

Бог философов и богословов

П.Л. Сапронов

Введение

Как соотносено между собой осмысление Бога в философском и богословском знании? Отвечая на этот вопрос, автор демонстрирует две основные тенденции, характерные для философии и богословия. Во-первых, философия не только пытается свести Бога к первосущему, но и сохраняет связь с Богом в его неуловимости философией. Во-вторых же, богословие не просто использует философский инструментарий в обращенности к Богу, но и выдвигает на передний план сущность и природу в ущерб ипостасности, по существу подменяя Бога богословов Богом философов или сближая одного с другим. Между тем, Бог богословов только тогда сохраняет прочную связь с Богом вероучения и Откровения, когда Он понимается как единство трёх Лиц (Ипостасей). При этом сущность (природа) Бога не существует помимо Отца, Сына и Святого Духа. А это даёт основание для радикального утверждения, согласно которому сущность (природа) в Боге и есть его ипостасность. Вывод этот следует из авторского подхода к ключевой проблеме богословия и аргументируется в соответствующем разделе книги. Она адресована как богословам и философам, так и студентам, изучающим богословские и философские дисциплины.

Введение

Простейшая и в основе своей верная ассоциация, которая возникает у нас при упоминании о Боге – это его связь с религией. Тот, для кого Бог существует, – человек религиозный. Принимая это утверждение, однако, приходится считаться с тем, что оно не такое уж простое, как это может показаться. Когда его начинаешь конкретизировать, неизбежно возникают вопросы и проблемы. Так, если Бог связан с религией, само представление о Нем как существующем свидетельствует о ее наличии, то сама религия есть реальность внутри себя расчлененная, и это обстоятельство не может не сказываться на

представлениях о Боге, его понимании и трактовке. В частности, я имею в виду то обстоятельство, что религия, в данном случае, разумеется, христианство, включает в себя церковную жизнь, опыт этой жизни, более или менее оформленный в образы, представления, понятия, христианское вероучение, богословие. Этот перечень приблизительный и не выстроенный в строгой последовательности, но и в таком виде его достаточно для того, чтобы сделать очевидным: в каждом из моментов, составляющих целое религии, Бог предстает для принадлежащих к ней по-разному. В этом случае совершенно не обязательно наличие противоречий в восприятии Бога, и все-таки различия в нем существуют. Вплоть до того, что Бог, как он видится богословам, оказывается невоспринимаемым в каких-то существенных моментах теми христианами, у кого нет богословского образования и соответствующего навыка освоения богословских текстов. Но и сам богослов в своем понимании Бога может проигрывать тому, кто не обременен богословской ученостью.

Здесь ведь имеют место две ситуации, каждая из которых таит свои опасности. Так, христианин неученый, простец совершенно не застрахован от мифологизации христианства, богословы же сколько раз искушались античной ученостью, навыками античного мышления и в результате привносили в христианство внутренне ему чуждое. А теперь представим себе, что своей опасности простец избежал, а богослов попался на удочку античной учености. Вот перед нами и случай преимущества первого над последним. Об обратной ситуации нечего и говорить, ее распространенность слишком очевидна. Впрочем, книга эта посвящена не простецам и их Богу, а богословам с их трактовкой Бога. Из уже сказанного очевидно, что Бог богословов в дальнейшем будет рассматриваться не как вообще Бог христианства, а именно с точки зрения восприятия его богословами, когда дают о себе знать свои акценты, свой собственно богословский и, что особенно важно, философский опыт.

На этом последнем моменте обязательно нужно остановиться специально. И прежде всего на том, что

богословие собственно и возникло как результат перевода Священного Писания и вероучения на философский язык. Эта операция не могла пройти для богословия бесследно не только в отношении усвоения античной философской традиции. Рассмотрение Бога теперь должно было еще и отвечать определенным философским критериям, то есть до определенного предела быть в том числе и философским. Бог богословов поэтому в чем-то сближался и даже совпадал с Богом философов. Это «в чем-то», правда, еще и обязательно предполагало разведение, когда полное игнорирование философии делало богословие невозможным, но и чрезмерная близость к ней разрушала богословское знание. Так что Бог богословов осмыслялся ими в ситуации очень неустойчивой, скользкой и двусмысленной.

Понятно, что богословие таковым является только тогда, когда для него неколебимыми остаются догматические основоположения, которые философии ни о чем не говорят, во всяком случае, в рамках собственно философского знания. Вроде бы разведенность двух областей знания в этом случае дана во всей своей жесткости и определенности. На самом же деле не столько дана, сколько задана. И ничего здесь не меняет по существу то, что богословие все-таки обращено к Богу, тогда как философский интерес соотнесен с первосущим в различных его вариантах и трактовках. Казалось бы, считаться с таким различием совсем нетрудно. На самом деле трудности возникли сразу и оказались едва разрешимыми. В конечном счете они проистекают из того, что первосущее философии генетически связано с реальностью Бога. Поиски первосущего с первых шагов философского знания были сродни попыткам богопознания.

Такая близость не могла не сказываться на богословии тем более, что оно только и возможно при условии освоения опыта философии. Философия при этом в принципе не могла оставаться всего лишь средством для решения богословских задач. По существу ведь богословие предполагает становление себя все той же философией, только базирующейся на иных, чем философия, основаниях. Как таковые они в корне

противоречат философским, несовместимы с ней и все-таки богословие стало совмещением несовместимого. Философией, опирающейся не на человеческий разум как свое основание, а на Откровение, заведомо реальность сверхразумную. Но в том и парадокс богословия, что оно не просто констатирует и фиксирует сверхразумные истины Откровения. Оно пытается промыслить в них доступное философскому разуму и, далее, выстраивать рациональные конструкции на сверх-рациональных основаниях. В этом выстраивании богословие может совпадать с философией. И весь драматизм ситуации состоит в том, чтобы богословию все время нужно принимать в расчет частичность и пределы этого совпадения. Тем более, когда вопрос касается Бога. Первосущее как его философский эквивалент все-таки не Бог Откровения, вероучения, а значит, и богословия. Философия, между тем, устремлена к поиску и конструированию первосущего. Богослову очень легко разделить такую устремленность, но значительно труднее вовремя остановиться.

В конечном счете у богословия и философии, каждого из них, свой Бог или его заместитель. Правда, в идее и принципе. Историческая данность богословского знания может быть очень далека от обозначенных идеи и принципа. Сравнительно просто убедиться, что начиная с богословских построений первых отцов церкви философский соблазн начинает давать о себе знать. Собственно, это даже и не соблазн, а невозможность проговорить наличным философским языком данное в Откровении и оформляющееся в вероучении. Мы слышали, что «язык до Киева доведет» но точно так же он способен довести богословское богопознание до первосущего философии. Конечно, в разной степени, начиная от частных уступок до того пункта, где Бог Откровения совпадает с первосущим, как его видит тот или иной философ или философская школа. Такие ситуации нам еще предстоит разобрать в их исторической конкретике. Однако в настоящем случае они менее всего представляют для нас самостоятельный интерес.

Если уж говорить о нем, то он лежит несколько в другой плоскости. А именно в плоскости того, что до настоящего

времени счеты между богословским богопознанием и философскими поисками первосущего не завершены и далеки от завершения. Слишком многое все еще остается недодуманным и недоговоренным со стороны богословия из того, что может быть договорено. Разумеется, речь не идет о претензиях богословия проговорить о своем Боге нечто внутренне завершенное, как это имеет место в великих философских системах. Такое заведомо исключено. Другое дело, что богословие не обнаруживает воли к мышлению столь же глубокому и последовательному, как и философия. Ведь на самом деле от богословия требуются интеллектуальные усилия, глубина и изощренность логики, выстроенные не менее последовательно, чем у философии. Скорее всего, даже более, ввиду того, что богословие предполагает дисциплину ума, внутреннюю осторожность в готовности столкнуться с непостижимым, которых от философии в такой же степени не требуется. Философия все-таки знание человеческое, только человеческое, пускай даже и сталкивается с непостижимым. В последнем случае ей не заповедан скептицизм или, например, учение об ограниченности человеческого знания. Богословие же, в отличие от философии, – это хотя и человеческое знание, но о том, что само оно не открывает в процессе мышления, а принимает как уже открытое и подлежащее усвоению, в сознании пределов возможной усвояемости. В таком положении легко подгибаются колени и готовы сорваться с уст ссылки на непостижимость человеческим разумом, сверхразумность, божественные тайны и т. д. Или, напротив, можно с легкостью проскочить мимо непознаваемого или вместить в разум сверхразумное, сводя его до своего уровня без всяких на то оснований. А вот если богослов задействует силу ума не меньшую, чем у философа первого ряда, и при этом останется богословом – о таком покамест приходится только мечтать. Мечта эта о том, чтобы богословие выстраивалось как первоклассная философия, хотя и на не философских основаниях. В этом случае, как я полагаю, можно надеяться на постижение в Боге до сих пор сокрытого совсем не в силу его непостижимости. Непостижимое все равно останется, на этот

счет можно не беспокоиться. Но оно приобретет несколько иной статус. Уже не прячущегося за привычными богословскими формулами, неизменными на протяжении столетий, а эти формулы уточняющего и раскрывающего в дополнительном свете. Понятно, что в этом случае речь идет не о непосредственной задаче настоящего исследования и даже не о сверхзадаче, а о контексте, в котором может иметь какой-то смысл предлагаемая читателю работа.

Самым непосредственным образом ее касается то, каким представлен Бог в христианском богословии. Причем речь идет о Боге в его первобытийственности, а значит, в обращенности на себя. Такое самоограничение связано не только с желанием сделать книгу наиболее обозримой и удобочитаемой, но еще с тем, что Бог как обращенный на себя, то есть как внутрибожественная жизнь, в том или ином истолковании предопределяет Его осмысление и во всем остальном: в творении, провидении, боговоплощении и т. д. Понятно, что даже в этом случае придется иметь дело с предметом исследования необъятным, если заранее не задать ему обозримые рамки. Для нас таковыми будет сосредоточенность на том, как богословие решало проблему сущности и ипостасности Бога в их соотнесенности. Проблема эта действительно ключевая, так как всякое исследование, действующее опыт философии, тем самым предполагает обращение к некоторой сущности. Она может трактоваться как угодно. При том, что обязательно должна быть сущностью. Но как раз по этому пункту пути богословия и философии расходятся.

Философия с ее ориентацией на первосущее может с чистой совестью сосредоточиваться на сущности в предположении того, что одно предполагает и тянет за собой другое. У богословия, однако, ситуация совсем другая. В своих поисках сущности оно упирается не просто в первосущее, а в Пресвятую Троицу, то есть, быть может и в сущность, но представляющую собой единство трех Лиц. Двигаясь привычными, проторенными философией путями, богословию в этой ситуации вроде бы остается усмотрение сущности как

начала, единящего все три Лица. Но тогда единство, сущность, природа Бога оказываются первенствующими над троичностью, а ипостасность – производной от них. Для философии такой выход был бы естественным и единственно возможным, для богословия же он, как минимум, очень проблематичен, более того, вступает в противоречие с догматом. Между тем, это не помешало многочисленным богословским изысканиям по существу утверждать именно первенствование сущности и природы над ипостасностью Бога. Утверждать, правда, не декларируя свою позицию во всей возможной ясности и определенности. Скорее имела место недоговоренность или даже реальное движение мысли вопреки богословским декларациям. Нередко даже не движение, а сползание в сторону сущности-природы как будто вопреки своим намерениям и осознанной позиции. Творения св. отцов в этом отношении исключения не составляют, а это проблему только заостряют и делают еще более насущной.

Проблема эта состоит в том, что попытки определить сущность Бога, точнее, приблизиться к ее определению, должны предполагать свою направленность на ипостасное в Боге. Иными словами, сущность Бога может быть определена не просто на определенном уровне постижимости первосущего, а как сущность Лиц Отца, Сына и Святого Духа в их единстве и своеобразии. Такая направленность само понятие сущности трансформирует самым радикальным образом. Сущность Лица – это не сущность первосущего, потому, в частности, что у него ее нет, и в то же время о ней вполне допустимо вести речь. Лицо не имеет сущности, так как его первобытийственность и последняя истина и глубина существования открываются только изнутри самого Лица (личности). Лицо, иными словами, дано себе и эта данность несообщаема. Но и бытие Лица (личности) для другого – это то, что не может быть подведено под сущность. В этом случае оно схватывается в своем «есть», а не в том, каково оно «есть». Если вообще говорить о сущности применительно к Лицу, то разве что характеризуя его бытийственность как неуловимую сущностью. Конечно, это наше утверждение отдает игрой в слова. Однако оно не только такого

рода игра. Ведь вне ориентации и направленности на сущность ни что не постижимо в философски организованном и выстроенном мышлении. Когда же оно сталкивается с неподведомственным сущности, остается эту неподведомственность каким-то образом описать, и все-таки философским языком. Тогда и состоит богословие в своей неразтворенности в философии. Капитуляция же перед философией по рассматриваемой позиции еще как возможна, что и подтверждается реальным опытом создания богословских сочинений, о чем еще предстоит разговор в рамках предлагаемого вниманию читателя исследования.

Оно построено как сопряжение двух взглядов на Бога и путей его осмысления: философского и богословского. Нужно сразу же признаться в том, что настоящий интерес автора в этом случае богословский. Сопряжение богословия с философией стало необходимым ввиду осмысления ситуации в богословии и, в частности, того, каким к настоящему времени видится опыт богословского богопознания. В этом познании, несомненно, центральным моментом должна быть попытка постижения Бога в его первобытийственности и первосущественности, то есть в том, кто и что Он есть сам по себе, вне соотнесенности с тварным миром. Однако интерес к этому в богословии, по существу, давно отошел на задний план. И всякие попытки его возобновления кем-то могут восприниматься как слишком отвлеченные и «далекие от жизни». Полагаю, с этим позволительно не только не согласиться, но и противопоставить такой позиции противоположную, согласно которой как раз наоборот, ничего ближе к жизни для христианина быть не может. Стремление понять, кто есть, что есть, каков Бог «на самом деле» – это еще и стремление человека понять самого себя. Человек – творение Божие, значит, все его начала и концы в Боге. Познавательная же самообращенность человека, даже и христианина и богослова – это попытка решить для себя и по поводу себя разрешимое не иначе чем в Боге, как источнике всякого бытия, жизни, смысла. Как источник Бог действует своим промыслом о мире, но вопрос о том, каков именно Его

Промысел – это вопрос второго порядка по отношению к вопрошанию первого порядка, касающегося самого Бога. И в самом деле, разве разговору о Промысле Бога не должна предшествовать попытка понять Его как такового? О понимании человека человеком нечего и говорить. Если человек образ и подобие Божие, то восхождение к первообразу не только дозволительно, оно еще вменяется христианину, и богослову не в последнюю очередь.

Рассмотрение в книге темы Бога философов и богословов осуществляется преимущественно на историческом материале. Но это не означает, что она носит историко-философский или историко-богословский характер, поскольку историческое в ней подчинено логическому и теоретическому. Отсюда избирательность при обращении к философским или богословским темам и произведениям. Избирательность эта, как надеется автор, не тождественна отрывочности и фрагментарности. За их видимостью стоит предварительно продуманный отбор материала. Так, при обращении к Богу философов в исследовании не была предпринята попытка обзора, пускай краткого, даже самых важных поворотов темы, поскольку более важным представлялось вычленение нескольких подходов к первосущему предельной степени общности. Таковых же в действительности совсем немного. И все же они образуют некоторый ряд, – а в нем единое, ум (мышление), субстанция, монада, вещь в себе, «я». Наверное, этот ряд можно продолжить, правда, существенному увеличению он не подлежит. Из него для специального рассмотрения были выбраны только три подхода к первосущему: как к единому, уму (мышлению) и вещи в себе. Оправданием такого самоограничения может служить то, что на этом материале выявляется в принципе схожее и однопорядковое усмотрение первосущего в качестве Бога философов. Продолжать ряд поэтому было не строго обязательно.

Своя избирательность имела место и при изучении того, что представляет собой Бог богословов. На этот раз она легко угадывается, поскольку при разработке темы были рассмотрены

православная, католическая и протестантская традиции в лице их крупнейших представителей, тех, кто входит в число богословских «классиков». Дополнена же «классика» кратким экскурсом в богословие XX века, опять-таки, православное, католическое и протестантское, по части разработки в нем той же самой темы. Цель и соответствующая ей избирательность в подборе материала при этом была одна – попытаться уловить сдвиги в богословском осмыслении Бога именно в качестве Бога богословов, разумеется, если они действительно имели место.

В конечном счете анализ исторического материала в книге должен был послужить тому, ради чего она была написана. А именно постановке вопроса о необходимости обретения богословием своего богословского Бога, отличного от Бога философов и вместе с тем единого с Богом Св. Писания и вероучения. Если же вопрос ставится адекватно, то в нем, пускай в скрытом, предварительном, неразвернутом виде содержится попытка решения, имеющая отношение к существу дела. Почему бы и не позволить себе надежду на это.

Часть первая. Бог философов

Глава 1. Философия как путь обожения

Предположим, что то, как рассматривается философия в настоящей философской главе работы, вполне убедит читателя. Но и тогда он вправе будет выразить недоумение: почему в работе философского характера философия увидена в том числе с внеположенной ей точки зрения. Ведь философии вовсе не противопоказана, а, напротив, вменяется в обязанность рефлексия по поводу самой себя. Она должна быть, иными словами, еще и философией философии. Если она, скажем, устремлена к постижению первосущего, конечно, это ее прямое дело. Однако философии лучше не забывать о том, что у этого постижения есть не только путь и его конечная точка, но еще и начало. Начинается же все философом и философией. Они условие и предпосылка достижения их бесконечно превосходящего. И все же оно выявляется не как таковое, не как бытие само по себе или для себя, а еще и в качестве бытия для философа и в пределах его философии. Отсюда и возможная раздвоенность вопроса о первосущем. Его можно ставить так, что первосущее в себе и для себя – это одно, первосущее же для философа – несколько другое. Речь идет именно о возможности, потому что в философской системе Гегеля первосущее как абсолютный дух не только не существует по ту сторону философа, а, напротив, совпадает с его первофилософией. Она и есть способ существования абсолютного духа, в ней он приходит к самому себе и совпадает с самим собой. Впрочем, гегелевская система – это лишь один из вариантов решения проблемы. Есть и другие, в которых философия и первосущее очень далеки от совпадения. Собственно от философии оно и не требуется, поскольку она в общем представлении все-таки не более чем любовь к мудрости, то есть неустанная устремленность и движение к недостижимому, а если и достижимому, то как легкое касание первосущего, а не пребывание в нем.

Приняв последнее за правило, систему же Гегеля все-таки за исключение, нам придется решать вопрос о том, как видится

философия именно *sub specie aeternitatis*, то есть с позиций первосущего. Пускай знание философа о нем неполно и ускользающе, но коли уж к нему устремлена философия, в этом должна быть своя логика и смысл. Здесь мы попадаем, однако, в некоторое подобие логического тупика, поскольку первосущее – это заведомо философская реальность. Оно есть не просто то, в направлении чего прокладывает свой путь философ. Первосущее – это еще и создание философской мысли. Вождея мудрости, философ упирается в первосущее, промышляя его он становится знающим и мудрым. Точнее же будет сказать несколько иначе: философская мысль, оставаясь таковой, только и может упереться в первосущее. Это реальность, коррелирующая с философией. Философ не только ищет ее, он еще и заранее знает, что ему искать в качестве подлежащего промысливанию, способного стать мыслью или быть причастным ей. Начала и концы в этом случае сходятся. В частности, это означает, что поскольку первосущее есть, есть и философ, иначе чем в измерении первосущего ему некоторую реальность не увидеть и не обозначить. От этого, правда, еще далеко до конкретизирования философии и тем более философа как моментов философской системы. До того, чтобы между первым и последним установилась и была выявлена необходимая связь. С позиции, утверждающей философию в качестве не более чем влечения к мудрости, а значит и упомянутого касания первосущего, конечно же, лучше и не пытаться сделать реальность философии необходимым моментом философской системы. Да, философия в известном смысле из своих недр рождает первосущее, но таким образом, что чисто философскими средствами ей к себе не вернуться, утвердившись надежно и определенно в первосущем. Философия как будто растворяется в своем предмете, повергает себя в его поток для обретения первосущего, последующая же кристаллизация из этого потока оказывается очень проблематичной.

Отмеченную ситуацию можно осмыслить еще и как известную несостоятельность философии. И не только потому, что в стремлении обрести первосущее философия теряет себя,

становясь философией первосущего, и не в состоянии стать еще и философией философии. Она непременно должна отдавать себе отчет в том, что путь философии, то есть чистой мысли – это не единственный путь, возможный для человека. Хотя бы ввиду того, что первосущее есть реальность чистого мышления, по крайней мере то, во что оно упирается. Но почему бы не предположить возможность упора в эту реальность уже не в чистом мышлении, а как-то иначе? Самоограничение философии в своих претензиях как раз открывает такую перспективу. Но тогда почему бы и не пойти дальше, позволив себе нефилософский взгляд не только на обозреваемое философией, а еще и на нее саму. В конце концов, философия производна от философа, в себе его не растворяет. И не означает ли это того, что на философа с его философией вполне допустимо смотреть с позиции вненаходимости. Собственно именно такая позиция имеет место в настоящей главе. По поводу этой позиции остается отметить, что ее внеположенность философскому знанию имеет свои пределы, поскольку в свою очередь она может быть инкорпорирована в философию. Скажем, в перспективе уточнения своего статуса, оправданности тех или иных своих претензий или, наоборот, обнаружения для себя дополнительных возможностей.

* * *

Можно с достаточным на то основанием утверждать, что одна решающей значимости предпосылка возникновения философского знания существовала за многие тысячелетия до того, как оно стала реальностью. Разумеется, прямо к философии она не вела. Более того, если философия возникла в определенное время и в определенной культуре и никогда не носила универсального характера в качестве культурной реальности, то предпосылка, о которой у нас идет речь, была именно универсальной. Она состояла в том, что человек мыслил и воспринимал себя в качестве профанного существа, соотнесенного с сакральной реальностью. Но разделение всего сущего на профанное и сакральное вовсе не предполагало их уравновешенную взаимодополнительность. Напротив,

сакральное воспринималось бесконечно превосходящим профанное своей бытийственностью. Оно, собственно, и есть бытие как таковое во всей его полноте. Профанное же – это, прямо-таки, какое-то недоразумение, его могло бы и не быть, лучше бы и не было вовсе. А если оно и существует, то исключительно по снисхождению богов, их не до конца понятной готовности считаться с бытием профанной реальности и, в частности, человека. Вроде бы люди – родственники богов, боги их родители и предки. Нечто подобное можно обнаружить в любой мифологии. Но можно и другое: боги суть именно прародители и первопредки. Родство их с людьми очень отдаленное. Так что в нем акцентированы не собственно родственные связи, а их отдаленность. Люди и рождены от богов, и как будто не уродились. Ведь урод – он тоже от порождения, да только неудачные были роды. У богов с людьми, впрочем, счеты несколько иные. Боги, конечно, не неудачники. Скорее говорить нужно о человеческом порождении как побочном эффекте, как трещине в космически устроенной жизни.

Такой бытийственный статус человека заведомо предполагает, что человеку в своем человеческом не удержаться. Он не может утверждать и культивировать в себе только человеческое. Человеку исходно задан путь вверх или вниз. В полном соответствии со строением мирового дерева он должен или карабкаться по стволу в направлении к кроне, или же сползать к корням. Понятно, что крона – это обиталище богов, на корнях же расположились демоны. Попасть в крону и значит обожиться, то есть обрести бытие уже не остаточное, не промежуточное между бытием и небытием.

Обожение, между тем, – это не однократный акт. В первобытных общностях оно происходило непрерывно, хотя и предполагались его различные уровни и стадии. Как таковым путем обожения был ритуал. Ритуализована же была вся жизнь первобытных людей, они и оставались людьми за счет включенности в различные циклы ритуального действия. Ритуал прежде всего удерживал и возобновлял связь между людьми и богами. Как минимум, он не давал им пропасть, погрузившись в

чистую профанность, а значит в небытие хаоса. Такое было возможно за счет действия на людей божественных энергий. Попросту говоря, люди были питомцами богов. С одной стороны – профанными существами, с другой же стороны – обоживаемыми в своей профанности. Существовали, однако, и ритуальные действия особого рода, где обожение достигалось за счет сближения и слияния людей с богами. Тогда человеческая профанность преодолевалась, правда, только в пределах определенного ритуального действия.

Со временем ритуал перестал быть тотальностью жизни людей и сообществ. Он преодолевался тогда, когда утверждало себя право на импровизацию, свой индивидуальный жизненный путь, когда человек переставал ощущать себя как точку приложения сакральных энергий, когда люди уже не воспринимали себя исключительно в качестве некоторого подобия тел, которые одушевляются богами. Это вовсе не означает, что смысловая основа ритуала безвозвратно уходила в прошлое. Конечно, в чем-то она достаточно существенно трансформировалась, однако самое существенное, стержневое оставалось неизменным – люди по-прежнему воспринимали себя существами, предназначенными к обожению. Эта линия сохранялась неизменной вплоть до наступившей только в XVIII веке секуляризации культуры. Но даже в секулярной культуре, начиная с Просвещения, тема обожения не столько исчезает, сколько заменяется ее эквивалентами. По логике «свято место пусто не бывает». Но это когда еще будет. Покамест же нас касается ситуация разложения тотальной ритуальности и возникновения не собственно ритуальных жизненных путей, а в их числе и более всего пути философа. Впрочем, философ – это вовсе не та фигура, которая непосредственно выделяется из доселе неразложимого ритуального целого. У него есть как минимум два предшественника – мудрец и герой. Причем первый из них возникает равно на Древнем Востоке и на Западе (в Греции), второй же – это уже фигура, характерная для Запады, во всяком случае, в ее довершенных формах.

Появление фигуры мудреца предполагает далеко зашедшую индивидуацию человека. Как причастный мудрости,

он в отличие от жреца уже не просто транслирует исходящее от сакральной инстанции, а сам определяется в мире. Разумеется, и речи не может идти о том, чтобы мудрец во всем полагался на себя, в себе видел источник всех своих мыслей, действий, решений. Со всей отчетливостью это обстоятельство дает о себе знать у мудреца восточного типа. Чтобы приглядеться к нему попристальней, я обращаюсь к тексту из Св. Писания Ветхого Завета, а именно к «Притчам Соломоновым». В этом есть смысл хотя бы потому, что царь Соломон традиционно числился среди мудрецов и мудрость его считалась исключительной. Правда, в соответствии со Св. Писанием, даровал ему мудрость Господь в ответ на просьбу Соломона. Поскольку это дар, то источник его в Боге и мудрость соломонова – это божественная премудрость. Как будто перед нами воспроизведение ситуации первобытного царя-жреца как посредника между сакральной и профанной реальностями. И в самом деле, от этой ситуации нечто сохраняется, существенней, однако, момент ее преодоления. В чем оно состоит – можно выявить, обратившись непосредственно к «Притчам».

Вначале о том в них касательно мудрости, что исходит от Бога и принадлежит ему. На этот счет приходится приводить фрагменты хорошо известные и многократно прокомментированные в первую очередь нашими софиологами: «Господь премудростью основал землю, небеса утвердил разумом» (Пр. 3,19). Покамест в «Притчах» утверждается не просто то, что источник мудрости в Боге, а еще и премудрость как измерение божественной жизни. Она свойственна Богу и только вследствие этого может стать человеческой реальностью. А вот строки, так искушавшие софиологов и так далеко заводившие их в определении статуса премудрости Божией: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони» (Пр. 8,22). И несколько далее: «тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время» (Пр. 8,30). На этот раз в «Притчах» премудрость предъясняется от первого лица. Буквально понятые, эти слова толкают нас к признанию премудрости некоторым лицом, совечным Богу. Так далеко

заходить, между тем, совсем не обязательно, если не хочешь впасть в неразрешимые противоречия с другими текстами Ветхого Завета. Но сохраняя необходимую осторожность, можно, все-таки, утверждать, что премудрость Божия – это, как минимум, атрибут Бога, измерение божественной реальности из числа важнейших.

На этом фоне человеческая мудрость, бытие мудрецом приобретают очень высокий статус. За ними несомненно стоит избранничество Божие, как это было с царем Соломоном. Но далеко не только это. Иначе откуда такой поучающий и наставительный тон «Притч». В них, конечно, можно прочитать такое: «Надейся на Господа всем сердцем твоим и не полагайся на разум твой» (Пр. 3,5). Как будто этими словами человеческая мудрость всецело отрицается. В действительности – это не совсем так. Не о том ли здесь идет речь, что разум человеческий не самодостаточен, что он состоит в надежде на Господа и тогда станет мудростью. Мудрость, тем самым, – это еще и человеческое самоопределение. «Начало мудрости – страх Господень; глупцы только презирают мудрость и наставление» (Пр. 1,7). Так значит, человек способен на одно и на другое. «Средь мира дольного для сердца вольного есть два пути»: и как мудреца и как глупца. Кому-то Господь дает мудрость, кому-то нет и зависит это от самого человека. Мудрый же «будет жить безопасно и спокойно, не страшась зла» (Пр. 1,33).

Эти последние строки вводят нас в существо того, что представляет собой жизнь мудреца. Она обязательно есть жизнь богобоязненного и боголюбивого праведника, и все-таки в ней на передний план выходит человеческое устройство и благополучие. В мудрости по «Притчам» не звучит тема самопреодоления, риска, жертвенности. Путь мудреца по «Притчам» ведет куда угодно, только не на гору Мориа во след Аврааму и его сыну Исааку. Да, мудрость и праведность предполагают друг друга. Но разве праведный Авраам – это мудрец? Конечно, он еще и мудр. В целом же есть в Аврааме нечто бесконечно превосходящее мудрость. Одной мудростью, пускай и дарованной Богом, родоначальником народа Божия не

стать. Не мудреца призывал Бог и не мудрости в первую очередь ожидал от Авраама. Если же это так, то вправе ли мы говорить о пути мудреца как обожении или хотя бы причастности обожению? Ответ на этот вопрос должен быть утвердительным с тем, правда, уточнением, что есть обожение и обожение. В случае с мудростью мудреца она выступает некоторым средством выстраивания человеческой жизни, в обращенности к Богу, соотнесенности ее со своим источником. Мудрость как таковая – это обожение, но в меру. Она такова, что мудрец занят своим человеческим делом, погружен в свои заботы и вместе с тем следует заповедям Божиим, отклонение от которых чревато гибелью. Мудрость удерживает человека в пределах человеческого, в которых ему без Бога не удержаться. В том и дело, что человек может с легкостью расчеловечиться вне мудрости, питающейся страхом Божиим. Мудрость – в известном смысле – это обожение по человеческой мерке, с акцентом на собственно человеческих возможностях снискать благословение Божие.

Первые сведения о мудрецах западного типа – это то, разумеется, что писали о них греки. Расхожие для эллинского мира сведения содержатся у Диогена Лаэртского в его книге «О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов». Как это следует из ее названия, посвящена она философам, а не мудрецам. Тем не менее, фигура мудреца в ней представлена и отличается от философа. По каким признакам – об этом у Диогена Лаэртского ни слова. Тем не менее, сама их разведенность в такой рыхлой, едва ли не сумбурной книге знаменательна. Основания ее все-таки читаются между строк, к ним Диоген Лаэртский подводит читателя, как будто сам не отдавая себе отчет в них. Вот в самом начале своей книги автор ссылается на слова одного из двух первых (наряду с Анаксименом), по Диогену, философов:

«...мудрецом же, по его словам, может быть только бог, а не человек. Ибо преждевременно было бы философию называть «мудростью», а упражняющегося в ней – «мудрецом», как если бы он изострил уже свой дух до предела; а философ

[«любомудр»] – это просто тот, кто испытывает влечение к мудрости»¹.

Эти слова Диогена о мудрости и мудреце как их понимают философы. И тут же он как ни в чем не бывало переходит к мудрецам: «мудрецами почитались следующие мужи»... и т.д. Беззаботность Диогена Лаэртского простирается так далеко, что чуть ниже приведенных строк он заявит, что приемником Фалеса, мудреца, согласно Диогену, был философ Анаксимен. Тут понимай как знаешь: то ли мудрость мудреца и любомудрие философа – это совсем разные вещи в плане понимания мудрости, то ли между ними нет существенной разницы, поскольку один из философов напрямую преемствует одному из мудрецов². Все-таки более убедительной даже в пределах диогенова текста выглядит первая версия. Аргумент в ее пользу, конечно, не может быть безупречно убедительным уже потому, что имеешь дело с текстом такого интеллектуального достоинства. И все-таки.

Переходя к жизни, учению, изречениям одного из семи мудрецов – Фалеса, Диоген Лаэртский приводит несколько вариантов одного и того же очень красноречивого и многоуровневого сюжета, касающегося мудрости. Это сюжет о треножнике. Приведу его первый фрагмент.

«Рассказывают, что несколько ионийских юношей сторговались купить у милетских рыбаков то, что вытащит их сеть. Сеть вытащила треножник, и о нем возник спор; наконец, милетяне послали в Дельфы, и бог дал такое вещание:

Отпрыск Милета, меня ты спросил о треножнике Феба?

Вот мой ответ: треножник – тому, кто в мудрости первый!

Треножник поднесли Фалесу; он передал его другому мудрецу, тот

– третьему и так далее, до Солона; а тот заявил, что первый в мудрости

– бог, и отослал треножник в Дельфы»³.

Если мы примем во внимание, что в Дельфах находился храм Аполлона и через пифий в нем прорицал Аполлон, то и получается, что треножник он присудил самому себе, испытывая мудрость мудрецов. Она оказалась на высоте, Солону хватило

мудрости, чтобы не равняться по этой части с богом. Может показаться, что это вполне в духе философов. Такому заключению, однако, препятствуют два обстоятельства. Во-первых, тот же Диоген приводит вариант сюжета, согласно которому треножник вернулся Фалесу и уже тот отослал его в Дельфы со словами:

«Фалес Милетский, сын Эксамия, – Аполлону Дельфийскому свою дважды заслуженную награду»⁴.

Согласимся, в этом варианте акценты смещены. Теперь дважды мудрый Фалес о мудрости бога не упоминает. Она, несомненно, подразумевается. И речь должно вести о даре мудреца мудрецу, наверное, менее мудрого более мудрому. Только как-то они слишком уж сближены, похоже как второй с первым. Нужно упомянуть, наконец, еще один вариант сюжета. Он о том, что треножник все-таки был присужден мудрецу Мисону. Отсюда второе. Очень похоже на то, что мудрость мудрецов и мудрость в понимании философов – это очень разные вещи. У первых она сближена с божественной и различия в ней по степени. У вторых мудрость божественна, мудр только бог. Философы уже не мудрецы в одном ряду с богом как первым среди них. Потому проблема треножника должна была бы стоять перед ними совсем не иначе, чем перед мудрецами. Любому из них пристало незамедлительно отослать треножник в Дельфы. И не тому, «кто в мудрости первый», а мудрецу от любомудров.

О философах-любомудрах разговор еще впереди, возвращаясь же к мудрецам, первый вопрос, который нам нужно решить, касается характера их мудрости и ее соотносительности с мудростью божества. По-своему это поразительно, но в отличие от философов самая главная мудрость мудрецов может быть сосредоточена и выражена в одном изречении. От одного из семи мудрецов Греции к другому оно варьируется, но это даже не вариации на одну тему, а несколько по-иному выраженное одно и то же. Если верить Диогену Лаэртскому, то у Хилона она звучит так:

«Лишку – ни в чем! Хорошо то, что блюдет свой предел»⁵.

Можно встретить у других мудрецов и «Ничто через меру», «Меру бдюдн» и т. п. Во всяком случае, мудрецам дались мера и мерность. Но тогда нам остается уточнить, к чему они прилагаются. Вообще говоря, мера и мерность отличают космос от хаоса, конечное от бесконечного, форму от материи, бытие от небытия. Конечно, это не та постановка вопроса, которая характеризует мудрость мудрецов. У них она касается исключительно человека и человеческого мира. По существу, их заботит та мера, которой должен придерживаться человек. Придерживаясь же ее, он умерен. Умерять же себя человеку пристало применительно к реальностям, которые выше или ниже его. Над человеком – божественная реальность, ниже его – рабство. Раб – тоже человек, но в качестве «недочеловека», того, кто собственно человеческое в себе удержать не способен.

Меру, заданную человеку, мудрецы конструировали своими изречениями-императивами и поучениями. В них торжествует здравый смысл и житейская опытность. Они очень схожи у каждого из мудрецов. Одни и те же изречения-поучения греки сплошь и рядом приписывали разным мудрецам. Это в порядке вещей, так как мудрость общедоступна для понимания и не выходит за самыми редкими исключениями за пределы житейского обихода. Следуя ей, можно благополучно и вместе с тем достойно прожить жизнь. В этом мудрость греческих мудрецов может быть сближена с мудростью их израильских собратьев. Несколько иначе обстоит дело с мудростью в ее соотнесенности с божественной реальностью. Достаточно очевидно, что на Западе она несравненно менее акцентирована, чем на Востоке. Греческие мудрецы гораздо более автономны по отношению к своим богам, чем народ Израиля по отношению к своему Богу. Они также благочестивы и знают цену благочестию. Но не в нем как таковом разрешается мудрость мудрецов. Она замкнута на человеческий мир и призвана устроить человеческую жизнь в обращенности на других людей. Мудрец знает, как могут стать счастливыми другие люди и, конечно, высота мудрости ведет к счастью самого мудреца. Впрочем, с существенной оговоркой. Ее за всех мудрецов сделал один из них – афинянин Солон. По

Геродоту, он утверждал, что судить о том, счастлив ли человек, имеет смысл только после его смерти. В этой оговорке Солон явно проглядывает негарантированность счастья никакой мудростью. Мудрость способна достичь лишь того, что в человеческих силах. Однако есть еще боги и судьба. По отношению к ним мудрец должен быть осторожным и предусмотрительным. По возможности ничем не провоцировать высшие силы. В чем-то воля богов и направленность действия судьбы просчитываема и угадываема. Но в ограниченной степени. Боги и в особенности судьба способны в любой момент отменить любую человеческую мудрость. Это не значит, что она тщетна и есть «суета сует». Нет, конечно. Просто полагаться на мудрость мудреца можно в ограниченной степени, по поводу доверия к ней тоже справедлива главная человеческая мудрость «ничто через меру». Мера же в этом случае – это еще и мера божественности. Все-таки если первый среди мудрецов – бог (вспомним сюжет о треножнике), то мудрецы оказываются в одном ряду с богом, они входят в божественный ряд, пускай и на вторых ролях и в ограниченной степени.

На основе рассмотрения западного и восточного вариантов фигуры мудреца и характера их мудрости нам остается сделать вывод об их сходстве сквозь очень существенные различия по самому важному для нас пункту обожения. Оно идет снизу и, оставаясь мудростью, не достигает вершины. Мудрость мудреца остается в пределах человеческого мира, о нем она печется, прекрасно сознавая, насколько человеческое зависимо и производно от божественного. На что мудрец никогда не посягает, так это на полноту обожения, и не только на нее, а еще и на обращенность к внутрибожественной реальности в перспективе боговедения. Иными словами, на то, что так влекло философа. Но прежде, чем переходить к рассмотрению философского пути в контексте обожения, нам предстоит немного взглянуть в образ героя. И не потому лишь, что его появление предшествовало появлению фигуры философа. Нас будет интересовать типологическое сходство между героем и философом.

Героический тип существования возникает в Греции еще в эпоху архаики, когда никакой философии не существовало даже в намеке. Самым внятным и наглядным свидетельством касательно героя и героизма являются гомеровские поэмы и прежде всего «Илиада». Вся она сосредоточена на деяниях и подвигах басилевсов, более или менее причастных героическому началу. И в то же время проникнута живым ощущением различия между родами смертных и бессмертных. К числу первых относятся и басилевсы. Все они без исключения находятся в близком родстве с богами. А самый доблестный из басилевсов – Ахиллес, сын богини Фетиды, да и по отцу сравнительно близкий родственник богов. И все же он человек, а не существо сакрального ряда, так как Ахиллес смертен, этим не отличаясь от любого человека. Однако свой жизненный путь он выстраивает вовсе не по человеческой мерке. Поэтому мудрым его не признал бы никто из мудрецов. Так кто тогда таков Ахиллес, что, он недоумок? Нет, конечно. Ахиллес пребывает по ту сторону мудрости и глупости. Путь подвига для его оценки предполагает приложение к нему совсем других мерок. В чем же он состоит?

Прежде всего в том, чтобы утверждать себя в качестве довлеющего себе источника своих действий. Разумеется, самодовление в этом случае не абсолютно. Скажем, доблесть – это то, что Ахиллес застает в мире басилевсов и возглавляемых или воинов. Доблесть влечет за собой славу и т.д. Но, с другой стороны, доблесть как раз и предполагает пренебрежение всем, что препятствует самоутверждению. Оно же состоит в стремлении к победе и преобладанию над соперником такого рода, когда преодолевается страх смерти; жизнь или смерть – теперь это не проблема. Проблема в победе и преобладании. В том, чтобы обнаружить ничем неколебимые доблесть и величие. Если же смерть прерывает восхождение доблестного мужа, ничего в самом существе его пути не меняется. Единственно важным здесь остается неколебимость, готовность считаться только со своей жизненной задачей. Ее Ахиллес определил для себя, отправившись по призыву Одиссея под стены Трои. И для его жизненного пути особого значения не имеет предсказание о

неминуемой и ранней гибели в битве с троянцами. Значимо только одно, то, что Ахиллес «судьбу свою сурову с терпением мраморным сносил, нигде себе не изменил». А такое самоопределение и дование себе выводит Ахиллеса из ряда человеческих существ, в конечном счете обоживает его. Правда, обоживанием особого рода. Он не попадает из числа смертных в род бессмертных. Смертность сохраняется. Другое дело, что смерть Ахиллеса отменяется в самой смерти. Ее нет, поскольку он с ней не считается, она для него ничего не значит. Ахиллес становится бессмертным не по природе, а по свободе. Божественность его осуществляется изнутри человеческого. Оно суть самообожествление. Главный его признак – самодовление и самодостаточность. Оно то же, что и у богов и совсем другое. Боги за них никакой цены не платят, такова их природа, ахиллесова же цена – смерть. И он платит ее, становясь смертным богом.

Для нас самоочевидно, что путь философа – это путь мысли, на нем он может встретиться или пересечься с мудрецом. Герой же с его деянием и подвигом здесь как будто не причем. В действительности это не совсем, а может быть и совсем не так, в чем нам еще предстоит убедиться. Разговор же о философе и философии в перспективе обожения представляется уместным начать, обратившись к философу, если не наверняка самому первому, то хотя бы явно из числа самых первых. В предположении того, что именно архэ заявляет нечто самое существенное в бытии определенного культурного феномена, причем в его максимальной простоте и ясности. Среди претендентов на роль первого философа сразу же придется отвести кандидатуры упоминавшихся Фалеса, Анаксагора и Пифагора. Если каждый из них в чем-то был философом, если в их сочинениях присутствует нечто от философии – это еще первые пробы пера, первые подступы к философскому знанию, перемежающиеся или растворяющиеся в совсем не философских реалиях. Того же самого уже не скажешь о Гераклите и Пармениде. Как бы не осложнялся их путь до-философскими обременениями, в лице Гераклита и Парменида перед нами предстают философы, вполне

определившись в своей собственно философской позиции. Хотя вопрос о том, кто из них старший – Гераклит или Парменид – остается спорным, притом, что более вероятным представляется старшинство Гераклита, начнем мы разговор о пути обожения, каким он был у философов, с обращения к свидетельствам философии Парменида. По ряду позиций они более внятные, чем у Гераклита или, во всяком случае, более доступные для нас.

Первое на что я бы обратил внимание – это на следующее от Парменида различие Истины и мнения. Так мы читаем в соответствующем фрагменте из сочинения философа:

«Ты должен узнать все:

Как непогрешимое сердце легко убеждающей Истины,

Так и мнения смертных, в которых нет непреложной достоверности.

Но все-таки ты узнаешь и их тоже: как о кажущихся вещах

Надо говорить правдоподобно, обсуждая их все в совокупности»⁶.

Истину Парменид противопоставляет здесь мнению как непременно достоверное кажущемуся и правдоподобному. Ему легко найти соответствующие эквиваленты: бытие и становление, умопостигаемое и чувственно воспринимаемое. Так или иначе, все они являются философским аналогом расчленения всего сущего на сакральную и профанную реальности. Не случайно Парменид в приведенных строках говорит о «мнениях смертных». Но кому тогда принадлежит и с кем соотносится «непогрешимое сердце легко убеждающей Истины». Вроде бы с бессмертными, то есть с божественной реальностью. Только вот излагает ее Парменид, и не есть ли это непреложное свидетельство его причастности этой реальности? Его точка зрения совпадает с точкой зрения божества, что в свою очередь толкает нас к заключению о некотором роде обожения Парменида. Иначе откуда его пребывание в Истине? Соглашаясь с этим, между тем, нам придется решать вопрос о том, в чем состоит в данном случае обожение, чем оно содержательно наполнено.

Конечно, в этом случае только и остается говорить о том, что путь Истины приводит к бытию. Бытие же, по Пармениду, хотя и есть реальность чистого мышления, обладает характеристиками, которые вполне пристали божеству. В этом лишний раз убеждает, скажем, следующий фрагмент:

«Рассуди многоспорящий довод
Разумом, мной приведенный. Один только путь остается,
“Есть» гласящий; на нем – примет очень много различных,
Что нерожденным должно оно быть и негибнущим также,
Целым, однородным, бездрожным и совершенным.

И не “было» оно, и не “будет», раз ныне все сразу “Есть»,
одно, сплошное. Не сыщешь ему ты рожденья...»⁷.

Можно, видимо, возразить касательно этого фрагмента, что характеристика бытия в нем неприложима всецело даже к верховному божеству греков Зевсу в том виде, как он предстает в многочисленных дошедших до нас текстах. С этим остается согласиться, но с одним уточнением, отменяющим по существу наше согласие. Зевс касается перелагателей мифов, как правило, в художественных текстах или опирающихся на них поздних компендиях, и он же как реальность живого религиозного опыта, богослужений и мистериальных действий – это фигуры очень далекие от совпадения. В последнем случае «отец богов и людей» предстает вовсе не сыном Кроноса, супругом Геры, братом Посейдона и Аида, отцом многочисленных детей-богов. Вот одно из свидетельств сказанному, содержащееся в орфическом гимне:

«О многочтимый Зевс, о Зевс не губимый вовеки...
С помощью, царь наш, твоей головы на свет появились
Мать богиня земля и гор вознесенные кручи...
Всепогодитель, начало всего и всему завершение!»⁸.

Не правда ли, такой Зевс не так уж далеко отстоит от парменидовского бытия. Конечно, он живое существо, с бытием же все неопределенней и неуловимей. Так и не о тождестве, а о близости идет речь. И добро бы эта близость к парменидовскому бытию распространялась только на Зевса. Это совсем не так, поскольку гимн сыну Зевса, да еще от смертной (Алкмены), Гераклу, после своей гибели ставшему божеством относительно

низкого ранга, типологически едва ли отличим от предыдущего. В нем Геракл не только «духом огромный, титан многосильный, могучий», а еще и «года отец», «вечный», «неизреченный», «всепородитель», «всеядец», «бессмертный», «незыблемый», «бесконечный»⁹.

В орфической гимнографии что Зевс, что Геракл предстают не как боги среди богов, а в довершенной полноте своей божественности. Такой полноты требует не миф, а ритуал, в нем различия между богами отходят далеко на задний план, поскольку перспектива обожения, открывающаяся в гимне, молитве, жертвоприношении, трапезе требует встречи с сакральной инстанцией как таковой. Каждое божество, которому непосредственно посвящено ритуальное действие в его пределах вмещает в себя всех остальных богов. В этом и гарантия обожения, и сама его возможность. Но всебожественность божества как раз и сближает его с парменидовским бытием. Можно даже рискнуть на предположение, согласно которому поиски и обретение Парменидом своего бытия оставались бы неосуществимы вне опыта его причастия к ритуалу, богослужению, мистерии. И это при всей грандиозной разнице между ритуальным действием и путем философа.

Различие, о котором идет речь, не может не выйти на передний план, если мы обратимся от сходства между тем, на что направлены ритуальные действия и философствование, к тому, в чем именно состоит обожение в одном и другом случае. Первый случай предполагает, просто-напросто, буквальное изменение бытийственного статуса включенных в ритуальное действие. На его вершине в момент кульминации люди сакрализуются, теперь они не профанные существа, а божественные, божественность покрывает и вмещает их в себя. Она может переживаться как восторг и экстаз, может быть полнотой тихости и покоя. Главное здесь – достижение конечной точки, которая ширится, становясь всевместимой. А теперь обратимся к обожению на философский лад.

Обращению нашему лучше быть осторожным вот в каком смысле. Его должно предварять осознание момента, самого по

себе простого и очевидного. Ритуал претендует на обожение такого рода, которое не нуждается ни в каком восполнении. Конечно, и ежедневная молитва, и посещение храма сопричастны обожению, примыкают к нему. Но разрешаются они в полноте ритуального действия, как части в целом. На этом фоне философское обожение не может не выглядеть относительным, а то и ущербным. Если у Диогена Лаэртского можно прочесть, что Парменид после смерти своего учителя Амения воздвиг ему святилище, то свидетельство это совершенно не обязательно достоверно. Но оно о поступке, который вполне пристал философу и ни у кого не должен был вызвать удивления. В общем представлении тот, кто вступал на путь философа, этим еще не отрекался от своих богов. Для него по-прежнему естественным было участвовать в ритуальных действиях, соединяясь со своими богами наряду с другими согражданами. И как же тогда быть с философским обожением, как определить его место в целом жизни философа?

Два момента в этой ситуации очевидны с самого начала: философское обожение не универсально, оно находится в ряду других его вариантов и к тому же совершается в сфере мысли, это обожение как мышление. Поскольку оно возникает наряду с ритуалом, в нем нужно попытаться найти своеобразие. На него указывает уже соотносительность философии с мышлением. Как мысль, обожение только и можно себе представить в измерении самообожествления. Мысль философа, поскольку она именно такова, всегда исходит от него самого, за нее философ отвечает и утверждает ее самостоятельными усилиями. А теперь вспомним, что философ всего лишь влечется к божественной мудрости, ее достижение ему заповедано. И как же тогда быть с тем, что Парменид приходит к понятию бытия в качестве первосущего и единственного по-настоящему существующего? Полагаю, так: оно принадлежит реальности чистой мысли. В этом своем качестве есть человеческое измерение божественного. Это не взгляд божества на самое себя. Он человеку-философу недоступен, отчего он всего лишь устремлен к божественной мудрости. Однако от этого

умозрения философа не обесцениваются. Человеческий взгляд на божественное по-своему соединяет философа с божеством.

Мышление, направленное на первосущее – это уже не мудрость мудреца с его погруженностью в мир человеческого, пускай и с учетом пребывания богов в мире. Мудрость философа от дел человеческих отрекается, по крайней мере до тех пор, пока не соприкоснется с божественной мудростью. В ней достигается самообожествление, сопоставимое с самообожествлением героического типа. Герой обожествляется, преодолевая смерть в самой гибели, когда он довлеет себе, обретая в себе весь мир. Здесь происходит сопряжение и соединение в одной точке полноты бытия с ничто. Нечто подобное происходит и с философом. Положим, Парменид прозрел и промыслил чистое бытие, но как? Оно у него монолитное, сплошное, нераздельное, однородное и прочее в таком роде. К такому бытию не подступиться, в него не войти, не соотнести его с собой. С ним можно только отождествиться, совпасть, исчезнуть в нем, став мыслью о бытии, бытием в качестве мысли. И это при том, что бытие философу далее не раскроется, не впустит в свою полноту. Его божественность в итоге совпадает с собственной ничтойностью. Влечение к божественной мудрости завершится таким обретением, которое неотлично от ее ускользания. Здесь своего рода аналог героической полноты в гибели самого героя. И в одном и

в другом случае та же точечность обожения, непосредственно переходящего в свою противоположность смерти и небытия. Правда, у философа происходящее происходит в сфере чистой мысли, а у героя – со всем его существом. Так ведь и путь героя – это путь деяния и подвига, тогда как философ «всего лишь» мыслит. При этом, однако, последний тоже платит свою цену за свое сомнительное обожение, и она немалая. Но это уже разговор о Гераклите.

Если начинать разговор об обожении, по Гераклиту, разумеется в первую очередь на ум придут его знаменитые фрагменты о Логосе. И прежде всего следующий:

«Эту-вот Речь (Логос) сущую вечно люди не понимают и прежде, чем выслушать [ее], и выслушав однажды. Ибо, хотя

все [люди] сталкиваются напрямую с этой – вот Речью (Логосом), они подобны незнающим [ее], даром что узнают на опыте [точно] такие слова и вещи, какие описываю я, разделяя [их] согласно природе... и высказывая [их] так, как они есть. Что ж касается остальных людей, то они не осознают того, что делают наяву, подобно тому как этого не помнят спящие»¹⁰.

В этом фрагменте, в отличие от парменидовского, акцент сделан не столько на первосущем как таковом, сколько на его обращенности вовне в качестве Речи-Логоса. Оказывается, что первосущее можно слышать, а не только проникать в него умом, как это имеет место у Парменида. Речь-Логос пронизывает собой все сущее и он открыт каждому. Правда, действительно слышат его единицы, остальным же людям он невнятен, отсюда их уравнивание со спящими. Сам Гераклит пребывает в числе очень немногих. И это его удел философа. В каком-то смысле он умирает для внешнего мира, чтобы жить в мире умопостигаемом. Весь Гераклит пронизан Логосом, а значит, есть основание говорить о его обожении. И в чем же тогда оно состоит в плане его конкретики? К пониманию обожения в духе Гераклита нас приближает фрагмент из его сочинения в изложении Ипполита:

«Гераклит говорит, что все делимое неделимо, рожденное нерожденно, смертное бессмертно, Слово – Эон, Отец – Сын, Бог – справедливость: “Выслушав не мою, но эту-вот Речь (Логос), должно признать: мудрость в том, чтобы знать все как одно»¹¹.

Здесь перед нами явно выраженная точка зрения вечности, то, что открывается в Речи-Логосе и зачем стоит некоторая первореальность. Как ее обозначить: первоначалом, первосущим, может быть, прямо Логосом – вопрос этот навсегда остается открытым, очень похоже, и для самого Гераклита. Нас, однако, непосредственно касается его позиция как философа. Она же предполагает совпадение противоположного в видимом мире. Ничто из дающего в нем о себе знать не должно восприниматься в своей фиксированной определенности. Видимый мир – это сплошной переход одного в другое, неустанное становление. Оно снимается *sub specie aeternitatis*,

то есть не существует для Логоса и причастного к нему философа. Он взирает на мир глазами божества. Но божество ли в таком случае сам философ? И да, и нет. Да, поскольку ему доступна божественная мудрость, нет – ввиду того, что философ продолжает пребывать в чувственно воспринимаемом мире. Более существенно, впрочем, даже не это. А то, что гераклитовская Речь-Логос не знает самообращенности. На нее у Гераклита нет и намека. Поэтому как философ он не более чем постигает мир, с которым пребывает в согласии и как бы от лица Речи-Логоса. Это обожение как причастность божеству в его одном только измерении. И оно не так уж отличается от парменидовского, как это может показаться.

Парменид вроде бы подходит к первосущему совсем с другого, чем Гераклит, конца. Для него в бытии определяющим выступает его замкнутость на себя, полное совпадение с собой. Ни о какой обращенности бытия вовне не может быть и речи. И все же соотнося себя с бытием, Парменид точно так же, как и Гераклит, дезавуирует видимый мир как мир мнения, он для него не более чем правдоподобен, а вовсе не истинен. В этой ситуации философу остается повторить за Гераклитом «мудрость в том, чтобы знать все как одно». Как одно – значит не принимая в серьез многообразие мира. Это тоже взгляд божества на мир того человека, который, оставаясь человеком, его в себе преодолевает. Никакого другого обожения ни по Гераклиту, ни по Пармениду не предполагается. Оно есть влечение к божественной мудрости как заведомо недостижимой, и в то же время обретаемой. Ближе к себе первосущее не подпускает.

Глава 2. Почему невозможен философский материализм

Сколько-нибудь последовательное рассмотрение вопроса о материализме сразу же упирается в проблему неопределенности понятия «материя». Достаточно напомнить о том, что в идущей от античности традиции материя противопоставлялась форме как начало бесформенное, неуловимое, потенциальное, находящееся на грани небытия. Соответственно оформленная, она становилась причастной бытию, входила как необходимый момент в определенную реальность. Но мы, к сожалению, слишком хорошо знаем и другую традицию, когда оппозицию образовывали сознание и материя. Конечно, между двумя традициями можно установить некоторую связь. Скажем, за счет вполне правомерного сближения как формы с идеей, так и сознания с идеей. Тогда в противоположении «идея – материя» можно усмотреть некий средний член по отношению к оппозициям «форма – материя» и «сознание – материя». Но это будет не синтез, а не более чем констатация генетической связи между двумя очень далеко разошедшимися реалиями. И потом, не будет забывать, что наличие каждой из трех оппозиций само по себе еще ничего не говорит об их принадлежности материализму. По критерию материализма ситуация как раз усложняется, поскольку противопоставление идеи материи в действительно устойчивой и глубокой традиции совершенно чуждо материализму, так как утверждает первенствование за идеей. Тоже самое можно сказать об оппозиции «форма – материя». Разумеется, принимавшие ее неизменно приоритет отдавали форме. С оппозицией «сознание – материя» ситуация существенно иная. Она и стала настойчиво утверждаться в материализме именно с акцентом на первичности материи. Но тут возникает трудность, неразрешимая для материализма.

Настаивая на приоритете материи, материализм не может принять ее привычную трактовку под знаком бесформенности, неуловимости, потенциальности, недобытийственности. Если

материя первична, то чему как не ей быть собственно бытием, реальностью по преимуществу. Вопрос только в том, что из себя представляет эта реальность на этот раз. Здесь как не изворачивайся, а от заданности ответа на этот вопрос противоположением материи сознанию никуда не уйти. Да, конечно, теперь материя – это не сознание. Вспомним хотя бы вместе с теми, у кого память забита подобного рода квазифилософской премудростью, что сознание, согласно марксистской доктрине, есть свойство высокоорганизованной материи. Ну, хорошо, свойство. И все-таки, что есть материя, не будучи сознанием? Да собственно ответ нами уже дан – «материя – это не сознание». Если вы скажете, что проблема решается как-то уж слишком легко, то почему бы с этим не согласиться. Более того можно пойти и дальше, констатируя чистую видимость решения проблемы. Как это – материя и первична и вместе с тем ее существо определяется нами, исходя из производной от нее реальности?!

Надо сказать, что подобный упрек как будто может быть распространен и на оппозиции «форма – материя» и «идея – материя». В них ведь тоже констатируется, что и форма и идея суть нематериальные начала. Положим, это именно так. Но почему бы тогда не вспомнить о первичности формы и идеи по отношению к материи? Вспомнив же, остается заключить: это именно материя суть бесформенность или «безыдейность», никак не наоборот. Она противоположна форме и идее как недобытие бытию, как неуловимое уловимому. Потому и определять материю в точных дефинициях особого смысла нет. Это же справедливым было бы и по отношению к сознанию в реалиях материалистической доктрины, если бы она готова была признать ущербность, эфемерность, недобытийственность сознания, если бы в отношении него материализм откровенно декларировал свой пессимизм и нигилизм. Но нет ничего такого: в материализме на первый план выходит прямо противоположное. Противопоставляя сознание материи, материализм как раз о материи и не может ничего толком сказать. Она остается для него *terra incognita*. Великим и неопределенным нечто. И в самом деле, не принимать же

всерьез утверждение в духе того, что материя – это объективная реальность, данная нам в ощущениях и существующая независимо от нас. Пускай она действительно существует сама по себе и мы способны ее воспринимать. Только вот что именно подлежит нашему восприятию? Получается – то, что только и возможно определить через нас самих. Все-таки материализму логичнее было бы идти от обратного, от определения сознания через материю. «Да видно нельзя никак». Нельзя не только «диалектическому материализму», но и другим предшествовавшим ему учениям.

Очевидно, что в последнем случае нам пришлось бы обратиться к одной из разновидностей атомизма. А в чем еще укоренять материализм, как не в атоме? Это далее неразложимая частичка вещества, таких частичек бесчисленное множество. Они могут исходно отличаться своей конфигурацией, плотностью, весом, цветом, гладкостью или шершавостью, чем хотите еще. Это совершенно не имеет значения, так как из атомов в их различных сочетаниях складывается разве что тоже вещественная реальность. Сознания как свойства высокоорганизованной материи из атомов и атомарности в любом случае не извлечь. Если только не представлять его в качестве истечения неких особо тонких, прозрачных, нежных частиц, они же атомы. Такие представления, впрочем, на любителей, слишком неприятных по части мышления.

Попытаемся, однако, взять за основу понятие материи в качестве реальности, лежащей исходно по ту сторону сознания и восприятия. Тогда это будет чистое бытие само по себе, лишенное всякого намека на самообращенность. Последняя как бытие для себя – это уже самовосприятие и самосознание, то, что материализм материи как таковой усваивать категорически отказывается. И готов не более чем на возникновение всякого для себя из недр бытия самого по себе. Как такое возможно – вопрос особый. Покамест же нам необходимо промыслить бытие само по себе в качестве выражения существа материи и материальности, и не вообще, а как начала субстанциального, как первосущего. И здесь первое, на что я бы обратил

внимание, касается того, что о бытии самом по себе мы способны сказать одно – это чистое «есть», и только. Всякая его конкретизация, хотя бы на самом минимуме, предполагает разговор о бытии самом по себе в его данности бытию для себя. Представим, например, что бытие само по себе – это метagalактика, то есть некоторое совершенно несоизмеримое с нами пространство, заполненное небесными телами, пронизанное энергиями и т.д. Никакая несоизмеримость метagalактики с человеком и его миром ничего не меняет в единственно для нас существенном. Все равно она может быть охарактеризована нами исключительно исходя из нашей способности воспринимать ее, более того, само понятие метagalактики неизбежно коррелятивно человеческому восприятию. Не будь нас, то не было бы и ее. В том смысле, что другим воображаемым существам мир мог открываться совсем иначе, чем нам и никакого понятия, эквивалентного нашей метagalактике, у них никогда бы не возникло. А если нет на белом свете никого воспринимающего – ни нас, ни «воображаемых существ», что же тогда представляло бы бытие само по себе? Полагаю, что ничего, о чем можно сказать что-либо помимо его существования. Оно есть, и только. Обратной стороной такого бытия приходится признавать ничто. В прямом соответствии логике Гегеля. Для него чистое, то есть не нагруженное никакими конкретизациями и определениями, бытие совпадает с ничто. Из ничто, уже не обязательно по Гегелю, бытие само по себе извлекает обращенность на него бытия для себя.

Последнее делает бытие само по себе бытием для другого, то есть для того бытия, которое, воспринимая себя, воспринимает еще и бытие само по себе. По этому поводу как будто правомерно высказать недоумение в таком роде: приняв обозначенную зависимость бытия самого по себе от бытия для себя, как тогда быть с тем, что последнее, в свою очередь, укоренено в первом? Ну, хорошо, я воспринимаю вот эту стену и отношусь к ней как своему восприятию. А если разбежавшись со всей силы треснуть головой о стену? Последствия этого деяния вполне очевидны. И что же – тогда стена останется

исключительно моим восприятием, в том числе страшной боли или подступающей гибели? В качестве стены – несомненно. Если же пойти дальше и попытаться усмотреть в стене некоторое неопределимое бытие само по себе, у нас ничего не получится. Что значит это неопределимое, а как же быть с ее твердостью и непроницаемостью, она ведь несомненно принадлежит бытию самому по себе? С этим как раз позволительно не согласиться. Опять-таки, это не бытие само по себе твердо и непроницаемо, таковым оно становится как бытие для меня, бьющегося головой о стену. И эффект удара – это то же самое бытие для меня, вплоть до момента, когда всякое восприятие исчезает. И в этом случае оно делает бытие само по себе, как совпадающее с ничто, бытием для другого. Сделаем, однако, еще один шаг и зададимся вопросом по поводу меня самого: из чего проистекает соразмерность моего для себя с сами по себе? Последнее я способен воспринимать, а это предполагает, что подобное воспринимается подобным. Иначе говоря, напрашивается предположение, согласно которому для себя бытие выступает в роли некоторого момента бытия самого по себе. Оно есть

то, что позволяет последнему существовать в обращенности на себя, в конечном счете, стать его самосознанием.

Приняв этот тезис за основу, мы тем самым даем согласие на первичность бытия самого по себе по отношению к для себя бытию, иными словами материи в отношении сознания. Принятие его, однако, сталкивает нас с трудностью неразрешимой. Она состоит в том, что из самого по себе бытия (материи) в принципе невозможно вывести для себя бытие, между двумя этими реалиями непреодолимая пропасть. Это самая настоящая и совсем уж простодушная иллюзия – попытаться найти момент возникновения для себя бытия, проследив эволюцию материи от ее низших форм до высшей формы. Если вначале существовала только неживая природа, затем возникла коацерватная капля, которая со временем станет одноклеточным организмом, то может быть так оно и есть. Другое дело, что эволюционизм в подобном духе никакого

отношения не имеет к утверждению бытия самого по себе – материи в качестве первосущего. Его только и можно мыслить *sub specie aeternitatis*. А это предполагает, что для себя бытие – сознание изначально заложено в бытии самом по себе – материи. И как тогда быть с тем, что материя как то, о чем нечего сказать, кроме того, что она суть не сознание, все-таки содержит в себе свою противоположность?

Подобное можно помыслить не иначе чем в качестве полагания материей сознания, которое только и может быть полным самоотчуждением материи, ее преобразованием в свою противоположность. Сделать такое преобразование сколько –нибудь последовательной мыслью пока еще никому не удавалось. Видимо, потому, что операция в таком духе стала бы не самоотчуждением, а самоотрицанием материи. Ведь как чистое само по себе бытие она не допускает никакого имманентного ей саморазворачивания, движения, конкретизации. Их остается только привносить извне. Сказанному, правда, очевидным образом противоречит ход, осуществленный Гегелем, который вначале обнаруживает чистое бытие как ничто, а затем фиксирует переход от одного к другому в качестве становления. Становление же – это уже кое-что, какая-никакая конкретика и внутренняя наполненность. Разумеется, так оно и есть, только вот усмотреть в соотнесенности чистого бытия и ничто становление мне никак не удастся. По моему крайнему разумению здесь имеет место не переход, а совпадение, когда оказывается невозможным помыслить чистое бытие иначе, чем ничто, последнее же неминуемо обнаруживается нами как чистое бытие. При этом, конечно, остается вопрос о том, почему же мы в таком случае используем два понятия: обращаемся к одному из них, промышляя же его, неизбежно приходим к другому?

Отмеченную двухпонятийность одной и той же реальности остается объяснять на основе позиции внеположенности субъекта познания как чистому бытию, так и ничто. Он представляет собой заведомо ни то, ни другое и в то же время сталкивается с тем и с другим, и тогда становится необходимым в одном увидеть другое, противоположное ему. Это можно

назвать даже и переходом, но не чистого бытия в ничто или наоборот, а мысли познающего субъекта. Становление же как возникающее из недр каждой из реальных – это совсем-совсем другое, его-то как раз обнаружить невозможно. Действительно, становится всегда и обязательно нечто, становление становления на каком-то уровне, наверное, тоже можно промыслить. Но это явно не наш случай. Он таков, что не предполагает внутреннее движение, когда в чистом бытии обнаруживается переход в ничто и обратно, снимающий их в качестве становления. То и другое одинаково внутренне недвижимо, совпадает с собой как своей противоположностью.

Загадка двуединства «бытия – ничто», по-видимому, состоит в том, что чистого бытия в каком-то смысле нет, ничто же каким-то образом существует, ни то ни другое не есть лишь оно само. В том отношении, что сами по себе понятия чистого бытия и ничто некоторой реальности не схватывают, целиком она ими не уловима. Ее можно обозначить как «бытие – ничто» или «ничто – бытие», что в свою очередь будет знаком неуловимости. Если я скажу – иррациональности – в этом будет неточность и непопадание в существо проблемы. Иррациональному нельзя безоговорочно отказывать в бытии, оно есть, хотя и заведомо разумом непостижимо. Наш же случай таков, когда некоторой реальности и отказывается в бытии, и вместе с тем на каком-то уровне оно за ней признается. Это «есть – нет» представляет собой то, что познающему субъекту в себя не вместить, сам он бытийствует и соотносить себя способен с бытием или с причастным ему. Наше «чистое бытие – ничто» к бытию каким-то боком все же причастно. Но причастно-то бытию ничто, бытие проваливается в него. Соответственно, познающему субъекту и не ухватиться за бытийствующее небытие, как только нечто в этом роде происходит, так оно выскальзывает из рук. Если бы окончательно, однако хуже всего то, что пустая рука тут же ощущает – в ней что-то есть. Она пытается удержать его, опять в руке оказывается пустота, и так до бесконечности...

А теперь нам пора вспомнить о том, что материя – это бытие само по себе. Та реальность, которая непременно

срывается в ничто. Тем самым она оказывается одним из моментов двуединства «чистое бытие-ничто». Весь фокус, однако, в том, что материалистические претензии по поводу материи предполагают ее соотнесенность не с ничто, а с сознанием. И этим вытягивают материю из крайне нежелательной для нее ситуации подозрительного, не делающего ей чести родства. Кстати говоря, этого не было даже в намеке до тех пор, пока жива была античная традиция соотнесенности материи с формой или идеей. Она предполагала не просто первенствование последних по отношению к первой. Сама материя в античной традиции тоже сближалась с небытием, в бытие же ее выводили форма или идея. Куда бы еще не шло, если бы материя противопоставлялась сознанию с, в принципе, той же самой позиции первенствования сознания над ней. Но тогда какой бы это был материализм? Он стоит и не может не стоять на смерти в своем утверждении приоритета материи с очень характерным уточнением ситуации. Оно заключается в некогда печально известной формуле «бытие определяет сознание». Бытие, то есть та же самая материя, которая теперь заявляется в качестве некоторой полноты и универсальности. С такой безоглядной решимостью, что становится совершенно непонятно, как бытие может определять сознание иначе, чем сводя его к небытию? А чем еще может быть сознание, если оно не входит в бытие? А дальше, приняв материалистический тезис, приходится нести прямую окопесу. В таком, например, роде: существуют как бытие, так и небытие-ничто-сознание. Одно из них первично. Оно является источником небытия-сознания, породив же его, продолжает определять ничто. Такое, наверное, можно сказать. А теперь попробуем сказанное промыслить.

В этом случае мысль наша должна бы додуматься до того, что бытие (материя) изначально содержит в себе собственную противоположность и отрицание. Оно суть бытие с дыркой-ничто. И что же, перед нами вариант дуализма? Если это так, то как же тогда быть с первичностью бытия? Ее можно было бы попытаться спасти, присвоив ничто статус атрибута бытия.

Собственно, «диалектический материализм» это давно и сделал, определив сознание как свойство материи. Попытка наша, однако, остается попыткой с негодными средствами. И это заведомо очевидно, так как в атрибуте-свойстве так или иначе раскрывается, выражает себя, а вовсе не отрицает субстанция. Признав же сознание-ничто за атрибут, нам придется идти и далее: согласиться с тем, что бытие – это потенциальное ничто, актуализирующее себя в атрибуте сознания как небытия. Да, в таком мыслительном ходе есть своя правда. Впрочем, она совсем не та, которую отстаивает и которая нужна материализму, но она вполне в духе ранее обозначенной соотнесенности чистого бытия и ничто.

Невозможность вывести из материи сознание, тем утвердив ее первичность – это тупик, который изнутри самого материализма непреодолим. Другое дело, стремление снять остроту ситуации, сделав ее универсальной для философии. Скажем, за счет атаки на позицию, противоположную материализму в своем утверждении первичности сознания по отношению к материи. В этом случае нужно быть очень осмотрительным, чтобы не принять незаметно для себя навязываемые правила игры, заведомо неприемлемые. Неприемлема в них прежде всего сама дихотомия «материя – сознание». Если уж говорить о дихотомии, то – бытия самого по себе и бытия для себя. Этим исключается хотя бы абсурд формулы «бытие определяет сознание» или «сознание определяет бытие». Одна из них ничуть не лучше другой в силу признания самой разведенности бытия и сознания. В предложенной дихотомии ее нет, она включает в себя два бытия. Одно из них, как мы могли в этом убедиться, прямо ведет к ничто и есть момент реальности «бытие – ничто». От этого и будем отталкиваться. А путь наш пойдет в сторону рассмотрения тезиса о первичности для себя бытия по отношению к бытию в себе. В такой постановке вопроса почему бы его и не рассмотреть.

Прежде всего, обратим внимание на то, что в отношении для себя бытия возможен и правомерен вопрос: какого рода бытием оно является? Иначе говоря, что именно бытийствует

для себя? Ответ для начала я предлагаю такой. В бытии для себя бессмысленно разводить моменты «бытие» и «для себя». Способ существования бытия здесь таков, что оно существует в самообращенности. Впрочем, это наше утверждение неточно. В нем содержится уступка тому, что есть некоторое бытие, которое не обращено на себя. В действительности бытие только и бытийствует как самообращенное, вне этого его просто нет в качестве бытия. Сказанному как будто противоречит наш личностный опыт. Положим, человек воспринимает себя, его самообращенность предполагает единство самосознания по формуле «я есть я». Здесь никакого «я» как просто «я» вне самообращенности нет. «Я» – это тот, кто есть «я» и в момент совпадения с собой и в саморазличении. Вроде бы, дело обстоит именно таким и только таким образом. Но представим себе, что некто задается вопросом, а кто же есть «я», который есть «я»? Да, у него в наличии самосознание и самовосприятие, только так он и существует. И вдруг наш некто перестает себя понимать, становится странным для себя. Не предполагает ли это, что он смотрит на себя как на некоторое просто бытие, то есть бытие само по себе? В чем-то, наверное, так оно и есть. Не упустим только, что бытия самого по себе, вне обращенности на него бытия для себя все равно не возникает. Некто остается вот этим человеком лишь потому, что смотрит на себя со стороны из своего для себя бытия. В противном случае о нем как бытии самом по себе будет нечего сказать. Точнее, бытие само по себе сохранится, но как чистая неопределенность, нерасчлененность и неуловимость. Так что бытие само по себе вот этого человека оказывается производным от его для себя бытия. Но вы скажете: и все-таки в бытии для себя можно вычленить бытие само по себе, более того, оно является такого рода бытием, которое есть еще и бытие для себя. С таким заключением согласиться невозможно, потому что реальность носит как раз противоположный характер. Ее суть во вторичности самого по себе по отношению к для себя бытию, хотя само по себе, в свою очередь, и может быть помыслено как первенствующее. Но это будет «вторичное» первенствование, не более.

Главная сложность при рассмотрении первичности для себя бытия – это определение того, в чем состоит эта первичность. Совсем нелишним будет сразу же подчеркнуть, что у нас речь идет об ее относительном характере. Как таковое для себя бытие может быть источником бытия самого по себе не как такового, а его бытийственности. Вне контекста проговоренного ранее это утверждение оставляет впечатление тавтологической жвачки. Таковым его нельзя признать ввиду двойственности и промежуточности бытия самого по себе, в котором совмещаются и совпадают бытие и ничто. Поскольку бытие для себя вытаскивает бытие само по себе из ничто и делает его бытием для другого, то в этом смысле и отношении оно и есть источник бытийственности бытия самого по себе. Теперь оно какое-никакое бытие, а не реальность, совпадающая с ничто. Последнее имело место тогда, когда оно было сплошным, вне какой-либо дифференциации и расчлененности. Как бытие для другого, бытие само по себе представляет из себя то, о чем можно говорить как о вот этом. Печать вот этости на него накладывает бытие для себя, делая само по себе своим другим. Своим ввиду того, что вот этость в бытии самом по себе как таковом не содержится. Оно приходит извне. А это обстоятельство, будучи отмеченным, не может не вызвать аналогии с античной оппозицией формы и материи. Наш случай, все-таки, другой, так как для себя бытие, хотя в некотором смысле и оформляет бытие само по себе, вытягивает его из предбытийственности, как форма вытягивала материю на античный лад, однако в отличие от формы оно обладает самообращенным, совпадающим с собой бытием. Бытие для себя – это бытие бытия как самосознания, то есть сознающее себя сознание, форма же, как и идея, всегда суть идея материи, поэтому они требуют своего восполнения и довершения в ней. Бытию же для себя требуется в бытии самом по себе не восполнение и довершение как неполной и недовершенной реальности. Тут другое – восполнение и довершение бытия самого по себе при сохранении бытия для себя во всей своей инаковости бытию самому по себе.

Первичность для себя бытия в отношении бытия самого по себе, таким образом, можно в определенных пределах трактовать как причинно-следственную связь. С тем уточнением, что первое из них может быть причиной преодоления в последнем совпадения с ничто. Но из этого вовсе не проистекает заключение о производности бытия самого по себе от бытия для себя в полном смысле слова. То и другое бытие еще и сосуществуют. Как таковое, их сосуществование образует некоторый дуализм. Чтобы он не стал последней истиной философии, а это означало бы философский срыв и неудачу, остается сделать вывод о том, что для себя бытие – это не первосущее. Исходно оно уживается с бытием самим по себе, а значит в конечном счете и с ничто. Последний момент будет не лишним подчеркнуть ввиду того, что именно ничто безнадежно разводит оба бытия, бытие само по себе таковым и является, поскольку оно совпадает с небытием. Дело, однако, к этому далеко не сводится, дело как раз в причастности к ничто самого принципа бытия, независимо от его разновидностей.

Начнем с того, что понятие бытия не обладает универсальностью. Конечно, мы можем сказать, что все существующее и есть бытие. Но в этом случае сразу же возникают затруднения. Одно из них касается того, что некоторая реальность уже не обладает бытием, или же ей еще предстоит бытие. Поскольку это именно так, то начинает прорисовываться соотношенность бытия и ничто. Последнее можно попытаться снять за счет философского хода, который в своем самом простом и упрощенном варианте предполагает включение в бытие сущности и явления с целью достаточно очевидной, а именно бытию как сущности присвоить все – или вне-временность и тем самым снять соотношенность бытия и ничто. Правда, не вообще и не окончательно, так как бытию в качестве явления, образующего целостность с бытием-сущностью, все равно придется соприкасаться со своей противоположностью и инфицировать ее содержащимся в нем моментом ничто. Не спасительной окажется и попытка пойти путем возможно более полного умаления явления, вплоть до

сведения его к мнимости и иллюзии. Ничто, пускай и в такой предельной умаленности, и на этот раз сохраняется, бытие как сущность остается соотношенным не просто с явлением, а все с тем же ничто, предстающим теперь в несколько ином, чем ранее, облике.

От своего напарника бытию никогда и ни какой ценой не отделаться уже потому, что оно раз и навсегда обременено своей противоположностью, по устранении которой бытие зависает в пустоте смысла. Это, знаете, как если бы мы помыслили правое без левого, верх без низа, свет без тьмы. Мысль об одной из сторон оппозиций обязательно предполагает наличие другой, если она специально и не проговаривается. Но вот что важно и что нельзя упускать из виду. Правое и левое, верх и низ, свет и тьму сами по себе не сложить в некоторое целое, состоящее из двух частей или моментов и только. Правое и левое обязательно образуют стороны некоторой третьей реальности. Скажем, дома или человеческого тела. То же самое с верхом и низом, светом и тьмой. Впрочем, о последней оппозиции разговор особый. Мы ведь хорошо знаем, что Сын Божий – это «свет от света». А если пойти далее, то Бог как Пресвятая Троица никакой тьмы в себе не содержит и не предполагает. Она есть единство трех Лиц, каждое из которых – реальность света и только. Вот мы и приходим к тому, что свет – это вовсе не противоположность тьмы, к которой он прикреплен раз и навсегда.

Положим, так оно и есть и со сказанным остается согласиться. Но не вообще, а с очень существенной оговоркой. Главное в ней – ясное сознание того, что тьма принадлежит тварному миру. И не вообще как таковому в силу его тварности, а как последствие грехопадения. Тьмы не было и не будет. Точнее, она останется, по слову Св. Писания, «тьмой внешней», т. е. реальностью ада, где пребывают те, кто сам отвергает свет. Последний после светопреставления, когда «времени больше не будет», преодолеет всякую соотношенность с тьмой.

Тема света и тьмы подвела нас вплотную к вопросу, на который нужно обратить особое внимание. Он касается реальности Бога в ее измерении, имеющем непосредственное

отношение к определению понятия бытия. Реальность эта такова, что к Богу вовсе не обязательно примысливать Его противоположность. Понятно, что там, где помыслен Творец, с необходимостью должно быть помыслено или подразумеваться творение. Но ведь Бог – это не только и не в первую очередь Творец. Первична, все-таки, внутрибожественная жизнь Отца, Сына и Святого Духа. Она обладает законченной полнотой вне всякого творения и тварного мира. Последние к божественной полноте ничего не прибавили и ничего от нее не убавили. Бог творит вовсе не потому, что Ему чего-либо недостает или в своем бытии Он преизбыточествует. Здесь совсем другое. Не разбирая его специально, ограничимся утверждением того, что мыслить Бога в соотнесенности с чем-либо иным совершенно необязательно, а если все-таки идти таким путем, то в твердом и ясном сознании: Бог прежде всего самообращен, соотнесен с самим собой и только потом мы вправе выстраивать оппозиции Творца и творения, Бога и человека и т.д. Они применительно к Богу не непременно обязательны. В этом заключено самое радикальное отличие Бога от бытия. Поскольку Он есть, то с бытием совпадает, но Бог еще и прежде всего сверхбытийственен, почему никакая соотнесенность с ничто к Нему не применима. Сверхбытийственность обнаруживает себя в том, что во внутрибожественной жизни Пресвятой Троицы бытие для себя каждого из Ее Лиц соотнесено не с бытием самим по себе, а исключительно с другим бытием для себя. Ничего вытягивать из ничто в этом случае не приходится.

Прервав на время рассмотрение сверхбытийственности Бога и возвращаясь к бытию в его обремененности ничто, обязательно следует подчеркнуть, что эта обремененность относится не только к бытию самому по себе, а и к обращенному на него бытию для себя. Само это бытие не вполне чуждо ничто уже потому, что оно суть бытие, а значит и содержит в себе свою противоположность, для бытия как только бытия неизбывную.

Для того чтобы сказанное стало очевидным и можно было бы сразу же перейти к сути дела, нужно сосредоточиться на следующем обстоятельстве. Когда мы обращаемся к бытию для

себя, то сразу становится очевидным, что оно представляет собой реальность «я», есть единство в саморазъединении, когда в «я есть я», это «я» и отделяет себя в акте восприятия от самого себя, и остается все тем же единым «я». Не саморазъединяясь, оно приходит к мертвенному оцепенению, саморазъединение же, в свою очередь, может привести «я» к распаду, стоит ему отвлечься от того момента, что в восприятии себя оно имеет дело с самим собой.

На этом фоне обратим внимание на характер самовосприятия «я». Да, оно узнает себя в обращенности к себе, соединяется с собой, оставаясь внутренне раздвоенным. Но ведь при всем при этом я очень даже способно смотреть на себя как на некоторую данность, откуда-то взявшуюся. «Я» себя узнает, а не порождает и не созидает. Оно с собой знакомо, не более. Как будто «я» вначале есть, и только потом есть «я». Во всяком случае, наше воспринимающее «я» (для себя) не готово всецело растворить в себе «я» воспринимаемое (само по себе). Тем более не приходится говорить об изначальном пребывании самого по себе в для себя, полной прозрачности первого в отношении последнего. Вроде бы, пока для себя не состоялось, «я» еще нет. Однако не получается ли так, что имплицитно оно все же существует, иначе откуда из чистого самого по себе взяться для себя бытию. Как таковое, само по себе не предполагает наличие в нем потенции для себя. Гораздо правдоподобней предположить исходное совместное существование в «я» моментов самого по себе и для себя бытия. Другое дело, что само по себе и для себя бытие разделены внутри единства «я». Это единство каждый раз приходится подтверждать и возобновлять.

Понятно, в качестве чистой самотождественности «я есть я» единственно. Но как таковое, оно безжизненно в своей оцепенелости. «Я» оживает, «вглядываясь» и «вслушиваясь» в себя, обнаруживая в себе некоторое наполнение. С этим обнаружением, однако, и возникает проблема. Хотя бы потому, что здесь имеет место вытягивание самого по себе в для себя бытие. Вытягивается же оно, как и всякое само по себе, из ничто. Не перепутаем – это не ничто становится для себя

бытием, а само по себе перестает ничтожиться, проваливаясь в небытие. Поскольку дело обстоит таким образом, оппозиция «бытие – ничто», полагание одним другого как своей противоположности остается в силе. Бытию для себя все равно приходится соотноситься с ничто, хотя и не совсем так, как это предполагалось первоначально.

Реальность, трактуемая как единство самого по себе и для себя бытия отодвигает на второй план свою соотнесенность с ничто. Отодвигает и к тому же стремится преодолеть за счет обращенности на себя как «я есть я», как процесс растворения самого по себе в для себя при сохраняющемся различии между каждым из моментов бытия. Но тогда, пожалуй, мы и получаем право на утверждение в таком роде: бытие в своей довершенности внутренне раздвоено, образуя оппозицию «бытие само по себе – бытие для себя», сама же эта раздвоенность отбрасывает его к соотнесенности с ничто. Она служит свидетельством невозможности для бытия избежать встречи с ничто, стать универсальным и всеобъемлющим. А эту универсальность как будто обещает сам принцип «я», сама наполненность его существования. В частности, я имею в виду обстоятельство достаточно очевидное: «я» представляет собой единство своих двух моментов, «я» воспринимающего и воспринимаемого, для себя и самого по себе бытия в нем.

Разумеется, можно сказать, что «я» и есть бытие в его осуществленности, когда само по себе становится для себя бытием. Насколько точным будет подобное утверждение – вопрос особый. При решении его нельзя упустить из виду, что «я» – это не просто само по себе и для себя бытие. Оно еще и их единство, которое делает возможным саморазъединение бытия на два своих момента. В нем, однако, сохраняется момент единства и неточности. Он и есть «я» как таковое, не сводимое к саморазъединению и самовоссоединению. Это момент «само». Оно парит над самим по себе и для себя бытием, без них не существуя, но и оставаясь несводимым к ним. В этой несводимости «я» обнаруживает свою сверхбытийственность. Как несводимое к обоим моментам бытия, оно остается неприкосновенным для ничто. Эта

неприкосновенность, однако, не препятствует «я» в его «ниспадении» в для себя и само по себе бытие самому соприкасаться с небытием.

Разумеется, сказанное имеет отношение к человеческому «я» и человеку как личности. К Богу же как единству трех Лиц сказанное не применимо. В первую очередь, ввиду того, что в самораздвоении и самообращенности каждое из Лиц воспринимает себя как предвечно существующее. Оно было всегда, а значит, не застаёт себя в своем бытии. Его бытие всегдашнее и есть полнота. К тому же воспринимаемое «я» прозрачно для воспринимающего «я». Тем самым они целиком совпадают друг с другом. Божественное «я» в восприятии себя переходит в воспринимаемое «я», почему никакого момента бытия самого по себе в отличие от бытия для себя не возникает. Оно всецело тождественно в различии, так же как и различно в тождестве, чего нет в человеческом «я», так как оно, встречаясь с собой, заглядывая в себя, хотя и удерживает свое воспринимаемое «я» в для себя бытии, в то же время не преодолевает его статус как бытия самого себя. Оно всего лишь удерживает последнее от ниспадания в чистое само по себе бытие. Иными словами, «я» в самовосприятии сохраняет еще и непроницаемость для самовосприятия. В нем «я» узнает себя. Встречается с собой, однако, узнавание и встреча в этом случае не тождественны полной проницаемости, постижению, пониманию. «Я» воспринимающее может сказать о себе: «да это я», но вопрос о том, каково оно, что в нем содержится, остается открытым.

Даже кратковременное погружение в проблему бытия по видимости очень далеко увело нас от материи и материализма. Возвращаясь к ней, нам остается отметить, что материализму с материей делать особенно нечего, если пребывать в сфере чистой мысли. Он не позволяет укоренить материю в некоторую существенность иначе, чем в качестве момента ничто, подлежащего улавливанию и преодолению. Материя по существу и есть ничто, но не как таковое, во всем многообразии своих определений, а в качестве некоторого паразита. Когда ничто паразитирует на бытии – это еще полбеда, поскольку оно

соотнесено с бытием по определению. Представая же в качестве материи, ничто претендует на соотнесенность с сознанием как со своей противоположностью, и вместе с тем своим атрибутом. Материя в результате предстает тотальностью всего сущего. То, что она тем самым обозначает всеобъемлющий характер ничто, это нужно еще заметить, отвергая нелепые претензии материализма. Принимающим же их за чистую монету приходится выстраивать мир, в котором невозможно обнаружить некоторое смысловое начало.

Это совершенно естественно, что в XVII, XVIII, по большей части и в XIX веке в материализме усматривали основание грубой и низменной жизни. В общем-то, по аналогии с хорошо известным из Псалмов: «Все – суть материя», – сказал безумец в сердце своем». «Диалектический материализм», тем не менее, попытался вырядить себя в очень пристойные и торжественные одежды. У него была своя «духовность», он выстроил свой собственный высокий ряд. Способом по существу единственно возможным, если учесть заведомую и полную провальность понятия материи в качестве первосущего. Но вначале все-таки о потугах философии развернуть это понятие.

Представим себе: в основе всего лежит материя, и какой тогда сделать первый шаг в плане ее разворачивания в некоторое единство многообразия? Скажем, мы усваиваем материи пространственность (протяженность) и временность. Почему бы и нет, только далее нам придется обосновать каким образом пространство и время непосредственно выводимы из ключевого понятия. Вспомним, что материя, будучи чистым бытием самым по себе, сплошна и не допускает никакой дифференциации и конкретизации. Пространство и время вроде бы тоже сплошны и непрерывны. Но, с другой стороны, они допускают и предполагают счет в определенных единицах пространства и времени. Далее одно из них трехмерно, другое предполагает настоящее, прошлое и будущее. А теперь приложим все сделанные конкретизации к материи с ее сплошностью и неуловимостью. И что же? Окажется, что из принципа материи пространство и время не разворачиваются,

не конкретизируются, из нее пространством или временем диалектический материализм способен разве что ни с того, ни с сего выстрелить, бабахнуть по ту сторону логики и смысла. С тем же основанием-безосновностью материя позволяет извлечь из себя что угодно, хотите – сознание, хотите – мировую революцию или общество гармонически и всесторонне развитых личностей. Собственно, это и произошло. Нужно, правда, отдать должное диалектическому материализму: две последние реалии он уступил материализму историческому, чья связь с материей в ее первосущественности опосредованная.

Если что и далось диалектическому материализму, так это диалектика с ее законами. Надеюсь, уже мало кто помнит, что их три. Это законы единства и борьбы противоположностей, перехода количественных изменений в качественные и отрицания отрицания. Имеет ли нечто подобное место в действительности? Это как на нее посмотреть. Если с позиций первосущего, то для начала хорошо бы быть вменяемым по части применимости к нему понятия «закон». Закон, насколько я способен понять – это реальность научного знания, точнее же, определенных наук. Любая из них, базируясь на определенных абстракциях и допущениях, не может претендовать на познание реальности как таковой, а только ее фрагмента или проекции. В частности, на это указывает наличие в науках законов. Они наукой фиксируются как то, чему некоторая реальность подведомственна. Какова она и проясняют законы. Но почему они такие, а не иные, на это науке отвечать не обязательно. Законы устанавливаются экспериментальным путем, в результате расчетов или умозаключений. В любом случае, речь не идет о выведении некоторого универсального закона всего сущего. Обнаружив таковой, мы будем вынуждены признать, что он диктует свою волю первосущему. И какое оно тогда первосущее, если подзаконно, то есть бытийствует в соответствии с внеположенной ему реальностью?! В действительности первосущее выявляет себя не под действием закона и даже не полагая законы, а имманентно разворачиваясь из единства в многообразие.

Но тогда, может быть, оставим понятие закона в покое и отнесемся к единству и борьбе противоположностей и иже с ними как принципам самообнаружения первосущего. Это, видите ли, легко сказать. Гладко было на бумаге и т.д. Если же не просто на бумаге, а от смысла, то легко обнаруживается, что, скажем, переход количественных изменений в качественные, буде он имеет место, всегда происходит с некоторой эмпирически конкретной реальностью, с вот этим, этим или этим. Кто же будет спорить: по достижении 100 градусов вода закипает, превращаясь в пар. Но это вода, а как переход количественных изменений в качественные помыслить применительно к первосущему? Что, оно подлежит подсчету в определенных единицах измерения? Вот мы и уткнулись в самый жалкий абсурд. От него не избавится, абсурд даже не смягчить заявлением, что законы диалектики обращены не к материи в целом, а к ее конкретным состояниям. Пускай так, но это ничего не меняет, поскольку никаких конкретных состояний из материи не вывести. Хорошо если бы нам позволительно было с чистым сердцем утверждать, что материя принимает состояния: твердое, жидкое, газообразное. Но увы, тогда придется отождествить материю с веществом, на что диалектическому материализму уже не решиться, иные времена, иные нравы.

Наряду с игрой в законы диалектики диалектических материалистов неуклонно увлекала игра в категории. Обыкновенно в материализме они парные: форма и содержание, возможность и действительность, необходимость и случайность и далее в том же роде. С ними, впрочем, ничего нового в диалектический материализм не приносилось. Эти категории оставались всеприложимыми и ничего не объясняющими. Единственно к чему они не имели и не могли иметь никакого отношения – это, разумеется, к материи как таковой. Представить себе ее с позиций формы и содержания, необходимости и случайности решительно невозможно. Попробуем, к примеру, заявить в том духе, что материя является единством формы и содержания, то есть у нее есть форма, оформляющая ее содержательную составляющую.

Нечто подобное нельзя было бы сказать даже об индийском Пуруше или германском Имире-великане, так как они совпадали с мировой целокупностью. Их форма должна была бы быть границей по отношению к некоторой другой реальности. Пуруша и Имир, правда, из чего-то состояли, нечто в себе содержали. О материи как таковой нельзя сказать и этого. Она по ту сторону формы и содержания ввиду того, что форма ограничивала бы материю, а содержание и того хуже – предполагало бы многосоставность материи, а, следовательно, превращало ее в нечто собирательное, а вовсе не изначальное, каковым обязательно нужно быть первосущему. Словом, никак не годится на эту роль материя диалектического материализма. В его пределах она остается до крайности смутным пятном, которое всячески обставляется законами диалектики и категориями, ничего в материи не проясняющими.

Наконец, должно быть отмечено самое горячее пристрастие диалектического материализма к категории «развитие». И понятно почему – оно позволяло материи худо – бедно, но развернуться в некоторое подобие единства в многообразии.

Делалось это очень просто, через рассмотрение перехода от низших и простейших материальных форм ко все более высоким и сложным. Понятно, что неживая природа относительно проста, растительная сложнее, животная пошла еще дальше, ну, а человеческая – дальше некуда. Она несомненно высшая форма развития и проявления материи. Против такой линии развития можно было бы и не иметь ничего против. Вот только одно объяснил бы нам диалектический материализм. Если неживая природа предшествует живой, так что, она и есть материя в ее исходной данности? Нет, конечно, ответит материалист – диалектик. Нам ведь давно объяснили, что нельзя прикреплять материю ни к одному ее конкретному состоянию: ни к веществу, ни к молекуле, ни к атому, ни к элементарной частице, ни к чему. Она просто объективная реальность, данная нам в ощущениях, то есть не сознание, а бытие. Хорошо, согласимся с этим. Но при одном условии: объяснить нам, что, все-таки, развивается? Положим, различные формы материи. А как тогда быть с ней самой? Она

остается вечно тождественной себе самой в своей неопределенности и неуловимости. От нее, скажем, нет никакой дороги к элементарной частице, даже предположив, что она есть первый шаг от материи как таковой к ее конкретным состояниям или моментам. Какая, в самом деле, дорога, если неизвестно раз и навсегда от чего переходить.

В конце – концов, пусть даже и известно, но переход-то от низшего к высшему. Это как прикажете понимать? –осталось спросить. Это материя-первосущее низшее, а чем далее от нее, тем выше? Такого первосущего не ведала ни одна философская система, которую можно принимать всерьез с философских позиций. В нашем случае они очевидно совсем другие. Вся их нелепость проистекает из того, что за основу диалектический материализм берет бытие само по себе, то есть бытие, совпадающее с ничто. Оно принимается за подлинно сущее, после чего и начинается весь балаган. И ведь что самое умильное – казалось бы, куда уж яснее, что с таким материализмом лучше забыть о высоком ряде. Так нет же, он не просто выстраивается, а еще и в качестве некоторого эквивалента обожению. Оно предполагается, шутка сказать, как результат развития от простейших форм существования материи до создания совершенного общества совершенных людей. Впрочем, их совершенство всегда относительное, поскольку нет предела совершенству, развитие – процесс неостановимый и пр. Как хотите, но мы приходим к тому, что материализм тоже не чужд присущего философии стремления к обожению человека. С той коррективой, уточним это на всякий случай, что обожение никакого Бога не предполагает. Оно должно исходить от самого человека, быть процессом строго имманентным. На этот раз все увязано и на свой лад вполне последовательно: каково первосущее, таковы обожение и божественность в лице человека и общества. А чего еще можно было бы ожидать от квазифилософии, делающей ставку на бытийствующее ничто, оно же ничтожествующее бытие, в предположении его самой настоящей и несомненной бытийственности? Материализм отталкивается от ничто как первосущего, после чего и устремляется к рассмотрению мира

под знаком его небытия. В итоге мир неизменно ничтожится, как бы он далеко не уходил от своего первоначально заявленного основания. В диалектическом материализме эта линия выявилась с большей последовательностью и законченностью, чем в любом другом. Он стал вершиной материализма, а значит, и самым глубоким, какой только ему на роду написан, философским провалом и катастрофой.

Глава 3. Философия и нигилизм

Демонстрация в предшествующей главе невозможности философского материализма по существу была в одну цель – заблокировать по этому пункту перспективу для философии, оставаясь собой, обойти тему обожения или игнорировать ее. В принципе, та же цель стоит перед нами и в настоящем случае. Тем самым речь в ней пойдет о том, что философия и нигилизм – две вещи несовместные, а если в чем-то и соприкосновенные, то обязательно в ущерб философии. Признать противоположное, то есть реальность философского нигилизма означало бы опровергнуть исходную установку исследования. Ведь, поскольку оно базируется на тезисе, согласно которому философия – это особого рода путь обожения, то здесь приходится делать выбор между философией и нигилизмом. Последний, утверждая ничто на место первосущего, этим обожение, предполагающее полноту бытия, как раз и отвергает. Но это покамест соображения слишком общего плана. Их разворачивание предполагает в первую очередь уточнение понятия нигилизма.

Если попытаться слово «нигилизм» перевести на русский язык, то получится «ничевочество» или нечто в таком же роде. Вроде бы наш перевод ничего в конкретизации понятия не прибавляет. Это действительно так. Однако нужный нам акцент все-таки сделан. Это акцент на том, что ничего нет, и это утверждение является некоторой доктриной. Ничего нет, правда, в особом смысле. Поскольку такое заявляет нигилист, то хочет он этого или нет, но его собственное бытие каким-то образом предполагается. И не только оно, но и исходящая от нигилиста доктрина. Сформулируем сказанное несколько иначе: в лице нигилиста и его доктрины ничто существует, а это значит, что оно не есть чистое беспримесное небытие. Такого невозможно помыслить, такое будет безысходно самопротиворечиво. Для нигилизма в обозначенной ситуации выход только один – заявить производность бытия от ничто, причастность ему, бытие как один из способов существования небытия. Это на одном

полюсе. Другой же полюс нигилистической мысли должен быть таков: ничто есть, оно сопричастно бытию исключительно в своих видах. В частности, для того, чтобы аннигилируя бытие, каждый раз обнаруживать себя в нем.

Я не буду сейчас разбирать вопрос о том, насколько последовательно может быть продуман концепт о первичности ничто по отношению к бытию, его нам еще предстоит коснуться. Теперь же нужно определиться с позицией нигилиста касательно его жизненного пути и самоопределения в мире. Прозревая во всем и вся самоизъявление и игры с собой ничто, нигилист и в самом себе в конечном счете не может не видеть один из поворотов, изгибов, извивов все того же небытия. И как же тогда быть со своей ничтойностью? Отвергнуть ее означало бы перестать быть нигилистом, прийти к отрицанию нигилизма. Ну, а если свою ничтойность принимать, то в чем должно и может заключаться приятие? Тут возможны разные варианты пребывания в ничто. От настойчивого укоренения себя в небытии до того, что нигилист «уходит в ночь и плачет уходя». К этим вариантам мы еще обратимся, теперь же сделаем дополнительное уточнение, касающееся нигилизма.

Оно состоит в том, что нигилизм в качестве осознанно артикулируемой позиции – это явление относительно недавнее. По-настоящему он получил санкцию только в XIX веке, когда и появились доктрины, стремившиеся соединить в себе философичность и нигилизм. До этого в философии возможны были не более чем отдельные всплески нигилизма, поползновение в его сторону и т.п. Первой попыткой философского нигилизма, как я это понимаю, явилась философская система А. Шопенгауэра, к которой мы и обратимся.

I

Философию А. Шопенгауэра обыкновенно квалифицируют такими понятиями или образами, как «пессимизм», «мировая скорбь» и т.п. Прямо и безоговорочно к нигилизму ее, кажется, не причисляют. Оговорки здесь, может быть, действительно нужны, но они вторичны по отношению к действительно существенному и главному: все-таки, доктрина германского

философа в основной своей струе – это нигилизм. Оговариваться по его поводу предстоит в надлежащем месте. Начать же разговор о шопенгауэровском нигилизме лучше всего с рассмотрения лежащего в основе его философии принципа воли, и не как такового, а в перспективе выявления нигилистических потенций, содержащихся в этом принципе.

Несмотря на то, что Шопенгауэр был далеко не первым мыслителем, кто уделял внимание воле, только у него она стала философским первопринципом, хотя шаги в эту сторону, вроде бы, сделал уже И.Г. Фихте. В этой связи и возникает вопрос, который мне отнюдь не кажется праздным : почему так поздно, только у Шопенгауэра, воля, наконец, получила права гражданства в качестве первосущего? Ведь воля, вроде бы, такая же, если не фундаментальная, то очевидная и значимая реальность, как разум. Однако разум, *ratio*, мышление еще в греческой философии стали первосущим в очень влиятельных философских системах. Достаточно вспомнить Перводвижущего Аристотеля, чтобы и без того очевидное стало назойливым в своей очевидности. Между тем, с волей ничего такого не произошло и воле пришлось ждать тысячелетия, прежде чем Шопенгауэр воздал ей, как ему представлялось, должное.

Разумеется, ни о какой случайности или недоразумении здесь говорить нет никакого смысла. Обездоленность воли, как мне представляется, кроется в том, что она мало, а скорее всего и вообще непригодна на роль первосущего, чего о разуме и мышлении уже не скажешь. Потому, прежде всего, что разум и мышление можно выстроить как начала обращенные на себя и самодовлеющие. Таковым будет мыслящее себя мышление или разум, являющийся своим предметом. На этом основывали свои грандиозные философские системы и грек Аристотель (IV в. до Р.Х.) и Гегель (XIX в.). Но это доступно пониманию и без особых философских затей. Во всяком случае, нам легко представить себе мысль, направленную не на впечатление, переживание, житейскую ситуацию и т.п., а на некоторый мыслительный конструкт, который нашей мыслью подвергается проверке на прочность или просто захватил нас своей

стройностью и последовательностью. С волей дело обстоит иначе.

Довлеющая себе воля – это уже противоречие в понятиях. На первый взгляд сказанное как будто не подтверждается. Можем ведь мы с легкостью смоделировать ситуацию, когда воля человека направлена на самое себя. Скажем, для самообуздания, выработки в себе дисциплины, или, наоборот, воля вполне способна подстегивать или понукать себя. Да, это, конечно, так. Но от действий разума действия воли отличаются тем, что разум в мышлении изъясняет себя, саморазворачивается, актуализируя свои потенции. С волей дело другое. Она в упомянутых случаях вступает в противоречие и столкновение с собой, не разворачивается, а занята самопреодолением. А теперь представим себе обращенные на себя разум и волю в статусе первосущего. Если это разум (ум, мышление), то он и будет занят самим собой, то есть самомышлением. А воля? Ей-то остается волить (желать, хотеть) себя, стремиться к себе. Представить такое затруднительно. Это разум-ум-мышление заведомо состоит из мыслей, продуцируют их. Воля же в ранге первосущего может быть помыслена не иначе чем в своей сплошности и монолитности. Они нарушаются только желаниями-хотениями-стремлениями. Но куда воле их обращать, в таком случае? Вовне? Так никакого вовне для воли нет и быть не может, поскольку она первосущее, а, значит, и тотальность сущего. Остается самообращенность, то есть желание-хотение самое себя. С ними, впрочем, тоже не очень получается, так как наличие обозначенных реалий предполагает неполноту и ущербность волевого начала. Даже если оно прямо направлено на себя, ей в себе чего-то решительно не хватает. И где же здесь тогда непременно для первосущего самообращенность, довление себе, полнота? Нет их, поскольку сам принцип воли предполагает некоторую плюральность, когда воля и то, что она волит, чего желает, куда устремлена разведены и обладают собственным бытием. Только при этом условии воля способна волить в собственном смысле, иначе говоря, волить уже не как первосущее, а нечто вторичное и производное от него.

Отмеченная трудность для Шопенгауэра не становится непреодолимой, он разрешает ее философским ходом, по-своему строгим и последовательным. Иное дело, что разрешение, предложенное философом, относительно и ситуативно. Разрешая одно, он, в конце концов, делает неразрешимостью целое своей философской системы. Предложенный Шопенгауэром ход, в своем первоначальном и неразвернутом варианте сделанный уже Фихте, состоит в том, что воле для самоосуществления необходимо саморазъединение как полагание себя множеством субъектов воления. При этом действие принципа индивидуации не могло коснуться глубинно существа воли. В своей основе она всегда остается единой волей, иначе и быть не может, так как она есть последняя основа всего сущего. Индивидуация ей нужна только для того, чтобы волить, то есть иметь предмет желания-хотения-стремления. Но чтобы действительно желать-хотеть-стремиться, воля должна принимать свою индивидуацию всерьез. А для этого ей остается впасть в иллюзию по поводу самой себя. Мир иллюзий, по Шопенгауэру – это мир представления. Род кривого зеркала, смотрясь в которое, воля воспринимает себя множеством индивидуальных волей и волений.

Воле, как видим, пришлось извернуться, пойти на самообман с целью быть волей не только в потенции, а в действительности самопроявления. Нельзя не признать, что в этом заложено какое-то неизбежное противоречие и самоотрицание, несовпадение с собой и бегство от себя. И не потому, что Шопенгауэр по-новому увидел волю, что-то в ней исказил в самом ее существе. Нет, конечно. Он всего лишь помыслил волевое начало в качестве первоначала, а далее ему оставалось выкручиваться, выкручивая заодно и волю в попытке удержать ее явно непомерный для воли статус. Цена, которую Шопенгауэр за это заплатил, далеко не исчерпывается ее неизбежной связью с миром представления, то есть иллюзионизмом и самообманом.

Поскольку воля в своей основе остается единой, для нее собственные индивидуации носят чисто инструментальный

характер, они образуют мир средств, до каждого из которых самого по себе воле нет никакого дела. Их задача – отволить свое, этим осуществляя мировую волю, и затем уйти в небытие, в качестве индивидуации слившись со своей праосновой. Принимая это как данность, Шопенгауэр тем самым обнаруживает свой нигилизм в отношении бытия каждой из индивидуаций (объективаций) воли. У них выбивается почва из-под ног, так как существование каждой индивидуации оказывается мнимым и иллюзорным. Такого рода нигилизмом дело, однако, не исчерпывается. Хотя Шопенгауэром очень много слов сказано в пользу бытийственности мировой воли в ее дообъективированности как вещи в себе, в конце концов он добирается и до этого измерения волевого начала, ставя под вопрос и его бытийственность.

Собственно, она и так была под вопросом с самого начала. Все-таки, поневоле впадающая в иллюзию по поводу себя, мировая воля, не могущая существовать иначе, чем за счет мнимостей и подстановок – это очень сомнительное первосущее. Если это и бытие, то изначально исчерпывающее ничто, содержащее его в себе. Но дальше – больше. Согласно Шопенгауэру, индивидуация воли в ее высшем человеческом выражении, в принципе, пускай и в лице очень немногих, обнаруживает способность преодолеть иллюзии по поводу себя, постигнуть свою истинную сущность, свой настоящий, а не мнимый бытийственный статус. Постигание такого рода ведет к квиетизму воли, то есть отказу от всякого воления. В волении индивид играет игру, навязанную ему мировой волей, игру в одни ворота, в которой неизменно выигрывает мировая воля, в то время как ее индивидуация в ходе игры обречена на бесчисленные страдания, ни к чему, кроме новых страданий, не ведущие. Прозрев эту иллюзию и обман, достигнув состояния квиетизма, человек оказывается в очень странном положении. Ведь он, переигрывая мировую волю, становится над ней, утверждает свое превосходство над тем, что есть первосущее. И не остается ли нам тогда заключить, что эта одна из объективаций мировой воли является на самом деле первосущим с большим основанием, чем сама мировая воля?

С известной точки зрения так оно и есть. И вот почему. В своем познании человек, прозревая иллюзорность своей индивидуации, вначале приходит к заключению о своем субстанциальном тождестве с мировой волей. Как воля, он находит себя во всем, поскольку за всякой индивидуацией скрывается все та же мировая воля. Далее же позиция Шопенгауэра развивается. На одном полюсе своей доктрины он видит глубокое утешение в том, что сквозь индивидуацию все сущее неизменно и вечно, поскольку неизменна и вечна в нем мировая воля. Обрести в себе это устойчивое сознание, проникнуться им предполагает спокойный и равнодушный взгляд на свои страдания и несчастья как на нечто поверхностное, преходящее, не затрагивающее основ твоего бытия, бестрепетную встречу со смертью как наступающим преодолением индивидуации. Второй полюс содержит в себе совсем другой выход из безнадежности индивидуального существования. Его существо в том, что отождествление себя с мировой волей – это еще не окончательный и всеразрешающий итог преодоления индивидуации. Можно пойти еще дальше. Не только отождествить себя с мировой волей, но и достигнуть состояния отрешенности от воли в себе, то есть как будто бы от своей субстанциальности.

В действительности это, как минимум, не совсем так ввиду того, что «мировая воля – это обозначение последней истины всего сущего, не окончательное и все проясняющее. Уже в ней как таковой дает о себе знать ничто. Даже оставаясь волей, она приходит к порождению мира индивидуаций, то есть, по сути, мира мнимого и иллюзорного. Без мнимости и иллюзии мировой воле не обойтись, то есть не обойтись без известной дозы ничто и ничтожности. Но покамест ничто – это только момент самоосуществления воли. Шопенгауэр, между тем, готов заглянуть и поглубже, в то, что из себя представляет собой воля до всякого воления. Заглядывание такого рода приводит его к вопросу для самого философа остающемуся без ответа: «что заставило волю покинуть покой блаженного ничто»¹². Специально Шопенгауэр тему перехода от ничто к мировой воле не разбирает. Он принимает производность воли от ничто как

данность, это, кажется, для него само собой разумеется. Нам же, однако, придется договаривать за Шопенгауэра достаточно существенное в надежде не исказить явно или подспудно заложенное в его доктрине.

И первое, на что представляется необходимым обратить внимание, касается уже проговоренного: мировая воля как таковая не способна играть роль первосущего. В этой роли она запутывается, отрицает себя, упирается в некоторое не тождественное ей начало. На то, что этим началом является ничто, указывает итог, к которому она приходит. А итогом этим является возникновение индивидуации в лице мудреца, который отказывается воли, достигая квиетизма воли. В этом состоянии человек не исчезает бесследно, он по-прежнему есть, однако существование его сводится к самоотрицанию, своей продолжающейся жизнью он воплощает самоотрицание. Оно может рассматриваться с полным на то основанием как предварение полного и окончательного ухода в ничто, растворения в нем. Достигший квиетизма воли становится некоторым подобием самосознания ничто накануне вожделенного мига торжества ничто как такового.

Если таковы концы воления, нужды нет, что в случаях редких и исключительных, то какими могут быть его начала? Очень похоже, точно такими же. В самом деле, попробуем промыслить волю по Шопенгауэру в изначальности ее доведения, то есть не волящую волю. Ее останется представить себе в качестве ничто. Вроде бы с умом в его до-мышлении ситуация точно такая же. Но это только на первый взгляд, не принимающий к сведению того, что ум в его до-мышлении остается носителем идей как предпосылок мышления. Каковы же предпосылки у воли, взятой в чистоте принципа? Некоторое желание-хотение-стремление в своем потенциальном состоянии? Не получается ничего такого, потому что они должны иметь некоторый предмет своей направленности. А его можно помыслить не иначе чем представлениями, образами, идеями, изначальными заложенными в мировой воле. Однако приняв это утверждение, нам придется отказаться от субстанциальности воли как таковой. Ее придется усложнить и

обозначить уже не как чисто волевое начало. Это будет представляющая или разумеющая воля. Очевидно, что такой выход из затруднения – чистая мнимость. Он достигается за счет отказа от первоначальной посылки шопенгауэровской философии. Ее суть именно в примате воли как таковой, воли и только воли.

И что же тогда нам остается сказать о ней, мыслимой в состоянии до-воления? Только одно – она есть ничто. Правда, ничто, способное стать волей-волением со всеми вытекающими отсюда последствиями. Они же таковы, что за ничто, в смысле его самоотрицания через выход в бытие в качестве воли, можно не беспокоиться. Вопрос о беспокойстве возникает лишь потому, что сам Шопенгауэр в самом конце своего трактата «Мир как воля и представление» близок к панике, когда вопрошает:

«Как могла воля в себе, еще до всякого явления, следовательно, и до познания, впасть в заблуждение и оказаться в своем теперешнем гибельном положении?»¹³.

Паника его касается участи воли, которая приходит к самоотрицанию в квиетизме мудреца. В этом он видит непостижимую уму несообразность и абсурд. Но так ли оно в действительности? Наверное, так, если иметь в виду волю как первосущее. Ну, а если оно есть ничто?

Тогда гибельное положение мировой воли оказывается на руку ничто, поскольку открывает для него новые горизонты. Свой «блаженный покой» оно и покинуло лишь для того, чтобы в конечном счете вернуться к себе как чистой ничтожности. Став мировой волей, ничто вполне как будто отрекается от себя в пользу мощи и глубины бытийственного начала, теперь она есть темная праоснова бытия, едва ли не сверхбытие. Далее мировая воля вступает на путь индивидуации и разворачивает себя во всю ширь как безостановочное, многообразное воление. И только затем это воление обнаруживает свою вторичность, тщету, мнимость. Одна из индивидуаций-порождений воли говорит ей: «нет», не просто перестает ее принимать, а еще и сама становится по ту сторону воления. Не волящий в своем квиетизме мудрец сквозь мировую волю напрямую обращается к ничто, обнаруживает его в самом себе. Когда такое

происходит, ничто сбрасывает с себя созданные им волевые покровы и предстает перед собой во всей своей ничтожности. Для чего же тогда, остается нам задать вопрос, ничто нужны были все эти игры с волей, ставящие ее в «гибельное положение» ?

Ответ на него Шопенгауэр прямо не дает, похоже, и не подразумевает. Но прочитавшему сколько-нибудь внимательно «Мир как воля и представление» ответ найти нетрудно. Почему бы не увидеть в трехдольном ритме существования ничто (ничто – мировая воля – ничто) путь его самоосуществления в сторону самовозрастания и все более полного самообнаружения? Особых препятствий для этого я не вижу. Разумеется, если под ничто иметь в виду не чистое небытие, таковое можно разве что заявить, но никак не иметь с ним дело, а то ничто, которое каким-то образом причастно к бытию. В нашем случае его причастность состоит в непрерывной аннигиляции бытия, его ничтожении. Это вовсе не предполагает первичность бытия по отношению к ничто по легко доступной логике, согласно которой, прежде чем ничтожиться, нужно быть, а вовсе не наоборот. Как раз «наоборот» в соответствии с другой логикой вполне возможно.

Почему бы нам не помыслить изначальность ничто, которое содержит в себе потенции бытия, если хотите, прямо бытие? Но именно бытие в обрамлении небытия, как его нутра. Последнее тогда испускает из себя бытие в перспективе его последующей аннигиляции, которая и дает возможность самообнаружения ничто, перехода его из потенциального состояния в актуальное. Ничто ведь потому и есть, что оно или ничтожит, или приводит к небытию. Это для нас вполне очевидно. Но тогда к такой очевидности можно прибавить и третий момент: ничто еще вызывает к бытию. Понятно, в своих видах последующего ничтожения и обращения в небытие. Исходно оно есть, поскольку способно перейти в бытие, но лишь потому, что становится ничто бытия. У ничто, тем самым, два полюса. Ничто бытия – это один полюс, бытие ничто – другой.

Возвращаясь же к шопенгауэровской мировой воле, договорим и без того ставшее более или менее очевидным: эта

воля и есть актуализирующееся ничто, она его пища, так же как и обратная сторона, разумеется, при сохраняющимся господстве стороны небытия. В него смотрится прозревшая свое истинное существование человеческая индивидуация, осознавшая себя как самосознание ничто. И что же это есть – крошечный ужас, абсурд, пустота, безысходность? По Шопенгауэру – не совсем. Для индивидуации выход, все-таки, есть. И он не вовсе чужд философскому эквиваленту обожения и обретения Бога. Для прояснения того, каков он, вначале слово лучше дать самому Шопенгауэру. И на этот раз перед нами финальный аккорд, только звучащий в заключение не второго, а первого тома «Мира как воли и представления».

«Но если мы обратим свой взор от нашей нужды и зависимости на тех, кто преодолел мир, достигнув полного самопознания, нашел себя во всем и затем свободно пришел к отрицанию самого себя, кто только ждет момента, когда исчезнет последняя искра воли, а с нею и тело, которое она животворит, тогда вместо непрерывных стремлений и исканий, вместо постоянного перехода от желания к страху и от радости к страданию, вместо никогда не удовлетворяемой и никогда не умирающей надежды, которая и составляет сон всей жизни волящего человека, – перед нами предстанет мир, превосходящий всякий разум, предстанет полный душевный покой, несокрушимое упование и ясность духа...; осталось только познание, воля исчезла»¹⁴.

Если приведенный фрагмент и можно рассматривать как свидетельство шопенгауэровского нигилизма, то это будет совсем не тот нигилизм, который предполагает провал в бездну ничто как в состояние безвыходности и неразрешимости человеческого бытия. Выход и разрешение как раз есть. Они обретаются по ту сторону индивидуального бытия. С этим остается согласиться. Но в то же самое время человек способен принять то, что его всецело отрицает. Способен, поскольку для человека становится явной иллюзорность мира индивидуаций, за которыми стоит мировая воля, так же как и ее самой. В обращенности к ничто человек обретает последнюю истину своего бытия. Да, воля не имеет никакого отношения к его

существованию как вот этого человека. Но зато это действительно истина. Прозревая ее, человек все-таки находит в ней и самого себя. Но уже не в качестве индивидуации мировой воли, эти покровы совлекаются, а как чистое ничто. В конечном счете, в последней истине оно есть сам человек. Да, погрузившись в ничто, став им, человек-индивидуация окончательно исчезнет. В этом, однако, нет ничего ужасного, точнее говоря, ужасное преодолимо подступающим блаженством «полного душевного покоя», «несокрушимого упования», и «ясности духа». Блаженство это особого рода, его соль в осознании и живом ощущении ничто, того, как это хорошо, какая это полнота не быть, с ней ничто не сравнится.

О нигилизме ли в этом случае уместно говорить? Может быть, и о нем тоже, так как перед нами ситуация наступающего полного торжества ничто, принимаемого и благословляемого. Но ведь такой нигилизм – это еще и полнота, совпадающая с пустотой. Это восприятие ничто, в котором преодоление индивидуально человеческого тождественно обретению человеком самого себя уже не в себе самом, а в полном самоотрицании. Получается, что для человека нет ничего более отвечающего самому его существу, чем не быть вообще и во всех отношениях. Осознание и восприятие этого есть окончательное блаженство, оно же по определению соприкосновенно обожению, служит его признаком и выражением. Так нигилизм, по Шопенгауэру, совпадает с тем, что, казалось бы, раз и навсегда, во всех отношениях чуждо нигилизму, несовместимо с ним. Если бы в своей ставке на ничто и нигилизм Шопенгауэр не пришел к такому результату, наверное, его нигилизм был бы последовательней. Правда, ценой отказа от претензий на философичность. Шопенгауэр же стремится и в своем бездонном нигилизме остаться философом, поэтому ему и приходится примиряться с ничто и даже петь ему хвалебную песнь. Она, между прочим, такова, что германский философ оставляет следующему за его мыслью читателю надежду на сохранение некоего намека на индивидуальное существование в самых глубоких недрах ничто. Оно предполагает бытие, не скажу самосознанием ничто, такое

было бы слишком далеко заходящей укорененностью в нем индивидуации. Скорее, речь вести нужно о том, что сознание человека будет всецело наполнено ничто, кроме него для сознания ничего уже быть не может.

Оно и вспыхивает своим едва-едва обнаруживающим себя свечением с одной целью: обнаружить свое небытие в качестве всеобъемлющего ничто, другой роли у него нет кроме самоотрицания, утверждающего все то же ничто.

II

Своеобразие позиции Ф. Ницше в отношении нигилизма, если попытаться определить ее предельно кратко и в самом общем выражении, состоит в том, что, выстраивая свою метафизику в качестве философии ничто, он вместе с тем заявляет свое стремление преодолеть нигилизм. Сказать миру свое окончательное «нет» вслед за Шопенгауэром его ученик отказывается самым категорическим образом. Напротив, он утверждает мир настойчиво и патетически. И это утверждение в высшей степени странное, оно есть не просто парадокс, а воплощенная неразрешимость. Иначе и быть не может, так как прийти к бытию, двигаясь из недр ничто – путь заведомо неосуществимый, и не просто к бытию, а еще к представленному во всей своей мощи и полноте. Впрочем, это наше утверждение покамест носит общий и предварительный характер и нуждается в конкретизации.

Приступая к ней, нам придется обратиться к ключевому для метафизики Ницше понятию воли к власти и стоящей за ней реальности. Эта воля отличается от ее вариации, предложенной Шопенгауэром не просто тем, что последний предпочитал говорить о воле к жизни, с властью же, во всяком случае напрямую, он ее не сопрягал. Гораздо важнее чем жизнь или власть в их прикрепленности к волящему началу то, что для Ницше никакой воли как таковой, в ее всеобщности и тотальности не существует. Воля бытийствует в качестве неисчислимого множества атомов, монад или, как предпочитает говорить сам Ницше, пунктуаций воли к власти. Каждая из них замкнута на себя и самоутверждается в столкновениях с другими пунктуациями. Понятно, что столкновения эти

представляют собой борьбу за власть и предполагают подчинение и подавление противника, господство над ним. Выше и желаннее этого для каждой пунктуации нет и быть не может. Подавлять и господствовать – в этом Ницше видит полноту жизни, преодолевающую всякого рода слабость, скептицизм, нигилизм. Конечно, можно сказать, что таково видение германским мыслителем мира в его основе и последней глубине. Но можно и усомниться в том, насколько принимаемые Ницше предпосылки действительно позволяют прийти к утверждающему «да» миру, жизни, индивидуальному существованию. И не только усомниться, но и прийти к отрицанию построений Ницше как тщетной устремленности к недостижимому.

Связано это с тем обстоятельством, что Ницше по-прежнему держится за волю как первосущее. Пускай теперь это воля к власти, а не к жизни, волевые монады, а не единая первооснова. Самое главное все равно останется неизменным – воля вовсе не та реальность, которая, будучи взята в качестве первосущего, в любом ее варианте способна привести к выстраиванию метафизики, действительно коренным образом отличающейся от шопенгауэровской. В самом деле, что толку в заявке Ницше на отсутствие воли как таковой и существование множества ее пунктуаций? Ведь заявив нечто в подобном роде, придется искать субстанциальные различия между пунктуациями, основания для их несводимости друг к другу. И в чем их можно обнаружить, если в любом случае придется иметь дело с волей и волей, властью и властью? Одна из пунктуаций может отличаться от любой другой не более чем поверхностными признаками и характеристиками. И от этого никуда не уйти, так как сам принцип воли не позволяет дифференцировать волевое на несводимые друг к другу начала. Дифференциация становится возможной лишь тогда, когда мы будем иметь дело не с волями (пунктуациями), а с водящими. Последние суть личности, вот они действительно несводимы и непередаваемы, что и сказывается на их волении. Оно неизбежно личностно окрашивается, индивидуализирует волю. Но Ницше – то готов иметь дело только с волей самой по

себе, к которой от соединения с властью ничего несводимого и непередаваемого не прибавляется. А из этого следует, что всякого (на самом деле одного) рода пунктуации воли – это пустая заявка на их субстанциальность, за ними по сути стоит все та же единая в своей основе воля. Ну, а далее, далее нам остается вспомнить уже проговоренное: воля в роли первосущего при сколько –нибудь пристальном вглядывании в нее проседает в ничто, становится всего лишь производной от него реальностью.

Нельзя сказать, чтобы Ницше вообще был чужд такого понимания волевого начала. Конечно, он не готов был отказаться от признания за пунктуациями воли далее неразложимой существенности. Но «монадология» и «атомизм» Ницше уживались с восприятием мира как целого под знаком бессмыслицы, безнадежности, пустоты. Скажем, если его существование предполагает вечное возвращение одного и того же, буквальное, точное, ничем не поправимое, то разве это не полная бессмыслица и разве она, в свою очередь, не указывает на ничто, не обнаруживает его реальность? Впрочем, тут как еще посмотреть. Почему бы, например, и не с позиций воли. Тогда за вечным возвращением нетрудно будет разглядеть интерес волевого начала. Для него в вечном возвращении важна сама по себе динамика, то есть самоосуществление. Ей все равно чего и как хотеть-желать-стремиться, единственно значимо здесь само стремление в качестве воления. Наверное, совсем необязательно по линии вечного возвращения одного и того же. Но, с другой стороны, обращение Ницше к нему удачно подчеркивает пустоту, бессодержательность и бессмыслицу чистого воления. Его смысл в самих по себе волевых актах, а такой смысл ничем не отличим от бессмыслицы. Чистое воление, в котором субстрат действия и само действие совпадают, оно неизбежно переходит в ничто, обнаруживает его в своей глубине как свою последнюю истину. И надо признать, что ницшевская корректировка шопенгауэровской доктрины в сторону трактовки воли по атомарно-монадическому принципу оказывается в этом случае не просто совершенно несостоятельной философски. Рассматриваемая с точки зрения

ничто она открывает дополнительные возможности его утверждения.

В самом деле, почему бы нам не отнестись к пунктуациям воли как результату особого рода волеизъявления исходно единого мирового начала? Дробясь на неисчислимое число пунктуаций, воля получает огромное преимущество воления. Причем порывисто – напряженного, с полной выкладкой волевых потенций. Воления непрестанного, ненасытимого и безнадежного по части достижения конечного результата – господства одного из атомов-монад над всеми остальными атомами-монадами. Впрочем, воле и не нужно такое достижение. Ей достаточно самостолкновения пунктуаций в борьбе за власть. И потом, если даже и представить себе торжество одного из атомов-монад над всеми другими – это ведь будет торжество-господство. Его же необходимо непрерывно утверждать и поддерживать, а это предполагает непрерывные же волевые усилия, чего только и добивается мировая воля. Так что она от саморасщепления только выигрывает. Однако пока это еще выигрыш ничто, положившего себя в своем инобытии в качестве воли. А как же тогда обстоит дело с интересами собственно ничто? Вопрос этот остается открытым. Но только при условии, если мы будем закрывать глаза на то, что расщепления мировой воли на пунктуации – это такое предание импульса безостановочному волению, который не может не привести к встрече с ничто, не столкнись с ним.

Нечто в подобном роде можно утверждать, так как действующая в человеке как атоме-монаде-индивидуации воля способна привести его к осознанию бессмыслицы и пустоты властно-волевых усилий. Да, они необходимы человеку, чтобы утвердить, выразить, ощутить себя точкой незыблемой бытийственности. Но это будет бытие относительно других, менее состоятельных точек. В абсолютном же смысле дело обстоит совсем иначе, поскольку, утверждая по максимуму свое бытие в воле к власти, человек утверждает волю, она же в свою очередь есть некоторое инобытие ничто. А может ли инобытие оторваться от своего источника, в своей инобытийственности ничто как-то преодолеть? Такое самопреодоление ничто в воле

к власти было бы сродни попытке поднять себя за волосы. Поэтому для того, кто не верит в возможный успех подобных предприятий остается признать, что высшие достижения воли к власти не только не преодолевают исходное ничто, а, напротив, служат ему, обозначают и утверждают его. Каким именно образом – это прояснится при дальнейшем разборе построений Ницше. Однако, приступая к ним, необходимо сознавать, что сам германский мыслитель никакого ничто утверждать не стремился. Себя он видел как того, кто, заглянув в недра европейского нигилизма так глубоко, как до него никто не заглядывал, нигилизм и преодолевает. Пусть будет так, но это не помешает нам увидеть за ницшевским преодолением нигилизма нечто совсем другое.

Вся парадоксальность и даже несообразность позиции Ницше состоит в том, что он пытается вывести некоторый позитив жизнеутверждения и бытийственности из оснований, которые только и могут вести к принятию благословения нигилизма. Казалось бы, своим нигилизмом Ницше оставалось поставить последнюю точку над *i*, не более. Между тем точка эта стала не нигилизмом, а «героическим пессимизмом». За это словосочетание в настоящем случае можно ухватиться, потому что в нем звучит мотив преодоления непреодолимого, непреодолимого и все-таки преодоление. Оно

не просто трудное, напряженное, мучительное, оно таково, когда преодоление пессимизма, за которым встает нигилизм, вроде бы оставаясь таковым, трудно отличимо от непреодолимости. Бытие, жизнь, которые пытается утвердить Ницше, становятся небытием и смертью. Они переходят друг в друга, совпадают в одной и той же точке, есть одно и то же. Как такое возможно – прежде всего можно продемонстрировать с привлечением фрагмента одного из ключевых текстов Ницше. Таковым же несомненно является «Песнь опьянения», содержащаяся в «Заратустре».

Песнь эта о вечном возвращении одного и того же и представлено оно здесь не как некоторое философское или вообще рациональное построение. Таковые тоже можно встретить в сочинениях Ницше. Но они производят тяжелое

впечатление своей сухостью, присутствием в них логики, которая в лучшем случае двусмысленна, ничего определенного не доказывает. В «Песни опьянения» тоже ничего не доказывается, но и ее задача в другом. Она приглашает читателя пережить состояние и ритм вечного возвращения, окунуться в них, сделать даже не своим опытом, а скорее самим собой. Попробуем и мы пройти путем, предлагаемым Ницше.

Итак, начали:

«О высшие люди? Что теперь у вас на сердце? Прорицатель ли я? Сновидец? Опьяненный? Толкователь снов? Полночный колокол? Капля росы? Испарение и благоухание вечности? Разве вы не слышите? Разве вы не чувствуете? Мой мир сейчас стал совершенным, полночь – тот же полдень. Скорбь также радость, проклятие тоже благословение, ночь тоже солнце, – уходите! или вы научитесь: мудрец тот же безумец...»¹⁵.

Прерывая обширную цитату из «Песни», с тем чтобы продолжить ее впоследствии, обращаю внимание читателя на первый из важнейших моментов уже обнаружившийся достаточно явно. Перед нами действительно «Песнь опьянения». Ею выражается сопричастность того, кто возглашает «Песнь» всему сущему. Она простирается так далеко, что «певец» начинает ощущать себя мировым средоточием. Но это не сосредоточие неподвижного центра, вокруг которого вращается все сущее. Оно заключается во всепричастности и всеприсутствии, в непрерывной динамике перехода от одной противоположности к другой. Когда в самом переходе удерживаются они обе, и не просто удерживаются, а обнаруживают свою тождественность. Но она не абсолютная. Говорить здесь уместно, пожалуй, о невозможности чему-либо внутри мирового целого удержаться в себе и на своих основаниях, быть прежде всего собой и только потом обнаруживать свое родство с иным. Верным будет как раз обратное: что не возьми в мире оно обязательно выявит себя своей противоположностью. Даже не превратится в нее через оборотничество. Превращение в нашем случае не обязательно, так как речь должно вести именно о глубинном тождестве

одного с другим, в конечном счете, всего со всем. Такого рода тождестве, которое обозначает собой некоторое марево. Это как если бы переход от одного к другому и наоборот воспринимался поначалу кружением, далее же кружение растворялось бы во всеобщей слитности. Слитность же эту у нас есть достаточное основание сблизить и даже отождествить с ничто. И не то чтобы в него все окончательно проваливалось и оно покрывало собой, растворяя в себе безостаточно и окончательно все сущее. Пожалуй, точнее будет говорить о ничтожении всего сущего, которое предполагает его выделение из ничто в перспективе последующего погружения во все то же ничто. Но это вовсе не случай симметрии и равновесности бытия сущего с небытием. Последнее слово остается все-таки за ничто.

Просто-напросто там, где скорбь также радость, ночь тоже солнце, там нет ни скорби, ни радости, ни ночи, ни солнца. Добро бы, скорбь переходила бы в радость, ночь в солнце. Но нет в ницшевском тексте такого перехода, а есть отказ на каком-то уровне вообще их различать. Я уже не говорю о первичности одного и вторичности другого. Такой ход ни о чем бы не сказал Ницше. Его «философия тождества» предполагает всеобщее погружение друг в друга, когда ни концов ни начал не обнаружить, а если они обнаруживаются, то за них все равно не удержаться, они вот-вот исчезнут. Как хотите, но в таком мире первенствует ничто, за ним первое слово и последняя истина о сущем. Причем в двояком смысле. Во-первых, в мире, по Ницше, ни о чем нельзя ничего сказать определенно без того, чтобы всякая определенность была размыта противоположным высказыванием, снимающим первое, но точно так же и не утверждающем последующее. Так что, говоря о чем-либо нечто, по существуется ни о чем, или ничего не говорится, а если говорится, то проговаривает себя ничто. И второе. Вся неопределенность и нефиксируемость ницшевского мира не может не покоиться на небытии как своем основании. Оно есть в том, чего нет. Или то, чего нет – это есть ничто, его бытие, заведомо призрачное и мнимое.

Но продолжим наше цитирование:

«Утверждали ли вы когда-либо радость? О друзья мои, тогда утверждали вы также и всякую скорбь. Все сцеплено, все спутано, все влюблено одно в другое, –

– хотели ли вы когда-либо дважды пережить мгновение, говорили ли вы когда-нибудь : «Ты нравишься мне, счастье ! миг ! мгновенье !» Так хотели вы, чтобы все вернулось!

– все сызнава, все вечно, все сцеплено, все спутано, все влюблено одно в другое, о, так любил и вы мир, –

–вы, вечные, любите его вечно и во все времена; и говорите также к скорби: сгинь, но вернись назад! А радость рвется – в отчий дом!»¹⁶.

В этой части фрагмента с самого начала появляется дополнительная вариация на тему ничто. И вариация эта – акцент Ницше на радости. Да, он по-прежнему сопрягает ее со своей противоположностью, то есть со скорбью. Но теперь она есть обретение радости, как бы плата за нее. Конечно, не только обретение и плата, поскольку «все влюблено одно в другое», а это предполагает, что радость еще и устремлена к скорби, ищет ее, разрешается в скорбь по своей воле. Радость и скорбь в своем взаимном тяготении суть одно, каждая содержит в себе свою противоположность как самую свою. Однако, Ницше все-таки делает ударение именно на радости. Его выбор в ее пользу – это усилие, вовсе не по преодолению скорби в пользу ее противоположности. Для Ницше радость – это еще и скорбь, какая-то потусторонняя радость в самой скорби. Никакая скорбь, по Ницше, не преодолевается, она остается собой, но становится еще и радостью. Такой мир Ницше настойчиво призывает принимать и любить. Логика такого принятия и такой любви может, наверное, быть подведена под формулу «любишь кататься – люби и саночки возить». Но саночки возить нужно с любовью не просто за то, что за этим последует катание, а еще ради этого действия самого по себе. Так радость распространяется на любую скорбь, как будто между ними нет разницы, и радость как таковая и радость-скорбь – то же самое.

Когда нечто подобное будет достигнуто, тогда можно от чистого сердца принять вечное возвращение одного и того же. Оно вроде бы освящается, согласно Ницше, мгновением

радости, которая укореняется в вечности благодаря вечному возвращению. Однако в конечном счете дело, все-таки, не в ней, а в том, что какие бы пропасти ничто не разверзались перед человеком, он способен их освятить и благословить. В мире нет и не может быть ничего такого, что не попадало бы под освящение и благословение, все должно стать радостью. И что тогда останется от ничто? Все без изъятия, оно нимало и ни в чем не пострадает. И все же ничто будет преодолено. Оно, оставаясь собой, станет еще и бытием в его полноте. Противоположности сольются и совпадут. Соответственно, и нигилизм будет преодолен.

Нетрудно заметить, что его преодоление по Ницше существенно отличается от позиции Шопенгауэра в отношении ничто. Для последнего характерно обретение некоторого подобия полноты и блаженства не просто в обращенности на ничто, а в нем самом. Ничто остается таковым и в этой своей ничтожности принимается человеком. На каком-то уровне человеку оно оказывается ближе, чем он сам в состоянии индивидуации воли. Ницше же как раз за индивидуацию держится до последнего. Она сталкивается с ничто, заглядывает в самое его нутро и вовсе не готова обрести в нем самое себя в своей истине за счет самоотречения на шопенгауэровский лад. Напротив, Ницше стремится растворить ничто в пунктуации воли. Она может быть и иллюзорна, есть не более чем возможность, необходимая ничто для игр с самим собой. Но вот ведь, можно, оказывается, попытаться переиграть ничто на его собственном поле и придерживаясь принятых им правил игры.

Достигнем такой результат только за счет неуклонного следования за ничто во всех его поворотах, изгибах, извивах. Положим, ничто, полагая себя в качестве пунктуаций воли к власти, затевает столкновение индивидуальных волей. Значит и нужно идти этим путем, предполагающим стремление ко все большему возрастанию господства одной пунктуации над другими. Если же далее некая особенно удавшаяся властная пунктуация обнаружит, что вся динамика властного воления укладывается в ритм вечного возвращения одного и того же,

нужно признать и это самопроявлением ничто. И не просто принять, а утвердить вечное возвращение как свое желание, счастье, радость. Утвердить вроде бы заведомый абсурд тесноты и узости жизни, жизнь в ее безжизненности. Но именно «здесь Родос, здесь прыгай», потому что в принятии вечного возвращения одного и того же пунктуация воли к власти вовсе не растворяется в ничто, точнее же будет сказать, растворяясь в нем, оно еще и вмещает ничто в себя, делает его моментом своего воления.

Воление это дается трудно и очень немногим. Может быть, пока еще не далось никому. И по плечу оно будет сверхчеловеку, то есть тому из людей, который преодолет в себе человека. Но кого из себя представляет знаменитый ницшевский сверхчеловек? Очевидным образом того, кто заявляет и осуществляет свою божественность. Прямо сверхчеловека божеством Ницше никогда не называет. И понятно почему. Для него и речи не может идти о божественной реальности, исходно существующей помимо человеческой. Божественность только и может быть производной от человеческого, она есть перспектива самопреодоления и восхождения человека к новым ранее недоступным высотам. В этом восхождении в качестве ключевого момента выступает *amor fati*, любовь к судьбе, совпадающая с принятием вечного возвращения одного и того же как того, чего хочет воля той пунктуации воли к власти, которая тем самым становится уже не только человеческой. И в этом нельзя не увидеть своей логики и последовательности. Дело ведь идет далеко не только о новых вершинах, а о том, чтобы сделать вечное возвращение и стоящее за ним ничто производными от человеческой воли. Конечно, не она является их источником, они неотменимая данность. И все же можно встать в такое положение, когда принятие неотменимой данности отменит ее и как данность и как неотменимость. В том отношении, что воля сверхчеловека перестанет воспринимать их в таком качестве и неотменимая данность станет счастьем, радостью, блаженством. Между человеком и миром возникает предустановленная гармония. Гармония эта, правда, добывается страшными

сверхчеловеческими усилиями, она суть преодоление ужаса. Собственно даже и не преодоление, а скорее укрощение того, что непрерывно дает о себе знать и требует укрощения. Потому что ничто, как бы его не благословлять, охотно навстречу человеку не идет и не готово сдавать свои позиции. Отсюда такие, например, строки из «Так говорил Заратустра»:

«Мужество – лучшее смертоносное оружие, – мужество нападающее: оно забивает даже смерть до смерти, ибо оно говорит: «Так это была жизнь? Ну что ж! Еще раз!»».

Но в этих словах громко звучит победная музыка»¹⁷.

Да, Ницше завершает свой фрагмент победной музыкой. Но за ней-то стоит это странное вопрошание: «Так это была жизнь?». В нем удивление и напряжение, которое можно предъявить и в таких словах «Неужели это была жизнь?». И чем тогда она отличается от смерти? На самом деле только одним: такую жизнь-смерть можно принять до такой степени, с такой безусловностью и полнотой, что захочешь ее повторять и повторять. И в этом желании, только в нем, смерть может стать жизнью, ничто обернуться бытием-счастьем и радостью. Обожение как самообожествление в итоге закроет перспективу нигилизма. Конечно, нигилизм будет преодолен именно в представлении Ницше, которое не всякого убедит. Впрочем, нас непосредственно касается не убеждающая сила ницшевской мысли, а то, что вслед за Шопенгауэром Ницше не хочет чистый нигилизм сделать своим последним словом. Сделай он его, о ницшевской философии говорить стало бы неуместно и бессмысленно. Смысл же ей придает, как и у Шопенгауэра, перспектива обожения, хотя и в новой его редакции. Обожение из недр ничто, когда оно принимается и благословляется. От чего не перестает быть ничто. А напротив, открывает в себе новые горизонты и глубины.

Глава 4. Бог и единое по Платону и Плотину

Поиски первосущего заданы философии с момента ее возникновения и даже первых проблесков философского знания. Поскольку философия – это познание и мышление, она не могла не стремиться к постижению всего существующего в его единстве. Оно же виделось философам не просто как то, благодаря чему устанавливаются связи всего со всем, все в конечном счете обнаруживает себя одним и тем же. Первосущее для философа – это еще и исток любой реальности, то, из чего все исходит и куда возвращается. Вроде бы такая познавательная установка для стремящегося объять все сущее в мышлении не строго обязательна. Почему бы, скажем, философии не ограничиться осуществлением принципа единства в многообразии, когда это единство не мыслится в качестве истока, некоторого аналога порождающего многообразие начала, которое еще и вбирает в себя это многообразие. Во всяком случае, попытку такого рода предпринял так называемый «философский материализм». В его рамках ведь материя вездесуща, все существующее или могущее существовать материализмом неизменно толкуется как уровни, формы, свойства материи. Она есть и то, из чего все исходит, и само исходящее, и то, куда оно возвращается. В виду такой всематериальности уже не скажешь, что материя – это первосущее в его выделенности из производного от первосущего. Да, в материализме дело обстоит именно таким образом, но зато материализм – это никакая не философия, не важно, держится ли он за атомы, совершенно неубедительно принимаемые как первосущее, или же превращает материю в некоторую неуловимость «объективной реальности». Если же обратиться к философским доктринам, которые нужно принимать всерьез, то за них лучше не беспокоиться. Поскольку они заняты первосущим – оно всегда суть все порождающая и все вбирающая в себя реальность. А в этом своем измерении первосущее не может не мыслиться в качестве некоторого

философского аналога верховного божества или того родительского лона, из которого выходят божества.

Сказанное действительно даже для «предфилософа» Фалеса с его водой. Ее родство с хаосом как прародителем и лоном всех вещей очевидно. Философское же в фалесовской воде то, что она есть принцип единства в многообразии. Вот только никого, кроме Фалеса, кажется, не убедила его ставка на воду. А почему, собственно, вода, а не воздух, огонь, земля, апейрон, гомеомерии, нус и т.д.? Все эти вопрошания, между тем, легко прекратить ссылкой на первосущее как Единое. Оно абсолютно убеждает, как минимум, в одном отношении. Первосущее потому и является таковым, что оно едино, совпадает с собой. Как единство, оно есть то, к чему неизменно стремятся раз за разом философы. И в самом деле, разве не заняты они тем, чтобы увидеть все единым и вывести все из единства? Несомненно, так оно и есть. Вот только как быть с тем, что говоря о Едином или Первоедином, мы не более чем фиксируем один из атрибутов первосущего. Разумеется, оно едино, но не только, ему можно приписать и другие определения. Впрочем, и первосущее тоже отдает некоторой атрибуцией искомого философией, которая в этом случае как будто вообще остается ни с чем в своей неспособности выразить то, к постижению чего устремлена. И в самом деле, говоря о первосущем, философ соотносит себя с существующим и первенствующим в своем существовании. Но далее ситуация начинает запутываться, так как сделавший заявку по поводу первенствования этим напрашивается на вопрос о том, кто или что первенствует. То же самое и с сущим. С позиций религии вопрос этот легко разрешим, поскольку первенствует в своем существовании верховное божество. Оно поименовано, у него есть изложенная в соответствующем мифе «биография». А что же в таком случае остается предпринять идущей по следам боговедения философии?

Понятно, что по возможности конкретизировать в понятиях зафиксированное ею как первосущее. В плане такой конкретизации Аристотель, скажем, остановился на первосущем как мыслящем себя мышлении. Оно вполне годится в роли

первосущего по такому важнейшему критерию как самодовление и самодостаточность, за которыми стоит бытийственная полнота. Свойства эти вполне божественны, опираясь на них, вполне допустимо утверждение о том, что Перводвижущий Аристотеля – это философский эквивалент божества. С философских же позиций, тем не менее, остается непроясненным, каким образом Перводвижущий является источником всего сущего, как оно исходит из него и возвращается в Перводвижущего.

По сравнению с аристотелевским, существенно иной ход осуществляется в традиции, идущей от Платона с ее ставкой на Единое. Ее своеобразие вовсе не в том, чтобы свести Единое к единству многообразия, о котором уже упоминалось. Такое тоже имеет место в платоническом Едином. Но прежде всего оно утверждается само по себе, в обращенности на себя и только потом как источник многообразия. Если такое возможно, то есть возможны первореальность и вместе с тем неточность применительно к Единому, то оно, по меньшей мере, обладает некоторыми преимуществами по сравнению с другими претендентами на роль первосущего.

Притом, что утверждение о первенствовании в платонизме разработки темы Единого Платоном звучит совершенно откровенной банальностью, начать с него имеет смысл в виду особого характера этого первенствования. В отличие, к примеру, от аристотелевского Перводвижущего, Единое, по Платону – это только первые подступы к нему, в крайнем случае, можно говорить о создании Платоном фундамента философии Единого, который самое главное в его осмыслении предпринял, но никак не о выстраивании последовательной и законченной доктрины. Она будет создана только неоплатониками, и в первую очередь Платином и Проклом. Поэтому нам и придется вначале коснуться платоновского Единого с тем, чтобы затем перейти к неоплатоническому Единому.

Разумеется, при обращении к платоновскому видению Единого в первую очередь приходит на ум диалог «Парменид». В нем тема Единого проработана логически и логика «Парменида» виртуозна и изощрена. Тем более разочаровывает

в этом случае некоторая недоговоренность Платона по части последовательной выстроенности своего учения. О Едином Платоном говорится в разном смысле и в разных отношениях, он как будто не чужд и тому, чтобы обыгрывать тему, упражняться в ее проработке, о чем прямо говорится в самом диалоге. Но как бы эти свидетельства ни искушали, принимать их до конца всерьез не приходится. И все же это обстоятельство не отменяет того, что в «Пармениде» Платон еще только вглядывается в Единое, не проявляя готовности к некоторым итоговым суждениям и конструкциям. Конструкции эти будут создаваться впоследствии и уже не самим Платоном. При чем для их создания особую значимость, несомненно, имела сквозная устойчивая соотнесенность в «Пармениде» одного (единого) и иного (многого).

Непосредственно такой поворот темы связан с полемикой Платона с Парменидом, не помешавшей ему вложить в уста последнего суждения, никак не согласующиеся с тем, чему учил Парменид. Согласно в том числе и Платону, Парменид утверждал, что все едино и отрицал существование многого. Однако в итоге одного из своих упражнений, изложенных в одноименном диалоге, он приходит к выводу, согласно которому единое, никак не соотнесенное с многим, взятое само по себе, «никаким образом не существует». «Следовательно, – слышим мы из уст Парменида, – не существует ни имени, ни слова для него, ни знания о нем, ни составить себе о нем мнения, ни познать его и ничто из существующего не может чувственно воспринять его»¹⁸. Несколько настораживает в приведенных и других словах, принадлежащих Пармениду, его приговор Единому, осуществляемый в гносеологической плоскости, заслоняющий собой онтологию. Какие-то перспективы для бытия Единого самого по себе это сохраняет. Но в настоящем случае важным представляется обратить внимание на то, что платоновский Парменид далее идет по пути демонстрации взаимо-определимости и взаимодополнительности единого и иного (многого). В их соотнесенности каждое из них существует. Теперь многое не мнимость, не иллюзия, принадлежащие исключительно миру мнений. А это в свою очередь

предполагает, что Единое может выступать в роли первоначала и первосущего, которую усваивает ему философия.

Парменид (не платоновский), между тем, в своем утверждении бытия в его единстве и сплошности поставил философию в сложное положение. В его учении она может быть исключительно философией бытия как действительно существующего. Тем самым первосущее становится уже не первоначалом, как у предшествующих и последующих собственно философов. По Пармениду, бытие если и первоначало, то начинает оно исключительно самое себя. Точнее же будет сказать, что бытие безначально и тема первоначала Парменидом закрывается, по существу не начавшись. Сказать, что этим он выводит себя за пределы философии, пожалуй, было бы чрезмерным. Все-таки самое главное для философии Парменид сохраняет. Для него она тоже есть путь обожения. Ведь познавая бытие, философ пребывает в истине, отвергая путь мнения, человеческое здесь выбирает божественное. И потом, нужно учитывать, что обожение в пределах религии и ритуала может осуществляться в нескольких вариантах. Один из них, не собственно греческий, отдает всю бытийственность божественному, человеческое низводя до мнимости, до ущербного бытия, едва-едва отличимого от чистого небытия. И если такое возможно в религии и соответствующей ей мифологии, то становится возможным и сходная с ней философская позиция. Ее и утверждает Парменид. Другое дело, что она не соответствует основному направлению развития философии. Исходно она ставила вопрос о первоначале, а значит, была озабочена не только тем, что находится в начале, но в не меньшей мере и тем, что им начинается, каким оно представляется в свете первоначала. Так было у ионийских предфилософов, так оно сохранилось и в построениях периода философской зрелости. Из общего потока Парменид как раз выпадает. Платон же устами своего платоновского Парменида тему бытия-Единого в общий поток философского знания возвращал, заявляя о Едином в качестве единства, соотнесенного с многим.

Несомненно, что платоновское Единое к единству многого, к пребывающему во многом не сводится. Уже в «Пармениде», делая акцент на невозможности «назвать его», «высказаться о нем», Платон вопрос о реальности Единого самого по себе оставляет открытым, во всяком случае, нечто о нем не договаривает. И вовсе не с тем, что бы договорить недоговоренное со всей ясностью, определенностью и законченностью в другом своем произведении. Недоговоренное остается таковым, правда, если судить, например, по сказанному Платоном в «Государстве» об идее блага, некоторый сдвиг в сторону конкретизации своего понимания Единого все-таки происходит. Затрудняет его рассмотрение и истолкование, правда, то, что теперь Платон предпочитает вести речь уже не о Едином, а о благе. И если, предположим даже, что они в своей последней глубине суть одно и то же, сама смена понятий, конечно, не случайна. Как минимум, к ней нельзя не отнестись как к свидетельству об отсутствии у Платона последовательного развития одной и той же темы, ее дальнейшей конкретизации в пределах своей философской конструкции. Таковой у него действительно нет, но это вовсе не означает, что платоновская философия не образует некоторого единства и целостности, несмотря на всякого рода непоследовательности, противоречия, нестыковки. Обнаруживая их одну за другой, нельзя не признать их вторичность и периферийность по отношению к целому платоновской философии. Договаривая или не договаривая нечто в ней, Платон все равно исходит из одной и той же в своем существе интуиции, держится за нее и это не может не сказываться в том числе и на его трактовке первосущего.

В «Пармениде» Платон как будто усомнился в возможности помыслить первосущее как Единое, во всяком случае, в том смысле, какой ему придает Парменид. Но в «Государстве» к Единому как первосущему он возвращается, хотя теперь оно для него есть благо. И здесь менее всего происходит радикальная смена своей философской позиции. Если вообще имеет смысл говорить о какой-либо смене, то это будет смена контекста. В «Пармениде» о Едином Платон рассуждал в

контексте первофилософии, как о некотором бытийственном и смысловом пределе. В «Государстве» же таковым становится учение об идеальном государстве, общественном устройстве и соответствующих ему человеческих типах. Теперь это не точка зрения вечности на первосущее, а, напротив, усмотрение вечного и абсолютного из бытия временного и относительного. Отсюда и поворот Единого той своей стороной, когда оно предстает как благо. Поворот, надо сказать, совершаемый не на уровне философской логики, а через введение образов и сравнений. И прежде всего через очень близкий Платону образ солнца.

«Солнце дает всему, что мы видим,

– читаем мы у Платона, – не только возможность быть видимым, но и рождение, рост, а также питание, хотя само оно не есть становление... Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой»¹⁹.

Ранее при рассмотрении Единого как такового, безотносительно ко многому, как мы помним, Платон пришел к тому, что в таком своем качестве оно не существует, не познаваемо, о нем нечего сказать. В «Государстве» позиция Платона смягчается. Теперь идея блага по части познаваемости – «это предел, и она с трудом различима». Но, что еще более важно, – благо «Государства», также как Единое «Парменида», по-прежнему не обладает бытием, не существует, но теперь оно еще и превышает существование «достоинством и силой». Иными словами, благо не есть первосущее, его можно обозначить как сверхсущее. А если это так, то упрек в несуществовании, бросаемый Парменидом «Парменида» в адрес Единого как такового становится недействительным или, если хотите, превращается в похвалу. В его отношении перестает действовать логика диалога «Парменид», она ведь вся сосредоточена вокруг единого в аспекте его бытия. Когда Парменид заявляет, что Единое, которому усваивается бытие, тем самым перестает быть Единым, так как в этом случае

наряду с ним существует не совпадающее с ним бытие, то его аргумент неотразим лишь для того, кто настаивает на существовании единого. Сверхсуществование последнего здесь в расчет не принимается. Но вот оно состоялось, и за Единое в качестве блага, кажется, можно быть спокойным. Правда, с тем уточнением, что тема сверхсуществования Платоном не более чем заявляется в самом общем виде и к тому же заявка его касается блага, характер совпадения которого с Единым в своей конкретике остается философски не проработанным и не проясненным. Проработка такого рода произойдет уже в неоплатонизме, так же как и понятия Единого в его статусе сверхсущего.

Прежде всего в связи со сказанным на ум приходит, разумеется, имя Плотина и созданная им философская система, где Единое составляет неотъемлемую ее часть. Для него оно было не просто Первоединым, а еще и тем первоначалом, исходя из которого разворачивалась вся платиновская философия или же, наоборот, к которому восходила. Все своеобразие этой философии, между тем, состояло в том, что ключевое для нее понятие только в очень ограниченной степени и в особом смысле подлежало рассмотрению на уровне философской логики. Если же договаривать до конца, то Первоединый, хотя и увенчивал собой философский конструкт Плотина или же был его основоположением, представлял собой не собственно философскую реальность. Философии он не был вполне чужд и внеположен; скорее, Первоединый по Плотину – это нечто пограничное и соприкосновенное философскому знанию, то, без чего оно состояться не сможет, и все же далее достижения границы и соприкосновения с Первоединым оно пойти не в состоянии. Ситуация эта в корне отличается от ситуации в платоновской философии, где Единое – благо подразумевается, отмечается, в чем-то характеризуется, являясь той же границей и пределом, что и у Плотина, однако, путей к нему и от него Платоном не пролагается. Попытайся Платон их наметить, его философия приобрела бы ту же стройность и выстроенность, что и у его последователя. Поскольку в последней нас

непосредственно касается тема Первоединого, прежде всего нам придется остановиться на вопросе о том, в каком смысле и отношении оно является Единым. Разумеется, в настоящем случае и речи не может идти о сведении его к единству в многообразии. Подобная характеристика Первоединого не бессмысленна только с учетом ее производности и вторичности от несравненно более существенного. Оно же состоит в том, что Первоединый в первую очередь не единит многое, а единится в самом себе. Иначе говоря, он един в обращенности на себя. Такое оказывается возможным ввиду того, что Первоединый, хотя и совпадает с собой, но его самосовпадение не есть чистая, безусловно монолитная самотождественность. Скорее он бесконечно совпадает с собой, единится, чем представляет собой фиксированную и застывшую реальность. Единство как единение не нужно понимать в качестве устремленности к тому, чтобы многое стало одним, преодолело свою множественность. Тут движение, насколько о нем вообще имеет смысл говорить, противонаправленное. Его можно определить, конечно очень приблизительно и неточно, как присутствие в единстве потенциального многообразия.

Но тогда вроде бы сам собой напрашивается вывод о том, что Первоединый – это все-таки единство многообразия, только на особый лад. Он в этом случае не единит уже существующее многое, а чреват им и предшествует ему. До известной степени так оно и есть, Первоединый все-таки есть другой полюс многого. С той только совершенно обязательной оговоркой, что Первоединому нет никакой нужды в многообразии. Так или иначе, оно представляет собой бытие, его моменты. Сам же Первоединый сверхбытийственен, он возвышается над бытием, хотя в нем и его источник. Он отец и родитель всего сущего. Вот только роды Первоединого никак не затрагивают его, ничего в Первоедином не изменяют и уж, конечно, ничем в себе он не поступается. Чтобы сделать это понятным, Плотин прибегает к платоновскому образу солнца, которое остается солнцем во всей полноте своей солнечности, несмотря на то, что непрерывно испускает потоки света. А они ведь содержатся в солнце, то есть находятся в состоянии потенции своего бытия.

Итак, попытка представить себе Первоединого по ту сторону его измерения как единства многого, пускай даже потенциально, не должна приводить нас к тому, что он есть чистое единство и совпадение с собой. Совпадение все равно необходимо мыслить не иначе чем некоторый аналог движения, действия, процесса, жизни. Оно есть и данность и то, что непрерывно совершается. В таком совершении уже не следует искать соотнесенности Единого с многим. Здесь соотнесенность с самим собой. Он и остается Единым, и вместе с тем каким-то образом внутри единства, помимо всякой раздвоенности, соприкасается с собой, существует для себя. Никакое множество к этому не имеет отношения. Многое – это преизбыток Первоединого, оно и содержится в нем, и не нужно ему, ничего к единству Первоединого не добавляет. Если вообще искать смысл во многом, то его можно найти только в ниспадении из сверхсущего (сверхбытия) в сущее (бытие). Но вряд ли для того, чтобы своим ниспадением окончательно привести сверхсущее Первоединого к самому себе. Он и так един и наедине с собой как одним есть полнота, к которой ничего не прибавить и от которой ничего не убавить. Тут можно попытаться увидеть другую логику и иной смысл. Бытие-многое, ниспадающее из сверхбытия Единого, все равно остается единым. Но не вообще, не как таковое, а в своей устремленности к Первоединому, которым оно только и удерживается в бытии. Причем выход для этого бытия один – соединиться с Первоединым, наполниться им вплоть до слияния с его полнотой. В этом состоит безусловное торжество Первоединого, его слава. С той, впрочем, оговоркой, что Первоединое ничего такого не добивается, никак отпадением от него бытия-многого и возвращением к нему «задето» быть не может. И все-таки бытие-многое как «изворот», «иносверхбытие» Единого-сверхсущего – в этом для последнего что-то есть. Может быть, это продолжение все той же линии единства с самим собой Первоединого, когда оно и абсолютно едино, и каким-то нами до конца не постижимым образом в этой абсолютности соотнесено с собой? Может быть и бытие для сверхсущего – Первоединого ничего не значит, ничего ему не

придает и все же обозначает на свой лад его абсолютную несоотнесенность с чем бы-то ни было, кроме самого себя? В подобной логике, как мне представляется, что-то есть. И она, по моему крайнему разумению, не чужда Плотину в его попытках соотнести Первоединого с бытием-множеством, начиная от Ума и заканчивая материей.

Первоединый-Единое-благо, как оно предстает у Платона и Плотина, одинаково есть реальность сверхразумная, тот порог, к которому философия приближается, за который в какой-то степени способна заглянуть, но переступить его – это вне возможностей философии. В том смысле, что размышляя о Первоедином, философ находится уже не у себя дома, не в своей философской сфере. К последней принадлежит, скажем, Ум или Мировая душа, они умопостигаемы и допускают выстраивание сложных и изощренных конструкций по их поводу. Первоединый же как сверхсущий и, соответственно, сверхразумный заставляет философа, в нашем случае Плотина, задуматься над тем, каковы же, все-таки, возможности соотнесенности человеческой души с Первоединым без оглядки на философию. И вот к чему он на этот счет приходит.

Согласно Плотину, «верховное существо», то есть Первоединый, «не мыслит себя ни как благо, ни как что-либо другое, потому что в нем нет ничего такого, что было бы отлично от него самого; оно знает себя только посредством некой совершенно простой, чистой интуиции, и так как в этой интуиции нет никакого ни расстояния, ни различия (между нею и ее предметом), то что может быть этой его интуицией, как не оно же само?»²⁰.

Как видим, все-таки Плотин допускает в Первоедином некоторое подобие знания. Сводя его к интуитивному, он стремится свести до минимума момент саморазличения, присущий Первоединому. Ему очень важно этим саморазличением ни в малейшей степени не поколебать единства Первоединого. Поэтому он у Плотина и соотнесен с собой, и остается в этом соотнесении чем-то совершенно простым. О нем можно сказать, что в нем как Первоедином Единое как интуиция единство с самим собой, себя каким-то

образом воспринимающее это свое единство. В этом случае я позволю себе для прояснения ситуации сопоставление с человеческим «я». Воспринимая себя как «я есть я», человек остается единым «я» и в то же время отличает себя от себя же. А теперь представим, что в самовосприятии нами акцент делается на единстве в самих себе. В нем мы не сливаемся с самими собой, не вглядываемся в себя несколько отстраненно, не судим себя, а удостоверяемся в своей самотождественности, в том, что каждый из нас – это «я есть я». Само наше раздвоение в этом случае работает на единство с самим собой. Нечто подобное, по-видимому, будет близким интуиции платиновского Первоединого, с тем только уточнением, что ему нет нужды специально сосредоточивать свое самораздвоение на единстве с собой, оно дано Первоединому исходно, раз и навсегда. В своей самообращенности он «пульсирует в самом себе», касается себя. И его «самокасание» – это знак того, что прикосновение здесь предполагает отсутствие какой бы то ни было дистанции по отношению к себе. Дистанции нет, единство и Единое сохраняется, однако, кто-то же ведь кого-то касается, хотя в нем и нет разделенности. Это прикосновение себя к себе внутри себя нераздельно.

Если Первоединый таков, каким он только что был охарактеризован, очень кратко и приблизительно, то отсюда и нужно попытаться вывести возможный характер обращенности человеческой души на Первоединое. Да, оно не может быть чисто философским, философия способна не более чем описать ей недоступное. Это в случае, если философ остается философом, стоит на философской позиции. Но попробуем определить, какова эта позиция в следующем тексте, содержащемся в одной из книг платиновской «Эннеады»:

«...Кто познал (опытно) такое общение, тот только знает, что я говорю, – знает, что душа, устремленная к Богу и пришедшая к нему, начинает жить совсем иной жизнью, ибо становится участницей в его жизни и понятно, что в этом состоянии, чувствуя присутствие в себе первоисточника истинной жизни, не желает ничего больше, напротив, все прочее отметаает, от всего окружающего отвращается и отрешается, чтобы утвердить себя

всецело в одном Боге и стать едино с ним. Из этого следует, что все мы должны стараться о том, как бы нам поскорее удалиться отселе, как бы освободиться от тяжести связывающих (душу) телесных уз, и все силы употреблять на то, чтобы всем существом нашим соединиться с Богом... Кто удостоивается такого единения, – тот зрит Бога, зрит в нем самого себя...; ему кажется тогда, что он сам как бы обратился в божество и есть божество»²¹.

Достаточно очевидно, что в приведенном отрывке Плотин предъявил опыт, как мы привыкли говорить, религиозный и не как таковой, а опыт предельный, состоящий в соединении человека с Богом, то есть обожении. В том виде, как он описан Платином, опыт этот мог бы быть предъявлен адептом религий или культов самого разнообразного свойства, в любом случае, он ничего собственно философского в себе не несет. Инкрустирован он в философское произведение таким образом, что Плотин не счел нужным попытаться выразить его философским языком. Он обошелся даже без понятия Первоединого, заместив его Богом. Разве это не лишнее свидетельство того, что Плотин оставил философскую почву, столкнувшись с реалией, философии запредельной? Настолько, что он заговорил о Первоедином как о Боге философов, но не философском Боге. Философ в лице Платина, тем самым, признал служебную роль философского познания по отношению к предельной реальности, которая в несравненно большей степени открывается, тому, кто посвящен в мистерии. Собственно, и раздел «Эннеад» «О благе, или Первоедином» и выстроен так, что в нем речь философская переходит в речение мистериального плана. О мистериях он в связи с Первоединым говорит впрямую. Но тогда и требует конкретизации вопрос о том, что именно дает философии ее обращенность на Первоединого, в чем состоит необходимость и оправданность такого обращения. На этот счет можно предложить ответ такого рода.

Без сверхфилософской реальности Первоединого философия не может быть выстроена как целое. Пускай она его в себя не вмещает, но оставаясь запредельным для

философского познания, Первоединый служит основой и предпосылкой построения философии. И потом, какое-то знание о Первоедином все-таки возможно; в той части, в которой оно является таковым, это знание определяет собой сферу ведения философии, задает ей ее основные параметры. Ведь это совсем не случайно, что Плотин далеко не ограничивается описанием Первоединого как Бога мистериального действия, он еще и неустанно трудится над логической проработкой относящегося к Первоединому. В этой проработке он стремится продемонстрировать постижимое в непостижимом, то в нем, что выразимо словами или выразимое в невыразимом. От него ведут дороги к Уму или Мировой душе и далее к чувственно воспринимаемому миру, а они ведь существуют не сами по себе, не в самообращенности и самодостаточности, все их начала и концы сходятся в Первоедином, через него получают свое бытие и наполняются смыслом. И чему еще как не философии должно проследить и выявить все связи, замыкающиеся на началах и концах! В этом, собственно, и состоит философская задача платиновских «Эннеад». По существу они представляют собой философию на выходе из и на входе в сверхфилософскую реальность. В этом их парадокс в контексте к тому времени уже очень длительной, измеряемой многими столетиями античной философской традиции. Это становится совершенно очевидным, если обратить внимание на то, что философия, хотя и заявляла о себе не столько как о божественной мудрости, сколько о любви к ней, тем не менее, упорно стремилась от одного философского учения к другому выстроить систему универсального знания. А главное, пребывать в сфере чистой мысли в предположении того, что мышление, познание, знание – это путь, ведущий к обожению. Во всяком случае, философия мыслилась как реальность самодостаточная. Еще и потому, что в ней обнаруживался эквивалент верховного божества – первосущее, постижение которого не требовало от философии какого-либо восполнения в боге. С этой традицией Плотин, может быть, не порывает, для чего необходимы были бы специально оформленные декларации и манифестации, но все же с ней расстается, вроде

бы незаметно от нее отделяется. В известном смысле философия Плотина, что касается перво – или сверхсущего, образует прямую противоположность аристотелевской философии. Если, по Аристотелю, Перводвижущий сближен с философом, есть философ в качестве некоторого абсолютного существа или блага, то по Плотину, Перводвижущий – это тот, чья божественность чужда философичности, к себе он философа разве что подпускает, требует от него, в конечном счете, от философии, воздав ей должное, отстраниться и стать иерофантом, мистагогом, жрецом своего божества – Первоединого. Быть философом – высшее предназначение человека согласно Аристотелю, для Плотина же – это занятие почтенное, в чем-то необходимое, но исключительно в перспективе более высокого предназначения.

Положим, этого Плотин напрямую нигде не говорит, но вот мы читаем у него:

«...познание Первоединого не достигается ни путем научного исследования, ни путем размышления, но получается единственно от присущия ... Его нам, которое выше всякой науки»²².

Кажется, автор «Эннеад» высказался о том, что не философия и не философский путь приводят к Первоединому и вводят в него с полной ясностью и определенностью. Между тем, нелишним будет обратить внимание и на следующее обстоятельство: несмотря ни на что, у Плотина речь идет о познании Первоединого. Правда, это такое познание, которое разрешается не в добытое знание о Первоедином, а в присущность ему, то есть в нечто уже не познавательное, а бытийственное и бытийствующее во всей своей полноте и довершенности. По поводу таким образом понимаемого познания в его направленности на Первоединого, Плотин, в частности, отмечает:

«...Он [Первоединый] всегда непосредственно близок для всех тех, которые подготовили себя к принятию Его, которые способны привести себя в согласие с ним и, благодаря этому согласию или сродству, входит как бы в соприкосновение с Ним тою сродною с Ним силою, которая от Него же истекает»²³.

В этих словах Плотина явно выражена мысль о необходимости специального обучения для соприкосновения с Первоединым. Соответственно, это соприкосновение становится невозможным ввиду

«недостатка научения, руководящего на этом пути»²⁴.

Очевидно, что под научением в настоящем случае Плотин имеет в виду философское познание. Оно подготавливает человеческую душу к принятию Первоединого, согласию и соприкосновению с Ним, которые уже не есть философское знание. Здесь, правда, Плотин не затрагивает вопроса о том, является ли философия единственным путем к Первоединому. Ответ на него, как мне представляется, может быть двояким. Плотин или предполагает, что философское познание входит в целое религиозной и мистериальной жизни, в пользу чего говорит время от времени возникающая в «Эннеадах» близость платоновской лексики и всего тона его речений к религиозному и мистериальному ряду или же он допускает философский путь к Первоединому как один из двух возможных путей. Сама по себе отмеченная двойственность – это достаточно важная проблема, однако в контексте настоящего исследования существенным является то, что Первоединый, по Плотину, в любом случае если и есть Бог философов, то все равно он не философский Бог.

Философским он был бы тогда, когда представлял собой некоторую сущность, иначе говоря, реальность, целиком инкорпорированную в философское знание, или же имманентную ему. Что дело обстоит совсем иначе, в этом мы уже имели возможность убедиться, обращаясь к текстам мистического и мистериального характера. Теперь же нам остается рассмотреть собственно философские конструкции Плотина, касающиеся Первоединого, под углом зрения того, должны ли они быть признаны собственно философскими, то есть такими, в которых Первоединый конструируется в качестве некоторой сущности.

На уровне деклараций самого общего характера очевидно, что для Плотина Первоединый никакая не сущность. В этом

легко убедиться, обратившись, скажем, к следующему фрагменту:

«Бог выше самой сущности не только потому, что сам производит сущность, но и потому, что не стоит ни в какой зависимости от нее, да даже и от самого себя; даже сущность не есть начало Его, а, напротив, Он есть начало сущности, потому что хотя Он произвел ее, но произвел не для себя, и произведши, положил ее вне себя, не имея нужды даже в бытии как создатель бытия»²⁵.

В приведенном фрагменте Бог – Первоединый, будучи заявлен как сверхсущее, этим ставится самой философией за пределы философского знания. Философия тем самым конструирует свой предмет, который, будучи сверхсущим, не может быть философски сконструирован. Чтобы сказанное не воспринималось как игра в слова и только, нужно уточнить, что применительно к Первоединому речь у нас идет о конструкции как некотором общем контуре, абрисе, далее никак не прорисованном. Именно так, поскольку, обозначив Первоединого как сверхсущее, Плотин заведомо отказывается идти далее самой констатации его реальности. Платиновская философия здесь обозначает свои пределы, обозначает сама и в пределах философского знания. Она, тем самым, сталкивается с предметом, философией не постижимым, и открывает эту непостижимость философским языком и как момент самое себя. С непостижимостью, однако, вопрос не закрывается так кратко и однозначно, потому что в нее Плотин, несмотря ни на что, продолжает вглядываться после того, как обозначил Первоединого как сверхсущее. Что он увидел и с чем столкнулся, представляет для нас особый интерес.

Нечто из существенного по этому пункту проясняется в следующем фрагменте из «Эннеад» :

«Бога никоим образом нельзя приравнять к созданному, а должно мыслить его исключительно только как творческое начало и творение его следует представлять как акт абсолютный..., т.е. как такой, который не простирается ни на что другое и не производит ничего другого кроме самого себя, так что он во всей целостности остается в самом себе и не

содержит в себе никакого двойства, а представляет чистое единство»²⁶.

Здесь Плотин и предпринимает шаг очень рискованный, и предлагает читателю попытаться понять то, для чего у философа и вообще человека нет слов – через вполне определенное и фиксированное понятие творческого начала и творения. Весь риск этого предприятия состоит в том, что творение Плотин видит как внутрибожественную реальность, как то, что свершается в недрах Первоединого и есть самотворение. Конечно же, он прекрасно сознает парадоксальность своего философского хода. Прежде всего потому, что творение мыслится Плотиним происходящим в от века едином, нераздельном, тождественном себе Первоедином, и оно ничуть не колеблет это единство, нераздельность, самотождественность. Как такое возможно – это одна сторона вопроса, а зачем такое примысливать Первоединому, что оно в нем проясняет и определяет – другая.

Освещая первую из этих сторон, Плотин характеризует Первоединого еще и через понятие энергии. Согласно Плотину, Первоединый

«есть энергия, независящая даже от сущности, абсолютно свободная, и вот в каком смысле и почему Он есть сам через себя»²⁷.

Когда Плотин настаивает на последнем моменте, он явно озабочен тем, что Первоединый действительно един и неразделен, но ведь перед этим он же, определяя Первоединого через энергию, как будто колеблет единство и нераздельность. Однако на самом деле не колеблет, а стремится к совпадению в Первоедином противоположностей – абсолютного единства и вместе с тем содержащегося в единстве действенного начала. Если бы оно было направлено исключительно во вне, в направлении Ума и, далее, Мировой души – это означало бы, что чистое единство внезапно и совершенно непостижимо каким-то образом выстреливало многим, имело бы место какое-то абсолютное «вдруг». Иное дело трактовка Первоединого как некоторой, направленной прежде всего на себя энергии. Из этой самонаправленности

переход к направленности вовне, конечно, подлежит более или менее убедительному обоснованию. Правда, при условии того, что как-то прояснится отмеченное совпадение единства и энергичности. Достигается такое прояснение акцентом Плотина на тождестве в энергии действия и его осуществленности. Как энергия Первоединый действует, но между самим действием и результатом нет ни малейшего зазора, они суть одно и то же. И это при том, что одно и другое имеет место. Первоединый непрерывно действует и точно так же покоится в осуществленности в нем, направленного на себя действия. Поскольку оно происходит, Первоединый вроде бы разъединяется, и все же его саморазъединение оказывается все тем же самосовпадением. А это и значит, что Первоединый есть чистое и нераздельное единство. Точнее говоря, в нем раздельное всецело подчинено единому, энергия, оставаясь таковой, как бы действует бездействуя. Она не суть потенция, не реализация потенции и не ее реализованность. Даже этого нельзя сказать о Первоедином как энергии. Такая уж это энергия, что она пребывает в измерении совершенно чуждом привычным для нас реалиям.

А теперь о второй стороне вопроса, то есть о том, зачем было Плотину не просто приписывать Первоединому энергичность, но еще и мыслить его как энергию. Отчасти она уже была освещена, поскольку речь шла о необходимости для Плотина увидеть в своем Первоедином еще и источник всего сущего как мира умопостигаемого, так и чувственно воспринимаемого. Теперь к сказанному нужно добавить, что Первоединый является, согласно Плотину, еще и Богом. Богом не просто в качестве некоего высшего и абсолютного блага, или тем, кто только познается и, соответственно, может быть сведен к мысленному конструкту, промышляя который философ достигает абсолютного знания как интеллектуального эквивалента божественности. Бог Плотина – это Бог живой, тот, в ком человеческая душа, устремленная к нему, обретает полноту, превосходящую все человеческое. Не исключая и высшее в человеке – разум. Полнота эта предполагает пребывание уже не в сущем, а в сверхсущем и она ничего

общего не имеет с мертвенным оцепенением чистого единства и самотождественности. Последние обязательно будут иметь место для того, кто соотносится с Первоединым, но как некоторая сверхжизнь. Ее Плотин и выражает через понятие энергии, наполняя его при этом смыслами, далеко не совпадающими с привычными.

Кажется, мы могли убедиться в том, что платиновское сверхсущее, по определению являющееся еще и сверхразумным, несмотря на это становится предметом философского осмысления и конструирования. Если судить о нем по некоторым другим фрагментам из «Эннеад», это может показаться неожиданным. Однако взятое в целом, учение Платина о Первоедином приводит к выводу о том, что его философское постижение – это попытка, в чем-то не безуспешная, промыслить немислимое. Менее всего перед нами некоторый аналог аристотелевского сомышления философа мыслящему себя в качестве мысли Перводвижущему. Здесь уместно вести речь не о сомышлении, а о приближении философии к тому, что уже находится не в ее ведении. Поэтому, утвердив Первоединого в качестве энергии, Платин не более чем нашел философский эквивалент тому, во что можно войти, превзойдя всякую понятийность. Философия тогда со своим понятием энергии – это свидетельство как об ограниченности своих возможностей, так о своем достоинстве в качестве адекватно сознающей свой действительный статус быть преддверием недоступного ей.

Глава 5. Бог, ум, мышление

Бог, осмысление которого тяготеет к трактовке или прямо трактуемый в понятиях ума и мышления, многократно становился предметом рассмотрения философов. Однако в нашем случае нет необходимости обращаться к каждой из значимых трактовок такого рода. Вряд ли стоит кому-то доказывать, что самое существенное о Боге-уме и мышлении проговорено в сочинениях Аристотеля и Гегеля. И не просто самое существенное, но еще и представляющее за античную и новоевропейскую философскую традицию. Традиции эти очень разные, что как раз и обладает несомненным преимуществом в виду задач настоящего исследования.

§ 1. Бог как Перводвижущий. Аристотель

В разговоре о Боге, по Аристотелю, совсем не лишним будет обратиться к той интуиции Бога, божественного, сакрального, которая была присуща всей Античности и прежде всего греческому миру. Она не так уж очевидна и достаточно своеобразна чтобы отличать ее от соответствующих интуиций других культур, скажем, древневосточной или средневековой. Подчеркну это – у нас речь идет не о религиозных доктринах или практиках, а о реалиях подразумеваемых, не нуждающихся в специальной артикуляции или целенаправленном обосновании, отчего они не становились менее убедительными. Скорее, наоборот, убеждать никого ни в чем надобности не было, какой в этом смысл, если нечто само собой разумеется и, в принципе, не может быть поставлено под вопрос в пределах Античности, как бы оно ни удивляло нас, представителей другой культуры, хотя и тесно связанной с Античностью.

Так, нам действительно есть чему удивляться, приняв во внимание то, что божественность греком могла быть помыслена как принадлежность не обязательно только Бога. Разумеется, его в первую очередь. И все же с позиций эллинов, а потом и римлян вполне возможным было говорить о божественных богах и божественных людях. И это не игра в слова, не нарочитая тавтологичность, потому что как таковая божественность хотя и ближе богам, чем людям, намертво не прикреплена ни к тем, ни к другим. В отношении богов сказанное становится ясным, стоит нам сосредоточиться на том, что их много. Если же это так, то каждый бог не может быть всемогущим, всеведущим или сосредоточивать в себе всю полноту бытия. Если один бог всемогущ, то другие боги всемогущества лишены, если он всеведущ, то ведает все о других богах, в том числе об их желаниях и замыслах, так же как и они о нем, а это всеведение многих разрушает сам его принцип. Ведь тогда боги перестают отличаться друг от друга за счет исчезновения различия между внутренним и внешним и т.д.

Конечно, в момент культового действия, живой обращенности адепта к своему божеству оно приобретает характер божественной полноты с ее атрибутами, среди которых всемогущество и всеведение. Иное восприятие своего божества просто невозможно. Но это именно преходящая ситуация вбирания божеством в себя всей божественности. На уровне мифа и повседневности это совсем не так. Божественность и боги здесь разведены. Богом является тот, кто причастен божественности несравненно более, чем человек, уже в силу своей природы. Он стоит гораздо выше человека на лестнице разумных существ. Но и человек способен подняться по этой лестнице на много ступеней и стать божественным, не обязательно став божеством. Такое возможно при содействии божества. Однако для человека открыт еще и путь самообожествления, в частности, это путь героизма. Не разбирая его теперь специально, отмечу, что он ведет к тому, что божественность оказывается достижимой для тех, кто остается человеком, то есть далеко не всемогущим смертным, более того, вершины божественности он достигает в канун гибели и в самой гибели.

То, что божественность в ее античном понимании могла распространяться не только на богов, но и на людей, вовсе не отменяло разделение всего сущего на профанное и сакральное. Другое дело, какая-то странная, на современный взгляд, неприкрепленность и бездомность сакральной реальности. Да, божественное несомненно существует и его не надо путать с человеческим, и все же в нем превалирует измерение свойства, атрибута, существующего как будто в недопроясненности того, кто является его носителем. Вроде бы, он есть, но кто это – Зевс, Аполлон, Афина? Все они вместе взятые? Почему бы тогда и не прикрепить божественность к богу неведомому, что и пытались сделать греки? Неведомому или какому-нибудь из таинственных восточных божеств, как оно имело место в поздней Римской империи? У нас, впрочем, разговор о боге философов и, в том числе о боге одного из величайших из них – Аристотеля.

Подступаясь к этому богу, вглядываясь в него, сразу же замечаешь, насколько не чуждо аристотелевское представление о нем представлениям общеэллинским и общеантичным, не обязательно разделяемым исключительно мудрецами и философами. Очень характерно, что упоминая о боге или богах, Аристотель никогда не называет их по имени. Можно, конечно, усмотреть причину этого в отчужденности или хотя бы дистанции у Аристотеля по отношению к общераспространенным представлениям. Для философа они слишком просты и поверхностны, философу же нужен свой бог, обладающий несравненно большей глубиной и существенностью. Наверное, в суждениях подобного рода что-то от истины содержится. Однако более важным представляется совсем другое. Аристотеля касается и он готов иметь дело не столько с богом или богами, а с самим принципом божественности. Его он вовсе не абстрагирует от тех богов, которым поклонялись греки. Для него божественность – это реальность более несомненная, чем те или иные боги. О ней он преимущественно и рассуждает, а когда все-таки обращается к богу или богам, то они, по Аристотелю, есть воплощение и субстрат божественности.

Аристотель менее всего склонен размышлять о боге или богах как таковых по логике: вот существует божество, к которому обращены люди, которое они почитают, приносят ему жертвы и получают от него благодеяния и теперь нужно попытаться разобраться в том, какова же природа божества, какие признаки и свойства ему присущи. Обыкновенно размышления Аристотеля имеют совсем другую точку отсчета. Так или иначе, от бога он не отталкивается, а к нему приходит, решая проблемы напрямую, непосредственно к богу отношения не имеющие. К примеру, в «Никомаховой этике» Аристотель разбирает тему человеческого счастья. Это действительно тема для него насущная. Когда же Аристотель приходит к заключению о том, что счастье человека заключается в созерцательной деятельности, для него и встает вопрос о божественности, поскольку

«блаженными и счастливыми мы представляем себе в первую очередь богов»²⁸.

Как видим, счастье – блаженство тянет за собой богов, а никак не наоборот. Счастливы по преимуществу боги, но доступно счастье и человеку. Поскольку в полноте оно присуще только богам, счастье суть одно из выражений божественности. Сама же божественность оказывается соотнесенной не только с богами.

Прикрепив счастье – блаженство к богам, далее Аристотель задается вопросом о том, какие поступки можно им приписать. Явно в предположении того, что это поступки, в которых обнаруживается счастье богов. И вывод его касательно поступков неутешителен, так как

«если перебрать все, то обнаружится, что все ничтожно и недостойно богов»²⁹.

Но где же тогда искать источник и выражение божественного счастья. Позиция Аристотеля на этот счет вполне определена и однозначна:

«Но если у живого отнять поступки и, более того, если отнять творчество, что тогда остается, кроме созерцания? Следовательно, деятельность бога, отличающаяся исключительным блаженством, будет созерцательной, и таким образом, из человеческих деятельностей та, что более всего родственна этой, приносит самое большое счастье»³⁰.

Вот мы и стали свидетелями того, как одно из свойств, измерений, выражений божественности тянет за собой другие, менее очевидные чем оно и все же неразрывно с ним связанные. И опять ситуация повторяется: как и счастье – блаженство, созерцание распространяется не только на богов, но и на людей, во всяком случае, для последних оно возможно, а тем самым возможна божественность как богов, так и людей. Различие между ними будет исключительно по критерию полноты и интенсивности.

Дополнительным аргументом в пользу того, что у Аристотеля божественность по существу превалирует над божеством, может служить путь обожествления, доступный человеку, как его себе представляет Аристотель. Естественным

было бы предположить наличие его источника в боге или богах, в духе того, как был обожествлен Зевсом Ганимед или Геракл. Такая естественность, разумеется, вполне чужда Аристотелю. У него бесполезно искать хотя бы намеков на исходящее свыше обожение. Поскольку обожествление вообще возможно для человека, оно осуществляется не иначе чем через подражание богам. Причем совершенно не обязательно происходящее в качестве осуществления сознательно поставленной цели. Скорее наоборот, здесь уместнее вести речь не столько о мимесисе, сколько о подобии, достигаемом на своем человеческом пути. Оно же состоит в стремлении к созерцательной жизни. Если оно действительно осуществляется, то

«насколько распространяется созерцание, настолько и счастье, и в ком в большей степени присутствует [способность] созерцать, в том – и [способность] быть счастливым»³¹.

К этим словам Аристотеля остается добавить: насколько распространяется счастье, настолько и божественность человека. Да, человек созерцает, а значит обожествляется, и бог или боги здесь особенно не причем по части содействия человеку.

Боги благоволят (по существу Аристотель имеет в виду, что могли бы благоволить) человеку лишь после того, как он ступил на путь обожения, осуществляет его и достигает на нем определенных результатов. Тогда Аристотель худо-бедно готов признать некоторое подобие связи между человеком и богом. Впрочем, для более ясного понимания того, о чем идет речь, лучше обратиться к тексту самого Аристотеля. У него, в частности, мы читаем:

«Кто проявляет себя в деятельности ума (ho kata nous energon) и почитает ум, видимо, устроен наилучшим образом и более всех любезен богам. Ибо если боги, как принято считать уделяют какое-то внимание человеческим делам, то было бы вполне понятно, если бы боги наслаждались самым лучшим и самым для них родственным (а это, видимо, ум) и если бы воздавали добром тем людям, кто больше всего его любит и ценит, за то, что они внимательны к любезному (ta phila) богам и

поступают правильно и прекрасно. Нет сомнения, что все это в первую очередь имеется у мудреца. А значит, он всех любезней богам. Он же, видим о, и самый счастливый, так что и в этом смысле мудрец выходит счастливцем по преимуществу»³².

Этот обширный фрагмент из «Никомаховой этики» пришлось привести целиком ввиду того, что он не подлежит пересказу или изложению его сути без потери не просто нюансов или частных, а относящегося к самому человеку. Оно состоит в том числе в стилистике и модальности высказывания. Оно у Аристотеля не безоговорочное или авторитарное, не жестко и неуклонно логичное и однозначное. Аристотель как раз предпочитает оговорки и сослагательное наклонение, как будто предоставляя слово мнениям и суждениям общераспространенным, а не говорит в чистоте принципа со своего голоса. Не то что бы он совсем отказывается от своей позиции, пожалуй, точнее будет сказать, что Аристотель в пользу своей позиции привлекает не собственно свои аргументы. И почему на это нужно обратить внимание? Потому, прежде всего, что философ счел для себя возможным обосновать умозрение как путь обожествления и обретения божественности в том числе и аргументами не собственно философскими. Но что при этом характерно и на что стоит обратить особое внимание, так это на стремление Аристотеля удержаться на промежуточной позиции.

После того, как он продемонстрировал и обосновал тождество счастья (блаженства), созерцания и божественности, Аристотель обратился к демонстрации того, что не противоречит общераспространенным религиозным представлениям. Отличие между ними и философской доктриной разве что в акцентах, не меняющих существа дела. Так, Аристотель видит в созерцании реальность самодостаточную, не требующую восполнения со стороны богов, какой-то дополнительной «любезности» с их стороны. Для религии, однако, «любезность» как раз и непременно обязательна, иначе какая это религия. Но ведь в итоге возникает ситуация, когда с позиции религии достигается то, что с позиции философии и без того уже достигнуто. При этом, однако, Аристотель не делает никаких уступок в самом

главном, для него путь умозрения только задним числом принимается богами и, соответственно, предполагает благодеяния с их стороны. Ведь это очень характерно и знаменательно, что Аристотель ни слова не проронил касательно того, в чем состоит «любезность» и «воздаяние добром» со стороны богов в адрес людей созерцания и умозрения. Проще всего ему было бы сослаться на недавно им проговоренное:

«... Ведь природа человека не самодостаточна, чтобы [можно было] заниматься только созерцанием, но нужно еще, чтобы тело было здорово, чтобы была пища и прочий уход»³³.

Почему бы эту некоторую житейскую мудрость Аристотелю было не замкнуть на «любезность» и «воздаяние добра», исходящие от богов? Вряд ли только потому, что жизненный опыт не очень-то подтверждает житейское благополучие у людей ума и созерцания. В общем-то, они находятся в том же положении, что и другие смертные. Более значимой в этом случае представляется уверенность Аристотеля в достижутости счастья и блаженства теми, кто предается созерцанию. В самом главном они не нуждаются – в поддержке богов, боги способны разве только несколько облегчить жизнь мудрецов-созерцателей, а не привнести в нее нечто им самим по себе недоступное. Путь обожения, как достижение самим человеком божественности в пределах человеческого у Аристотеля остается неизменным.

Вообще говоря, обожение – это сквозной мотив аристотелевской философии. Он обнаруживает себя не только в этике, но и в метафизике и даже в политической доктрине философа. По поводу последней позволю себе один пример. Свою знаменитую «Политику» Аристотель начинает словами, давно ставшими привычными и легко узнаваемыми:

«Поскольку... всякое государство представляет собой своего рода общение, всякое же общение организуется ради какого-либо блага (ведь всякая деятельность имеет в виду предполагаемое благо), то, очевидно, все общения стремятся... к тому или иному благу, причем больше других и к высшему из всех благ стремится то общение, которое является наиболее

важным из всех и обнимает собой все остальные общения. Это общение и называется государством или общением политическим»³⁴.

На этот раз Аристотель обходится без понятий счастья (блаженства), созерцания (умозрения). Но попробуем решить для себя вопрос, причем в духе того же Аристотеля, о том, что для человека является высшим из всех благ? Ответ для любого читавшего «Никомахову этику» или «Политику» напрашивается сам собой: разумеется, это счастье (блаженство), созерцание и далее божественность. Вот и получается, что и государство есть реальность если не прямо божественная, то становящаяся понятной только при сопряжении с божественностью. Разумеется, что путь государства – это вовсе не путь созерцания, и все же он ведет к той же цели, что и оно. И опять мы сталкиваемся с той же самой ситуацией, когда достижение божественности, то есть обожение, мыслится Аристотелем без всякого намека на его возможность через обращенность людей к богам, так же как и без благодатного воздействия богов на государство. Чтобы достичь высшего блага, оно же обожение, государству и составляющим его гражданам остается полагаться на самих себя. И не потому, что «молчат пустые небеса». К ним людям обращаться нет никакого резона, их путь все тот же, собственно человеческий и вместе с тем не исключающий достижения результата, сближающего людей с богами.

На фоне и с учетом только что проговоренного, нам пора обратиться к свидетельствам Аристотеля относительно собственно божественной реальности в ее философской проработке и как моменту философской доктрины. Начинать в этом случае приходится издалека, а именно с того, с чего начинает свою «Метафизику» сам Аристотель, то есть с разговора о «первых причинах и началах». Можно, конечно, сразу же сослаться на то, что первые причины и начала – это философский эквивалент божественного. И это не будет заблуждением. Однако все же обращу внимание читателя на два обстоятельства, хорошо, пожалуй, даже слишком хорошо известные. Во-первых, на то, что согласно Аристотелю, «и

теперь и прежде удивление побуждает людей философствовать». И, во-вторых, на обстоятельство не менее известное – первым из тех философов, кто занимался первыми началами и причинами, Аристотель упоминает Фалеса. Но тогда и возникает недоумение. Как это – удивление? Не благоговение, не живое ощущение своего богоподобия, и к тому же не какая-то глубокая первая причина или начало, а вода. Что-то это далеко от божественной реальности в любом из ее изводов. И тем не менее отказываться от утверждения о сопричастности поиска начал и причин пускай даже в качестве воды, да еще на основе удивления, обожению и обретению своего эквивалента божества было бы преждевременно.

Что касается прозаического и сниженного отождествления первоначала с водой, с ним вопрос решается просто, стоит нам припомнить исходную связь воды с хаосом, ее восприятие как хаотической реальности. Хаос же – это лоно всех вещей, он древний и родимый. И если его отличать от первоначала как его понимает философия, то лишь ввиду нефиксированности неуловимости, безмерности хаоса, он не может стать предметом мыслительного прояснения и конструирования. Поэтому когда Фалес провозгласил первоначалом воду, он и отталкивался от неисследимо древней интуиции, и вводил ее в какие-то рамки фиксации и наблюдения. Собственно связь темы хаоса с темой первоначала была очевидна и Аристотелю, о чем свидетельствует следующее его замечание:

«Некоторые полагают, что и древнейшие, жившие задолго до нынешнего поколения и первые писавшие о богах, держались именно таких взглядов на природу: Океан и Тефию они считали творцами возникновения»³⁵.

Творцами возникновения, то есть первоначалом. Оно же ассоциировалось с водной стихией и одновременно с божественностью. Хаос, правда, – это не божество, но он и не чужд сакральной реальности, т.к. боги суть порождение хаоса, первые их поколения только частично выделяются из него, оставаясь отчасти хаотическим началом. Кстати говоря, Океан и Тефия как раз и относятся к такому поколению богов. Они и боги, и не чужды воде-хаосу. По поводу же связи начал и причин

как таковых с божественной реальностью Аристотель в «Метафизике» высказывается прямо и недвусмысленно.

Его высказывание находится в контексте выяснения того, что из себя представляет философия. В этом случае Аристотель приходит к заключению, согласно которому она является божественной наукой. И вот в чем состоят его аргументы:

«...божественна та из наук, которой скорее всего мог бы обладать бог, и точно так же божественной была бы всякая наука о божественном. И только к одной лишь искомой нами науке подходит и то и другое. Бог, по общему мнению, принадлежит к причинам и есть некое начало, и такая наука могла бы быть или только или больше всего у бога»³⁶.

Как видим, согласно Аристотелю, философия связана с божественной реальностью не только потому, что направлена на первоначало, которое можно трактовать и как божество, но еще и ввиду ее принадлежности божественному знанию. Как сакральное знание философия как будто даже совпадает с мифом. Но, разумеется совсем не это хотел сказать Аристотель. Для него у философии свой путь к божественному знанию о божественном. И здесь к месту вспомнить о сопряжении Аристотелем философии с удивлением. Как таковое оно обнаруживает разрыв между тем, что человек знает по своей человеческой мерке и божественным знанием. По достижении последнего удивление будет снято и это станет философским эквивалентом обожения, обожением каким оно дано философу на его философском пути.

А путь этот предопределяет то, к какому богу стремится Аристотель, так же как и то, каким он увидит его в результате осуществления своего стремления. Мы хорошо усвоили, что первосущее (первоначало, первопричина), по Аристотелю, – это Перводвижущий. Моя же задача состоит в том, чтобы лишний раз обратить внимание на то, как тесно и даже неразрывно связаны у Аристотеля понятие Перводвижущего и бога. Настолько, что выявляя и конструируя первого, он постоянно держит в уме последнего. Для него совсем не второстепенное дело забота о том, чтобы Перводвижущий отвечал критериям не

только последовательности мысли при определении его статуса как первоначала и первосущего, но, пожалуй, в не меньшей мере еще и божественности. В общем-то, критерии эти у Аристотеля совпадают не за счет натяжек и подгонок, а в соответствии с логикой. И все-таки в высшей степени характерно и знаменательно, что он не забывает, говоря о Перводвижущем, того, что он и есть божество. Божественное и первосущее в нем совпадают. Причем не только тогда, когда логика осмысления Первосущего оказывается причастной характеристике божественного бытия как бы невзначай и ненамеренно. У Аристотеля можно встретить еще и утверждение в таком роде:

«... умозрение самое приятное и самое лучшее. Если же богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления; если же лучше, то это достойно еще большего удивления. И именно так пребывает он»³⁷.

И тут я тоже позволю себе удивление. Это как же так получается, что Аристотель в начале «Метафизики» заявил, что философия начинается с удивления, которое должно быть снято за счет обретения знания о первосущем, а в конце своего трактата, когда первосущее обретено, вновь заговорил об удивлении? Понять такое можно не иначе чем сосредоточившись на том, что для Аристотеля одно дело – умозрение, направленное на первосущее, и несколько другое дело то, как воспринимает себя само первосущее. Различие между этими моментами проистекает из различия между человеком и богом. Оно, скажем, совсем не срабатывает при обращении к первоначалу Фалеса – воде. Сказать, что этой воде так же хорошо как нам, а иногда и еще лучше – это какая-то несообразность или абсурд. Потому именно, что в обращенности на свое первоначало Фалес как будто забывает о боге. Оно у него по сути не несет универсального характера, соотносено с природой. Фалес всего лишь «физик». Когда же в нем пробуждается нечто от метафизика, он вспоминает еще и о Провидении, которое «проникает вплоть до крайних пределов [космоса] и ничто от него не ускользает, даже малейшее»³⁸. Но Аристотель-то как раз и метафизик. И все же у него все к

метафизике не сводится. Да, конечно, своего Перводвижущего он сконструировал таким образом, что он может без особых натяжек быть помыслен еще и как бог. Однако мыслит его Аристотель таковым с особым нажимом. Видимо, ему важен был взгляд на Перводвижущего в том числе и как на бога. Иными словами, для Аристотеля Перводвижущий суть бог философов. Каков он в своей конкретике, нам еще предстоит выяснить.

Учитывая, однако, что этот бог для философа существует не сам по себе, а как тот, кто обнаруживается в первосущем, проступает сквозь него, от первосущего в настоящем случае только и имеет смысл оттолкнуться. У Аристотеля оно, если исходить из его названия, может ввести в заблуждение. Все-таки название «Перводвижущий» провоцирует представление, согласно которому он движет нечто иное по отношению к себе. И это не будет неверным. С тем, правда, уточнением, что Перводвижущий прежде всего не движет и даже не движется (последнее для него совершенно исключено), он деятелен. И деятельность его, опять-таки, прежде всего направлена на самого себя. Все остальное производно от этой самодеятельности. Причем производность, о которой идет речь, заслуживает особого рассмотрения. Но прежде чем коснуться ее непосредственно, нужно обратить внимание вот на что. Первосущее, по Аристотелю, несомненно будучи еще и движущим не имеет ничего общего с первосущим Фалеса и многих других греческих философов, так как всегда остается не втянутым ни в какое подобие «круговорота веществ в природе». Это у Фалеса воду можно рассматривать как разреженную и тогда она станет воздухом или огнем и точно так же в качестве сгущенной землей. Всякие метаморфозы для Перводвижущего исключены. Он неподвижен, хотя и движет прямо или опосредованно все остальное. В чем же тогда состоит его деятельность? На этот вопрос Аристотель отвечает очень кратко, хотя он является центральным для всей его метафизики. Вот, в частности, то небольшое, что можно прочесть у Аристотеля на этот счет. Поскольку деятельность

Перводвижущего – это чистое мышление, наилучшее из возможного,

«а мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление – на высшее. А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же. Ибо то, что способно принимать в себя предмет мысли и сущность, есть ум; а деятелен он, когда обладает предметом мысли»³⁹.

В этом самом по себе хорошо известном, изученном вдоль и поперек фрагменте для нас важны два основных момента. Во-первых, весь он пронизан духом самодостаточности и самообращенности Перводвижущего: действующий, действие и предмет деятельности в нем совпадают. Обращу на это особое внимание: Перводвижущий, который приводит в движение все сущее, не просто сам остается неподвижен в своей деятельности, он еще и не обращен во вне себя, от него не исходят туда никакие импульсы воздействия. А если они все же и исходят, то это еще вопрос, каким образом. И второе. В своей самообращенности и самодостаточности Перводвижущий есть ум и мышление. Чтобы осуществляться, им нет никакой надобности в чем-либо ином, будь оно тоже мышление или чувственно воспринимаемая реальность. Это в буквальном и точном смысле слова саомышление.

Но если попытаться промыслить последовательно эти два момента под знаком того, что они все-таки характеризуют Перводвижущего, он же первоначало, то придется озаботиться тем как, каким образом Перводвижущий связан с теми реалиями, которые он движет, то есть начинает собою. Мы уже имели возможность убедиться в том, что ему нет никакого смысла самому нечто двигать и начинать, выходя за пределы своей самодостаточности и самообращенности. И где же тогда искать этот смысл? В этом случае Аристотель предлагает следующее решение. Для него Перводвижущий – это то, что «движет, не будучи приведено в движение; оно вечно и есть сущность и деятельность». Вопрос только в том, как же, все-таки, деятельность в качестве мыслящего себя мышления

становится источником движения? По Аристотелю, оно «движет так как предмет желания и предмет мысли...»... И далее:

«А высшие предметы желания и мысли тождественны друг другу, ибо предмет желания – это то, что кажется прекрасным, а высший предмет воли – то, что надлежит прекрасно. Ведь мы скорее желаем чего-то потому, что оно кажется нам хорошим, а не потому оно кажется нам хорошим, что мы его желаем, ибо начало – мысль»⁴⁰.

По сути, этот фрагмент из аристотелевской «Метафизики» о том, как можно быть источником движения иного, не вызывая его своим действием, направленным на это иное. Оказывается, что источник способен вызвать движение самим фактом своего существования. Иными словами, Перводвижущий влечет к себе иное, прежде всего и непосредственно первое небо: он, Перводвижущий, является предметом желания и мысли для него. Этот предмет Аристотель называет еще и целевой причиной. Нельзя не упомянуть и о том, что эта целевая причина, по Аристотелю,

«движет... как предмет любви [любящего], а приведенное ею в движение движет остальное»⁴¹.

Так или иначе, но мысль Аристотеля вращается вокруг того, что вполне возможно быть Перводвижущим, самому не предпринимая никаких действий, оставаясь во всех своих действиях обращенным на себя. Перводвижущему достаточно просто-напросто быть и он обязательно приведет в движение все сущее. Мы сейчас не рассматриваем того, что Перводвижущим как первоначалом это сущее не более чем приводится в движение, а не производится из его недр. А от первоначала естественно было бы ожидать еще и этого. Нам важно другое: совпадение в первосущем как Перводвижущем отъединенности от всего сущего, его полного самодовления с зависимостью от Перводвижущего всего сущего. Эта зависимость не навязывается, она добровольная, исходит от самого зависимого. А это, между прочим, сильно напоминает отношение к богам их адептов, как оно имело место на греческой почве.

Ведь греки, с одной стороны, представляли дело так, что «в горнем Олимпе блаженствуют боги: / Блаженство их чуждо труда и тревоги». То есть они нимало не задеты происходящим в дольном мире. По этой части боги вполне беззаботны, до людей им нет дела. Но, с другой стороны, сами люди, некоторые и лучшие из них, ничего у богов не прося, не вымаливая, не кланча, сами стремятся к божественности. Таковы, в частности, герои, мудрецы, философы. Они подражают богам в самом существенном, а именно в попытке достичь самодостаточности и самодовления. Боги об этом могут и не подозревать, точнее, не снисходить до людей, не обращать на них внимания. С людей может быть и того достаточно, что боги есть, что божественность реальна, имеет свое воплощение. Вот она и движет человеком «как предмет любви любящим». Ибо «люблю я тебя, о божественность» – мог бы сказать, перефразируя певца самообожествления человека – Ницше, герой, мудрец или философ. Нас непосредственно касается только последний.

Да, бог философа, если под ним иметь в виду Аристотеля, – это мыслящее себя мышление. Вроде бы умственная абстракция. Но так ли оно на самом деле, если Аристотель считает нужным в отношении Перводвижущего утверждать, что он есть не только ум, который мыслит сам себя. Он еще и божественен, есть бог. Но и на этом Аристотель не останавливается, когда в отношении первосущего-ума-бога заявляет:

«И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог»⁴².

Ведь в приведенном фрагменте что особенно примечательно: в нем Аристотель явно озабочен не просто сближением и отождествлением ума-Перводвижущего с богом. Он еще и со всей настойчивостью усваивает первому черты последнего, прямо из его понятия не вытекающие, и в то же

время неотрывные от бога. Я имею в виду то, что, по Аристотелю, богу, он же ум, присуща самая лучшая жизнь, непрерывное и вечное существование, что он наилучшее живое существо. Конечно, – это характеристика бога, не обязательно в качестве ума или Перводвижущего. Они прикрепляются к уму-Перводвижущему, чтобы лишний раз подчеркнуть его божественность и тождественность с богом. Бог Аристотеля, тем самым, есть бог философа не как заместитель бога вообще, не просто его философский эквивалент. Он еще и бог как таковой. В поисках первоначала Аристотель приходит к своему Первосущему, однако он не готов противопоставлять его богу вне-философскому. Скорее он готов сблизить их. Может быть не до отождествления. Похоже, путь Аристотеля промежуточный и, как у него водится, срединный. Он предполагает преобразование вне-философского бога, который при этом должен оставаться богом, а не его философским замещением.

Во всей этой истории, между тем, остается неразрешенным то, что характеризуя ум-мышление в качестве бога, Аристотель оказывается не чуждым некоторой декларативности. Более всего сказанное относится, пожалуй, к квалификации «вечное неизменное живое существо». Вечное и неизменное, разумеется, легко проходит, с живым уже сложнее, самая же большая сложность – с существом. Уже как живой и жизнь, ум-мышление вызывает некоторое затруднение. Не потому, что ум-мышление можно представить себе вне жизни. Они, конечно же, причастны жизни и живые. Другое дело, что нам трудно удержаться на представлении о жизни как уме-мышлении и только. Для жизни и жизненности уму нужна некоторая добавка. Определить ее походя и кратко вряд ли возможно. Но, во всяком случае, жизнь мы обнаруживаем и прикрепляем к тому, что или кто жив и живет, то есть к некоторой субстратности или субъектности. Вроде бы на такую роль у Аристотеля может претендовать ум как носитель мышления. Впрочем, это одна только видимость, поскольку ум и мышление, так же как, скажем, воля и воление – это одна и та же реальность, взятая с разных сторон. Тут, знаете, как дует ветер : он является субъектом дуновения лишь в мифе или сказке. Для сколько-

нибудь внятного мышления никакого ветра помимо дуновения не существует. Ветер и есть дуновение, почему мы вправе выбирать любое из этих двух слов как вполне взаимозаменяемые. Не то ли же самое имеет место с умом и мышлением? Полагаю, на этот счет двух мнений быть не должно.

Выходом из обозначенной ситуации становится прикрепление жизни к «существу». Да, живое существо – это понятно и никаких дополнительных разъяснений не требует. Поэтому остается попытаться помыслить ум-мышление как живое существо. Насколько такое позволительно – вопрос особый. Похоже, не очень, поскольку здесь мы имеем дело с игрой в слова, а не с движением мысли. В слова, поскольку настоящей субъектности ум-мышление в результате все равно не приобретает. Отчего аристотелевское сближение и отождествление своего Перводвижущего с богом в тех его характеристиках, без которых богу не обойтись, остается тщетной попыткой с негодными средствами.

Мне представляется, что ум-мышление, он же Перводвижущий, есть достаточно оснований квалифицировать как первосущее, то есть первосущность, но вовсе не в качестве «первосуществования». До существования бог философа не то что бы не дотягивает. По его поводу у Аристотеля сохраняется недоговоренность по очень существенным моментам. Перводвижущий Аристотеля вроде бы обращен на себя и самодостаточен, более того, его самообращенность и самодостаточность влечет к себе все остальное сущее, однако сам он пребывает в состоянии, требующем восполнения. Этим восполнением Аристотель и занялся, отождествив Перводвижущего с богом как живым существом, но, повторяю еще раз, отождествление это происходит не на философской почве. На ней Аристотель чувствует недостаточность для бога, он же Перводвижущий, автаркии и блаженства, отчего и возникает потребность ответить на вопрос: кто, все-таки, автаркичен и блажен? Вот и приходится вводить в философские построения «живое существо».

§2. Бог как абсолютный дух. Г.В.Ф. Гегель

То, что первосущее по Гегелю – абсолютный дух или абсолютную идею – он отождествлял с Богом, никак не выделяет его из ряда множества других философов. Но далеко не все из них так определенно и настойчиво утверждали это тождество. Впрочем, и здесь Гегель не составлял исключения. Достаточно в этой связи напомнить о том, например, что неоплатоник Прокл в своем грандиозном сочинении «Платоновская теология» прямо исходит из совпадения единого, оно же благо, с богом. И далее все его построение по сути представляет собой описание эманации всего сущего, когда единое (благо) обнаруживает себя великим множеством богов, образующих стройную бытийственную иерархию. Если вообще говорить об исключительном положении Гегеля касательно соотносительности первосущего с божественной реальностью, то обратить внимание в первую очередь нужно на своеобразие проработки им темы «первосущее как Бог» или «Бог как первосущее». А оно таково, что Гегель специально рассматривает вопрос о тождестве и различии первосущего и Бога и, соответственно, философии и религии. Причем рассматривает не просто в качестве некоторых соображений, которые не носят строго обязательный характер. Как раз наоборот, первосущее и Бог, философия и религия в их соотносительности представляют собой непереносимый момент философской системы Гегеля, без нее она бы нечто потеряла от своей целостности, проработанности и завершенности. В этом, в частности, состоит глубокое различие в отождествлении первосущего с Богом между Гегелем и Проклом.

Прокл принимает как данность, не подлежащую специальной рефлексии, тождество бога и единого (блага) и, далее, моментов эманации последнего в качестве богов. Никаких специальных пояснений на этот счет он не считает нужным делать. А вот что мы можем прочесть у Гегеля в его «Лекциях по философии религии»:

«предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности, бог и ничто, кроме бога и объяснения бога. Философия не есть мирская премудрость, но познание немирского...»⁴³.

Сколько-нибудь знакомый с системой Гегеля, читатель, конечно, не заключит из приведенных строк, что первосущее философии и бог религии тождественны, совпадают во всех отношениях. Для него очевидно – своим отождествлением Гегель только начинает разговор о Боге и первосущем, религии и философии в их соотнесенности. Каково оно в общем виде, в пределах общих схем гегелевской системы – хорошо известно.

Главное для нас в этих схемах то, что несмотря ни на какие сближения и отождествления, первенствование Гегель безусловно отдает абсолютному духу и философии, а не Богу и религии. Первые не просто на своем уровне открываются философскому познанию, они еще и снимают последние. И если Гегель готов сказать, что

«философия сама есть служение богу, религия»⁴⁴,

то за этими его словами менее всего стоит готовность поклониться в ноги богу и религии, это всего лишь признание за религией с ее богом «исторических заслуг». На своем уровне представления религия открывает истины, которые философия со временем выразит на адекватном истине уровне понятия. Только и всего. Поэтому, когда мы читаем об усвоении философии достоинства религии, а первосущему статуса бога, в этом нет смысла искать превознесение философского знания до уровня религиозных реалий. Скорее, наоборот, Гегель отдает должное превзойденному уровню соотнесенности человека с Абсолютом.

Спорить с этим не приходится. И все же. Все же есть в словах Гегеля по поводу связи Бога с первосущим, религии с философией некоторый неразстворимый и не устранимый остаток, не позволяющий верить философу до конца на слово. Да, превосходство философии над религией, преимущество абсолютного духа над Богом Гегель в пределах своей системы утверждает вполне последовательно. Без этой логики вся его система пошатнулась бы и даже рухнула. Но как тогда быть, к

примеру, с таким утверждением, сделанным Гегелем в «Лекциях по философии религии»:

«познание, построившее наряду с религией свой собственный мир, подчинило себе лишь конечное содержание, но, достигнув в своем развитии уровня подлинной философии, оно перестало отличаться от религии по своему содержанию»⁴⁵.

В приведенной цитате, кажется, в этом не может быть сомнений, содержится признание некоторого превосходства религии над философией. А как же иначе, если философии в своем историческом развитии еще только предстояло достигнуть того, чем обладала религия. И нужды нет, что философия в конечном счете, по Гегелю, превзошла религию, сняла ее. Превосхождение и снятие ведь означало следование по пути религии, усвоение на своем уровне ее опыта. И это еще вопрос, который так просто не закрыть: могла ли философия в своем поступательном движении совсем обойтись без религии, без размышления над первосущим без сознательного или бессознательного соотнесения первосущего с богом? В соответствии с духом гегелевской философии вопрос этот, похоже, особого значения не имеет. По-настоящему значим результат, к которому приходит подлинная философия. С нашей позиции с этим или чем-то подобным можно было бы согласиться не иначе чем при условии того, что путь философии к адекватному постижению первосущего привел к чисто философскому результату, что этот результат не содержит в себе религиозных привнесений, которых сама философия достигнуть была бы не в состоянии. Как обстоит дело в действительности подлежит специальной проверке.

В принципе, такая проверка могла бы проводиться на материале различных произведений Гегеля, в которых он затрагивает смысловое ядро своей философской системы. В своем существе оно у него остается неизменным, а нас, собственно, и касается это существо. Потому мы и ограничимся обращением к тем же «Лекциям по философии религии», тем более, что говоря об абсолюте, первосущем Гегель нередко говорит в то же время о боге, как он его понимает. Чтобы

лишний раз в этом убедиться, достаточно сопоставить два фрагмента из «Лекций». Первый из них собственно о боге:

«Логическая идея есть бог, каков он есть в себе,

– читаем мы у Гегеля, – Однако богу свойственно не только быть в себе; его сущность выражается в такой же степени в том, что он есть для себя, абсолютный дух, который есть не только замкнутая в мысли сущность, но и сущность являющаяся, дающая себе предметность»⁴⁶.

Очевидным образом здесь Гегель, поначалу отождествляя бога с логической идеей, явно делает его богом философов, растворяет божественное в том, что есть первосущее. Когда же звучит заявка на то, что бог – это еще и являющая себя предметность, речь заходит о неперменных для бога самообращенности, бытии для себя, самосознании. И здесь вопрос о том, усваивает ли Гегель своему первосущему присущее богу, неотрывное от него, или же, наоборот, это первосущее подпитывает божественную реальность. Прямого ответа на этот вопрос у Гегеля не найти, если не считать ответом неизменное для него осмысление бога в философских понятиях, наложение их на божественную реальность и обнаружение ее соответствия тому, как философ трактует первосущее. Самой простой и убеждающей демонстрацией сказанного является следующий фрагмент из «Лекций»:

«...философия рассматривает абсолютное, во-первых, как логическую идею, идею, как она есть в мысли, когда само ее содержание составляют мыслительные определения; во-вторых, философия ставит своей задачей показать абсолютное в его деятельности, в его воплощениях, и это есть путь абсолютного к тому, чтобы стать для себя духом...»⁴⁷.

В этом фрагменте, каким он взят в настоящем случае, содержится недвусмысленное утверждение первенствования первосущего над богом, подчиненность последнего первому. Ведь философия, какой ее видит Гегель, осуществляет свою задачу без всякой обращенности к богу. Это потом оказывается, что добытое философией понятие первосущего точно также приложимо и к божественной реальности. При этом, однако,

нельзя пройти мимо того, чем заканчивает Гегель приведенный отрывок:

«...таким образом, бог есть результат философии, о котором мы узнаем, что он есть не только результат, но и вечное самосозидание, предшествование самому себе»⁴⁸.

На эти два момента стоит обратить особое внимание: бог, то есть его обретение, есть, во-первых, результат философского развития, и, во-вторых, самосозидание как предшествование самому себе. Как результат, он тем самым обретается философией не сразу, она еще должна прийти к богу, достигнуть его. Сам же путь философии – суть богосозидание, в котором бог «предшествует самому себе», то есть он и есть и его нет. А в этом «и есть и нет» как раз и состоит незавершенное самоосуществление философии в качестве устремленности к богу. И в чем же тогда ее первенствование над религией, и, соответственно, первосущего над богом? Только в том, что философия в конечном счете обретает бога в более глубоком смысле и более адекватной форме, чем религия. Настолько глубоко и адекватно, что это и не бог, а абсолютный дух или абсолютная идея. Наверное, можно сказать и так: бог у Гегеля по существу – это предварительное обозначение реальности, которое в дальнейшем подлежит уточнению и корректировке. При этом, однако, было бы поспешным заключить, что гегелевское первосущее обретается через чисто имманентное движение философской мысли, оно еще и черпает и удерживает заимствуемое ею у представления о боге, оформляя его логически задним числом, а вовсе не порождая из собственных недр.

Прежде всего, в данном случае я имею в виду неизменный акцент Гегеля на том, что первосущее обязательно включает в себя момент для себя бытия, и не просто момент, а, скорее, решающе значимое в первосущем. Вообще говоря, в философии применительно к первосущему акцент именно на его самообращенности, подчиненности этому моменту всего остального не строго обязателен. Вполне очевидным сказанное становится при обращении к исходным, устойчивым и неизменно широко распространенным характеристикам

первосущего, согласно которым оно есть первоначало и первопричина. В этих характеристиках явным образом дает о себе знать интерес к первосущему прежде всего в его обращенности на вторичное и производное от него. Оно выступает как источник всего наличного многообразия бытия, в нем как едином все получает свое объяснение, утверждается на своем законном месте. Только во вторую очередь на повестку дня ставится проблема того, какими свойствами должно обладать первосущее для того чтобы его статус первоначала и первопричины был понятен и обоснован. И тогда быстро обнаруживается, что начинать и причинять все и вся вправе и по чину той реальности, которая обладает достоинством самобытия. Первосущее не может быть всего лишь стяжкой и вытяжкой из всего сущего, его сущностью как некоторым «обобщением». Такого рода «обобщение» – это абстракция, сведя к нему все конечное многообразие, из него никогда не вывести его как из порождающей реальности. Осуществима такого рода задача не иначе чем при условии отмеченного самобытия первосущего. А самобытие, в свою очередь, предполагает самообращенность, довершенно заявляющую о себе как бытие для себя.

В этом своем измерении первосущее уже не первоначало или первопричина, оно не начинает и не причиняет, а совпадает с собой в саморазличенности, демонстрируя этим полноту бытия. Совсем не столкнуться с этим моментом, не прийти к нему сколько-нибудь серьезная философская доктрина не в состоянии. Другое дело – выдвигать его на передний план. Гегелю это свойственно как никакому другому философу. И в этом я готов усмотреть огромную зависимость его философских построений и, в частности, конкретизирования им первосущего от представлений о божественной реальности. Не обязательно тех, которые содержатся в христианском вероучении. Это как раз тот случай, когда можно себе позволить заглянуть и гораздо глубже, в толщу веков и тысячелетий. Туда, где безраздельно господствует миф. Миф же характеризуется преимущественной обращенностью человека к сакральной реальности. Казалось бы, первобытному человеку, чтобы преодолеть тяготы, срывы и

катастрофы своего существования дело было в первую очередь, если не исключительно, до самого себя. В действительности мы встречаем совсем другое.

По-настоящему значим для первобытного человека именно миф. Дела человеческие касаются его весьма незначительно, происшедшее в их пределах быстро забывается. Мифы же со священным трепетом передаются от поколения к поколению, передается то, что повествует о богах, то есть о том, что может рассматриваться как эквивалент первосущего философии. Боги же в мифе выступают как некоторые персоны, живые существа с их целями и намерениями. Они решают свои задачи, заняты исключительно самими собой, то есть обращены друг на друга. И вот оказывается, что для первобытных людей нет ничего важнее чем эта самообращенность богов. Разумеется, не в силу их какой-то беззаботности или самоотверженности. Нет, конечно. Дело здесь в том, что только божественное обладает настоящей бытийственностью и существенностью. Оно всецело определяет жизнь людей, самостоятельного и даже собственного бытия не имеющих. В общем-то, люди и представляют собой не более чем некоторый отдаленный аналог божественной реальности. Бытие их ущербно и остаточно, подлинно бытийствуют боги. Людям же остается следование божественным установлениям, осуществление своей жизнью исходящего от богов. Такой их статус и предопределяет устремленность людей к богам, их сосредоточенность на их персонах и действиях. В известном смысле боги мифов являются аналогом первоначала и первопричины. С той, правда, разницей, что в философии первосущее как первоначало и первопричина соотнесены с сущим, с тем, что есть. Вопрос только в том, в чем бытие сущего, каков его онтологический статус? Для мифа же, строго говоря, человеческое, вообще профанное бытие как бы бесстатусно, помимо богов его как будто и нет, настолько оно внутренне пусто и ничтожно. Поэтому для мифа боги не столько начала и причины, сколько сосредоточенное на себе бытие.

У Гегеля эта смысловая линия дает о себе знать в том, что первосущее тоже касается его главным образом в своей

первосущественности, а не в том, каким образом оно начинает и причиняет человеческий мир и вообще мир природы и истории. Постигание первосущего, по Гегелю, ведет к постижению не только начала и причины, но и концов и следствий. Последние выражают собой на своем низовом уровне первые. Мы хорошо знаем этот момент гегелевской системы как принцип единства логического (сущностного) и исторического. В настоящем контексте он обнаруживает свою тесную связь с очень глубокой архаикой. Разумеется, речь не идет о непосредственности ее воздействия на философские построения Гегеля. И все-таки его сосредоточенность на первосущем как бытии для себя имеет свой исток в этой архаике. Гегель в своей философии по сути неизменно придерживается положения, согласно которому подлинно существует только первосущее, и чего бы не касалась его философия, она всегда остается обращенной к первосущему, только его принимает всерьез как бытийствующую реальность. Оно у него сводит счеты с собой, о какой бы исторической или природной конкретике не велась Гегелем речь.

В этом отношении философия Гегеля представляет собой полную противоположность философии Аристотеля. Это тем более знаменательно, что оба они делают ставку на первосущее как мышление. Только вот у Аристотеля Перводвижущий в качестве мыслящего себя мышления образует первоначало и первопричину всего сущего, в чем и состоит главный интерес к нему философа. Самому по себе, взятому в обращенности на себя, Аристотель уделяет Перводвижущему всего несколько страниц «Метафизики». И ничего не меняет в этом случае то, что первосущее рассматривается Аристотелем как довлеющее себе, самодостаточное, в своей роли первоначала и первопричины совершенно не зависящее от начинаемого и причиняемого им. Все равно Аристотелю Перводвижущий нужен как принцип стяжки всего сущего, которое устремляется к нему и существует этой устремленностью. Нет ничего более чуждого Аристотелю чем попытка логически последовательно развернуть Перводвижущего как все сущее, взятое в его определяющих моментах. Он действует так, что движет, сам оставаясь

недвижим, то есть не затронут тем, что им вызывается, оставаясь потусторонним по отношению к нему.

На таком фоне гегелевский абсолютный дух может показаться всецело погруженный в мир природы и истории. Он полагает себя и природой как таковой и духом в качестве субъективного, объективного и собственно абсолютного духа. Причем последний выступает как чувственное восприятие – в искусстве, как представление – в религии и, наконец, как понятие – в философии. Кажется, ничего надмирного в первосущем по Гегелю не остается. В определенном смысле так оно и есть. Однако совсем нелишним будет уточнить, что присутствуя во всем сущем, первосущее в конечном счете и в своем последнем основании остается самим собой. Оно полагает себя как другое по отношению к себе, но это всегда свое другое, само первосущее в качестве другого, почему первосущее – абсолютный дух каждый раз и начинает иное, причиняет его, не выходя за собственные пределы. Его всеприсутствие и вездесущность ничем не нарушимы. На этом Гегель стоит твердо, отчего его философия остается философией первосущего в полноте довлеющего ему бытия, в обращенности на себя. Гегелю не надо уверять читателя, в отличие от Аристотеля, в том, что его первосущее обладает жизнью и самосознанием. Оно само есть самосознание по преимуществу.

В этой самой обращенности, как мы хорошо помним, первосущее – идея. Абсолютный дух не только встречается с собой, сознает себя, но еще и самоотчуждается вплоть до неузнавания себя и противопоставления себя себе же. Во всем этом первосущее, имея дело с самим собой, заявляет себя, по сути, не только как первосущее, а еще и как тотальность всего сущего, по прямому подобию мифу. Скажем, такими строками одного из орфических гимнов:

«Зевс стал первым, и Зевс – последним, яркоперунный. Зевс – глава, Зевс – середина, все происходит от Зевса. Зевс мужчиною стал, и Зевс – бессмертною девой.

Зевс – основание Земли и звездообильного Неба.

Зевс – владыка и царь, Зевс – всех прародитель единый.

Царское тело одно, а в нем все это кружится:

Огонь и вода, земля и эфир и Ночь со Денницей...»⁴⁹

В этом гимне для нас важно восприятие верховного божества не просто как стоящего над другими богами и далее всем сущим. Оно и есть все сущее. Его всеприсутствие предполагает всевозможные метаморфозы, когда Зевс, становясь той или иной реальностью, все равно остается все тем же Зевсом. Конечно, перед нами мифологический аналог гегелевской трактовки первосущего. Различия между двумя трактовками слишком очевидны, чтобы на них останавливаться специально. Общее же, как мне представляется, вполне однозначно свидетельствует о том, что гегелевское первосущее – это не чисто философский конструкт. Оно есть в том числе и переход от мифа к логосу, когда последний, преодолевая миф, все же остается в его лоне. Конечно, такое первосущее Гегель был в праве именовать еще и богом.

Вопрос, который, правда, при этом неизбежно возникает, состоит в следующем: действительно ли достаточным будет свести гегелевское первосущее к мифологической первооснове или у него есть и другие более поздние основания, лежащие за пределами собственно философии? Понятно, что в этом случае речь идет о христианстве и его вероучении. О том, можно ли вообще, а если можно, то в какой мере, говорить о том, что первосущее, по Гегелю, вмещает в себя нечто из опыта христианского вероучительного и богословского боговедения. Сам Гегель дает для этого основания, поскольку он готов трактовать свой абсолютный дух самоопределяющимся и осуществляющим себя по аналогии с трактовкой Пресвятой Троицы. Надо ли специально оговаривать, что для него совершенно исключено понимание Отца, Сына и Святого Духа как Лиц, пребывающих в единстве. Они у Гегеля не более чем моменты абсолютного духа, который и сам не есть Лицо и тем более не есть принцип единства трех Лиц. Но ведь, с другой стороны, и христианское богословие вмещает в себя устойчивую традицию сведения Отца, Сына и Святого Духа именно к моментам, характеризующим единого Бога, когда утверждение об их ипостасном бытии по существу

превращается в декларацию, не подкрепляемую соответствующими богословскими построениями.

С учетом только что сказанного проблему, видимо, можно сформулировать в таком плане: являются ли гегелевские отсылки в его «Лекциях по философии религии» к божественному триединству усвоением им опыта христианского вероучения и богословия, или же они суть внешние аналоги, а то и прямое стремление подогнать христианство под логику своей философии с ее абсолютным духом? Осторожным и, видимо, оправданным в данном случае будет утверждение о том, что в философии Гегеля имело место и то и другое. Он как использовал христианское вероучение для нужд своей философской системы, так и опирался на его действительные и глубокие основания, существенно определившие трактовку Гегелем первосущего. Далее я попытаюсь конкретизировать этот последний момент.

Гегелевское понятие первосущего как абсолютного духа самым разительным образом расходится с доктриной христианства по важнейшему пункту, который легко сформулировать с предельной краткостью. Для Гегеля принцип абсолютного духа есть принцип саморазличения, тогда как христианская формула гласит: «Бог есть любовь». Соответственно, всю гегелевскую философию в самом ее кратком выражении можно вместить в формулировку «от в себе бытия к бытию для себя». Христианское богословие утверждает совсем другое: Бог как Отец, Сын и Святой Дух единится любовью. Она суть внутрибожественное бытие, обнаруживающее себя во всей его полноте, она же источник творения и существования тварного мира.

Там, где Дух трактуется как саморазличение, а Бог как любовь, самые фундаментальные различия между двумя доктринами несомненны и неустранимы. Поэтому все, что нам остается – это попытаться обнаружить общее, несмотря на и сквозь различия, и такое общее, которое не является абстрактным, формальным, пустым.

Как я это понимаю, в абсолютном духе как саморазличении при сохраняющемся единстве имеет смысл обратить внимание

на его неустанную работу по снятию всякого рода отчуждения, разделяющего и противопоставляющего друг другу всякого рода бытийственные реалии. Да, в конечном счете абсолютный дух озабочен самим собой, преследует собственный интерес. Но, с другой стороны, в его неустанной работе осуществляется еще и интерес чувственно конкретного, конечного в своем бытии. Гегель мог сколько угодно настаивать на этом и демонстрировать еще и еще раз, что мысль различает и разделяет, ее осуществление имеет в себе момент отрицания, однако все это не более чем моменты движения в сторону выявления единства всего со всем, обнаружения мнимости или преходящего характера отчуждения. Скажем, Гегель в своих «Лекциях по эстетике», и не только в них, очень чуток к теме трагического как некоторой несовместимости и разрыва между реалиями мирового целого. Но никогда трагедия для него не выступает как последнее слово о всем сущем. Последнее слово о нем – это все-таки снятие и примирение противоположностей. В этом примирении Гегеля как будто менее всего заботит участь индивидуального бытия человека, личности. Оно торжествует на уровне всеобщего, в его пользу. Для человека, личности, по Гегелю, сохраняется возможность обрести себя во всеобщем, не содрогаться от его равнодушия ко всему индивидуально-конкретному, а через самоотречение, несмотря ни на что, занять позицию всеобщего.

Каким бы сомнительным нам не представлялся выход в подобном роде, считать его пустой декларацией, натяжкой, мнимостью у нас нет достаточных оснований. А это означает, что примирение, по Гегелю, как минимум, не вполне чуждо любви. Разумеется – это не та любовь, которую мы связываем с Богом христиан, внутрибожественной жизнью и действием Бога в мире. Скорее, здесь уместно говорить о том, что совсем оторваться от этой любви, предать ее забвению Гегель был не в состоянии, не мог и не хотел. Можно, наверное, вспомнить, что, к примеру, и греческая трагедия предполагала некоторое разрешение коллизий и противоречий человеческого бытия, она не застывала на кружении и провале в небытие как последней истине происшедшего. Однако в ней примирение работало

скорее на зрителя трагедии, чем на участников трагического действия. Трагедия поучала, справедливость же происходящего в ней носила преимущественно общекосмический характер. Примиряла не любовь, а некоторая сила упорядочивания, симметрии, равновесия, воздаяния, действующая безлично и равнодушно.

К гегелевской философии сказанное приложимо в очень ограниченной степени, по существу она о другом. О действии духа, приобщение к которому освящает и наполняет жизнь человека. Она обретает свой высокий смысл. Дух – это, конечно, не любовь, но он и не чужд любви. Действуя человеком и в человеке, дух единит человека с собой, и сказать, что любовь здесь совсем не причем, было бы, как минимум, неточно.

Непрямым и все же подтверждением сказанному могут служить заключительные страницы «Лекций по философии религии». Здесь Гегель фиксирует ситуацию, когда религия снята, бог обнаружил себя как абсолютный дух – реальность понятийную и логическую. Кажется, желать более ничего не приходится. Это с позиций абсолютного духа, взятого в самообращенности. Но есть, оказывается, еще и позиция людей, существ конечных, преходящих, едва ли не случайных в своем бытии вот этого человека. Они же попадают в ситуацию, когда разрешимое в сферах абсолютного духа остается неразрешенным на человеческом уровне. И Гегелю это не безразлично.

С одной стороны, Гегель с удовлетворением фиксирует обретение истины в философии, примиряющей в мышлении все противоположности.

«Таким примирением,

– читаем мы в «Лекциях», – является философия, и поскольку она есть теология, она изображает примирение бога с самим собой и с природой, показывает, что природа, инобытие божественно в себе, и что конечный дух отчасти сам поднимается до примирения, отчасти же приходит к примирению в ходе всемирной истории»⁵⁰.

Кажется, все точки над і Гегелем поставлены. В популярных изложениях его философии об этом обыкновенно говорится как о не подлежащем сомнению. Однако финал «Лекций» свидетельствует совсем о другом и непривычном для тех, кто специально не углублялся в гегелевскую философию как целое. Финал этот как раз и содержит в себе признание в том, что всеобщее примирение, о котором он так легко писал, и не только в «Лекциях по философии религии»,

«само является лишь частичным, оно лишено внешней всеобщности, в этом отношении философия – обособленное святилище, и ее служители образуют изолированное сословие жрецов, которое не может совладать с миром и должно оберегать владение истиной. Какой выход из своей расколотости найдет временное, эмпирическое настоящее, какую форму оно примет, – надо предоставить ему, это уже не является непосредственно практическим делом и предметом философии»⁵¹.

Я процитировал буквально самые последние строки гегелевского произведения. Они существенно корректируют, отчасти даже отменяют утверждаемое в предшествующей цитате. Теперь мы сталкиваемся с тем, что разрешенное и примиренное абсолютным духом не просто не разрешено и непримиримо во «временном, эмпирическом настоящем». Примирение это необходимо и должно произойти. Сама же непреодолимость раскола на уровне конечного и эмпирического стала следствием как раз того, что философия сняла религию, бог стал понятийно-логической реальностью. Такое снятие оставляет обычного человека, не философа, как говорит Гегель, «субстанциальное ядро народа» без бога, так как бог философов, т. е. первосущее в качестве логической идеи и абсолютного духа в принципе не может стать их богом.

Можно было бы в такой ситуации целиком сосредоточиться на «сословии жрецов». Все-таки в их мысли абсолютный дух приходит к самому себе, становится таковым. Ну, а все остальные люди – это издержки всемирно-исторического процесса и самоосуществления абсолютного духа. Такую «облегченную» позицию Гегель все-таки не занимает. Выход из

нее должен быть, пускай его обретение и не дано философии. Сова Минервы вылетает ночью, и философия, видимо, со временем осмыслит этот выход, когда в его эмпирической данности он состоится. В чем здесь интерес первосущего, которое в качестве абсолютного духа, вроде бы, его осуществило – совершенно непонятно. Впрочем, главное в этом, что он есть. Иначе и говорить о выходе Гегелю было бы бессмысленно. А это предполагает, что гегелевскому первосущему он не противоречит и противоречить не может. Более того, остается предположить само по себе достаточно проблематичное – а уж не таится ли в недрах первосущего нечто недовыявленное и до конца не определившееся? Предположение это как минимум не совсем безосновательное, поскольку первосущее, как-то связано с тем, по отношению к чему оно является первоначалом, оно не может не обнаруживать себя в нем, хотя бы как-то соотноситься с ним. Если Гегель не принимает такую соотнесенность как сопряженность бытия с недобытием, случайным и мнимым, то придется признать «заботу» первосущего и о непримирившемся с ним «субстанциальным ядром народа». Забота эта по части чистой логики Гегелем не выстроилась. Но она есть, и ее остается связать с опытом христианства, с Богом уже не только как первосущим в качестве абсолютного духа, но и с Богом, который есть любовь.

Рассмотрение подхода к первосущему как чистому мышлению в двух важнейших его транскрипциях приводит к заключению о наличии значительных преимуществ у чистого мышления, несомненных и очень значимых. Главное из них заключается в том, что мышление может быть предъявлено как реальность, внутри себя расчлененная, в нем начало и конец смотрятся друг в друга, помимо различий еще и совпадают. Мышление – это не воля, начало нерасчленимо единое, которое будучи помыслено как первосущее замрет, станет недвижимым, так как волить самое себя невозможно. Для этого необходима множественность воли, то есть нарушение принципа субстанциальности воли. С мышлением ситуация в корне иная. Оно потому и мышление, что расчленяется в

пределах своего единства. Однако далее начинаются сложности и некоторая неразрешимость.

Чтобы чистому мышлению мыслить, необходим толчок к нему. От самого мышления он исходить не может. Поэтому у мышления должен быть носитель. Момент этот Аристотель обходит, если не считать выходом для него отождествление Перводвижущего с божеством. Что касается Гегеля, то у него чистое мышление, идея, логика, абсолютный дух имеют своего носителя в лице человека. Человек – это средство самоосуществления духа, но это такое средство, без которого не обойтись и которое заменить нечем. Если же дело обстоит именно таким образом, то средство, орудие неизбежно будет не только определяться целями мирового духа, но и, в свою очередь, в чем-то определять его. Всецело безразличен к своему средству мировой дух оставаться не в состоянии. У Гегеля это дает о себе знать со всей очевидностью в самом конце «Лекций по философии религии», о чем только что шла речь. К сказанному же остается добавить, что, поскольку чистое мышление, по Гегелю, раз и навсегда существует в соотнесенности с человеком, значит оно не есть всецело обращенное на себя мышление. Как бы оно не довлело себе, его самодовление и самодостаточность остается разомкнутым вовне, вовсе не к другой чистой мысли как таковой, а к реальности еще и неустранимо непонятной и нелогической. В мысли она как будто снимается, однако и сама снимает мысль в чистоте ее самообращенности как бытие для себя духа и только духа. Чисто философский Бог тем самым до конца Гегелем не выстраивается. Иначе говоря, бог философов у него тоже требует своего восполнения тем, что остается за пределами философской системы Гегеля.

Глава 6. Бог и вещь в себе. И. Кант

Уже на уровне исходных основоположений философии И. Канта его позиция в отношении первосущего проясняется в самом главном: первосущее в принципе не может быть познано философией. Ей доступно изучение познавательных способностей человека и прежде всего границ доступного ему познания, в пределах которых ни о каком первосущем не может быть и речи. Казалось бы, в такой ситуации нам остается пройти мимо философии Канта, поскольку нас касается прежде всего первосущее как некоторый эквивалент и заместитель Бога, как Бог философов. При ближайшем рассмотрении дело, однако, оказывается не так просто, поскольку Бог, его понимание и трактовка в учении Канта играют существенную роль. Причем он выступает у него вовсе не в качестве Бога вот этого человека Канта, а именно в своем философском измерении, как реальность кантовской философской системы.

И здесь сразу же необходимо различать два момента: познаваемость Бога и то, какое место недоступный познанию, точнее будет сказать, чистому разуму, Бог занимает в построениях философа. А это место таково, что, не принимая его в расчет, невозможно понять философию Канта в целом, так же как и в самом ее существовании. Ведь каким образом выстраивается и последовательно разворачивается эта философия? В ней шаг за шагом рассматривается «что и насколько может быть познано рассудком и разумом независимо от всякого опыта»⁵². И вот получается, что в процессе такого рода познания возникает вопрос о реальности Бога. Она все-таки утверждается Кантом, хотя не вообще, а в особом измерении. И что очень характерно для философа: он в своей философии говорит именно о Боге, а не первосущем, в том или ином его наименовании, как это принято у философов. Разумеется, это обстоятельство совсем не случайно и нам еще предстоит рассмотреть, что за ним стоит. Теперь же самое время обратиться к той логике и последовательности мысли, которая приводит Канта к Богу как необходимой в его

философской системе реальности. То есть к тому, кто, находясь за пределами познания, определяет познание в самом его существе.

В этой связи и в первую очередь нужно вспомнить о различении Кантом чистого рассудочного понятия (категории), идеи и идеала. Согласно Канту,

«чистые рассудочные понятия не обладают объективной реальностью и содержат в себе только форму мышления. Однако, если они применимы к явлениям, их можно показать *in concreto*»⁵³.

Иными словами, в пределах истолкования чистых рассудочных понятий, то есть как явление, все сущее познаваемо, о нем можно составить представление, осмыслить его в качестве строго научного знания. Совсем иначе обстоит дело уже с идеями. Вот как определяет их Кант:

«...идеи еще более далеки от объективной реальности, чем категории так как нельзя найти ни одного явления, в котором их можно было бы представить себе *in concreto*. Они содержат в себе некоторую полноту, какой не достигает ни одно возможное эмпирическое знание и разум обладает при этом только систематическим единством в чувстве, и с этим единством он пытается сблизить эмпирически возможное единство, никогда не достигая его полностью»⁵⁴.

В этом определении, пожалуй, не лишним будет сделать два уточнения. Во-первых, напомнить, что под объективной реальностью Кант понимает вовсе не бытие вещей на самом деле. Для него объективное – это то, что отвечает строгим критериям познания и, соответственно, познаваемо. Познаваемы же явления как предмет эмпирического созерцания и последующей деятельности рассудка. И второе: познание, осуществляемое рассудком и, далее, разумом в качестве высшей способности познания, как таковое не способно достигнуть той полноты, к которой оно стремится. В мире явлений такая полнота невозможна. Достаточно в этой связи иметь в виду самое элементарное и исходное в кантовской философии: она о возможностях и пределах человеческого познания. Конечно, прежде всего мы вспоминаем, что наше

познание, по Канту, ограничивается миром явлений-феноменов и ему недоступны вещи в себе – ноумены. В настоящем случае, однако, нужно обратить внимание еще и на то, что мир явлений не образует замкнутого на себя, довлеющего себе целого. Впрочем, точнее будет сказать несколько иначе: целое как знание о мире явлений хотя и не доступно человеческому познанию в качестве последовательной системы научного знания, все же составляет стремление человека. Другое дело, что стремление это неосуществимо. Но это вовсе не делает его чистой тщетой человеческих усилий. Да, конечно, Кант мог сказать об идее абсолютного целого всех явлений как о проблеме без всякого разрешения. Однако, по поводу идей он же замечает:

«тем не менее, нам ни в коем случае нельзя считать их излишними и пустячными. В самом деле, хотя с помощью их и нельзя определить ни один объект, тем не менее они в сущности и незаметно служат рассудку каноном его широкого и общего применения»⁵⁵.

Идеи тем самым имеют особое отношение к реальности. Они существуют не как объективная данность, а как то, что направляет познание этой данности. Сами идеи, будучи непознаваемы в смысле подтверждения и обоснования их существования, служат человеческому познанию, являются его регулятивом. Если и можно говорить об их существовании, то лишь в том отношении, что они есть необходимые понятия разума, их реальность трансцендентальна, поскольку им в чувствах не соответствует никакой адекватный предмет и вместе с тем они выступают как условие опытного знания, задают ему направление. Трансцендентальность идей может быть дополнена еще и их характеристикой в качестве трансцендентных. Это проистекает из того, что они выходят за круг всякого опыта.

Кратко очерченный статус идеи, по Канту, ставит перед нами вопрос, которым сам философ напрямую не задавался: а что значит в системе его координат быть или существовать? Разумеется, здесь я вовсе не игнорирую его размышления о субъектности или предикативности бытия. Но если оно не

совпадает с существованием явлений, это еще не означает, что идеи более эфемерны, чем явления. Последние Кантом противопоставляются вещам в себе и этим их бытийственный статус умаляется. Но такое умаление идей не касается. В отношении вещи в себе статус идеи остается неопределенным. Она не может претендовать на такой же статус в плане обоснованности и достоверности своей претензии, как вещь в себе. Однако как выходящую за пределы опыта, то есть трансцендентную, идею вполне допустимо сближать с вещью в себе. Здесь ущербность идеи по сравнению с явлением как не подлежащей доказательству своего существования, оборачивается преимуществом со стороны возможности бытия самого по себе. Пускай идеи разума трансцендентальны, то есть соотнесены с человеком как субъектом познания, характеризуют его, но это ведь не означает, что они определяют собой содержание человеческого познания. Они ведут это познание, сами оставаясь представителями иной реальности, трансцендентного в трансцендентальном.

В еще большей степени сказанное может быть отнесено к идеалу. О нем Кант замечает следующее:

«Но, по-видимому, еще более, чем идея, далеко от объективной реальности то, что я называю идеалом и под чем я разумею идею не только *in concreto*, но и *in individuo*, т.е. как единичную вещь, определимую или даже определенную только идеей»⁵⁶.

Простейшим пояснением сказанному может служить пример, приводимый Кантом, в котором в качестве идей выступают добродетель и мудрость, а идеала – мудрец стоиков. И те и другой – это не эмпирически данные реалии. Добродетель и мудрость во всей своей чистоте также невозможны, как и мудрец. Различия же между ними в том, что добродетель и мудрость являются свойствами или, как предпочитает говорить Кант, правилами, тогда как мудрец есть прообраз, то есть некоторое существо, человек, не существующий, а служащий мерилom, некоторой абсолютной точкой отсчета для тех, кто определился идти по пути мудреца. В этом отношении идеал представляет собой идею *in concreto* и

in individuo. Идеал в мире явлений существует ничуть не более, чем идея и даже еще меньше укоренен в нем. Однако, он в мире идей должен быть признан как более реальный, чем собственно идея. Применительно к мудрецу идеал Кант называет «божественным человеком в нас». Запомним это выражение, оно пригодится нам, когда речь пойдет об идеале в его высшем выражении.

Идеал этот, поскольку он существует in concreto и in individuo, только и может быть помыслен в своем пределе как некоторое «единичное существо». Он должен представлять собой аналог трансцендентального субъекта. В отличие от того, с которым имеет дело Кант в «Критике чистого разума», то есть субъекта человеческого познания и имеющего дело с миром явлений, «единичная сущность», если так можно выразиться, мыслит вещами в себе. То, что для человека является некоторым синтезом чувственных впечатлений и априорных форм познания, в результате чего возникает мир явлений, в «единичном существе» служит источником бытия вещей в себе. «Единичное существо» тоже есть трансцендентальный субъект, только трансцендентальность не отгораживает его от бытия вещей на самом деле, а создает их.

Такая возможность помыслить реальность в ее тотальности по-своему логична, но не пропустим и другого: в философии Канта речь идет именно об идеале, то есть о находящемся за пределами познаваемости. Конечно, проще всего отнестись к нему как не обремененной чувством реальности грезе и фантазии. Простота эта, между тем, не укладывается в логику кантовской мысли. Она такова, что предполагает необходимость идеала для человеческого разума. Он возникает в нем строго имманентно, разум испытывает в нем потребность и конструирует его в качестве ориентира в мире явлений. Но при всем этом, идеал зависает где-то между миром явлений и миром вещей в себе. Зависает своим особым статусом. Его можно определить в модусе возможного. Точнее говоря, идеал возможен как ноуменальная реальность. Промежуточность идеала в том, что он есть идеал для мира явлений и все же ему не принадлежит, и мыслим исключительно в ноуменальном

измерении, пускай не как действительность, а как то, что, оставаясь возможным, не противоречит действительности, совместимо с ней. Обратимся, однако, к характеристике Кантом идеала в его смысловом пределе.

Когда философ именует этот идеал «высшим существом», разумеется, у нас возникает представление о первосущем, что и подтверждается развитием кантовской мысли. Так, в «Критике чистого разума» прямо отмечается, что

«предмет идеала разума, находящийся только в разуме, называется так же первосущностью (*ens originarium*) или, поскольку он стоит выше всего, высшей сущностью (*ens summum*), а поскольку все подчинено ему как обусловленное – также сущностью всех сущностей (*ens entium*)»⁵⁷.

Приводя эту и подобные ей формулировки, Кант на новом уровне и с новых позиций возвращается к исходному предмету философии. Правда, теперь не он в центре внимания философа. Главное же в том, что первосущее становится реальностью, которая не может и не должна быть предметом какого-либо конструирования в пределах мыслящего разума. К нему разум неизбежно приходит и перед ним останавливается как перед сверхразумной реальностью. Однако на этот раз сверхразумность не предполагает никаких усмотрений по ту сторону разума: интеллектуальных созерцаний, экстазов и т.п. Согласно Канту, мы не можем даже сказать, оставаясь в пределах разумности, что первосущее есть, точно так же как не в состоянии его отрицать. Это очень далеко от позиции, которая, отдавая первосущему все преимущества бытия и даже сверхбытийственности и умаляя перед ним способности человеческого познания, все же и мысли не допускает о проблематичности бытийственности (сверхбытийственности) первосущего. Тут ситуация прямо противоположная кантовской: именно первосущее настолько есть, что по сравнению с ним философа с его познанием как бы и нет.

И еще один момент очень важен в настоящем случае. Тема первосущего возникает у Канта, опять-таки, как бы поневоле. Впрямую он озабочен возможностями и границами человеческого познания, тем, как его выстроить на незыблемых

основаниях. Решая же эту исследовательскую задачу, Кант приходит к идеалу первосущего. Он не цель его предзаданных устремлений, а нечто вроде неожиданного результата, к которому философа привело последовательное развертывание мысли. Кто-то, наверное, скажет: а какая разница, отталкиваться от него или приходить к нему, главное, что тема первосущего возникает в кантовской философии. Как я полагаю, разница все-таки есть. Когда первосущее специально не предполагается, а всего лишь обретается в итоге построения философской системы, – это обстоятельство не может не определять собой характер первосущего. По его поводу в первую очередь нужно заметить то, что в новой ситуации оно носит служебный характер, будучи подчинено задачам человеческого познания, выстраиваемого на чисто человеческих основаниях. Ведь традиционно философия не просто предполагала существование первосущего. Вопрос стоял о том, что оно из себя представляет. Первосущее было незыблемой предпосылкой философского мышления, мыслить философски и значило мыслить первосущее или связанные с ним реалии. Первое освящало собой последние, задавало угол зрения на них. Это было мышление *sub specie aeternitatis*. Под этим углом зрения все, не относящееся собственно к первосущему, мыслилось философами как обремененное некоторой ущербностью, разуплотненностью своего бытия. У Канта, напротив, «разуплотняется» как раз первосущее в качестве идеала. Конечно, по ходу дела Кант в первую очередь «разуплотняет» реальность мира, каким он дан человеку. И, тем не менее, мир этот незыблем в своей оговоренной и ограниченной достоверности, чего уже никак не скажешь о первосущем в статусе идеала.

Первосущее, по Канту, нужно как принцип целостности и единства всего сущего. С той, правда, оговоркой, что хотя оно, благодаря первосущему, может быть помыслено в качестве существующего, однако в своей конкретике эти единство и целостность рассмотрению не подлежат. Так что в чисто познавательном плане первосущее остается некоторым подобием декора. Соответственно, о философской проработке

темы первосущего речи не идет. Проговариваемое о нем Кантом ограничивается общими местами философского говорения. Так, например, он упоминает о нем как об «основании возможности всех вещей». Основание это в своей обращенности на себя для Канта не существует, о нем ему сказать решительно нечего. Оно недоступно человеческому познанию даже как идеал как раз потому, что не имеет прямого отношения к миру явлений, единственно доступного человеку. Да и существует ли эта самообращенность? Вряд ли, поскольку как таковое первосущее возникает исключительно из потребности человека в себе самом и своем человеческом мире. Сказанному как будто противоречит следующий фрагмент «Критики чистого разума»:

«...мы имеем также право не только мыслить причину мира в идее, исходя из более утонченного антропоморфизма (без чего о ней ничего нельзя было бы мыслить), а именно мыслить эту причину как существо, имеющее рассудок, удовольствие и неудовольствие, а также сообразные с ними желание и волю, но мы и вправе приписывать ей бесконечное совершенство»⁵⁸.

Вроде бы Кант ввел сразу несколько свойств первосущего, явно способных характеризовать его в обращенности на себя, в своем самобытии. Обратим, однако, внимание на то, что перед нами набор привычных и давно ставших банальными словоупотреблений. Они к тому же распространяемы на первосущее в его сближенности и даже тождественности с Богом. Кажется, куда уж дальше. Но вот ведь, на самом деле Канту приведенный перечень банальностей нужен только для одного – чтобы такое представление о первосущем позволяло изучать природу

«так, как если бы повсюду бесконечно обнаруживалось систематическое и целесообразное единство при возможно большем многообразии»⁵⁹.

Первосущее – Бог как идеал, только что охарактеризованный Кантом, вполне соответствует такому изучению природы.

Если мы решим, что этого для первосущего вполне достаточно, то явно запутаем дело. Ведь уже Фалес с его водой в качестве первосущего не просто был озабочен сведением

наличного многообразия к единству. Он еще и видел в этом единстве первосущее как довлеющее себе. А Перводвижущий Аристотеля – он мыслит себя, всецело занят собой, но притягивает к себе прямо или опосредованно все сущее, оно стремится к нему и в его самодовлении обретает себя. У Канта же вовсе не то. У него первосущее скукоживается до того, что человеку позволено мыслить его, представлять себе первосущее в качестве высшего идеала, то есть реальности, исключать существование которой не приходится. Может быть, впрочем, ситуация, по Канту, как раз противоположная: это первосущему-Богу дозволяется, не исчезая окончательно, сохранять за собой бытие-возможность. И, кстати говоря, при том, что для нас

«должно быть совершенно одно и то же, утверждают ли, что Бог так мудро пожелал этого или что природа так мудро устроила это»⁶⁰.

Первосущее таким образом еще раз раздваивается. Теперь оно не только возможно, когда его нельзя доказать, но и нельзя опровергнуть, то есть оно то ли существует, то ли нет. Первосущее еще то ли Бог, то ли природа. Это уж кому как. Для философа же, по Канту, лучше иметь дело с Богом, отождествляемым с природой, но еще предпочтительней остановиться на природе. По этому пункту Кант находится вполне в пределах господствующей философской традиции. Если ему и есть что к ней прибавить или в ней скорректировать, то это относится не к тому, что из себя представляет первосущее, а к тому, как оно только и может быть дано философу. В области чистого разума первосущее несомненно должно быть признано Богом философов, точнее, его замещением как философским эквивалентом. Правда, согласно Канту, существует еще и область практического разума, а здесь вопрос о Боге философов пока остается открытым.

В попытке закрыть поставленный вопрос оттолкнемся от того, что чистый разум соотнесен с познанием, тогда как разум практический – с поступком. Значимость этого обстоятельства трудно переоценить, так как оно уже само по себе позволяет предположить возможность выхода Канта за рамки философии

и, соответственно, позиции философа. Все-таки, поступки совершает или не совершает человек как таковой, а не исключительно философ. Последний как раз не имеет особых преимуществ перед простым смертным по критерию поступка. Поэтому почему бы нам и не ожидать от Канта, при обращении к практическому разуму осмысления Бога совсем иначе или не совсем так, как это собственно имеет место у его собратьев по философии? Ожидания такого рода вполне правомерны, правда, с учетом двух ограничителей. Во-первых, того, что сам строй мысли Канта, вплоть до навыков и техники его мышления, в принципе, и в области практического разума может дать о себе знать и наложить свой отпечаток не только на трактовку Бога, как он дан в человеческом познании, но и его данность в соотнесенности с поступком. Проговариваемое о Боге поступка Кантом все равно познается философски. Это не прямой опыт живого восприятия Бога совершающим поступок. Его лучше передавать некоторым подобием мемуара, однако и тогда под знаком опасности сбиться на привычные литературные приемы и штампы. Здесь лучше не упускать из виду самое простое и само по себе самое очевидное. Поступок Кант рассматривает как реальность не практики как таковой, а практического разума, который, как и теоретический, суть тоже разум, а не нечто от него отделенное или с ним не совпадающее.

Второй ограничитель состоит в том, что философия очень рано, в общем-то, уже в момент своего возникновения была озабочена не только постижением первосущего, его конструированием, но и тем, как приличествует философу жить в соответствии с открывшимся ему знанием. Это знание ко многому обязывало, скажем, одного из «предфилософов» Гераклита. Для него жизнь выстраивалась в соответствии с внятным ему логосом. Совсем на другой лад и другое было внятно Бенедикту Спинозе, но и он точно так же, как и Гераклит, выстраивал свою жизнь в соотнесенности с тем, как он трактовал своего Бога-субстанцию. А теперь о том, в чем все-таки своеобразие позиции Канта.

Она прежде всего в том, что у него область практического разума – это действительно философская конструкция со всем

ее обременением строем мысли и техникой мышления. И все же хотя практический разум и рассматривается Кантом с позиций философа, но его рассмотрение производится менее всего в соотнесенности с фигурой философа. Логика практического разума по Канту – это логика всечеловеческая. Она может служить призывом к каждому, в скрытом или явном виде ее можно обнаружить далеко не только у философа. Соответственно, и Бог-первосущее практического разума должен быть признан Богом не только философов, по крайней мере, по пункту ожидаемой приемлемости для человека как такового. Не обязательно в плане соотнесенности каждого с определенными философскими построениями Канта, и все же с живым восприятием проговариваемого Кантом философским языком.

Итак, Бог согласно кантовскому практическому разуму. И вначале о том, что общего у Него с Богом согласно чистому разуму. В этом случае многое проясняют самые первые строки кантовского трактата «Религия в пределах только разума». Вот они:

«Мораль, поскольку она основана на понятии о человеке как существе свободном, но именно поэтому и связывающем себя безусловными законами посредством своего разума, не нуждается ни в идее о другом существе над ним, чтобы познать свой долг, ни в других мотивах, кроме самого закона, чтобы этот долг исполнить»⁶¹.

Полная автономность морали, о которой идет речь в приведенном фрагменте таковой является в том отношении, что любой моральный поступок должен основываться исключительно на нравственном законе, всякие привнесения здесь были бы катастрофичны и отрицали бы собственно моральное измерение поступка. Прямой аналог этому – человеческое познание, которому доступен лишь мир явлений. Оно только и может считаться познанием, если будет исходить из априорных форм чувственности и рассудка, которые накладываются на открывающееся в чувственном восприятии. Все остальное для чистого разума – это иллюзии по поводу самого себя. И, конечно, в своей познавательной деятельности

ему заповедано опираться на «другое существо над ним». Но если пойти несколько дальше, то обнаруживается, что в отношении морали одно дело ее автономия, опора только на нравственный закон, и совсем другое – право практического разума на идею высшего блага, из которой следует возможность «постулировать бытие бога как необходимо относящееся к возможности высшего блага»⁶².

Но как мы помним, свое право есть и у чистого разума. Он тоже выходит за пределы познаваемого в качестве обоснованной реальности, у него есть идея в ее высшем выражении в качестве идеала. Идеал этот есть идеал целостной, единой в своем существе реальности, так же как и ее основы – высшей сущности, которую, в свою очередь, можно обозначить как природу, или Бога.

Конечно, в рамках практического разума в Боге на передний план выходит одно, для чистого же разума – другое. Однако в обоих случаях Кант осуществляет один и тот же ход, когда дополняет реальность чистого мышления и поступка трансцендентными по отношению к ним реалиями идеи и идеала. Они возникают не потому, что обнаруживаются в процессе познания, а потому, что должны существовать. Разум ищет в идее и идеале необходимое и насущное для него, хотя и не поддающееся познанию в соответствии с его критериями. Но при том, что чистый и практический разум в своих поисках расходятся, расхождение их в известном смысле вторично по отношению к единству. Так, по поводу практического разума Кант отмечает, что он

«ищет безусловное для практически обусловленного (зависящего от склонностей и естественных потребностей), и притом не как определяющее основание воли; когда это основание уже дано (в моральном законе), он ищет безусловную целокупность предмета чистого практического разума под именем высшего блага»⁶³.

Понятно, что высшее благо – это не то, что влечет чистый разум. Обратим, однако, дополнительное внимание на сам принцип целокупности, целостности, единства, равно соотносенные с теоретическим и практическим разумом. Следуя

ему, они одинаково стремятся достигнуть внутренней завершенности. И завершенность эта чисто человеческая, то есть предполагает человека в центре мира, которому она присуща. Но вот оказывается, что в стремлении довершить себя и тот и другой разум вынуждены самим ходом своего движения разомкнуться в неведомое и непостижимое, в то, к чему человеческие мерки не приложимы. А эта ситуация – видит око, да зуб неймет. Выход же, обретаемый Кантом в каждом случае – несмотря ни на что навязывание неведомой и непостижимой реальности определений, человеческих или антропоморфных. Правда, как того, что недоказуемо и непроверяемо.

Для Канта при этом в высшей степени характерно на уровне недоказуемости и непроверяемости утвердить единство так тщательно и последовательно разводимых им в другом отношении логик теоретического и практического разума. В конце концов он приходит к выводу, согласно которому

«высшее благо в мире возможно, лишь поскольку признают высшую причину природы, которая имеет причинность, сообразную моральному убеждению»⁶⁴.

Если реальность именно такова, то остается заключить, что с позиций чистого и практического разума допустимо признание возможности одного и того же Бога. Бога, для которого создавать мир, какой он есть, и вместе с тем утверждать в нем моральное законодательство – это два взаимодополнительных момента, они предполагают друг друга и расходятся только в человеческой реальности. Несомненно, в этом случае речь идет о Боге как сущности, то есть о Боге философов. Приписать ему, скажем, личностное бытие, согласно Канту, было бы вполне понятным и в чем-то неизбежным, и все-таки антропоморфизмом, для которого, строго говоря, нет и не может быть достаточных оснований. В устах Канта, между прочим, слово «антропоморфизм» вполне в духе времени звучит приговором философа обыденному рассудку профанов. И понятно почему. В эпоху Просвещения стало очень дурным тоном усматривать в Боге сходство с человеком. Оно неизбежно рассматривалось как непозволительная проекция человеческого

на божественное. При этом, однако, совершенно не принималось в расчет, что человек – образ и подобие Божие, и потому именно, что человек – личность. Конечно, это означает, что применительно к человеку можно говорить о некотором теоморфизме, а не об антропоморфизме в отношении к Богу. Но почему бы тогда не учесть и того, что антропоморфизм – это перевернутый теоморфизм человека. В случае с первым человек просто-напросто начинает не с того конца. Нечто в этом роде, разумеется, совершенно чуждо Канту. Его свидетельство на счет антропоморфизма не лишним будет привести в настоящем случае.

Оно касается того, какой Кант видит логику восприятия человеком идеала «всереальной сущности». Этот идеал,

«хотя он есть только представление, сначала реализуется т.е. превращается в объект, затем гипостазирован и, наконец, в силу естественного продвижения разума к завершению единства, даже персонифицируется»⁶⁵.

Здесь Кант видит в конкретизации идеала от представления о нем как высшей (всереальной) сущности до утверждения его как персоны-личности некоторую деградацию с точки зрения позвольного или непозвольного для чистого разума. Конкретизация же, согласно Канту, – непозвольный философу антропоморфизм. К Богу он совершенно не приложим. Соответственно, не может быть и речи ни о каком подобии обратного хода, когда человеческое в человеке осмысливается из открытой ему реальности Бога. Перед нами все тот же ход, когда человек видится исходной данностью и точкой отсчета в познании и Бог для него едва-едва различим на пределе и за пределами человеческого познания.

Приведенный пример взят из «Критики чистого разума» и поясняет возможности этого разума по части познания. Но и обращение к практическому разуму ничего в общей картине не меняет. Бог практического разума существует для философа все на том же предельном минимуме. Пускай он соотносится с абсолютным благом или счастьем, все равно он остается их функцией, необходимым условием и обещанием того, что исполнение нравственного закона хотя и довлеет себе, обязано

быть самодостаточным, разрешается в некоторую полноту жизни. Жизни, где природа и свобода, феноменальное и ноуменальное уже не образуют противоположности.

Вряд ли имеет смысл отрицать или ставить под сомнение то, что следование практическому разуму открывает у Канта не Бога живого, а Бога философов и тем более не Того, к Кому приложимы ключевые вероучительные формулы. Правда, речь у нас покамест идет о философски эксплицированной, договоренной и ставшей внутренне завершенной доктрине. Однако помимо такой доктрины философия Канта обещает еще и нечто другое, как минимум, подводит туда, где открываются дополнительные перспективы.

Если, все-таки, попытаться найти в чем Бог Канта не есть Бог философов, по крайней мере, не сводим к нему всецело, то обратиться придется к понятию веры, как оно представлено в кантовской философии. Разумеется, понятие это не имеет отношения к позиции св. Ансельма Кентерберийского и других схоластов к их «верую, чтобы понимать». Ближе Канту была бы противоположная формула: «понимаю, чтобы верить». Тем более, что Кант высказался в том духе, что своей философией он открыл дорогу вере. Действительно, его «Критика чистого разума» утверждает веру и при этом основана она на чистом разуме,

«так как только чистый разум (и в своем теоретическом, и в практическом применении) есть ее источник»⁶⁶.

Поскольку это именно так, то понятие веры входит в целое философской системы Канта как ее необходимый момент. При посредстве этого понятия Кант сводит счеты с первосущим, оно же Бог, и хоть как-то продолжает философскую традицию, немыслимую без обращенности к первосущему. В этом отношении философское *credo* Канта исключительно. Ведь он стал философом, который из самых глубин рациональности последовательного философского мышления приходит к вере, когда она становится одним из звеньев философской конструкции. В известном смысле Кант веру приручил, сделал ее верой философа, который, приходя к ней, нимало не сдает своих философских позиций, а даже укрепляет их. Но не

предполагает ли это, что делая далее из веры философское понятие, вводя ее в философскую систему, он и Бога без остатка делает Богом философов?

Учитывая, что признаки, усваиваемые Кантом Богу – это традиционные для философии характеристики первосущего, дело обстоит именно таким образом. Бог ведь есть возможность, то есть тот, в существование которого допустимо верить с позиций мышления, более того, вера в кого решает чисто философские задачи как в сфере чистого, так и практического разума. Она подкрепляет идущее от чистого разума познание, дает опору практическому разуму с его нравственным законом. Однако, несмотря на все сказанное, само понятие веры сопротивляется ее окончательному сведению до роли подпорки для человеческого познания или поступка. Верят, все-таки, не только во «что-то», а в кого-то. «Что-то» предполагает веру в его существование или несуществование. С «кем-то» ситуация в корне иная. Если я верю, что кто-то существует и он есть Бог, то на чистом существовании ни на мгновение не удержаться. Нельзя верить в Бога и не принимать в расчет его благость, милосердие, справедливость и многое другое. В конечном счете, исходя из кантовских предпосылок, ничто не мешает выстроить христианское богословие, где найдется место и Пресвятой Троице, и Боговоплощению, и Воскресению Иисуса Христа. Безусловно, с той оговоркой, что это будут реалии уже не Откровения, а практического разума, который вступил в область возможного, но точно так же и не доказуемого.

И это при том, что без признания Откровения христианство – это никакое не христианство. Церковь совершенно не готова и никогда не будет готова признать истины вероучения всего лишь не противоречащими чистому или практическому разуму. Они принимаются как нечто раз и навсегда утвержденное и неколебимое. Так что Кант с его верой и Богом остается далек от христианской доктрины, его философия ничего общего с богословием не имеет. На этот счет какие-либо сомнения не имеют под собой оснований. Но и Бог, по Канту, – это, хотя и Бог философа, однако Он требует отношения к себе уже не чисто

философского. Философия только расчищает площадку для самоопределения по отношению к такому Богу. Она убеждает в праве определиться в отношении Его на основе веры. Сам же акт веры или неверия – это уже выбор и действие человека как такового. Если он будет взвешивать все *pro et contra* на счет существования или несуществования Бога – это будет уже не вера. Конечно, чистый теоретический или практический разум подводят человека к решению: «верь, обязательно верь, не прогадаешь. Мало того что останешься в полном согласии с разумом, еще и выигрыш каков». Для веры, однако, нужно еще найти в себе соответствующие ресурсы, в ней необходимо удержаться, преодолевая сомнение и т.д. И разве все это предполагает неизменное пребывание в сфере чистой мысли, чисто философский настрой ума? Вряд ли. В лице философии, подводящей к вере, мавр уже сделал свое дело, мавр может уйти и оставить человека просто и только человеком. Таковым, что он способен быть не вообще, не как таковой, а в предстоянии Богу.

Этого предстояния не вовсе чужд и Кант. О чем следующее его свидетельство: «Несущественно и, следовательно, никому не обязательно знать, что Бог делает или сделал для его блаженства; надо только знать, что человек сам должен делать, чтобы стать достойным этого содействия»⁶⁷. Из этих слов можно почувствовать, что Кант понимает пределы своей философской трактовки Бога. В его философии Бог всего лишь высшая сущность, но разве об этой сущности упоминает Кант в приведенных словах? Такое имеет смысл говорить только о Боге живом, Боге как личностной реальности. Несмотря ни на что, Бог Канта именно таков, пускай философия его к такому Богу даже не подступает.

Глава 7. Бог философов. Взгляд автора

Наверное, сегодня утверждение о том, что Фалес был первым философом, звучит слишком простодушно. Открытым остается и вопрос о том, был ли он вообще таковым? Но как бы на него не отвечали, вряд ли можно отрицать наличие у Фалеса движения в сторону философии, каких-то моментов, по крайней мере, протофилософских. И, конечно, в этом случае обязательно вспоминается, что Фалес заговорил о первоначале. Если же для него им была вода, так это издержки, неизбежные при первых шагах на пути философии. Как бы то ни было, имя Фалеса навсегда осталось прикрепленным к теме первоначала и к воде как его конкретном определении. Попробуем, однако, задаться вопросом: если вода для ионийского философа суть первоначало, все из нее происходит и в нее возвращается, то как тогда для него обстоит дело с божественной реальностью? Обоожествлял ли Фалес свою воду или воздерживался от этого? Слишком очевидно, что поскольку от написанного Фалесом сохранились буквально жалкие крохи, то и ответ на поставленный вопрос в принципе не может быть в достаточной мере обоснованным. И все-таки обратимся к сохранившимся крохам, да еще в пересказе авторов, живших через столетия после смерти Фалеса.

Вот первое свидетельство, принадлежащее Стобею:

«Фалес полагает, что бог – это ум ... космоса, а Вселенная одушевлена и одновременно полна божеств; элементарную влагу пронизывает божественная сила, приводящая воду в движение»⁶⁸.

А теперь фрагмент из трактата Цицерона «О природе богов»:

«Фалес Милетский, который первым исследовал подобные [=теологические] вопросы, считал воду началом всех вещей, а бога – тем умом, который все создал из воды»⁶⁹.

Каждое из приведенных свидетельств подкрепляет другое в том отношении, что для Фалеса как в одном, так и в другом случае вода хотя и сохраняет статус первоначала, служит

философским эквивалентом божества, не замещает его собой. Это обстоятельство можно истолковать как свидетельство «непоследовательности» «первого философа», его неспособности удержаться на своей протофилософской позиции, но, пожалуй, с большим основанием в нем обнаруживается неготовность Фалеса при осмыслении всего сущего довольствоваться обращенностью к одному только первоначалу. Видимо, для него этого достаточно как для философа, но совершенно недостаточно как для человека. Как человек, Фалес соотнесен еще и с сакральной реальностью в ее несводимости к первоначалу. Причем сакральная реальность, оказывается, первенствует над первоначалом, то есть по существу подрывает его универсальность.

Можно отнестись к цитированным фрагментам и более осторожно. Тогда применительно к Фалесу говорить придется о боге философии и боге философа в их несовпадении. Философия, конструируя первоначало, замещает им бога, для самого же философа бог сохраняется еще и помимо философии, бог нефилософский, ввиду того, что философ себя в своем философском знании не растворяет. У Фалеса такой бог присутствовал в его текстах наряду с водой-первоначалом. Видимо, еще и потому, что Фалес состоявшимся философом не был. Позднее, когда философия оформилась и заявила себя в своей осуществленности философы уже избегали вводить в свои тексты наряду с первоначалом и его эквивалентами еще и бога, к первоначалу не сводимого. И все же намеченное уже у Фалеса «двоебожие» сохранялось. Оно могло выходить наружу в самых неожиданных ситуациях. Одна из них относится к началу XX века и описана в мемуарах русского философа Ф.А. Степуна «Бывшее и несбывшееся». Ситуация эта интересна в высшей степени в нескольких отношениях. Нас же в ней будет касаться только одно: делающий первые шаги на философском поприще студент из России и мэтр германской философии столкнулись на вопросе о Боге, и не вообще, а в пределах философского знания. Но предоставляю вначале слово Степуну:

«В семинаре Виндельбанда шла оживленная дискуссия о свободе воли. Виндельбанд разъяснял свою, в основе

кантовскую точку зрения, согласно которой признание за человеком свободной воли с научной точки зрения невозможно, а с нравственной – необходимо. Вполне понимая эту методологическую мысль, я все же настойчиво допрашивал Виндельбанда, какая же точка зрения, научная или этическая, соответствует высшей истине... Когда спор с таким искусным диалектиком и опытным педагогом окончательно загнал меня в тупик, я, набравшись храбрости, в упор спросил его: как, по его мнению, думает сам Господь Бог; будучи высшим единством мира, Он ведь никак не может иметь трех разных ответов на один и тот же вопрос. Мой задор, как помнится, заинтересовал и обрадовал Виндельбанда. Но его ответ искренне огорчил меня. Ласково улыбнувшись мне своею умно-проницательною улыбкой, он ответил, что на мой вопрос у него, конечно, есть свой ответ, но это уже его «частная метафизика» (*Privat metaphysik*), его личная вера, не могущая быть предметом семинарских занятий. Я почувствовал, что меня со всех сторон окружает проволоочное заграждение колючих методологий и что прорыв в сферу нужных мне ответов невозможен»⁷⁰.

В приведенном фрагменте я бы обратил внимание на два важнейших момента. Во-первых, на то, что Степун проявил некоторую философскую бестактность, вводя тему Бога в обсуждение на семинаре. И не то чтобы она была под запретом совсем и во всех отношениях. Просто рассмотрение свободы воли не предполагало обращение к Богу. И потому, что такова позиция неокантианства, которое представлял Виндельбанд, и ввиду того, что точка зрения Бога не могла быть введена в обсуждение, поскольку на семинаре философы обязаны испытывать возможности человеческого разума в осмыслении своей темы. К тому же на этот раз, через две с половиной тысячи лет после фалесовских времен, мы можем убедиться в существовании для философов Бога не только в пределах философии, но и помимо нее. О философском Боге в воспоминаниях Степуна речи не идет. Однако за него легко договорить недоговоренное. Если бы Виндельбанд коснулся этого вопроса, то Бог у него стал бы реальностью, признание которой с научной точки зрения невозможно, а с нравственной

необходимо. И ничего дополнительного обращение к Богу в ход философского семинара не привнесло бы. Но это вовсе не означает, что за пределами философии для Виндельбанда Бога не существует.

Как раз наоборот, свой Бог у Виндельбанда есть, хотя ему отведено место «в частной метафизике». И здесь, давайте не перепутаем, под частной (приватной) метафизикой почтенный профессор имел в виду не просто свои сугубо личные мысли, представления, переживания. Оно, конечно, так, но не только. Так или иначе, за личным Богом стоит Бог как Личность, соотнесенная с человеческой личностью. Не в том, разумеется, смысле, что Виндельбанд обязательно промыслил своего Бога в его личностном измерении, создал некоторую доктрину, которая фиксирует и удерживает личностное в Боге. Ничего такого могло не быть и скорее всего не было. Что имело место в обязательном порядке, так это обращенность Виндельбанда как личности к Богу как Лицу. В пределах личной (она же личностная – это неизбежно) метафизики Виндельбанд встречался с Богом живым. Ему можно было молиться, ощущать Его живое присутствие, соотносить с Ним свои помыслы и поступки, помимо всякого рода философских построений. Германская, да и вообще западная культура к началу XX века была такова, что в ней стало бестактностью как-то предъявлять другим своего Бога, свидетельствовать о своей вере. Но действовало еще и другое. Скажем, еще в XVII веке ничего странного, неожиданного, шокирующего не было в исповедании философом своей веры в качестве христианина. Это исповедание оставалось и личным делом, и имело публичные выражения. В философии философ мог сколько угодно рассуждать о первосущем, очень далеко уходя от христианского опыта, первосущее сближалось им с Богом или же Он вообще пребывал за пределами философских построений. Все равно, философ оставался философом и христианином. И последнее не было только данью изживающей себя традиции. С одним первосущим как эквивалентом и заместителем Бога философ оставаться не хотел. Бог живой, то есть Бог в его личностном измерении восполнял философское Его замещение.

Очевидно, что в XX веке появилось множество философов без своей «личной метафизики» вообще или с «личной метафизикой», так глубоко запрятанной, что она толком не сознается даже самим ее носителем. Отстаиваемая здесь позиция такова, что отсутствие или полная невнятность того, что Виндельбанд обозначил как «личную метафизику» бьет прямой наводкой по философам, попадающим в такую ситуацию. И, напротив, философ, остающийся христианином, от этого выигрывает не только как человек, личность, но и как философ. Выигрывает не прямо и непосредственно, скорее, для него открываются философские перспективы, недоступные тому, кто своей философией претендует сказать о сущем все из доступного человеческому разумению, оставляя за ней последнее слово и не предполагая возможности еще и других реалий. Так вот, наш дальнейший разговор о Боге философов будет посвящен вопросу о том, как быть философу со своим «двоебожием», с тем, что, с одной стороны, он обречен на стремление к обретению истины, то есть к пребыванию в сфере чистой мысли как обожению. Другая же сторона – это обращенность к Богу живому, встреча с Ним.

Для ответа на этот вопрос, как мне представляется, нужно прежде всего осознать, что из себя представляет в своей основе истина, которую способен обрести философ в пределах своей доктрины, и какие пути для ее обретения философу раз и навсегда заказаны. Последнее при этом особенно важно, так как заказанное для философии совершенно не обязательно недоступно никакому другому обретению. Начнем мы, однако, все-таки с того, что дано философскому познанию и каков характер этого познания. И самое элементарное, хотя и не отменимое здесь состоит в том, что философское знание характеризует одновременно и познаваемое, и того, кто познает. Иными словами, одно и другое совпадают в одной точке.

Точка эта может быть обозначена словом из философского лексикона более чем известным и давно набившем оскомину. Конечно, речь идет о сущности. То, что философия направлена на ее постижение уже две с половиной тысячи лет – это непреложная данность. И философская ситуация XX века

ничего в этом отношении коренным образом не изменила. Да, о том, что сущности нужно противопоставить существование, что оно есть подлинный предмет философского постижения, а не уводящая в сторону и создающая философские иллюзии сущность, некоторое время из числа философов не говорил только ленивый. По этому поводу, однако, напрашиваются две оговорки.

Первая из них касается того, что обращаясь к существованию (экзистенции), философия только и может вести речь о сущности существования. Закрывать на это глаза предполагает нежелание или неспособность видеть само бросающееся в глаза. Поэтому философу, делающему ставку на существование, как минимум, остается не отрицать сущность, уходить от нее, а осмыслить ее место в новой системе координат. Самая общая формула этого нового места, пожалуй, может быть выражена так: если философия до сих пор занималась «сущностью сущности», то теперь ей предстоит заниматься сущностью существования. И поворот здесь заключается в том, что если установка на «сущность сущности» хотя бы претендует на ее достижение, то «сущность существования» – это некоторое подобие разверстой бездны. В нее можно заглянуть, но обязательно от нее отшатнешься, в результате же остается описание описуемого в бездне, то есть того, как можно к ней приблизиться и что увидеть, прежде чем придется отшатнуться.

Вторая оговорка в известной степени дезавуирует только что проговоренное, так как делает необязательным предложенный ход постижения «сущности существования». В этом случае внимание нужно обратить на существование с позиций его бытийственного статуса. В философии он неизменно отождествляется с существованием человека. А тем самым философия сосредоточивает свое преимущественное внимание вовсе не на первоначале или, если хотите, не первосущественном и предшествующем всему сущему и существующему. Она ограничивает себя тем, что в мире пребывает как заброшенность, едва ли не как ненужность. Если философии и того довольно, то она в этом случае не просто

фундаментально переориентируется в сторону ограничения своих интеллектуальных претензий, она еще и порывает со своей более чем двухтысячелетней традицией, и это еще вопрос – остается ли она в новой ситуации философией или речь нужно вести о некоей послефилософии, хотя и связанной со своей предшественницей генетически, тем не менее ею уже не являющейся.

Из сказанного достаточно очевидно, что в дальнейшем мы будем иметь дело с собственно философией, то есть образованием, которое не отказывается от решения задач, которые собственно и делают ее тем, что она есть. Ключевая же философская задача – это постижение первосущего, то есть той сущности, которая находится в основе всего, есть его источник и вместе с тем стяжка, приводящая все сущее к единству. Философия, между тем, за время своего существования, как правило, была не очень склонна сосредоточиваться на уже нами отмеченном, на том, что обретенная философом сущность как первосущее – это то, как он его видит, а следовательно, она есть свидетельство о познаваемом и о познающем. Как бы философ не отвлекался от последнего момента, все равно первосущее останется проекцией его личности во вне, наложением себя на все сущее, когда видение и видимое становятся одним и тем же. Чтобы приблизиться к пониманию того, как это происходит, нужно оттолкнуться от реальности, в которой никаких проекций нет и быть не может, которая характеризуется совпадением видения и видимого, того, кто видит – с видимым им. Реальностью этой является «я».

Казалось бы, ну что такое мое, твое или его «я» по сравнению с первосущим? Нас множество есть, было и еще будет, первосущее же соотнесено с вечностью. И потом, «я» неустойчиво и переменчиво, оно может распасться или трансформироваться самым резким и неожиданным образом. Наконец, «я» – это обращенность на себя, самовосприятие, а мало ли кто и как себя воспринимает. Словом, оно суть если не прямо эфемерность, то нечто бытийственно разуплотненное, его «есть» не сравнимо, например, с «есть» вот этого камня или скалы. Им отведены для существования тысячи и тысячи лет в

неизменности и равенстве себе. Однако на утверждение в подобном духе можно и возразить: да полно, существует ли в действительности вот этот камень? Точнее говоря, что-то там несомненно есть. Но камень-то камнем делает не он сам, а тот, кто его воспринимает. Не будь этого воспринимающего, камень сразу растворится в неопределенном нечто как будто бы ожидающем своего извлечения на свет Божий. И совсем не обязательно он вообще будет извлечен. И не потому, что камень может остаться никем не замеченным. Легко себе представить способ восприятия, в соответствии с которым являющееся для одних камнем для других станет чем-то специально не фиксируемым, включенным в некоторое целое, из которого воспринимающий это целое его не выделяет. Или другой пример: в камне некогда могли увидеть некоторое существо демонического или сакрального ряда, одушевленное, со своими целями и намерениями, застывшее и оцепеневшее, потому что оно до поры до времени притаилось. О камне такое можно сказать с полным на то основанием, так как бытие ему присуще в качестве бытия для другого и в этом отношении оно прямо противоположно бытию «я».

Несоизмеримое преимущество по части бытийственности у «я по сравнению с камнем состоит в том, что его бытие – это в первую очередь бытие для себя и только потом для другого. Быть в довершенности, действительно быть, а не просто обладать некоторой бытийственностью, обязательно предполагает самообращенность бытия, то есть его существование в модусе для себя. И это действительно так, что каждое «я» есть то, каким оно себя воспринимает, как с собой встречается. Именно поэтому, когда мы говорим о «я», то подразумеваем его бытие как «я есть я». Но если оно бытийствует по преимуществу, то как тогда быть с тем, что «я» обращается к первосущему, пытается его обрести в том числе и как источник своего собственного бытия?

Дело здесь в том, что в «я» совпадают две крайности и противоположности. С одной стороны, «я» существует по преимуществу, ему бытие присуще как ничему другому. Но, с другой стороны, в своем бытии оно бесконечно зависимо, даже

производно в своих конкретных проявлениях, моментах своего осуществления от иного по отношению к себе. И не просто от инобытия, каковым являются другие «я», но также и от реалий, чья бытийственность менее плотна и не есть бытие в его довершенности.

Противоречие между полнотой бытийственности «я» и тем, что по существу бытие «я» ограничивает и отрицает, делает его не более чем неосуществляемой бытийственной заявкой, в принципе, может преодолеваться по-разному. Помимо философского пути здесь можно указать на путь героического самоутверждения как бытие в перспективе и в самой смерти, и на путь религиозный. Поскольку же нас непосредственно касается философ и философия, обратимся именно к тому, как осуществляется философский путь.

Понятно, что он предполагает поиски и обретение первосущего. В нем ищется и обнаруживается как раз то, чего хронически недостает «я»: бытие, которое укоренено в себе, обращено на себя и вместе с тем ни от чего иного не производно и не зависимо, оставаясь вполне самодостаточным. Иными словами, первосущее в более или менее прикровенном или осознаваемом виде всегда тяготеет к тому, чтобы быть тоже «я». Но таким, в котором может укоренить себя «я» философа, найти ему точку опоры. Далее, однако, мы сталкиваемся, опять-таки, с противоречием, окончательно в пределах одного только философского знания, надо это сразу признать, неразрешимым. Все-таки первосущее – это не то, что открывает себя философу, дает ему о себе знать. Первосущее обретает сам философ и обретение его есть создание некоторой интеллектуальной конструкции, которая как создание философа неизбежно характеризует его, есть он сам, положивший себя вовне. Или, скажу осторожнее, первосущее конструируется философом по своей мерке, в виду своих потребностей. Оно было бы и ничего, если бы речь шла о творческой фантазии, осуществляемой под знаком «вот как хорошо бы было, если бы...». Но философ-то ищет истину, бытие всего сущего на самом деле, ставшее прозрачным и объяснимым как в своих основных моментах, так

и в целом. И еще один момент, касающийся отмеченного противоречия.

Если поиски философом первосущего предполагают его обретение в качестве некоторого бытия для себя, то есть в конечном счете «я», то они заведомо дезавуируются тем обстоятельством, что бытие для себя и «я», внеположенное другому «я», философ сконструировать не в состоянии. С другим «я» можно только встретиться. Причем встреча здесь реальна при наличии двух условий. В ней не только «я», ищущее встречи должно быть обращено на «я» искомое, тут необходима взаимообращенность двух «я». Она же, и это будет вторым условием, представляет собой общение, коммуникацию, а вовсе не чисто, познавательный акт или соотнесенность двух взаимно направленных актов. Таким образом, мы приходим к тому, что для философа как человека чистого мышления первосущее застревает где-то в промежутке между бытием для другого как сущностью и бытием для себя как личностным бытием, выстраивающимся на основе «я». Впрочем, отмеченная промежуточность – это не то, что обыкновенно склонны замечать философы. Среди них резко преобладает тенденция к усмотрению в первосущем именно сущности, а вовсе не «я» в его самодовлении. Сущности, но вне ясного и последовательного осознания того, что сущность всегда есть проекция мыслящего «я» вовне, что в качестве проекции она отрицает себя как первосущее. Поскольку дело обстоит таким образом, то, видимо, будет совсем не лишним рассмотреть, хотя бы очень кратко, понятие сущности с непосредственно касающейся нас стороны.

Начнем с того, что сущность всегда так или иначе мыслится как то, что непосредственно познающему не открывается. До сущности нужно еще добраться как до реальности внутренней, в противоположность внешнему характеру явления. В конечном счете и в соответствии с давней традицией сущность – это реальность умопостигаемая в отличие от чувственно воспринимаемого явления. Но было бы (а было на самом деле бесчисленное количество раз) самым грубым заблуждением полагать, что сущность – это внутреннее в отличие от внешнего,

умопостигаемое в отличие от чувственно воспринимаемого и только. В отношении сущности гораздо точнее будет утверждение, согласно которому в ней совпадает имманентное с привнесенным извне. Первое из них действительно присуще некоторой предметной реальности, но не как таковое, а как соотнесенное с тем, кто обращен к данной реальности, когда чего-то от нее ему надо. Сущность, если быть последовательным и точным, характеризует исключительно бытие для другого. У «я» сущности нет и быть не может, поскольку оно представляет собой для себя бытие. Оно может, конечно, зафиксировав в себе некоторое свойство, определить его как свою сущность. Ну, скажем, «я есть человек чести». Однако вопрос о том, всегда ли, во всем и безусловно, останется неразрешимым и, кроме того, разве ты только человек чести и почему решил, что честь в тебе самое главное и определяющее все остальное? Убедительный ответ на этот вопрос вряд ли возможен. Если уж вообще говорить о сущности применительно к бытию для себя и к «я», то в этом случае к месту была бы формулировка в таком роде: человек, личность, «я» обладает не сущностью, а самотождественностью в саморазличении, он воспринимает, узнает себя так, как воспринять его более никто не в состоянии. И это даже не сущность в себе, то есть непередаваемое, поскольку речь идет вовсе не о познавательном акте и не о познающем. Точнее будет говорить о бытии человека, личности, «я». Оно состоит в том, что «я» совпадает с собой, отличая себя от себя же. Сущность же всегда ищется и обретается вовне.

Скажем, конструктор какой-нибудь метательной машины ищет и обретает в камне сущность, которая заключается в его плотности и тяжести, так как это самые подходящие свойства при нанесении удара по вражеской крепости или войску. Ситуация с философом, разумеется, далека от совпадения с ситуацией конструктора метательных машин. Но и ему от реальности, к которой он обращен, тоже чего-то надо. Впрочем, реальность эту прежде всего следует как-то зафиксировать. Положим, это – первосущее. Но что тогда оно из себя представляет? Некоторое существо, вещество, субстрат,

действие и почему философ вообще заводит о нем речь? И здесь обнаруживается нечто действительно интересное. Оказывается, что в отношении первосущего можно сказать, что оно есть сущность как таковая, сущность в ее чистом виде, причем сущность всего. Есть все и есть одно, к последнему все сводится и из него все можно вывести. И что же тогда философом привносится в сущность, она же первосущее, если речь идет о сущности всего, а не той или этой предметной реальности?

Привнесена здесь в первую очередь вообще соотнесенность всего с одним как своей сущностью. Такое же становится возможным лишь потому, что со всем соотносит себя один и одним этим является философ. Он мыслящее единое, а мыслить и значит сводить многообразие к единству. Единство это содержится в самом философе, поскольку мыслит именно он. Единство мысли, однако, оправдано и чего-то стоит лишь потому, что за ним стоит единство мыслимого, то есть всего сущего. И все-таки для чего философу это искомое или обретенное единство? Полагаю, что в этом случае можно несколько повториться: для того, чтобы преодолеть противоречивость и самоотрицание своего «я», найти его источник и таким образом, когда единство не отрицает «я» философа, а, напротив, удерживает его в бытии. Происходить такое может по-разному. Главное же остается неизменным. В сущности всего как первосущем достигается истина, постижение которой приобщает философа к первосущему, делает его мыслью о первосущем, договаривая до конца – первосущим в мысли. Но как, все-таки, это становится реальным, если первосущее в своих содержательных определениях есть то, что в него вкладывает философ? Вначале он постулирует первосущее как коррелятивное его собственному «я», а затем наполняет его собой и все это с тем, чтобы принять свое порождение в качестве высшей и независимой от философа реальности.

Вряд ли в настоящем случае уместным было бы говорить всего лишь об иллюзиях и подстановках философа по поводу самого себя. Дело оказывается не так просто и однозначно.

Потому, например, что философ, устремляя мысленный взор к первосущему, должен смотреть не только вдаль и ввысь. Без этого, разумеется, не обойтись. Но ведь даль и высь могут распахнуться еще и при погружении в самого себя. Такое знают духовные практики, религиозные и магические. Такой путь не противопоказан и философу при условии, что он будет оставаться в сфере чистой мысли. Она же ему подсказывает, что он как реальность, производная от первосущего, каким-то образом причастен к нему. Конечно, не весь, не целиком во всех своих проявлениях, а тем самым сущностным моментом своего бытия. Поскольку же в философе содержится первосущее, составляет его собственную сущность, ему остается добраться до нее. Выявив первосущее в себе, философ одновременно обретает и первосущее как бытийствующее в обращенности на себя. То, что первоначально схватывалось как момент бытия философа, его личности и «я», становится целым, по отношению к которому сам философ всего лишь момент.

А теперь обратим внимание на то, что когда человеком ищется и обретается сущность некоторой определенной реальности в ряду других реальных, то в ней совмещается тот, кто ищет и обретает с тем, на что направлены его познавательные усилия. Такое совмещение обязательно, поскольку обретая в предмете только себя, человек на самую предметную реальность так и не выйдет. Но и сказать, что, постигнув ее сущность, он себя в предмет никак не привносит, было бы неверным. Сущность потому и есть сущность, что она служит соединительным звеном между познающим и познаваемым. Хотя мы и называем ее привычно сущностью вот этого предмета, в действительности выражение это, будучи сколько-нибудь последовательно продуманным, лишается своего смысла. Он, этот предмет, заведомо есть бытие для другого, лишен обращенности на себя, соответственно, и его сущность пребывает как обращенная к другому. По этому пункту любая из сущностей совпадает с первосущим, которое тоже не бытийствует как таковое, а есть бытие для философа. Впрочем, и различие между ними немаловажно.

Дело ведь в том, что философ, проецируя себя вовне, полагая себя как первосущее, в тоже время старается сконструировать его как обладающее самобытием. В своих построениях философ тщится увидеть то, что от него совершенно не зависит, в чем нет никаких его привнесений. В крайнем случае он готов признать, что философское умозрение постигает первосущее не совершенно, в первом приближении, но это именно оно, а не построение, выражающее самого философа, далекое от обращенности на себя первосущего. А с этой обращенностью как раз и связано главное затруднение философии, поскольку его конструирование с неизбежностью подрывает статус первосущего в качестве сущности. Ведь самообращенность или бытие для себя – это реальность личностного бытия, оно присуще я. В таком случае вроде бы остается заключить, что философу и нужно в полном осознании существа своего философского дела утверждать статус первосущего в качестве личности. Однако, так ли оно на самом деле?

Предложенный только что выход оказывается неприемлемым, так как он игнорирует непереносимость для первосущего быть еще и сущностью. Она же всегда есть сущность явления, то есть обращена вовне себя. Представить же себе ее в самообращенности – это по существу означало бы самоотрицание сущности. Так оно и происходит в реальности «я». Оно только и способно состояться тогда, когда «я» не просто заявляет себя в «я есть», а еще и встречается с собой, то есть его «я есть» совпадает с тем же самым «я» в соответствии с формулой «я есть я». Если бы «я» заявило себя, скажем, как «я есть дух», то мы бы и узнали то, в чем состоит его сущность, само же оно было низведено до момента этой сущности. Поскольку же в «я есть» «я» упирается в самое себя, оно и оказывается своей сущностью. Правда, такое определение сущности слишком отдает тавтологией, чтобы принимать его всерьез. В итоге становится предпочтительней вообще отказаться от трактовки «я» в сущностном измерении, чем разбираться со сделанным упреком. Но тогда «куда ж нам плыть?» – мог бы задаться вопросом философ.

Выход для него на самом деле один: делать выбор между первосущим в его самообращенности и первосущим как сущностью всего сущего. Очевидно, что в философии он делается в пользу последнего. Как-никак, а для философа первоочередно и преимущественно важным оказывается обретение в первосущем источника всего и вся, в том числе и самого себя. Если бы ларчик открывался так просто. Однако вот ведь – не открывается. Уже потому, что совсем лишив первосущее самобытия, его будет невозможно удержать в статусе первосущего. Как будто все ясно: первосущее есть сущность того, в чем оно проявляется. Но как тогда быть с тем, что у первосущего нет бытия помимо того, в котором оно явлено? Оно оказывается всего лишь одним из полюсов тотальности сущего – единством. Вроде бы для философа в этом нет ничего странного. На самом деле все-таки есть, и вот почему.

Положим, все сущее – это всеединство, у него есть два полюса: первосущее и его проявления. И как же тогда прийти к вожделенному единству всего сущего? Оно ведь неизменно ускользает. Обратился ко всему – приходится переходить к первосущему в его единстве. Сосредоточился на последнем – опять нехорошо. Оно-то есть не более чем то же самое «все» в его стяжке, к которому и приходится возвращаться. По-настоящему и по большому счету выхода из такого положения у философа изнутри философии нет, а если есть, то он суть паллиатив, возникающий за счет недоговоренности, непоследовательности, скромного умолчания о нуждающемся в проговаривании и промысливании. По части этого выхода остается отметить следующее.

Так или иначе, он тяготеет к наделению первосущего какой-то долей самобытия, оно же бытие для себя, а, значит, и не внеположено личностному бытию с его «я». Тут философ обязательно должен соблюдать умеренность и осторожность, хранить как зеницу ока баланс в первосущем между сущностью и обращенным на себя бытием, ни в коем случае не отказываясь ни от того, ни от другого. Баланс этот, впрочем, должен оставаться в пользу сущности. Пожалуй, можно сказать

так: первосущее – это все-таки сущность, хотя и неизбежно обремененная для себя бытием. Так, Перводвижущий Аристотеля, конечно, в первую очередь основа всего мироздания, но таковым он остается еще и благодаря тому, что в нем мыслящее и мыслимое совпадают. Иными словами, Перводвижущий – это тот, кто обращен на себя, совпадает с собой и различается внутри себя. По-своему сказанное справедливо и применительно к Первоединому Плотина. Он не есть чистое единство и неразличимость полного совпадения с собой. Будь оно так и только так, Первоединый не обладал бы самобытием, существовал бы лишь как источник и стяжка всего сущего. Но он каким-то образом соотносится с собой, касается себя, парит в себе. Есть, все-таки, в Первоедином какой-то момент самобытия. За другими примерами далеко ходить не нужно, вряд ли, однако, они что-либо добавят особо важного к общей картине компромисса между сущностью и самобытием при рассмотрении первосущего.

Компромисс этот, между тем, трещит по всем швам, стоит к нему отнестись повнимательней. Самое уязвимое в нем – это неспособность в ситуации приоритета сущности выдержать эту линию до конца в аспекте ее нисхождения в область наличного многообразия мира, чьей сущностью она является. Под нисхождением я имею в виду следующее. Когда философ определяет сущность-первосущее, восходя к умопостигаемому от чувственно воспринимаемого, задача его решается относительно легко. Решается, правда, за счет редукции всего и вся к первосущему, обнаружения его всеприсутствия в качестве единого принципа, проступающего сквозь наличное многообразие. Но когда сущность-первосущее утверждено в результате восхождения в своем статусе, тогда наступает очередь обнаружения логики его разворачивания в упомянутом наличном многообразии. К примеру – Первоединого Плотина в производной от него реальности. Мы хорошо усвоили, что оно представляет собой эманацию, когда Первоединый вначале заявляет себя как Ум, затем как Мировая душа, являющаяся душой чувственно воспринимаемого космоса. По принятии эманации у нас появляется право проследить логически

конкретно переход от Первоединого к Уму, Ума – к Мировой душе и далее вплоть до материи как полной противоположности Первоединому. Нет у Плотина такого перехода, по крайней мере, предъявленного в последовательной философской логике. И добро бы, если бы среди философов первой величины только у Плотина. Еще более крупные фигуры, чем он – Платон и Аристотель ничем существенным в рассматриваемом отношении от своего собрата по философии не отличаются. Так что случай наш остается квалифицировать как общее правило, собственно, даже и не предполагающее исключение.

Менее всего отмеченную ситуацию можно объяснить недодуманностью или непоследовательностью философов. По отношению хотя бы к упомянутым философам такое подозрение откровенно абсурдно. Гораздо более обоснованным представляется утверждение о невыполнимости философией задачи выведения наличного многообразия мира из сущности-первосущего. Свести к нему все – это одно, вывести же из него – совсем другое, не просто несравненно более сложное, а именно неосуществимое. Не разбирая сколько-нибудь конкретно ни одну из философских систем, для аргументации в пользу выдвинутого тезиса достаточным будет отметить одно существенное обстоятельство, в другой связи нами уже очерченное. Я имею в виду то, что первосущее по необходимости есть проекция «я» философа вовне. Из этого положения, между прочим, следует тот вывод, что проецирует философ некоторый момент, сторону, аспект своего «я». Себя как такового спроецировать вовне невозможно. Так, заявив о первосущем как Едином, философ тем самым выносит вне себя и универсализирует свое собственное единство. Но никак не саморазличение в самовоссо-единении, а только чистое единство, в котором воспринимающее и воспринимаемое «я» слипаются, образуя чистую тождественность. То же самое с мыслящим себя мышлением Перводвижущего. Разумеется, мышление – это свойство личности, сторона самоосуществления «я», которое к мышлению не сводится. В частности, до-и сверх-мыслительным должно быть признано

состояние «я есть я», когда оно, встречаясь с собой, узнавая себя, этим не мыслит, а бытийствует.

Не развивая этого положения дальше и возвращаясь к теме сущности как проекции, а, следовательно, и момента «я» философа, нам остается заключить, что являющееся само его моментом не способно произвести из своих недр своего родителя. Пускай под пером философа момент «я» приобретает верховный бытийственный статус, возводится в основание всего сущего, основание это все равно будет носить на себе отпечаток своего скромного происхождения. И относится сказанное более всего к тому, что никакой сущности-первосущему раз и навсегда недоступно в процессе его саморазворачивания сделать моментом, производным от себя, личностное бытие. Оно само производит первосущее, выделяет из себя, полагает его вне и над собой. Ожидать после этого обратного движения в сторону личности было бы ни с чем несообразным. Когда же такие попытки производились, они никогда не шли далее деклараций по поводу того, что так и не представало в конкретике движения мысли философа. Выходом, в основе своем незамысловатым и мнимым, становилось отнесение личностного бытия к случайному. Само его существование оправдывалось присутствием в нем субстанциального, всеобщего в противоположность индивидуальному, начала. Выход этот вел к тому, что первосущее оказывалось соотнесенным не со своей противоположностью, то есть с данностью производного от него мира, а, по существу, с самим собой. Оно полагало себя в качестве некоторых индивидуаций, чье существование осуществляло собственный интерес первосущего, состоящий в том, чтобы оно приходило к самому себе, становилось для себя бытием. В этом движении мысли, разумеется, гегелевском, все равно открытым оставался вопрос о необходимости первосущему полагать себя как индивидуально-личностное начало. Точнее, даже не необходимости, а возможности ему так извернуться, чтобы произвести из себя исходно в первосущем не содержащееся.

А в нем действительно невозможно представить себе какие-либо потенции для появления личности, «я». Оно ведь не «я» вообще и как таковое, а обязательно вот это «я», несводимое и непередаваемое другим. К тому же сам принцип существования «я» предполагает его обязательное сосуществование с другими «я». И что же, все это неисчислимое множество «я» и личностей имеет свои основания в первосущем, будучи некоторыми потенциями, которым предстоит развернуться? Помыслив нечто в подобном роде, мы с неизбежностью подорвем и порушим сам принцип первосущего, поскольку оно есть некоторое единство и единое. Но точно так же едино и в смысле своей универсальности, единственности «я». Это такого рода единое, которое не допускает сведения себя к чему бы то ни было ему внеположенному или тем более выведения из него. «Я» или их множество никогда не моменты некоторого третьего. Оно всегда и обязательно есть целое, ни в каком другом целом не растворимое без остатка в качестве его части. Вот почему выводить «я» из первосущего – задача самопротиворечивая и осуществляемая не иначе чем как некоторая фикция. Как принципиально внеличностная реальность, первосущее только и может производить из себя внеличностные реалии.

Положим, с этим нашим утверждением философ соглашается, признавая все приведенные аргументы неопровержимыми. Но тогда и встает во весь свой рост проблема того, как философу быть с первосущим, обнаруживающим ограниченность своих возможностей по части интеграции в себе всего сущего и, соответственно, его выведения из первосущего? Как я это понимаю, намеченную проблему можно попытаться решить, только очертив пределы, задаваемые первосущему, они же заведомо не могут и не должны быть безоглядно всеохватными, так как безоглядность ведет философию в тупик. Чтобы не очутиться в нем, нужно прежде всего заявить первосущее не как первосущее вообще и во всех отношениях. Таковым его можно признать только при осознании того, что оно каждый раз является первосущим с позиций вот этого философа, его приверженцев, его философской школы, не более. Собственно, так оно в

действительности и происходит. Иначе откуда столько философских учений и школ, каждый раз настаивающих на своей трактовке первосущего. Позиция же учения или школы как одного из множества учений и школ – это наглядное свидетельство того, что первосущее каждый раз подбирается под себя, в соответствии со своими предпочтениями. Но почему бы в этом случае не сделать и следующего шага – пересмотреть статус первосущего, точнее будет сказать, перевести его в ряд существенно иных реалий? Попробуем определиться с тем, каких именно.

Поскольку уже неоднократно заходила речь о первосущем как о проекции, совершаемой философом во вне в стремлении увидеть все сущее с одной определенной позиции, нам остается добавить к сказанному, что видение философа осуществляется в пределах человеческих возможностей, без всяких гарантий их всеобъемлющего характера. Что философ в первосущем прозревает исток и стяжку всего сущего, в этом позволительно, как минимум, усомниться, правда, сомнением, философски непреодолимым. Преодоление здесь все-таки возможно, но уже не на чисто философской почве, хотя и не всецело при условии ее оставления. Шаг, который в этом случае представляется по крайней мере возможным, заключается в том, чтобы постулировать некоторую реальность, замещающую собой первосущее по линии ее статуса в качестве источника всего сущего. Поначалу можно даже признать допустимым недосказанность и проблематичность самого существования этого источника. Главное, что он возможен и возвышается на недостижимую для них высоту над любыми вариантами первосущего, сконструированными философами. Преимущества этого источника в обладании полнотой бытия, не дающегося нашим философским проекциям. Полнота же эта предполагает совпадение в нем бытия самого по себе с бытием для себя. Поскольку же мы вообще способны о нем говорить и хоть в чем-то его промыслить, то в источнике заложена еще и возможность бытия для другого.

Реальность, о которой у нас зашла речь, может быть охарактеризована и в несколько иных категориях, впрочем,

достаточно очевидных и давно уже введенных в оборот. Разумеется, имеются в виду понятия личности и «я». Только стоящая за ними реальность способна претендовать на статус источника всего сущего. Правда, особым образом. Так, ее невозможно представить и помыслить себе по прямому подобию сущности. Во-первых, эта реальность не есть проекция «я» философа во вне, и понятно почему. Проецировать «я» в состоянии только какие-то свои стороны и моменты, но вовсе не себя как таковое, да еще в статусе некоего абсолютного «я». То есть заявку такую сделать можно, однако это будет не более чем декларация, не подкрепляемая отвечающим за себя движением мысли. Но если в нашем случае речь идет не о проекции, то о чем именно? Полагаю, что о реальности, обладающей полнотой бытия. Философу для начала очень важно прийти к заключению о том, что такая полнота существует. И при этом у нее обнаружены характеристики, аналогичные характеристикам философа, то есть она тоже является личностной реальностью. Покамест нет необходимости говорить о том, что эта реальность представляет собой единство трех Лиц, то есть Пресвятую Троицу. К этому можно прийти в дальнейшем, когда дело дойдет до конкретизации понятия личности, трактуемой в качестве бытийственной полноты.

Ближайшим движением в намеченном направлении является рассмотрение вопроса о том, что дает философу обращение к бытийственной полноте, которой только и может быть личностная реальность. В качестве ответа на него в первую очередь укажем на то, что, соотнося себя с личностной реальностью, личность философа укореняет себя в вечности. Она оказывается прямым подобием бытийственной полноты. Соотнесенность с ней предполагает обращенность одного личностного бытия к другому личностному бытию. Если кто-то из сказанного заключит, что совершенно необязательно самим фактом обращенности устанавливается контакт, то есть общение двух личностных реальностей, разумеется, на каком-то уровне размышления он будет прав. Но вовсе не на уровне самого существа дела. Оно же таково, что в само понятие

личности входит соотнесенность с другими личностями. Для нее контакт, общение есть способ существования. Это даже не необходимость, а самообнаружение личности. Так почему ее заведомо лишают полноты личностного бытия? По крайней мере, контакт и общение возможны, перспектива для них открыта. И уж, конечно, некто совмещающий в себе полноту бытия и бытие в качестве первоисточника обладает способностью ответить на вопросы философа, разрешить проблемы его существования. Преимущества его по этой части перед сущностью-первосущим бесспорны. Вернемся, однако, к тому, что существование первосущего как личностной реальности не доказано и не самоочевидно. Почему и становится оправданным подозрение: уж не вымысел, не фантазия и благопожелание человека стоят за представлением о таком первосущем?

Чтобы не быть беспомощным перед такого рода подозрением, выход, собственно, один – сделать своим опыт христианской жизни, христианского вероучения и богословия. Конечно, для кого-то он совершенно неприемлем, заблокирован раз и навсегда. Обстоятельство это, однако, свидетельствует о чем угодно, только не о том, что путь к личностному первосущему невозможен вообще и ни для кого. Поскольку дело обстоит именно так, то некоторое из остающегося недоговоренным в настоящей главе будет касаться тех, для кого открыт опыт христианина. Христианин, а нас он интересует в качестве философа, в таком случае сталкивается с проблемой: с одной стороны, он обращен к Богу той Церкви, к которой принадлежит – это будет его Бог как христианина. С другой же стороны, для него сохраняется «бог философов», под которым имеется в виду первосущее, как оно достижимо в пределах собственно философии.

Главная трудность здесь состоит в том, что полный отказ от поисков первосущего по сути отрицает философию как таковую. Никакие ссылки на насущную необходимость радикальной переориентации философии ситуацию не спасают. Ведь философия, которая вдруг обнаруживает, что она сотни и сотни лет шла не тем путем, и вот, наконец, ей открывается ее

настоящий путь, такая философия в действительности в несколько смягченной форме заявляет о своем наступающем конце. Избежать его можно, сохранив направленность на первосущее в полном осознании его настоящего статуса как проекции личности философа вовне. Оправданным такое проецирование, после того как оно выявлено в отношении первосущего, делает то, что оно есть не только проекция. Конструируя свое первосущее, философ и вкладывает в него себя и вместе с тем обнаруживает возможность свести к этой проекции все сущее. А это предполагает известную податливость всего сущего той форме, которая на него налагается. Ее можно рассматривать как свидетельство совпадения проецируемого философом со всем сущим и точно так же как редукцию всего сущего до того, что проецируется. И то и другое будет верным.

Поскольку отмеченный момент осознается, то поиски первосущего философу вовсе не обязательно прекращать, хотя и необходимым становится самоограничение двоякого рода. Во-первых, философ заведомо должен предполагать, что утверждаемое им первосущее всего лишь одно из возможных и существовать ему предстоит не самому по себе как наконец обретенная истина, пускай только для учеников и последователей, а истина, встречающаяся и соотнесенная с истинами равновозможными. Все вместе эти истины в их обращенности друг на друга единства не образуют. И все же, каждая из них нечто во всем сущем схватывает и удерживает. Более того, во всем сущем в определенный исторический период на передний план выходит первосущее в одном из его измерений и философской конструкции. Так мир как разворачивание абсолютного духа во всем сущем действительно выходил на передний план. Точно также как все сущее в качестве мировой воли. От этого, впрочем, первосущее как таковое ни в одном, ни другом статусе не удерживалось. И все-таки через призму абсолютного духа и мировой воли открывалось очень существенное, философский горизонт расширялся.

Правда, происходило это постольку, поскольку у философа сохранялся пафос обретения конечной истины. Когда же он исчезает, и философу предлагается не обретать конечную истину, а всего лишь создавать одну из проекций в ряду других, ситуация рискует стать игровой. Играть же в первосущее в модальности как если бы она действительно была достижима при установке на реальную ее недостижимость – это занятие философски сомнительное. Вряд ли оно может способствовать задействию всех интеллектуальных потенций философа. Но тогда, вроде бы, философу остается одно – сосредоточиться не на первосущем как таковом, а не самом «механизме» его проектирования, то есть, в конечно счете, на философе, а не его философских поисках. Собственно, такого рода поворот в философии давно произошел. Вначале за счет ее гносеологической переориентации, а далее – сосредоточенности на человеке уже не познающем, а как таковом, в его «заброшенности», оторванности от «начал» и «концов». И тогда первосущее, и это в лучшем случае, становилось неуловимым смысловым пятном, если оно вообще принималось во внимание. Между тем, и это будет вторым моментом, поиски философом первосущего по-прежнему оправданы при условии того, что он вполне сознает, что имеет дело с тварным миром, а не с бытием в его тотальности. Если с тварным миром, то у него есть творец. И самое простое и понятное было бы заключить, что сущность тварного мира ведома Богу. Он ее в него вложил как принцип всеобъемлющего целого. Вроде бы, оно так и есть, но лучше с заключениями в таком роде быть осторожнее. Само понятие сущности – это человеческое, слишком человеческое. Сущность ведь вкладывается в предметную реальность человеком и только потом утверждается как имманентная ей. Помимо прочего она есть еще и свидетельство иллюзий человека по поводу себя и своих познавательных возможностей. Понятно, что Бог здесь не при чем. Он творит мир из своей полноты и он для Него вполне прозрачен в своей непосредственной данности и скрытых в нем возможностях. Сущность же ищет философ в стремлении исполнить неисполнимое – вложить в мир своего бога и только

потом признать его независимое от себя бытие. А мы уже не раз имели возможность убедиться в том, что первосущее окончательно стать богом философов не способно. Прямо или подспудно у философа сохраняется связь с Богом, который в первосущем не растворим, соотносясь уже не с философом, а с человеком, личностью в ее целом. Отнестись же к такому Богу как первосущему означало бы для философа опору на Откровение и догмат, то есть создание философских построений, исходя из богословских предпосылок. В определенном смысле это предполагает конец философии в новоевропейском смысле и возвращение ее на позиции, занимавшие ею в Средние века, с очень существенными коррективами. Так или иначе, они базируются на том, что не Бог должен растворяться в первосущем, а последнее трактоваться как Бог Откровения и догмата. И в этом не будет капитуляции философии перед вероучением и богословием. Не о ней здесь уместно говорить, а о преодолении философских иллюзий по поводу первосущего. И, в частности, о том, что помысленное в качестве действительно полноты, оно может быть принято философом уже не на чисто философской почве. Так как философии придется признать, что удовлетворяющее своему понятию первосущее – это не плод философского конструирования, а данность, запредельная философскому конструированию. Данность, из которой нужно исходить, прийти же к ней чисто философски философии заповедано. Впрочем, более конкретный разговор на эту тему предстоит в следующем разделе книги.

Часть вторая. Бог Богословов

Глава 8. Священное писание, вероучение и богословское знание

В дальнейшем мы будем исходить из того, что в христианстве представлено троякое свидетельство о Боге. Во-первых – это Откровение, запечатленное в Священном Писании, которым сам Бог свидетельствует о себе. Во-вторых, речь идет о вероучительных текстах, формулах и положениях; принимая, осмысляя и веря в их истинность, христианин только и является христианином. Момент этот подчеркивается еще и тем, что вероучение частью входит в богослужение в качестве одного из его моментов. В связи с чем достаточно напомнить о Символе Веры. Наконец, в-третьих, свидетельствует о Боге христианское богословие. В отличие от Священного Писания и вероучения, богословское свидетельство не обладает статусом непререкаемой истины. В нем могут содержаться моменты проблематичные и даже противоречащие Священному Писанию и вероучению. Соответственно, они подлежат критическому разбору. В том числе и в случаях, когда богословские тексты принадлежат Отцам Церкви.

Тем не менее, богословие остается одним из трех свидетельств о Боге. Оно занимает свое законное место в жизни Церкви. Его существование именно с церковных позиций необходимо и оправдано, так как на своем уровне оно стремится воспроизвести представленное в Священном Писании и вероучении. Такое воспроизведение не есть простое повторение выраженного помимо богословия и, разумеется, не его «дальнейшее развитие». Это именно определенного типа свидетельство о Боге. Оно возникает ввиду того, что содержание Священного Писания и вероучения каким-то образом понимаются и истолковываются христианами. Понимание и истолкование могут носить различный характер и осуществляться на различном уровне. Причем не обязательно богословском. Более того, богословское истолкование Св. Писания и вероучения не актуальны и не доступны для

огромного большинства церковного народа. Но это вовсе не означает, что и для Церкви.

Церковь совсем без богословия не может обойтись по двум причинам. Во-первых, содержащееся в Св. Писании и вероучении далеко от самоочевидности. Как бы горячо его не принимала вера, она все-таки обязательно содержит в себе момент уразумения того, на что распространяется. Представить себе веру совсем не рассуждающую, веру, в которой непосредственно открывается истина, можно только как осуществляющуюся на путях святости и как пребывание в Боге. В ситуации же обычной, вере, совсем не обремененной разумностью, легко превратиться в «мантру», то есть в словесную формулу, автоматически повторяемую с расчетом на ее просветляющее действие, ведущее к соприкосновению с сакральной реальностью или пребыванию в ней. Надо ли объяснять, что «мантра» или ее подобие – реалья вполне чужая христианству. Чужда она в том числе и молитве. Обращаться с ней к Богу или святым все-таки нужно в сознании ее смысла, не обязательно последовательно актуализируемого, но смысла. А это предполагает, что богословие, хотя бы в качестве момента и намек на него, должно входить в жизнь каждого христианина. Церковь же в ее целом немыслима при полном отсутствии богословской работы. Конечно, богословие при этом не вытесняет и не подменяет собой Священное Писание и вероучение. В любом случае они остаются первичными по отношению к богословию. Первичными, но все-таки в определенных ситуациях требующими восполнения богословием, которое только и способно к осуществлению в трезвом сознании своей вторичности.

Второй момент, связанный с необходимостью для христианства и Церкви богословия, состоит в том, что они возникли в греко-римском мире с его уходящей вглубь веков философской традицией. На момент, когда христианство и Церковь широко распространились, Священное Писание и вероучение воспринимались не только простецами или книжниками- иудеями, но и людьми с философской выучкой и философским взглядом на все сущее. Они просто были не в

состоянии обойтись без соотнесения Священного Писания и вероучения с философией, перевода первых двух еще и на язык последней. Античная языческая и философская мудрость могла греками и римлянами сколько угодно отвергаться. Что оставалось невозможным – так это отвержение, которое совсем бы обходилось без философских понятий и построений. Иными словами, образованный античный человек, принимая Священное Писание и вероучение, вольно или невольно, в сжатом, фрагментарном или развернутом виде начинал богословствовать, то есть создавать некоторый синтез из Священного Писания, вероучения и философии. Понятно, что в этом случае философия главной роли не играла, правда, и роль только средства или инструмента приписывать ей было бы неверно. Происходило нечто третье, что же конкретно – об этом речь пойдет в дальнейшем. И, наверное, самым коротким путем к пониманию того, что представляет собой богословие в его соотнесенности со Священным Писанием, вероучением и философией будет обращение к вполне определенным текстам, на материале которых проще всего продемонстрировать общую тенденцию.

В Евангелии от Иоанна есть эпизод разговора между апостолом Филиппом и Иисусом Христом, удивительным образом совмещающий в себе живое человеческое слово с некоторой истиной как свидетельством о Боге и Его бытии, исходящей из уст Того, Кто Сам есть Бог.

«Если бы вы знали Меня, то знали бы и Отца Моего; и отныне знаете Его и видели Его.

Филипп сказал Ему; Господи! покажи нам Отца, и довольно для нас.

Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца?

Разве ты не веришь, что Я в Отце и Отец во Мне? Слова, которые говорю Я вам, говорю не от Себя; Отец, пребывающий во Мне, Он творит дела.

Верьте Мне, что Я в Отце и Отец во Мне; а если не так, то верьте Мне по самым делам». (Ин. 14,7–1).

В этом эпизоде для нас приоткрывается тайна богосыновства Иисуса Христа. Но как бы она не потрясала нас, от чего нам не уйти совсем, так это от того, что воспринимаем мы слова Филиппа и ответ ему Спасителя сквозь призму как минимум вероучения и хотя бы каких-то отрывков богословского знания. Но представим себе полную необремененность ими. Тогда нам придется оказаться в положении нищего слепца из того же Евангелия от Иоанна, только что исцеленного Иисусом Христом. В ответ на вопрос фарисеев, кто исцелил его, прозревший отвечает им, что это пророк. Далее мысль его идти не может. Но вот Иисус Христос спрашивает недавнего слепца: «Ты веруешь ли в Сына Божия? Он отвечал и сказал: а кто Он, Господи, чтобы мне веровать в Него? Иисус сказал ему: и видел ты Его, и Он говорит с тобою. Он же сказал: верую, Господи! И поклонился Ему». (Ин. 9:35–8). Вера одного из малых сих открыла ему доселе неведомое и как будто невозможное: Иисус Христос даже и не пророк, а сын Божий.

Это уже прорыв из реалий Ветхого Завета в христианство. Допустим, однако, что вопрошание прозревшего нищего было бы продолжено, вряд ли оно привело бы к возрастанию богосведения. Похоже, дело могло закончиться тем же, чем и в разговоре Иисуса Христа с апостолом Филиппом.

Разговор этот, позиция этого разговора – неведение апостола о том, что стоит за богосыновством Учителя. Оно же оказывается по человеческим меркам совершенно поразительным. Это не только связь Отца и Сына по рождению. Рождение предполагает их неотрывность друг от друга, пребывание друг в друге. Но на то Отец – это Отец, а Сын – это Сын, что между ними устанавливается связь послушания Сына Отцу. Она заходит очень далеко, вплоть до полной готовности Иисуса Христа действовать не иначе, чем исполняя отчую волю. Последний момент нам еще как-то понятен, ему есть аналогии в человеческой жизни. Этого уже не скажешь по поводу формулы «Я в Отце и Отец во Мне». Мы готовы ее трактовать в духе предельной близости между Отцом и Сыном, их непрерывной обращенности друг к другу, полной открытости, взаимопонимания и т.п. Реалии это разные, и все же более или

менее понятные. Сбивают с толку здесь первые слова Иисуса Христа в ответ на просьбу Филиппа показать апостолам Отца: «Видевший Меня видел и Отца».

В словах этих предполагается такая близость, такое единство между Отцом и Сыном, которое нашему опыту уже недоступно. Прежде всего можно помыслить его как тождество двух личностей, когда раздвоенность – это не более чем видимость и мнимость. Можно ввести в оборот и проверенный мифологический ход, когда одно лицо является не более чем воплощением другого лица, обыкновенно божественного в человеческом облике. Наш случай, между тем, в предложенные схемы не укладывается. Уже потому, что Иисус Христос с Отцом себя не отождествляет. Как бы Он не самоумалился, Он не более чем отдает приоритет Отцу. Христос готов следовать отчей воле, а не растворяться в ней. Можно, наверное, сказать, что Сын отождествляет свою волю с волей Отца, и все равно в этом отождествлении Он остается самим собой. Но это нам как раз и не понятно, то есть не понятно, как возможно совместить близость полного единения без слияния друг с другом или растворения одного в другом.

Нужно, наверное, особо подчеркнуть, что очерченной проблеме совсем не обязательно возникать в сознании христианина. Однако и ее возникновение ему не противопоказано. Поскольку же это именно так, помимо свидетельства Священного Писания становится необходимым еще и вероучение с его догматическими положениями. Их оформленность прежде всего блокирует вольное, в меру своего разумения, истолкование Писания, и в то же время разъясняет Св. Писание и стоящее за ним Откровение. В последнем случае вероучительные формулы по возможности однозначно фиксируют то, что в Писании может быть представлено как некоторая жизненная ситуация или определенное действие, как поучение или реплика, обращенная к вот этому человеку или людям. Это как раз тот случай, с которым мы имеем дело при чтении разговора между Филиппом и Иисусом Христом. Его непосредственное воздействие на христианина может быть очень сильным, и все же вероучению есть что сказать о нем на

своим уровне. Причем, сказать если не исчерпывающе, то самое существенное. Что именно, становится очевидным при обращении к «самому главному» вероучительному тексту – Символу Веры.

И первое, на что нужно обратить внимание в Символе – это на то, что в первых его членах речь идет о Боге. Только в одном случае Богом является Бог Отец, во втором – Иисус Христос, в третьем – Дух Святой. Каждый из них именно Бог, но соотносительности друг с другом, вместе богами Они не становятся. Да, Отец – это Отец, Сын – это Сын, Дух Святой – это Дух Святой, и все же все вместе они есть Бог. Нам проще представить себе такое, когда Бог образуется из трех составляющих его частей. Символ Веры, однако, содержит в себе воплощенный парадокс и несообразность с позиций здравого смысла. Согласно ему, целое образуется не тремя частями, а тремя целыми же реальностями. В простейшей арифметической выраженности сказанное можно представить себе и так: $1 + 1 + 1 = 1$ или $1:3=1$.

Но пойдем далее с тем, чтобы определить, каким образом возникает описанный парадокс. В соответствии с Символом Веры, Отец и Сын связаны порождением одним другого. И это очень важно. Сын рождается от Отца «прежде всех век», то есть изначально, а значит, у Отца никогда не было своего отдельного от Сына бытия. Оба они «одновременны», на самом же деле – сверхвременны и совечны. В этом, между прочим, выражено наличие в Сыне такой же Божественности, как и в Отце. Божественность же по определению есть полнота бытия. Так что в лице Отца и Сына представлены две полноты. Вроде бы такое можно сказать и совершенно невозможно промыслить. Но не будем торопиться с поспешным выводом и обратим внимание на то, что полнота допускает ее различные интерпретации.

Это действительно совершенная несообразность – попытаться представить себе две рядоположенные полноты. Ну, а если они взаимопроникающие, налагающиеся друг на друга, присутствующие друг в друге? В этом случае для начала нужно попытаться промыслить – насколько такое действительно

реально? В отношении Отца и Сына о реальности все-таки можно говорить, если принять во внимание рождение «прежде всех век» и «Бога истинна от Бога истинна». Оно предполагает, что Отец как неисчерпаемая полнота порождает Сына тоже как неисчерпаемую полноту. Сын неотрывно и непрерывно связан с Отцом в вечности. Самостоятельность в качестве обращенности на себя у них наличествует только в одном моменте. Отец есть Отец, то есть Он равен самому себе как «Я есть Я», Сын есть Сын, то есть Он равен самому себе как «Я есть Я». Все остальное в Отце и Сыне, так же как и в Святом Духе, обращено к другим Лицам Пресвятой Троицы, принимает и пребывает в них. Поэтому мы и слышим от Иисуса Христа «Я в Отце и Отец во Мне». Но что даже и в таком случае означает «видевший Меня видел и Отца»? Понятно, что не тождественность двух Лиц, их слитность. Говорить здесь нужно о пребывании в Сыне образа Отца. Им наполнен Сын, им он живет и он выявляется всей жизнью Сына. Собственно, и сам Иисус Христос дан Филиппу в качестве некоторого образа, поскольку образ представляет бытие личности для другого. И вот образ Иисуса Христа оказывается неотрывен от образа Отца, один из них входит в другой и выявляется в другом. Не упустим, однако, в этом случае того, что Христос говорит Филиппу не только о пребывании в нем Отца, но точно так же о своем пребывании в Отце.

Такое понимание соотнесенности Отца и Сына и закреплено в Символе Веры. Его вероучительный текст фиксирован в предельно кратких формулировках. Они ни в чем не противоречат тексту Священного Писания, даже не договаривают выраженного Писанием намеком. Речь идет о переводе свидетельства о Боге с одного языка на другой. Да, вероучение разъясняет и истолковывает Св. Писание, однако, главным образом оно сосредоточено на однозначности и фиксированности формулировок. Оно может прибегать к языку общепонятному на уровне домашнего обихода, но точно так же к словам из лексикона античной учености философского характера. Примером последнего рода в Символе Веры служит, скажем, формулировка «рожденна, несотворенна, единосущна

Отцу». Сразу же очевидно, что, говоря о единосущии Отца и Сына, вероучение говорит философским языком. Между тем, в каком-то смысле оно философские понятия и порождает. Точнее говоря, понятия богословского ряда, которые игнорировать не может и философия. Конечно, я имею в виду понятие творения в его различности от порождения. Эта различность имеет грандиозное значение для христианского вероучения. Без его введения оно не могло бы состояться в одном из своих главных моментов. И как бы не опиралось вероучение на Св. Писание, вводя понятие творения, все же собой оно свою опору не повторяет. В этом легко убедиться, обратившись буквально к самым первым строкам Книги Бытия:

«В начале сотворил Бог небо и землю. Земля же была безвидна и пуста, и тьма над бездною: и Дух Божий носился над водою». (Быт 1—).

Если мы встречаем в приведенном фрагменте упоминание о творении, было бы слишком поспешным заключить из этого, что Библия содержит в себе понятие творения. И дело далеко не сводится к тому, что слово, которое переведено на русский язык как «творение», подлежит тщательной проверке на предмет точности перевода. В известном смысле оно вообще непереводаемо, так как существовало некогда в контексте семантической нагруженности, сегодня нам до конца недоступной. Во всяком случае, подразумеваемое нами творение в качестве творения *ex nihilo* – это явно не та реальность, которая подразумевалась тем, кто записывал или читал Библию много столетий назад. По-своему об этом свидетельствует текст Книги Бытия. Ее первая строка, взятая изолированно, может трактоваться по-разному. Скажем, под творением подразумеваться аналог греческой демиургии, то есть делание, создание, производство. Оно же предполагает первоначальное наличие демиурга-делателя, его замысла, материала, инструмента, самого делания и его продукта. Приложим ли этот набор моментов демиургии к Богу – Творцу неба и земли? Судя по следующим за приведенными строкам, как минимум, не вполне. Ведь если «И сказал Бог: да будет свет, и стал свет»

(Быт 1:3), то Божественное созидание осуществлялось Божественным глаголом.

Богу не нужно было ни материала, ни инструмента. Однако учет этого обстоятельства сам по себе не приближает нас к заключению о том, что в Книге Бытия прямо указывается на творение ex nihilo.

Подозрения на этот счет вызывает то, каким видится в ней возникающий в результате божественный мир. Безвидность и пустота земли и тем более «тьма над бездною» – это представления как таковые, ничем не отличающиеся от представлений мифологического ряда. В мифе же обязательна исходная данность мира как хаоса. Он представляет собой некоторое до-бытие, ни в коем случае не чисто ничто, а то, что существует в потенциальном состоянии как некоторая до-рожденность, свернутость, эмбриональность, неразличенность, безмерность и т.п. Под эти характеристики, несомненно, подходит безвидность-пустота земли и тьма над бездною. Можно предположить, что первоначально они были выведены Богом-устроителем космоса из чистого хаоса в некоторое пред-космическое состояние, после чего процесс космизации продолжился. Под него прекрасно подходит свидетельство «И сказал Бог: да будет свет, и стал свет», поскольку свет – это традиционный образ космоса в противоположность тьме как хаосу. Вспомним еще и то, что «Дух Божий носился над водою». Конечно, водная стихия тоже соприкосновенна хаосу, как и тьма. Да и земля – это не только материнское начало, она еще и сближена с хаосом, в чем-то отождествляясь с ним.

Наш разбор моментов творения Богом мира мог бы быть продолжен и далее по линии его сближения и отождествления с космогонией. Сказанного, однако, достаточно хотя бы ввиду того, что тварный мир, как его описывает Библия, выстроен в точности по модели мифа. В нем то же небо представляет собой твердь, воды как выражения хаоса не только окружают «круг земной», она находится еще и под плавающей в водной стихии землей и обязательно над твердью небесной. В мифе такая конструкция обозначает собой обрамление конечного, осуществляющего заданную ему меру космоса, бесконечным и

безмерным хаосом. Для мифа, правда, характерен откровенно выраженный момент того, что божества-демиурги сами родом из хаоса, хотя впоследствии и борются с ним своими устроительными усилиями, тогда как Бог Ветхого Завета и в намеке не представлен как существо внутримирное. Его «демиургия» – это действие из состояния внеположенности миру.

Есть в первой главе Книги Бытия и момент, прямо взрывающий мифологическую картину мира. Я имею в виду вовсе не очевидный факт единобожия, отсутствия в творении мира малейшего намека на участие в нем других богов. Более примечательным, однако, представляется отношение к человеку как венцу творения. Когда мы читаем первую главу Книги Бытия, для нас звучит усыпляюще привычно, что вначале Бог создает неживую природу, затем растительную, животную и, наконец, человека. И что тут удивительного, если перед нами естественный, хотя и удивительный ввиду древности текста, взгляд на возникновение мира как на эволюцию. Удивляться, однако, как раз и приходится. Тому, в частности, что миф может быть и готов признать человека последним звеном космогонии, и, тем не менее, как угодно, только не по линии прогресса. Человек мифа возникает как знак наступающих сумерек, бытия космоса на излете, а то и прямо как деградации. Именно так: в мифе человек появляется в конце времен, обозначая собой декосмизацию космоса, в Священном Писании же человеком довершается и достигает полноты создание мира.

Приведенный пример, может быть, и не имеет прямого отношения к вопросу о несводимости библейского творения к космогонии с обязательными для нее мотивами порождения или демиургии, но он и не внеположен ему. Можно пойти и дальше, утверждая разнонаправленность одного и другого, осуществляемую на одной почве. Ею является все-таки миф с присущим ему способом высказывания и основополагающими представлениями. Однако, опираясь на них, Св. Писание выявляет совсем не мифологические смыслы, в чем-то с ними соприкасающиеся, в своей же основной тенденции с ними несовместимые. В отношении творения сказанное означает, что

демиургия в первой главе Книги Бытия представляет собой не более чем видимость или поверхностный слой. Ее подобие разворачивается после неуместимого в миф Божественного действия «Вначале сотворил Бог небо и землю».

Если мы обратимся к любой из дошедших до нас космогоний, то там неизменно дается первоначальное состояние всего сущего, когда, как у скандинавов, «бездна зияла, трава не росла». В Священном Писании же исходной точкой является Бог в его деянии, предполагающем, что «нет» мира стало «есть». Только потом следует во многом совпадающая с мифом «космогония». Самого главного она все равно изменить не в состоянии, так как становится производной от действия совсем не космогонического. Давайте вспомним еще и то, что в мифе космогония сближена и даже совпадает моментами с теогонией. Очевидно, что ни о чем подобном в Священном Писании не говорится. Но если оно повествует не о теогонии, а к космогонии его повествование тоже несводимо, тогда и остается заключить, что возникновение мира не имеет отношения ни к порождению, ни к демиургии, и встает вопрос: к чему именно? Сразу же хочется сказать – разумеется, к творению. И с самой общей точки зрения это будет верно. С той, правда, оговоркой, что творение есть с позиций человеческой разумности нечто непостижимое, сверхрациональное. Его можно зафиксировать в слове не иначе, чем утверждением о реальности, которая может быть промыслена как совмещение несовместимого, когда антиномическое суждение заведомо не предполагает выбора одной из сторон антиномии. Правда, речь в этом случае идет о философском мышлении, вполне чуждом Священному Писанию. Понятно – ничего оно не обосновывает, никаких *pro et contra*, доказательств и опровержений не содержит. Св. Писание нечто утверждает, фиксирует, рассказывает. В том числе и подлежащее переформулировке в высказываниях и текстах вероучительных и богословских.

Что касается первых, то в Символе Веры переформулировка содержится только одна: «Света от Света, Бога истинна от Бога истинна, рожденна, несотворенна, единосущна Отцу». Здесь, правда, речь ведется главным

образом как раз о рождении. Оно сопрягается с происхождением одного света от другого, подчеркивается, что это уподобление призвано утвердить одноприродность Отца и Сына. И вдруг такое противопоставление порождению – творения! Первое из них фундаментально характеризует только внутрибожественную реальность, в то время как творение имеет отношение к миру, созданному Богом. Надо ли говорить, что никакого творения миф не знает и знать не может. Весь он выстроен на мотиве порождения, сквозном для мифа и выражающим собой самое для него существенное. Вероучению понадобилось всего-то одна оппозиция, и самое главное, несомненно содержащееся в Св. Писании и все же недоговариваемое, было выявлено. Оно тем самым истолковывает Св. Писание, но это такое истолкование, которое стоит вровень с Писанием по критерию обязательности безусловного принятия христианином в качестве истины.

Между тем, как раз в силу этой обязательности вероучение договаривает далеко не все, что, кажется, непременно должно входить в вероучение. Так, если об Иисусе Христе в Символе Веры говорится как о «воскресшем в третий день по Писанием», то о себе христианин вправе сказать, повторяя Символ: «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века». Христианину как будто пристало с полной определенностью и утвердительностью договаривать «воскресну», а ему позволительно лишь чаяние воскресения. И как в таком случае понимать это чаяние воскресения? Разумеется, не в том смысле, что оно не гарантировано, проблематично, до конца не ясно, состоится или нет. Вопрос, все-таки, стоит о модальности воскресения мертвых в его данности человеку. Модальность эта – пребывание христианина в положении верующего. Между прочим, сказанное строго соответствует буквальному смыслу слова «вероучение», так же как и самому его существу. Вероучение ведь является верой и учением одновременно. Как учение оно выстраивается на началах ratio, знания, доктрины. Но это еще и вера, а она существует совсем иначе, чем учение.

В настоящем случае я имею в виду не просто то обстоятельство, что вера не требует доказательств или

противоположна рациональному обоснованию. Она существует в другом измерении. Предметом веры может становиться как доказуемое в принципе, так и недоказуемое. Главное для нее – это соотнесенность с Откровением, которая предполагает, что открытое Богом человеку как таковое проверке не подлежит. От Бога ничего, кроме истины исходить не может, поэтому слово Божие заведомо принимается, независимо от того, насколько оно постижимо. Непостижимость в этом случае не более чем знак сверхразумности, то есть недоступности не вообще, а только человеческому разуму. Так может восприниматься содержащееся в Священном Писании и точно так же в вероучении. Различие между ними по рассматриваемому пункту, в частности, в том, что вероучению не противопоставлено использование языка философии, тогда как язык Св. Писания сближен с мифом вплоть до использования мифологических представлений, формул, оборотов. И, кроме того, вероучение сознательно акцентирует свою причастность вере. Она есть способ существования христианского учения.

Собственно, об этом прямо говорит само название главного вероучительного текста христиан «Символа Веры». В строке «Чаю воскресения мертвых и жизни будущего века» она достигает своей кульминации. Если, скажем, в первом члене «Символа» «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца небу и земли, видимым же всем и невидимым» ее предметом становится существование Того, о Ком идет речь, то разбираемая нами строка – это уже, если так можно выразиться, вера в квадрате. Она о вере в веру или, точнее будет сказать, о вере в надежду, в то, что христианин смеет надеяться на воскресение из мертвых. Здесь вера истончается и достигает особой напряженности. Такое тоже входит в вероучение.

Наконец, в связи с вероучением нужно упомянуть о догмате. По существу он составляет вторую из двух составляющих вероучение частей, то есть его содержание как учения. Догмат представляет собой некоторое совпадение противоположностей в том отношении, что, с одной стороны, он есть четкая в своем лаконизме формулировка, с другой же

стороны, она производится без всякой оглядки на рациональную постижимость догматического положения. Он формулируется так, как будто соотносится не с человеческим, а с Божественным умом. Конечно, «безоглядность» догмата не абсолютна. Он не есть некоторый заявляющий себя абсурд, игнорирующий здравый смысл и аристотелевскую логику. Скорее нужно говорить о том, что догмат не останавливается перед неразрешимой противоречивостью своей формулировки, ее неместимостью в человеческое *ratio*. Отсюда соотнесенность догмата с верой. В чем-то он постигается разумом, в чем-то становится достоянием веры. Догмат есть момент вероучения, совмеща в себе в качестве моментов веру и учение.

Впрямую, во всей своей явленности догмат в Священном Писании не содержится. Содержащееся в нем становится догматом, будучи соответствующим образом оформлено и инкорпорировано в вероучение. Иначе обстоит дело с богословием. Оно тоже включает в себя догматические положения, хотя к ним не сводимо. Они служат своего рода переходом и мостом между вероучительными и богословскими положениями. Происходит это тем более органично, что уже вероучение не может обойтись без философского языка, в богословии же он доминирует и даже в меру возможного ассимилирует в свое целое образы, представления, понятия Священного Писания. Догмат, однако, в силу своей вероучительности и непосредственной связи с Писанием целиком философским языком не ассимилируем. В частности и поэтому он не позволяет богословскому языку окончательно стать философским.

По существу, уже начав разговор о богословии в его соотнесенности с вероучением и Священным Писанием, первое, на чем следует остановиться, касается его отличия от вероучения и Писания по критерию истины. Последние два христианин обязан принимать за истину, дается ли она ему под знаком разума или веры. Вопрос же о богословской истине решается не так однозначно. В этом случае одно – стремление к ней и совсем другое – достижение истины. Очередной

парадокс ситуации состоит в том, что богослов внутренне обязан следовать духу и букве Священного Писания, принимать вероучение и догмат, в частности, как столп и утверждение истины, но в то же время Писание и вероучение подлежат истолкованию. На их основе для богослова вполне допустимо выстраивание интеллектуальных конструкций, создание богословской системы. А здесь слишком многое зависит от человеческого разума. Как бы он ни опирался на Откровение и вероучение, разум в процессе интеллектуальной работы может подвести. Почему и богословие любого из богословов, является ли он Отцом Церкви, канонизирован или нет, в принципе не должно заведомо приниматься целиком за истину, даже если оно отнесено Церковью к Священному Преданию. Какой-то момент богословской доктрины может стать вероучением, совпасть с ним, но не доктрина в целом. При этом богословие содержит в себе множество неизбывно проблематичных положений не только ввиду ограниченности человеческого разума, выражающегося в ошибочном и недодуманном. Оно еще и берется, не может не браться за рассмотрение вопросов, которые не имеют решения, во всяком случае, однозначного и окончательного. На этот счет положение вероучения оказывается более выигрышным. Оно нередко формулирует утверждения, которые понять человек не в состоянии и все-таки принимает их на уровне веры. Для богословия такой путь закрыт, по крайней мере, как магистральный. И не то чтобы оно обязано объяснить все, вероучением всего лишь констатируемое, но попытки объяснения, продвижение в эту сторону – это богословский путь и богословская задача. То же самое можно сказать и об изложенном в Священном Писании. Не все из него становится вероучительными формулами, отчего и требует богословского осмысления. В очередной раз оба эти случая проще и ясней будет рассмотреть на конкретном материале вероучения и Священного Писания. Начать же рассмотрение целесообразней с обращения к Писанию.

Чтобы далеко не ходить, я коснусь уже разобранного эпизода из Евангелия от Иоанна – разговора апостола Филиппа с Иисусом Христом. На этот раз, правда, не самого по себе, а в

сопоставлении с другим, гораздо более известным эпизодом, а именно с так называемым Молением о чаше. Оба эти эпизода производят очень сильное впечатление, полагаю, не только на христианина, а на любого сколько-нибудь восприимчивого читателя. Напомню дословно, в чем состоит второй эпизод в варианте Евангелия от Марка:

«...И взял с Собою Петра, Иакова и Иоанна; и начал ужасаться и тосковать. И сказал им: душа Моя скорбит смертельно; побудьте здесь и бодрствуйте. И, отойдя немного, пал на землю и молился, чтобы, если возможно, миновал Его час сей; и говорил: Авва Отче! всё возможно Тебе; пронеси чашу сию мимо Меня; но не чего Я хочу, а чего Ты» (Мк. 14: 33–36).

Происходящее в Гефсиманском саду по широко распространенному выражению являет собой богооставленность. Христос предстает здесь один, совсем один. Ученики его заснули, оставив Учителя. Но и Отец как будто покинул Сына в самый страшный момент его земной жизни. Воля Отца и Сына разошлись. Разумеется, не в смысле противоречия и противостояния волей, и все же, если понимать текст Евангелия буквально, в Гефсиманском саду Иисус Христос хочет одного, а Бог Отец – другого. И все равно вершится воля Отца при полном покорствовании и согласии на это Христа, но как исходящее не от Него, а от Того, Кого Он ставит выше себя. Этот момент подчеркнут словами Христа «но не что Я хочу, а чего Ты». Здесь полное согласие с тем, что ранее говорил Иисус Христос Филиппу: «Отец пребывающий во Мне, Он творит дела». И все же, как тогда быть со словами Спасителя: «Я в Отце и Отец во Мне»? Они предполагают полное взаимопроникновение и единение двух Лиц. Конечно, оно свидетельствуется и в словах Иисуса Христа в его Молении о чаше. Но возникает еще и некоторая «трещина» во взаимопроникновении и единении Отца и Сына. Сын готов предать себя Отчей воле, и тем не менее это не его воля. Есть то, чего хочет Иисус Христос и чего хочет Отец, это разные хотения, несмотря на то, что «Я в Отце и Отец во Мне».

Некоторое противоречие, рассогласованность между двумя эпизодами из Евангелий таким образом налицо. Можно сколько угодно ссылаться при этом на то, что отмеченное противоречие есть свидетельство об ограниченных возможностях человеческого разума, и возражать против такого утверждения не приходится. Тем более, что нас касается несколько иное: по крайней мере, для человека и христианина проблема возникает. Ее можно снять актом веры, принимающим непостижимое как некоторую тайну, а можно попытаться задействовать богословское понимание. Заведомо это будет попытка с неизвестным заранее исходом, как минимум, не гарантирующая понимания евангельских эпизодов в их непротиворечивости и взаимодополнительности.

Самый простой богословский ход в нашем случае – ссылка на то, что в эпизоде Моления о чаше дает о себе знать человеческая природа с ее неизменной слабостью и ограниченностью. Тогда слова богочеловека Иисуса Христа можно будет с легкостью разделить между человеческим и божественным в нем. В итоге «Авва Отче! всё возможно Тебе; прinesi чашу сию мимо Меня» оказываются человеческим в Иисусе Христе; «но не чего Я хочу, а чего Ты» – божественным в Нем. На каком-то уровне таким истолкованием вполне допустимо удовлетвориться. И, наверное, греха в этом не будет. Точно так же, однако, не возбраняется и пойти дальше по пути промысливания возникшей проблемы. Так, богослов вправе был бы задаться вопросом: ну, хорошо, две природы во Христе по-разному воспринимают то, чему вскорости должно совершиться, а как же тогда быть с тем, что ипостасно Иисус Христос един? Это с Ипостасью, а не с природами соотнесены его разум и воля. Будучи человеческими и божественными в их неслиянности, они становятся единым разумением и волением, способностью и готовностью принимать решение. Пускай в Молении о чаше разум и воля раздвоены, но это есть раздвоенность внутри единой Ипостаси-Личности. В общем, не очень-то выстраивается намеченный богословский ход, его простота не совмещается с логической выверенностью и последовательностью.

Другой ход, который я рискну предложить, заведомо проблематичен, возможно, одну проблему он хотя бы отчасти закрывает ценой того, что порождает другую. И все-таки. В Гефсиманском саду по-прежнему сохраняется положение, когда «Я в Отце и Отец во Мне». Но теперь для Иисуса Христа наступает самый канун неотменимо надвигающейся смерти. Принять ее в сознании возможности отменить смерть своей волей – это свыше любых сил. И потом, здесь происходит не попытка отречься от предстоящей жертвы, а имеет место всего лишь «минутная слабость», то, что преодолевается усилием воли. Да и слабость состоит не более чем в мольбе, обращенной к Отцу в предположении невозможности противоречия Его решению. Иисус Христос со своим «пронеси чашу сию мимо Меня» неизменно пребывает в согласии с этим решением, оно обрамляет и вмещает в себя «несогласие» Сына с Отчей волей. Поэтому «Я в Отце и Отец во Мне», несмотря ни на что, сохраняется. Трещина, которая возникает во взаимопроникновении и единении Отца и Сына, в самом ее появлении тут же и устраняется. То, что трещина все же возникла, знаменует собой событие непостижимое в своей грандиозности: боговоплощение, страдания и жертвенная смерть Иисуса Христа по-своему проникают и во внутритроичную жизнь, как-то сказываются на ней. Как именно – вопрос заведомо праздный ввиду своей неразрешимости. Единственное, что на этот счет остается сказать, вступает в полемику с некогда проговоренным в «Точном изложении православной веры» преп. Иоанном Дамаскиным. В частности, имеется в виду следующий фрагмент «Точного изложения»:

«Итак, Само Слово Божие потерпело все плотью, в то время как Божественное и единое только бесстрастное Его естество оставалось не подверженным страданию. Ибо когда страдал единый Христос, соединенный как из Божества, так и человечества, существующий и в Божестве, и в человечестве, то та часть, которая была подвержена страданиям, как от природы склонная страдать, страдала, но не страдала вместе та, которая была бесстрастна. Ибо душа, будучи способною страдать, хотя сама и не разрезывается в то время как

разрезывается тело, однако вместе с телом болезнует и вместе страдает; Божество же, будучи бесстрастным, не страдало вместе с телом»⁷¹.

Нам сегодня не сразу становится понятным чрезвычайная озабоченность преп. Иоанна Дамаскина тем, чтобы кто-либо не заподозрил распространение страданий Иисуса Христа не только на его человеческую, но и на божественную природу. В этой озабоченности по существу дают о себе знать античные представления о страдательности, включающей в себя и страсти, и собственно страдание, как о чем-то низменном, в пределе – рабском. В противоположность страдательности бесстрастие-апатия понималось как достоинство свободного человека, того, кто обуздывает свои страсти, преодолевает их, этим уподобляясь божеству. Божество же чуждо всяким страстям-страданиям исходно, раз и навсегда, более того, бесстрастность в соответствующих античных представлениях – это знак божественности. Похоже, эту истину преп. Иоанн усвоил накрепко и стремился удерживать применительно к Богу христиан. Между тем его стремление явно таит в себе угрозу раздвоенности Иисуса Христа. Когда ему это представляется необходимым, преп. Иоанн охотно говорит о подчиненности и послушании в Христе его человеческой природы божественной природе. Однако к страстям Христовым это уже не относится. Они утверждены догматически в Символе Веры, и там ни о какой человеческой природе, страдающей помимо божественной природы, не упоминается. И все же примириться со страданиями Иисуса Христа как Бога преп. Иоанн совершенно не готов. В результате же открывается перспектива того, что вочеловечивание Сына предполагало искупление человеческой греховности в человеческих же пределах. И, самое главное, искупление совершала природа во Христе, а не сам Христос как Личность-Лицо-Ипостась. В том, однако, и дело, что если все же Ипостась, то страдания тоже носили ипостасный, а не чисто природный характер.

В настоящем случае цель полемики с преп. Иоанном Дамаскиным менее всего состоит в том, чтобы «поправить» его богословскую доктрину. Единственно важной для нас была

демонстрация того, как богословие в своем истолковании Священного Писания легко вступает в область «неясного и нерешенного». Его конструирование может быть более или менее логически проработанным и убедительным. Все равно это не отменяет более важного – как таковое, богословие ищет истину, борется за нее с всегда сохраняющейся возможностью впасть в ошибки и заблуждения или в своем строгом и последовательном движении упереться в неразрешенность, когда в лучшем случае где-то на горизонте проступает некоторое подобие истины. В этом отношении богословие самым радикальным образом отличается от Священного Писания и вероучения. Попытка истолковать их, разъяснить, договорить ими недоговоренное всегда существует под знаком сомнения, которое, пожалуй, допустимо сформулировать следующим образом: «А надо ли было начинать, стоило ли потребность в истолковании недоговоренного или недопроясненного настолько принимать всерьез и делать ставку на удовлетворение сомнительной потребности?».

Характеризуя соотношенность на этот раз богословия с вероучением с привлечением конкретного вероучительного текста, я точно так же, как и в предыдущем случае, оттолкнувшись от уже разобранный в другой связи темы творения, как она представлена в Символе Веры. Если творение в нем противопоставлено порождению, то этим о творении сказано самое существенное для вероучения. Причем в двух аспектах. Во-первых, через порождение Символ утверждает божественность Иисуса Христа и, во-вторых, через несотворенность – надмирную полноту божественного бытия. Для вероучения в его самом кратком выражении этого достаточно, что вовсе не исключает богословского вопрошания по поводу сформулированного в вероучении. Оставаясь в пределах христианства, оно обязано исходить из того, что творение в качестве некоторого акта непостижимо. Когда «нет» становится «есть», к этому недопустимо примысливать равно как предсуществование мира вне Бога, так и предвечного замысла его о мире, если под ним понимать извечные идеи в Божественном уме, актуализируемые в творении. Что, все-таки,

представляется допустимым, так это попытаться промыслить обстояние творения.

Так, поскольку оно предполагает предшествующую ему полноту Божественного бытия, то для тварного мира, тем самым, не должно оставаться «места». Ввиду того же, что оно нашлось, остается заключить: в творении произошло самоумаление Бога, с возникновением тварного мира Он «потеснился». Но в таком случае Бог как будто перестает быть полнотой, образуя ее уже не сам по себе, а вместе с тварным миром. Насколько с позиций вероучения такой вывод неприемлем и недопустим – достаточно очевидно. И как же тогда разрешается возникшая трудность, и разрешима ли она вообще? Полагаю, что в пределах богословия разрешение все-таки возможно. Первым шагом в его направлении может стать осознание акта творения не в его однократности, а как непрерывно свершающегося. В общем, богословие уже достаточно давно пришло к заключению о том, что тварный мир не обладает замкнутым на себя бытием. Его источник Бог, потому Бог и Творец, и Мироустроитель, и Вседержитель. В последнем случае Он удерживает сотворенный им мир в бытии. А это значит, что мир есть совсем не в том смысле, в каком есть Бог. Бог существует в обращенности на себя, мир – будучи обращен к Богу.

Уже это обстоятельство, взятое само по себе, приводит к выводу о том, что, сотворив мир, Бог создал не некоторую внеположенную и дополнительную по отношению к себе реальность. Мир реален совсем не в том смысле, в каком реален Бог. Бог мир «реализует» из своей вечной реальности. В этом обнаруживается совсем не то, что Бог для мира «потеснился». Напротив, через творение Он обнаруживает свою сверхбытийственность. В этом случае я имею в виду способность Бога, по-прежнему пребывая в бытийственной полноте, вместе с тем сосуществовать с иной по отношению к нему реальностью. Положим, она бытийствует, но тогда Бог по отношению к творению становится тем, кто более чем есть. Точнее будет сказать, его «есть» обнаруживает себя как ничем не умаляемое и не «теснимое» тварным миром. Бог его создает,

и ничего от Бога не убывает. Соответствующее «место» творению отводить не надо. Оно возникает вместе с творением. Возникает неразрывно связанным с Богом. В творении Он демонстрирует одно из свойств или измерений своей полноты. Свойство «пополняется», оставаясь собой. Оно и «пополняется», так как возникает иное по отношению к Богу бытие, и остается собой, поскольку тварное бытие удерживается в бытии Богом, входит в Его полноту, в ней ему находится «место», несмотря на инаковость творения по отношению к творцу. Своего же «места», независимого и отдельного от Бога, у творения нет. Так что за полноту Божественного бытия опасаться нет смысла. В творении она не умаляется, а, напротив, выявляет себя как полнота.

При всей недоговоренности и недопроясненности сказанного настаивать можно на одном – оно является попыткой богословски промыслить одно из важнейших положений христианского вероучения. Насколько удачной – вопрос другой. Удача здесь не гарантирована ввиду «потусторонности» темы творения человеческому разуму. Творение (не творчество) соотнесено исключительно с Богом, поэтому человеческие мерки приложимы к нему менее, чем к чему бы то ни было еще из имеющего отношение к Богу. Так, обращаясь к личностному измерению в Боге, к Богу как Лицу мы, хотя и со всей осторожностью и в ограниченной степени, можем и вправе опираться на человеческий опыт. Человек – это личность, она далеко не совпадает с Лицом, и все же есть некоторое подобие Лица. С творением дело другое. Вроде бы человеческим аналогом ему должно быть признано творчество. И что же? Адекватный взгляд на творчество вне контекста творения невозможен. Само же творчество в творении ничего существенного не проясняет.

В самом деле, творчество проще и понятнее всего уподобить порождению и демиургии. Но в любом случае самое существенное в нем остается недоступным пониманию. Скажем, при сближении творчества с порождением на него работает то, что и в одном и в другом случае имеет место переход из внутреннего (внутриутробного) состояния во внешнее. Плод

становится младенцем, образы, представления, мечты, фантазии, идеи превращаются в художественное или философское произведение. Это тоже своего рода плоды, ставшие «младенцами». Однако, приняв предложенную аналогию, как быть с тем, что те же образы, представления и т.д. не извечны, они откуда-то берутся. Ведь есть момент, когда «нет» становится «есть» внутреннего мира человека. Он загадочен, таинственен, непостижим. И сами художники и мыслители в отношении этого момента не так уж редко поминают Бога. Он единственный настоящий творец и каким-то образом присутствует в художнике или мыслителе, том, чье творчество, в конечном счете, производно от творения. Но ведь в известном смысле проговоренное являет собой апелляцию от непостижимого к еще более непостижимому. С чем остается согласиться, с тем, правда, существенным уточнением, что Бог, несмотря на свое Откровение, так и остается для человека тайной. Она непостижима по определению, и, все-таки, к тайне можно приблизиться, ее присутствие, близость к ней животворит. Видимо, так и происходит тогда, когда творчество отсылают к творению. Первое из них становится не то чтобы более понятным, скорее, через соотнесенность с тайной, в конце концов, с Богом, блокируется вопрошание и проблематичность там, где сосредоточиваться на них бесплодно и неуместно, самым дальнейшим вопрошанием выхолащивая свою приобщенность к тайне.

Сказанное, между тем, касается темы творчества в его соотнесенности с творением. Последнее же, несмотря ни на что, все-таки подлежит богословскому рассмотрению. Излишне еще раз говорить о том, что целью такого рассмотрения не является постижение творения как выявления его внутренней логики. Творение – это сплошной вызов и «скандал» для человеческого разума. И все, что может себе позволить богословие в обращенности на него – это попытаться понять не то, как оно происходит, а хотя бы только увязанность творения с тем, что Бог сказал о самом себе в Священном Писании, что стало вероучением и на этой основе было встроено в христианское богословие. Творение нечто свидетельствует о

Боге как в его внутрибожественной жизни, так и в отношении к миру. То же самое можно сказать и о тварном мире. Сосредоточившись на творении в обозначенных пределах, богословие не будет посягать на непомерное и недостижимое.

Возвращаясь к теме, с которой начиналась эта глава, то есть к соотносительности Священного Писания, вероучения и богословия, нужно отметить, что Бог, присутствуя в каждой из перечисленных реалий, разумеется, это прежде всего один и тот же Бог. Этому утверждению, однако, не противоречит и несколько иное утверждение: один и тот же Бог в Писании, вероучении и богословии увиден по-разному, или, скажем так, разное о нем становится доступным христианину. Так, Священное Писание и вероучение свидетельствуют об истине и христианин принимает это свидетельство как безусловно истинное. Однако принятие – это одно, понимание же, объяснение, истолкование – другое. На переходе к нему и становится необходимым богословие. Осуществляясь, оно сразу же попадает в сложное положение. Истолковывая истину, богословие не может гарантировать безусловно верное истолкование. Более того, на этом пути неизбежны ошибки и заблуждения. Они происходят ввиду того, что открытое Богом в Св. Писании и засвидетельствованное в вероучении не всегда и не во всем дается в руки богословам. Они обязаны держаться истины на своей страх и риск в меру своего разума. И в этом отношении их положение может быть сближено с положением философа. Философ прямо идет к истине как добываемой исключительно своими руками. У богослова вроде бы ситуация совсем иная, так как ему дан столп и утверждение истины. Однако различия между ними оказываются не такими существенными, как это может показаться, так как за столп нужно еще уметь удержаться. Удержание здесь особый тяжкий труд. Отчего в отношении истины положение богослова вряд ли более благополучное, чем у философа. Если уж договаривать до конца, то философу ничего более страшного, чем заблуждение или несостоятельность его мысли не грозит. Богослов же создает свои произведения под угрозой срыва в ересь или хотя бы опасного приближения к ней.

Глава 9. Бог Богословов восточной Церкви

§ 1. Бог в богословии преп. Максима Исповедника

Хорошо известно, что преп. Максим Исповедник не создавал богословских произведений, которые могли бы претендовать на систематичность, они ничего общего не имеют с последовательным и развернутым изложением доктрины, которой придерживается автор. Обыкновенно у него встречаются поучения, комментарии или тезисы, формулируемые в утвердительно-разъяснительном тоне. Последние легко принять за некоторый диктат, а в их тоне услышать авторитарность. В действительности преп. Максим скорее нечто уясняет для себя, доводит до последней, насколько она возможна, ясности. В этом обстоятельстве для изучающего его тексты есть свои преимущества и недостатки. Последние имеют отношение даже не к отсутствию или предельной краткости доказательств, а к неудовлетворенной потребности заглянуть в исследуемую реальность далее, чем это имеет место в каждом случае. Преимущества, между тем, тоже существенны и очевидны. Преп. Максиму чужды колебания, двусмысленность, ускользание смысла в неопределенность. Впрочем, как это сплошь и рядом бывает у преподобного, недостатки и достоинства его мысли переходят друг в друга, в чем мы сейчас и убедимся, обратившись к одному из ключевых богословских положений, утверждаемых преп. Максимом. Оно представляет собой первый из ста тезисов «Второй сотницы» «Глав о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия». Приведу его с небольшим сокращением:

«Един Бог, потому что едино Божество; Единица безначальная, простая, сверхсущностная, неделимая и нераздельная; Она же Единица и Она же Троица, целиком Единица и целиком Троица; целиком Единица – по сущности, и целиком Троица – по Ипостасям. Ибо Божество есть Отец, Сын и Святой Дух, и Божество – в Отце и Сыне и Святом Духе. Оно целиком в целом Отце, и Отец целиком в целом Божестве; Оно целиком в целом Сыне, и Сын целиком в целом Божестве; Оно

целиком в целом Святом Духе, и Святой Дух целиком в целом Божестве. Оно целиком Отец и в целом Отце; целый Отец в целом Божестве и целый Отец есть целое Божество. И целое Божество есть целый Сын, целое Божество в целом Сыне и целый Сын в целом Божестве. Целое Божество есть Дух Святой, и Оно в целом Духе Святом; целиком Божество есть целый Святой Дух, и целый Святой Дух в целом Божестве... Отец целиком и совершенным образом есть в целом Сыне и Духе; Сын целиком и совершенным образом есть в целом Отце и Духе; Святой Дух есть целиком и совершенным образом в целом Отце и Сыне. Поэтому Отец и Сын и Святой Дух есть единый Бог. Ибо одна и та же самая сущность, сила и действие Отца и Сына и Святого Духа; они не существуют и не мыслятся в ком-либо [из этих Божественных Лиц] отдельно одна от другой»⁷².

В этом тезисе, как и во множестве других, далеко не только входящих в цитируемое произведение, преп. Максим не стремится ничего доказать. Принимаемое как истина, им, скажу заведомо неточно, безапелляционно утверждается. Однако здесь нет и намека на настоятельность, убеждающий напор, тем более принудительность. Нет потому, что перед нами Исповедание Веры, Credo. Конечно не повторяемый догмат, утвержденный Собором, и все же положение догматически выверенное, раскрывающее догмат в более развернутом виде. Отсюда отсутствие боязни повторяться, иногда почти топтание на месте. Оно, кстати говоря, образует собой ритмическую упорядоченность текста такого рода, что его можно повторять вслух и не обязательно наедине с собой, а в собрании. От этого он не проиграет, не станет невнятицей, что, разумеется, допускает вчитывание в текст с целью его более глубокого постижения. Оно же не исключает дальнейшего разворачивания текста в духе его автора. Скажем, в направлении перехода от единства Отца, Сына и Святого Духа к связующей их нераздельно и оставляющей каждого собой любви. Этот переход тоже мог бы быть исповеданием веры и вместе с тем следующим моментом тринитарного богословия. Такого разворачивания у преп. Максима нет. Он предпочитает

обратиться к характеру мышления применительно к Богу, и на некоторое время, пускай и очень кратко, выстраивает свою философскую по сути аргументацию. Но мы вернемся к цитированным строчкам с целью выявления того, каким мыслится Бог в богословии преп. Максима Исповедника.

Ничего будет не понять в первом тезисе «Второй сотницы», если решить, что в нем испытуются возможности человеческого разума в постижении Бога и тем более, что он выражает собой стремление к рациональному Его постижению. Как раз наоборот – исходной точкой для мысли преп. Максима является сверхразумность и непостижимость божественной реальности. Она, эта сверхразумность, тем не менее, должна быть по возможности обставлена и обрамлена суждениями разума. По сути, он, разум, в лице преп. Максима берет на себя задачу как можно более четко и внятно сформулировать то, что есть Бог и в Боге независимо от того, насколько оно вместиимо в разум. Последний способен высказать касательно Бога нечто вполне определенное и несомненное. Скажем, то, что Бог есть «Единица». Не менее точно и определенно квалифицировать Его как Троицу. Но следующего шага разуму уже не сделать, не обнаружить безусловной и безупречной логики в совпадении божественных единства и троичности. Казалось бы, после этого вполне последовательным было бы, констатируя сверхразумность догмата, апеллировать к вере. Преп. Максим прекрасно сознает, что от веры в любом случае никуда не уйти, но прежде апелляции к ней он раз за разом конкретизирует, что именно подлежит принять на веру, отчего Бог предстает, как это ни странно, с позиций здравого смысла, все более постижимым в своей непостижимости. Или, если хотите, нам все более открывается характер того, что можно сказать о сверхразумности Бога. Да, в Нем сверхразумно то, то и это. Результат, таким образом, как будто должен быть один – преп. Максим окончательно погрузит нас в непроглядный туман неведения о божественном бытии самого существенного. На самом деле мы оказываемся в ситуации ученого неведения, когда зная, что он не ведает, человек как раз и расширяет сферу своего ведения. Положим, ему по-прежнему недоступно то,

каким образом в Боге совпадают единство и троичность, но преп. Максим, несмотря на это, продемонстрировал в чем это выражается, какие моменты в себя включает. Разве этим он не приблизил к нам Бога, не позволил сделать Его мыслимым в большей степени, чем раньше?

Особое внимание нужно обратить на то, что преп. Максим, по крайней мере в «Главах о богословии и о домостроительстве», не пытается промыслить сущность и природу Бога в их отрыве от божественной ипостасности. По этому пункту он вполне чужд последующей западной схоластике. Не менее важно и то, что преп. Максим в своем осмыслении Бога идет путем, уводящим его от философии. С философских позиций приведенный нами фрагмент только и мог бы быть оценен как констатация недоступности для нее богосведения. Ведь преподобный только и занят тем, что формулирует сверхразумное, не поддающееся рациональному конструированию. Может быть, у преп. Максима и философия, однако, в ситуации пребывания у порога, который ей не перейти. А это предполагает, что она или терпит фиаско, или является моментом богословского знания. В пользу второго варианта говорит строгое следование преп. Максимом догмату. Очевидным образом для него важно, сохраняя неприкосновенность догмата, дополнительно промыслить его в сознании вторичности и ограниченности человеческой мысли, предпосылки которой не в ней самой, а в Откровении.

А теперь попытаемся взглянуть в ту цепь суждений и положений, которые выстраивает преп. Максим, раскрывая смысл догмата о совпадении в Боге единства и троичности. Начинает он с категоричного и безусловного утверждения единства Божества, того даже, что оно суть Единица. Никакого на этот счет послабления нет и быть не может и это всячески акцентируется. Но только затем, чтобы столь же категорично настаивать: Единица есть еще и «целиком Троица». Когда далее преп. Максим повторяет привычный ход, согласно которому Бог – это Единица по сущности и Троица по ипостасности, может сначала показаться, что не стоило так нагнетать совпадение противоположного в Боге, так как оно не есть парадокс

совмещения несовместимого. Однако последующее движение мысли преп. Максима не так просто как это можно было бы ожидать. Ведь он утверждает, что Отец, Сын и Святой Дух, каждый из них – это Божество, а вовсе не один из трех богов. Оно целиком пребывает в каждом из них, и они целиком пребывают в нем. Далее эта мысль усиливается тем, что Отец, Сын и Святой Дух есть не только в целом Божестве, Божество еще и целиком каждый из Них. Так же как и каждый из них целиком есть Божество. Наконец, Отец, Сын и Святой Дух – это Божество совершенным образом, оно же в свою очередь совершенным образом Отец, Сын и Святой Дух. Первое впечатление от этих следующих одно за другим утверждений – это нагнетание одной и той же мысли через ее формулировку во все более категоричной форме. Наверное, оно не безосновательно. Но есть в этом нагнетании еще и нечто другое.

Как бы ни утверждал преп. Максим поочередно полное тождество каждого из Лиц Пресвятой Троицы с Богом во всей его полноте, им все равно не достигается полного слияния Отца, Сына, Святого Духа и Бога как такового. Скажем, это в Отце целиком присутствует Божество. Это Отец целиком в целом Божестве. Это об Отце говорится, что Божество целиком есть Он. То же самое, то есть с акцентом на совпадении, полном и окончательном, Бога и Лица сказано преп. Максимом о Сыне и Святом Духе. В действительности оно было бы полным и окончательным, если бы каждый раз не оставалось неустранимым одно и то же: Лица Отца, Сына и Святого Духа, поочередно отождествляясь с Божеством, сохранялись как Отец, Сын и Святой Дух. Вот, положим, у преп. Максима прозвучало, что и Отец, и Сын и Св. Дух всецело есть Божество, а Оно, в свою очередь, всецело есть и Отец, и Сын, и Святой Дух. Вроде бы этими утверждениями достигается взаимообратимость и взаиморастворенность Бога и каждого Лица. Лицо есть Бог, Бог есть Лицо. Но камень преткновения как раз состоит в том, что каждое из Лиц все равно в этой взаимообратимости есть оно само. Как такое возможно? – вопрос особый. К его решению преп. Максим даже не подступает. Но им сделано самое главное: каким-то образом

каждое из Лиц сохраняется в игре, в общем-то, рискованной, где, казалось бы, все делается для того, чтобы единство Бога возобладало над Его троичностью. Впрочем, это только кажимость, так как преп. Максим одинаково готов и к испытанию Божественного единства на ипостасность, и ипостасности на единство. Испытание это они выдерживают. Отчасти за счет игры в слова, когда Лицо подходит вплотную к той грани, за которой оно станет Божеством как таковым без остатка, Божество, однако, самым нелепым с позиций человеческого разума и абсурдным образом остается каждым из Лиц, неизвестно почему при этом оставаясь единым.

Еще одно испытание преп. Максим устраивает единству и ипостасности Бога в завершении цитированного фрагмента. Теперь он проверяет их не по критерию божественности как таковой, а через соотнесенность друг с другом. Ведь единство Бога двоякого рода. Во-первых, оно в единосущности и единоприродности, и, во-вторых, в том, что каждое Лицо Пресвятой Троицы всецело пребывает в двух других. И здесь стоит обратить внимание на то, насколько далеко готов пойти преп. Максим в единении Лиц по сравнению с совпадением Отца, Сына и Святого Духа с Божеством, то есть с Божественной природой. Последнее только по видимости угрожало растворению ипостасности в единоприродности. Но представим себе: преп. Максим договорился бы до того, что каждое из Лиц Пресвятой Троицы не только пребывает в каждом из двух других, а еще есть каждое другое Лицо. По формуле «Отец есть Сын», «Сын есть Отец» и т.д. Такое стало бы для преп. Максима богословской катастрофой. Это Божество целиком Отец, Отец же есть целиком Божество, отчего ни от Божества не убывает божественности, ни от Лица ипостасности. Во втором же случае ипостасность, напротив, истощается и сводится на нет. Очевидно, насколько нечто подобное недопустимо для преп. Максима. Его богословствование в разбираемом тезисе тем и поражает более всего, что он чего-то не договаривает, что так хотелось бы услышать из его уст, и в то же время не скажет ничего неподобающего, а если скажет

рискованное, то риск окажется оправданным самим характером проблемы, ее неисследимой глубиной.

Разобранное нами «исповедание веры» преп. Максимом в единосущность и трехипостасность Бога, вроде бы, начисто исключает получивший позднее такое широкое распространение уклон в сторону Божественной сущности, готовность видеть в Боге прежде всего единство Его природы. Действительность, между тем, оказывается несколько иной, что обнаруживается при обращении к самому, как это принято считать, значительному творению преп. Максима «О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы)». Во всяком случае, следующий фрагмент из «Амбигв» трудно согласуется с ранее приведенным.

«Итак, Единица движется по причине богатства, дабы не скудным было Божество, по-иудейски стесненное в рамках одного лица, превосходит двоицу, дабы не почитали божественное телом, созерцаемым в объеме, виде, явлении и образе, определяется же Троицей по причине совершенства, чтобы не противоречащим [само себе] было божественное, по-эллински баснословимое во множестве»⁷³.

В приведенном фрагменте жирным шрифтом выделены слова Григория Богослова, на которые опирается и которые разъясняет преп. Максим. Причем его разъяснение лишь усиливает момент сомнительный и безусловный у почитаемого преп. Максимом автора. Все-таки, вослед Григорию Богослову он не удерживается от искушения утвердить первенствование «Единицы» по отношению к Троице. Конечно, это впрямую не заявляется, а скорее подразумевается вольно или невольно, когда оба богослова фиксируют преизбыточествующее богатство, присущее «Единце». Во-первых, она есть до того, как выявились Отец, Сын и Святой Дух. И, во-вторых, «Единица» содержит их в себе в неразвернутом, приходится такое говорить, состоянии. Вначале она полагает себя в качестве двоицы и затем становится Троицей. Вопрос же о том, как же в таком случае быть с тем, что Сын рождается от Отца и Святой Дух исходит из Него остается безответным. Его лучше не замечать, ведь иначе придется

давать отчет по поводу того, не вытесняется ли «Единицей» Отец. А если Он и есть «Единица», то дело совсем плохо, потому что возникает перспектива отождествления Отца с Троицей, поскольку она происходит из «Единицы» и является осуществившей себя «Единицей».

Не разбирая каждое из затруднений, которое может возникнуть при истолковании слов преп. Максима, еще на одном моменте остановиться нужно. Он связан с тем, что выводя из «Единицы» вначале двоицу и далее Троицу, придется отказаться от ипостасности Бога. По преп. Максиму, она вторична по отношению к Божественному единству. Однако по существу ни о какой ипостасности речи лучше не вести, вне зависимости от того, вторична Троица или нет. Ведь в соответствии с догматом две Ипостаси из трех имеют своим источником Ипостась же, а вовсе не происходят из некоей предвечной «Единицы», она же сущность или природа. Сам преп. Максим, в чем мы уже имели возможность убедиться, в самом категорическом и настойчивом тоне утверждает, что сущность-природа и ипостасность Бога непостижимым образом равнодостоинны, каждая из них «первична», невыводима из другой при всей их с позиций человеческого разума несовместимости в Боге.

Двойственность, а значит неустойчивость позиции преп. Максима касательно Божественного триединства легко объяснима воздействием на него античной философской традиции. Лишний раз в этом убеждает используемая им аргументация в обосновании того, что хотя «Единица» и двигается по причине «богатства», однако в своем разворачивании не идет далее Троицы. За ее пределами, по преп. Максиму, начинается «беспорядочное, как бы изливающееся в бесконечность»⁷⁴. В таком движении «Единица» может только потерять себя. В Троичности же она удерживается и возвращается к себе. Да, конечно, это привычная логика эллинской мысли. По-своему она обладает достоинством строгости и последовательности, что не мешает ей быть вполне чужой принципу Лица или Ипостаси. Впрочем, не только строгость и последовательность должны быть

упомянуты в настоящем случае, а еще чисто эллинские ассоциации, возникающие у преп. Максима касательно чисел. Хотел он этого или нет, но каждое из них обладает достоинствами или пороками, взятое само по себе. Числом можно любоваться и восхищаться или, напротив, испытывать к нему неприязнь. У эллинов в этом выражалась их особая онтология числа, способность видеть в нем не определенное измерение реальности, а некоторое бытие само по себе. Да еще и первенствующее, если не в умопостигаемом мире, то все же по сравнению с чувственно воспринимаемым миром. Надо ли пояснять, насколько это чуждо христианскому вероучению и всему духу христианства.

По сути, при рассмотрении приведенного нами фрагмента из «Амбигв» мы неожиданно, если иметь в виду предшествующий опыт обращения к богословию преп. Максима, встречаемся у него с Богом философов, которого за своего признали бы многие античные мыслители. При этом разобранный фрагмент в творениях преподобного далеко не единичен. Его выпадение из христианского опыта в ряде случаев заходит гораздо дальше, чем в этом фрагменте. В первую очередь сказанное относится к учению преп. Максима о логосах творений.

«Ибо имея логосы творений пребывающими [в Себе] прежде веков,

– пишет преп. Максим, – Он, по благову [Своему] волению, сообразную им тварь, видимую же и невидимую, произвел из небытия словом и мудростью, в должные времена сотворив и творя как все вообще, так и каждое по – отдельности. Ибо мы веруем, что логос предшествует творению ангелов; логос – творению каждой из наполняющих горний мир сил и сущностей; логос человеков; логос всего, что приемлет от Бога бытие»⁷⁵.

Как таковое, это учение является не более чем попыткой приновить расхожие представления античной философии к нуждам христианской доктрины. Оно, в первую очередь, стремится объяснить, точнее, сделать понятнее в человеческий разум неместимое творение ex nihilo. И, во-вторых, объяснить цель этого творения, состоящую в обожении и возвращении

тварного мира к Богу. Конечно, сводя предмирный замысел Бога о мире к пребыванию в Нем «прежде веков» божественных логосов, преп. Максим сильно рисковал. Риск здесь состоял в утверждении предсуществования тварного мира и сведении творения к переходу предсуществующего в существующее, внутреннего во внешнее, идеального в реальное. Естественный для античной мысли, такой ход в чистом виде совершенно не отвечает духу и букве Откровения, так же как и христианскому опыту. Чистый же вид предполагает, что каждой реальности чувственно воспринимаемого мира соответствует определенный эйдос мира умопостигаемого. Далее, правда, начинается так и непреодоленный разброд по поводу того, являются ли эйдосы некоторыми родовыми (видовыми) реалиями или действительно каждому отдельному существованию соответствует свой эйдос. Но не в этом даже главный камень преткновения для христианской доктрины. Помимо угрозы принятия предсуществования, над ней нависает угроза сведения личностного начала в человеке или ангеле к эйдетическому.

Так, если представить себе, что каждому человеку в Боге соответствует определенный эйдос, то как тогда быть с человеческим «я»? Оно ведь не есть всего лишь идея вот этого человека. Как таковая она соотносится не с самой собой, а с внешней ей незйдетической реальностью. В принципе, идея-эйдос – это идея-эйдос материи, ее она оформляет, вытягивает в бытие и делает бытийственной. Человек же, будучи личностью и «я» – это всегда идея (эйдос) идеи (эйдоса). В нем эйдетическое обращено на себя, встречается в собой. И встреча эта образует человеческое самосознание. Как «я есть я» человек определяется в самом себе и в мире. А теперь представим себе, что у каждого человека есть определенный эйдос. И как же тогда ему соответствовать этому эйдосу, осуществлять его своей жизнью? В общем-то на этот вопрос ответ у преп. Максима найти можно.

«Эти-то логосы, – ссылается он на Дионисия Ареопагита, – называются Писанием предопределениями и божественными велениями»⁷⁶.

Выход, кажется, преподобным найден. Но выход ли это на самом деле? Как минимум, не совсем, стоит нам принять во внимание, что в этом случае речь должна идти о предопределении и божественном волении в отношении каждого из людей или ангелов. И это еще ничего, в этом можно усмотреть вполне христианский мотив. Другое дело, что, по преп. Максиму, свое жизненное задание, свое предопределение и божественное воление в Боге предшествует творению вот этого человека или ангела. Они творятся под определенный эйдос с целью его осуществления. Впрочем, не только. Чего ради эйдос осуществлять, он и так существует предмирно, ему нужно следовать, жить в соответствии с ним. Можно, наверное, такое предварение Богом создания человека трактовать как заботу о нем. Но гораздо больше толку будет в трактовке творения как предопределенного Божественной природой. Поскольку в Боге преднаходимы эйдосы, он их «имеет в себе», а не порождает своим разумом, то Бог превращается в вполне безличную реальность, иначе говоря, в природу, чуждую ипостасности.

По поводу последней кстати будет сделать специальное уточнение. Согласившись с предвечным пребыванием логосов всех тварей в Боге, придется уточнять «место» этого пребывания. Если им является Божественный ум, то к кому его отнести? Если к Божественной сущности или природе – то получится, что это слишком сблизит ее с Ипостасью, разомкнет Троицу до четверицы. Но тогда останется помыслить Божественный ум пребывающим и в Отце, и в Сыне, и в Святом Духе. В них же он пребывать как таковой, в качестве одного ума не может. Если вообще применительно к Богу говорить об уме, то он будет свой у Отца, Сына и Святого Духа. Далее сколько угодно можно говорить о единении и единстве трех умов. И это будет вполне корректно. Чего уже не скажешь о пребывании в умах Отца, Сына и Святого Духа одних и тех же эйдосов. Коли они изначальны, раз и навсегда одни и те же, то, приходится договаривать, одно и то же Отец, Сын и Святой Дух. Пускай один из них безначален, другой рождается, третий исходит, все эти определения ипостасности каждого из Лиц Пресвятой

Троицы становятся пустой формальностью, стоит наполнить Отца, Сына и Святого Духа одними и теми же эйдосами.

Разбирая тему логосов, они же эйдосы, преп. Максим оставляет недоговоренным вопрос, так и не решенный античной мыслью и уже упоминавшийся нами. Из его изложения не ясно, есть ли у каждого тварного существа и вообще тварной реальности свой логос или же они собирательны. До сих пор речь шла о ситуации индивидуализированных логосов, по существу двоемирии, то есть о мирах логосном и сотворенном. Однако отказавшись от этого удвоения, ситуацию можно только усугубить. Прежние нестыковки и несообразности в этом случае никуда не денутся. Но к ним прибавятся новые. Скажем, окончательно непонятным станет то, как трактовать творение людей сообразно некоторым общим логосам и тем более одному человеческому логосу. Во-первых, тогда сотворение каждого человека станет внутренне необязательным. Не в том, разумеется смысле, что оно будет ограничивать Божественную свободу. Просто каждое из творений станет заменимым, а значит произвольным. Ну, а если помыслить, что каждый из сотворенных людей призван соответствовать определенному моменту в целом человеческого логоса, от этого не легче, так как по существу мы возвращаемся к индивидуализированным логосам, хотя и связанным между собой. Такая связь, конечно, делает личностное бытие каждого человека фикцией, но оно фиктивно уже ввиду логосности каждого человека в ее трактовке преп. Максимом. Осуществлять собой не просто предопределение и божественное воление, но еще и некоторый логос-эйдос-идею означает даже и не разыгрывание заранее тщательно прописанной роли. Тут дело похуже. Сама эта роль оказывается первичной по отношению к человеку. Ее настоящее бытие – мышление божественного ума. Когда же роль разыгрывается человеком, она становится «откликом искаженным торжествующих созвучий». Становясь, иными словами, «ролью», логос ниспадает, теряя в своем исходном достоинстве. Теперь он двойственен, его по-прежнему мыслит Бог и зачем-то еще руководствуется им человек. Понятно, что такое для человека спасительно, в этом его благо. А самому

логосу от того, что ему следует человек, не пребудет и не убудет. Он хорош, совершенен и того доволен. Оказывается, впрочем, что не Богу. Ему врождены логосы как предварение творения, как его принципы и цели. Потому Бог к творению обязан. Он есть творец не по свободе и любви, а по своей логосной природе. По крайней мере, нечто подобное вычитывается из текстов преп. Максима независимо от его прямых устремлений. Но не только это. Что еще из числа самого существенного проясняется через рассмотрение характера взаимосвязи логосов, того принципа, который возводит их к единству, на этот счет самым выразительным является следующий фрагмент из «О недоумениях к Иоанну»:

«...многие логосы являются Одним Логосом, а Один – многими: по благолепному творческому и содержательному [т.е. удерживающему в бытии] исхождению Один – многими; а по возведению и промыслу, возвращающему и направляющему к Вседержительному Началу или Центру, содержащему в себе начала всех [исходящих] из него прямых и всех их собирающему [во едино], многие – Одним. И мы суть и называемся частицей Бога по причине предсуществования в Боге логосов нашего бытия; также проистекшими свыше [т.е. не удержавшимися там] называемся, поскольку не сообразно предсуществующему в Боге логосу, по которому мы сотворены, стали мы двигаться»⁷⁷.

Если попытаться одним понятием выразить проговоренное преп. Максимом в настоящем фрагменте, то, пожалуй, таким понятием будет «всеединство». Мы его знаем преимущественно из чтения произведений представителей русской религиозно-философской мысли. У ряда из них, прежде всего В.С. Соловьева, свящ. Павла Флоренского, свящ. Сергия Булгакова, Л.П. Карсавина всеединство к тому же тяготеет к софиологии. Они «всеединщики» и в то же время софиологи. Нечто подобное утверждать по поводу богословия преп. Максима было бы несправедливо. Но приведенная цитата тем не менее дает некоторые основания для подозрений в близости взглядов византийского богослова и софиологии. Во-первых, преп. Максим со всей ясностью заявляет о том, что в Боге «многие

логосы являются одним Логосом». Иными словами, у них один логосный источник. И тут не до конца ясно, имеется ли в виду единый логос творений или то начало, которое есть сам Бог. Поскольку преп. Максим говорит, что мы называемся «частицей Бога по причине предсуществования в Боге логосов нашего бытия», то его слова могут быть истолкованы в пользу божественности единого Логоса. Ведь как «частицы», мы входим в единый Логос и каждый из нас суть «частица Бога». Вряд ли преп. Максимом в этом случае имеется в виду наша связь с «предопределениями и божественными волениями». Если благодаря этому нас можно обозначить как «частицу Бога», то в таком же духе допустимо квалифицировать любой осуществленный нами замысел. Скажем, если некто успешно воспитал и образовал человека, то получается, что последний становится «частицей» другого, поскольку воспитатель осуществлял свою воспитательную и образовательную программу. Так что по существу нам остается принять «частицу Бога» по преп. Максиму как наше совпадение с определенным логосом, который, в свою очередь, представляет собой момент единого Логоса. Последнего же в свою очередь можно попытаться истолковать как вторую Ипостась Пресвятой Троицы. Он объемлет собой все логосы, вмещает их в Себя, есть Логос собирательный и вместе с тем стоящий над каждым логосом и всеми вместе взятыми логосами. Однако в этом же случае единый Логос приобретает черты явно софийные, может быть сближен и отождествлен с Софией-Премудростью Божией. Конечно, это не то, что проговаривает или достаточно внятно подразумевает преп. Максим, но намеченный ход мысли и не навязывается ему. Как минимум, для него есть достаточные основания. В любом случае, сама идея о едином Логосе у преп. Максима выражена таким образом, что невозможно удержаться на представлении о его ипостасном характере. А каким еще тогда его можно себе представить? Некоторой единой идеей Бога, верховным эйдосом? Положим, именно так. Но как тогда помыслить человека частицей Логоса? Не иначе, чем отождествив его с соответствующим частичным логосом, а

значит, игнорируя в человеке личность, уступая ее эйдетичности.

И второй момент, который тесно связан с софиологией, не противоречит ей, хотя отчасти и выходит за ее пределы. Преп. Максим балансирует на самой грани, а в чем-то и переходит ее воспроизведением древней мифологемы, согласно которой человеку лучше было бы и не родиться вовсе, не выходить наружу из материнской утробы всего сущего. Там, внутри, блаженный покой взаимной растворенности всего во всем, полнота, противостоящая ущербности бытия рожденных. Эта мифологема многократно становилась философской и, в частности, у Платона и платоников. Так или иначе, она предполагает бытие индивидуализированное в качестве подлежащего снятию, которое происходит в мифе или античной философии благодаря наличию двухдольного ритма существования всего сущего. Оно и выходит из первоначала как материнского лона, и возвращается в него. Разумеется, было бы странным заподозрить преп. Максима в том, что у него представлен двухдольный ритм как ритм вечного возвращения одного и того же или же несколько иного рода движение по принципу кругового или маятникового. И все же отмеченная мифологема, она же философема, остается так или иначе им, как минимум, не преодоленной. Преп. Максим берет на вооружение произведенный античной философией ход мысли явно в целях утверждения своей христианской доктрины, но цель его в итоге осуществляется не вполне подходящими средствами. Дополнительно в этом можно убедиться, сопоставив построения преп. Максима с построениями неоплатоника Прокла.

Согласно последнему

«... имеются два способа наглядного представления единого. В свой черед, этой самой неизреченной причине можно дать два имени... одно из этих имен есть образ выхода всего за пределы начала, а другое возвращения. В самом деле, поскольку все возникает и происходит благодаря первому, мы применяем к нему имя «единое», указываем на него как причину всякого множества и любого выхода за свои пределы...

А поскольку возникающее по своей природе возвращается к нему и тоскует по его неизреченному и невоспринимаемому наличному бытию, мы называем его благом, ибо что другое, как не благо обеспечивает возвращение всего и является предметом стремления для всех сущих»⁷⁸.

Единое как причина – начало всего сущего и благо как возвращающее все к исходному состоянию – понятия не вовсе чуждые преп. Максиму. Было бы сильным преувеличением, а значит, и искажением истины утверждать, что преподобный буквально следует за Проклом или, точнее, один к одному воспроизводит платоновскую схему. Нет, конечно. Он наполняет ее новыми смыслами, расставляет свои акценты. Однако в виду того, что схема в основе своей остается все той же, она не может не налагать на построения преп. Максима своего отпечатка. В результате опыт христианства оказывается если и не вообще не выраженным, то и предъявленным смутно и затемненно, Бог христиан не в полной мере отличенным от бога античных философов.

Как наполненный логосами, он уже не Творец, а производитель их из внутрибожественного состояния во внебожественное. Вся же последующая жизнь логосов, ставших реальностями внебожественного мира, имеет смысл и предназначение только в качестве возвращения в божественное лоно. И здесь остается до конца не ясным, что предполагает возвращение. Бытие человека в качестве логоса, входящего как момент в едино-логос или все-таки прямое и полное соответствие своему логосу-моменту логосного целого. В любом случае так понимаемая логосность мира, который преп. Максим Исповедник без достаточных на то оснований называет тварным, сочетается с Богом, чуждым ипостасности, представляющим собой божественную сущность и природу вне всякой связи с Ипостасями. Они уже даже и не вторичны по отношению к сущности-природе, а просто выведены за скобки рассуждений преп. Максима Исповедника.

§2. Бог в богословии св. Иоанна Дамаскина

Самое известное и систематически изложенное богословское произведение св. Иоанна Дамаскина «Точное изложение православной веры» своим названием достаточно точно отвечает своему назначению. Св. Иоанн Дамаскин опирается на догматические положения и стремится строго следовать им при рассмотрении самых разнообразных вопросов, в том числе и далеко отстоящих от собственно догматических положений. Сама по себе такая позиция предохраняет от грубых ошибок при осмыслении вероучения. Насколько же она позволяет рассмотреть его с должной глубиной, последовательностью и систематичностью – это уже вопрос несколько иной. Как раз он и будет интересовать нас в первую очередь. Понятно, что в аспекте слова св. Иоанна Дамаскина о Боге.

Слово это при всей своей краткости сразу же привлекает своей уравновешенностью и сбалансированностью в освещении того, что в первую очередь находилось в центре внимания христианских богословов. Вот мы открываем «Точное изложение православной веры» и читаем одну главу за другой первой книги. Каждая из них может в той или иной степени удовлетворять или не удовлетворять нас, но в чем автору невозможно отказать, так это в том, что догмат о Боге как единстве в трех Лицах освещен им во всех своих основных моментах. Вначале св. Иоанн Дамаскин ведет речь о непостижимости Божества, о выразимом и невыразимом в Нем, после чего переходит к доказательству бытия Божия, того, что «Бог один, а не много богов». Далее наступает черед рассмотрения Лиц Пресвятой Троицы и Ее в целом. Завершается книга тем, с чего и начиналась – проблемой непостижимости Бога, чему не противоречит возможность описания свойств божественной природы. Вся первая книга при этом занимает 42 страницы. Уже это обстоятельство само по себе указывает на то, что у св. Иоанна Дамаскина самое существенное о Боге проговаривается очень кратко, мысль

скорее обозначается, чем развивается и варьируется. Учитывая эти особенности текста и не предъявляя к нему требований, неуместных в отношении произведений подобного жанра, нам остается проследить за тем, что представляется св. Иоанну Дамаскину самым существенным при осмыслении Бога из того, что доступно постижению и формулированию.

Когда св. Иоанн Дамаскин начинает свое «Точное изложение православной веры» с вопроса о том, «что о Боге можно узнать и – чего нельзя», – такой подход всецело находится в русле христианской традиции, и его он будет строго придерживаться на протяжении всего своего сочинения. Подход этот дает о себе знать в том числе и в главе, где приводится доказательство существования Бога. В этом случае для св. Иоанна Дамаскина с доказательством настолько нет проблемы, что достаточным оказывается напомнить некоторые общие места христианского благочестия и эллинской мудрости. Отметить этот момент было не лишним, так как последующая сосредоточенность западной схоластики на доказательстве бытия Божия стала очень значимым симптомом того, что в Боге она видела прежде всего сущность и природу, они ее занимали, в их постижении схоластик видела свою главную задачу. Доказав Его бытие, она и переходила к сущности, которой посвящались более или менее пространные трактаты богословов-схоластов.

Св. Иоанн Дамаскин как будто вступает на тот же путь, когда задается вопросом о том, что есть Бог, ведь в этом и состоит вопрос о сущности. Согласно св. Иоанну

«одно только – Божество – неподвижно, Своею неподвижностью приводящее все в движение»⁷⁹.

К тому же ранее он прямо называет его перводвижущим. Кажется, св. Иоанн Дамаскин здесь прямо повторяет Аристотеля, ничего от себя дополнительно не принося. Так оно и есть на самом деле. Правда, обратить внимание нужно еще и на другое. Общий контекст аристотелизма у св. Иоанна Дамаскина совсем не аристотелевский. В этом легко убедиться, стоит заглянуть в самый конец четвертой главы «Точного изложения», где, в частности, можно найти такие строки:

«Итак, Божество беспредельно и непостижимо. И только это одно: беспредельность и непостижимость в Нем – постижимо. А что говорим о Боге утвердительно, показывает не природу Его, а то, что – около природы. Назовешь ли ты Его благим, или праведным, или мудрым, или чем бы то ни было другим, ты скажешь не о природе Бога, но о том, что – около природы»⁸⁰.

Если быть сколько-нибудь последовательным, то акцент на беспредельности и непостижимости Бога не может не отбить охоту от многословия по поводу Божественной сущности, от того, чтобы в размышлениях о ней видеть главную задачу богословия. Вот и говоря о Боге как о неподвижном и перводвижущем, св. Иоанн Дамаскин тотчас уточняет:

«Но и это не показывает существа Его, подобно тому как не показывает и [выражение]: нерожденное и безначальное, и неизменяемое, и нетленное, и то, что говорится о Боге или о бытии Божиим»⁸¹.

Оборотной стороной такого отношения к богопознанию является то, что у св. Иоанна Дамаскина рассмотрение Божественной сущности уравновешено рассмотрением Его ипостасности. Ни одна, ни другая у него не выходит на передний план. Но это если рассматривать богословие св. Иоанна Дамаскина чисто тематически. Если же касаться характера рассмотрения им ипостасности Бога, то оказывается, что ее трактовка подчинена или в сильной степени зависит от подхода к рассмотрению Божественной сущности или природы.

Так, подступая к разговору о Сыне Божиим, св. Иоанн Дамаскин замечает: «Кроме того, и в силу естественной необходимости единица – начало двоицы»⁸². Явно им при этом подразумевается предвечное рождение Отцом Сына. Приводимый аргумент, между тем, не просто принадлежит античной мысли, есть ее общее место. Он еще и чреват пониманием соотносительности двух Лиц Пресвятой Троицы как чисто сущностной и природной. Отец потому и рождает Сына, что такова Его природа, присущий Ему внутренний закон. И в этом отношении переход от Отца к Сыну ничем не отличается от разворачивания единицы в двоицу. Поскольку же Отец и Сын – это Ипостаси, то вопрос так легко не решается. Похоже, у него

вообще нет решения на уровне философской логики. Ведь она может предложить, в общем-то, лишь два пути: путь необходимости и путь свободы. Последний из них предполагает, что будучи Ипостасью, Сын рождается от Ипостаси Отца свободным произволением одного и с полного согласия другого. Конечно, помыслив себе нечто подобное, мы сразу же ощущаем, что пошли куда-то не туда, сбились с пути. Но не потому, что не пошли первым путем. Скорее всего, о заблуждении можно говорить уже в силу самого пребывания на развилке между необходимостью и свободой. К этой ситуации вполне применимы слова св. Иоанна Дамаскина по поводу Бога:

«то, что превышает действительность, выше и знания»⁸³.

Сделав заявление касательно единицы как начала двоицы, св. Иоанн о нем как будто забывает. Но и путь развернутой демонстрации логики и необходимости рождения Сына от Отца ему остается чуждым. Вот как св. Иоанн Дамаскин вводит тему сыновней Ипостаси:

«И так, этот единый и единственный только Бог не лишен Слова. Имея же Слово, Он будет иметь его не ипостасным, не таким, которое начало свое бытие и имеет окончить его... Но Он всегда имеет Свое Слово, Которое от Него рождается и Которое не безлично, как наше слово, и не изливается в воздух, но – ипостасное, живое, совершенное, помещающееся не вне Его, но всегда пребывающее в Нем»⁸⁴.

Если не логика, то интонация автора в приведенном фрагменте таковы, когда возникает ощущение, что он всячески опасается упустить нечто из характеризующего Божественную полноту. Так обстоит дело и со Словом. Ну, как же это лишить Бога Слова, конечно же, оно Ему обязательно присуще. А если Слово, то ему должно обязательно быть ипостасным. Правда, остается совершенно непроясненным почему, будучи ипостасным, оно обречено на конечность, на то, что некогда его не было и со временем не будет. Категорически настаивая на совечности Слова Богу, св. Иоанн Дамаскин, похоже, подразумевает за ипостасностью как таковой некоторое особое и высшее достоинство. По логике: если Слово не-ипостасно, то

оно не вечное, не живое, не совершенное, не пребывающее в Боге. Почему это так, никак не поясняется. Существование Слова как Ипостаси тем самым утверждается преп. Иоанном Дамаскиным в качестве некоторой самоочевидности. Она проступает, стоит лишь взглянуть в Бога, сосредоточить на Нем мысль и станет ясным: конечно же, Бог – это еще и Слово, иначе быть не может и не должно, иначе в Боге что-то первостепенно важное непременно будет упущено. Поверив в этом св. Иоанну, проникнувшись его настроением, лучше как-то и не задумываться: так почему же, все-таки, Слово Божие – это Лицо, из чего это следует и какая в этом логика? Положим, это становится нам известным из Откровения и догмата, это то, чему должно верить как истине сверхразумной. Но не об этом ведет речь св. Иоанн Дамаскин. У него, знаете, не исповедание веры, не «доказательство, заимствованное из разума», как сам он обещает названием главы, посвященной Словоу и Сыну Божию. И даже не нечто среднее и перемешанное, а скорее разговор вокруг да около. К примеру, св. Иоанн Дамаскин толкует о безличности человеческого слова в противоположность Божественному. И, вот, получается, что оно таково, поскольку наша природа подвергается смерти». Несколько озадаченный, начинаешь размышлять, а что, действительно из бессмертия вытекает ипостасность (личный характер бытия)? Или наоборот, если личность, то непременно бессмертие? Эта и подобные ей ситуации и есть разговор вокруг да около. Наверное, он предполагает живое ощущение св. Иоанном неотрывности ипостасности от Божественности, а не наоборот. Но мыслью развернутой и выявленным в качестве мысли оно не становится.

Доказательство, заимствованное из разума, касающееся Святого Духа, изложено точно так же, как и предыдущее, то есть собственно доказательств соответствующая глава «Точного изложения православной веры» не содержит вовсе. Правда, в этой главе несколько более внятно даются признаки ипостасности. Св. Иоанн Дамаскин, в частности, о Святом Духе говорит как о

«Силе, по подобию со Словом, существующей ипостасно, живой, обладающей свободной волею, самодвижущейся, деятельной, всегда желающей блага и при всяком намерении обладающей могуществом, которое сопутствует желанию, не имеющему ни начала, ни конца»⁸⁵.

Кроме перечисленного, у св. Иоанна Дамаскина можно найти еще и упоминание о воле самостоятельной, которая сама по себе созерцается в особенной Ипостаси применительно к Святому Духу. Все эти характеристики в совокупности нечто из существенного в Лице-личности, несомненно, обозначают. Причем на этот раз за св. Иоанном Дамаскиным не числится никаких попыток провести от Отца или Сына линию необходимости бытия Святого Духа. Он рассматривается как данность Откровения и догмата. И каким бы кратким не был разговор о Святом Духе, местами же еще и очень поверхностным, отвечающим на вопросы, которые у сколь угодно просвещенного христианина возникнуть не могли, все равно, в меру своих сил, за ипостасность Бога в Лице Святого Духа св. Иоанн Дамаскин держится. На этот раз его богословие – это не богословие сущности, в лучшем случае оттеняющее на периферию богословие Ипостаси.

В пользу св. Иоанна Дамаскина как богослова, для которого в главном Бог никогда не становится Богом философов, говорит и такая вроде бы чисто внешняя характеристика книги первой его работы, как место, уделяемое им ипостасному и троичному богословию. Как хотите, но что-то это значит, когда из 42 страниц 20 посвящены им, тогда как богословию Божественной сущности и природы всего 10 страниц. И это включая рассуждения о непостижимости Бога. Да, Бог философов не вызывал большого интереса у византийского богослова. Другое дело, что обращение к Богу христиан для него оставалось в значительной степени богословием, в очередной раз подтверждающим догматические положения и полемизирующим с их незадачливыми противниками. На таком фоне особое впечатление производят фрагменты, в которых св. Иоанн Дамаскин вдруг касается не просто различия Ипостасей, того, в каком отношении они находятся друг к другу, а самого

существа ипостасности, личностного начала применительно к Богу. Я останавлиюсь на одном только фрагменте из главы «О святой Троице» из числа наиболее значимых у св. Иоанна Дамаскина. В этой главе он специально рассматривает различия между человеческой и Божественной ипостасью.

Когда св. Иоанн Дамаскин говорит о человеческих ипостасях, он всецело сосредоточен на различиях между ними. Причем различия эти фиксируются без того, чтобы предварительно дать понятие ипостаси как таковой, выделить в ней собственно ипостасное. Зато и результат, к которому приходит богослов, соответствующий. У него человеческие ипостаси «не находятся друг в друге, но каждая – особо и порознь... Ибо они и отделяются местом, и различаются по времени, и отличаются по уму и по силе, и по наружности, то есть форме, и по состоянию, и темпераменту, и достоинству, и образу жизни, и по всем характеристическим особенностям»⁸⁶.

Такое различие ипостасей с легкостью можно было бы множить и дальше, так как по сути оно фиксирует то, чем один человек отличается или может отличаться от другого, вне зависимости от того, внешние это, случайные или ипостасные признаки. Впрочем, оправдывает в данном случае св. Иоанна Дамаскина то, что ему единственно важно противопоставить человеческую ипостасность Божественной. Когда же он переходит к последней, то речь его уже не сводится к общим местам и расхожим истинам. Свидетельством этому следующий фрагмент, посвященный характеристике Троицы:

«...там общность и единство созерцается [самым] делом, по причине совечности [Лиц] и тождества Их существа и деятельности, и воли, и по причине согласия познавательной способности, и – тождества власти и силы, и благодати... Ибо – одна сущность, одна благодать, одна сила, одно желание, одна деятельность, одна власть, одна и та же самая, не три подобные друг другу, но одно и то же самое движение трех Лиц. Ибо каждое из Них не в меньшей степени имеет единство с другим, чем Само с Собою»⁸⁷.

Пускай св. Иоанн Дамаскин до этих строк так и не дал удовлетворительного определения ипостаси, его трактовка

Божественных Ипостасей все равно содержит очень важные для понимания Бога моменты. И первое, на что в этом случае нужно обратить внимание, касается неизменного у богослова акцента на единстве и тождестве Лиц Пресвятой Троицы. Он так настойчив, что, кажется, легко заподозрить св. Иоанна Дамаскина в игнорировании или пренебрежении им различий между Лицами. Такое подозрение отпадает, стоит нам вспомнить сказанное св. Иоанном о Святом Духе как о Силе, обладающей свободой воли и самодвижущейся. Поскольку он усваивает Ипостасям такие характеристики, то, скажем, воля у каждой из Них уже не может трактоваться как одна и та же в смысле полного тождества. Даже если как собственно воление она совпадает у Отца, Сына и Святого Духа, то волят, все-таки, Отец, Сын и Святой Дух. Волят Они неизменно одно и то же, хотя и каждый из Них. Только в этом случае ипостасность может сохраняться. В пользу такой трактовки общности и тождества у Лиц Пресвятой Троицы говорит не только неоднократно отвергаемая св. Иоанном Дамаскиным их слитность, но еще и его замечание о согласии познавательной способности у Отца, Сына и Святого Духа. Согласие, кажется, все расставляет по своим местам. Оно не только не исключает, а, напротив, предполагает существование Ипостасей. Поэтому их тождество и допустимо толковать как полноту и безусловность согласия в разумении, волении, деятельности Лиц Пресвятой Троицы. Как оно осуществляется, вообще как такое возможно помыслить – это явно вне пределов человеческого разума. Между тем к сверхразумному св. Иоанн Дамаскин подходит вплотную, очерчивает его круг, а значит, в чем-то проясняет. Я имею в виду его слова о том, что каждое из Лиц «не в меньшей степени имеет единство с другим, чем Само с Собой».

Такое человеку к себе не приложить, не воспринять его как собственный опыт, разве что в намеке, в качестве мимолетного и мгновенного. Но за этими словами св. Иоанна мы не можем не признать некоторую предощущаемую нами истину. Истину того, что совпадая с Собой, Отец, Сын и Святой Дух в самом этом совпадении всецело открыты навстречу друг другу, входят и пронизывают друг друга до полной прозрачности. По этому

поводу можно говорить о единстве согласия, в отличие от единства самосовпадения. И согласие и самосовпадение настолько предполагают одно другое, что образуют полную нераздельность. Лицо для того и совпадает с собой, чтобы пребывать в полном согласии с другими, согласие же, в свою очередь, есть наполнение самосовпадения, когда Отец, Сын, Святой Дух никогда и ни в чем не остаются наедине с собой. Для них с собой и означает с другим.

Соображения, подобные только что высказанным, разумеется, взяты не из сочинений св. Иоанна Дамаскина. Но и не противоречат предложенной им формуле, скорее, они конкретизируют ее в одном из возможных направлений. И возникают они на путях ипостасного и троичного богословия, которого св. Иоанн придерживается и которое так значимо для него.

Между тем, спасти ипостасность, точнее говоря, удержать ее на опасной грани, за которой начинается поглощение ипостасного сущностным, для св. Иоанна Дамаскина оказывается далеко не таким простым делом, поскольку он ту же Божественную волю трактует не вообще, не как таковую, а в зависимости от решаемых им в определенном случае богословских задач. Так, в книге третьей «Точного изложения православной веры» для него на передний план выходит задача утверждения двух волей в Иисусе Христе в соответствии с догматом, вызывавшем в VII веке множество споров и колебаний. Один из его аргументов в пользу того, что Иисус Христос обладал волями божественной и человеческой очень прост и, на первый взгляд, не может вызвать возражений. Во всяком случае, эти написанные св. Иоанном Дамаскиным строки:

«... если человек по природе обладает способностью желания, то и Господь по естеству обладает способностью желания, не только поколику Он – Бог, но и поколику Он сделался человеком. Ибо, подобно тому как Он воспринял наше естество, так воспринял Он по естественным законам и нашу волю»⁸⁸.

И в самом деле, кто стал бы возражать, что Божественная воля – это одно, а человеческая – совсем другое. Поэтому и у

ставшего человеком Бога, того, в ком сочетаются два естества, и воля должно быть две. Как возможно такое сочетание – вопрос особый, но обсуждению он подлежит уже в пределах положения о двух волях у единой Ипостаси Иисуса Христа. Кажется, свою задачу утверждения догмата св. Иоанн Дамаскин выполнил успешно. Но какой ценой – об этом следующий фрагмент. В нем св. Иоанн уточняет предшествующий тезис о принадлежности воли естеству, будь она Божественная или человеческая:

«Если воля не есть естественна, то она будет или ипостасна, или противна естеству,

– пишет св. Иоанн Дамаскин, – Но, если она – ипостасна, то при таких обстоятельствах Сын будет различаться от Отца со стороны воли; ибо то, что ипостасно, способно характеризовать одну только ипостась...»⁸⁹.

В этом фрагменте описана ситуация, напоминающая некоторое барахтанье в вязкой субстанции, когда вытащить из нее одну часть тела равнозначно увязанию другой части. А, похоже, св. Иоанн Дамаскин со своими естествами и вправду начинает увязать. Если не в неразрешимом, то в недоговоренном и недопроясненном. В прояснении же нуждается то, как именно трактовать принадлежность воли-желания естеству. Если как саму непременность волевого начала у существ данной природы – это будет одно, а если как совершенно одинаковую в смысле своей содержательной наполненности – совсем другое. Вроде бы применительно к Богу св. Иоанн Дамаскин вполне определенно говорит о воле в качестве способности желания. Тогда способность желания, разумеется, можно усвоить Божественному естеству без риска путаницы и затруднений, как, впрочем, и естеству человеческому. Ну, а как тогда быть с волей-волением и, в частности, со свободой воли? Прикрепить их к естеству означало бы полное обезличивание волевых актов, превращение их в чисто природный процесс самоизъявления некоторой реальности. Так что от соотнесенности воления с лицом-ипостасью никуда не уйти. И ничего не будет катастрофического в том, чтобы у каждого из Лиц Пресвятой

Троицы помыслить свое собственное воление. Разумеется, тогда «Сын будет различаться от Отца со стороны воли». Но только так, что это именно Его воля, она исходит от Сына. И это ничуть не мешает единству воли всех трех Лиц Пресвятой Троицы. Оно должно выражаться в полном согласии волений, превращающих три воли в одну волю. Ту, которая принадлежит Божественному естеству как «способность желания» и все-таки ипостасна, поскольку волит не естество само по себе, а Отец, Сын, Святой Дух.

Невозможно отделаться от впечатления, что св. Иоанн Дамаскин в соответствующих главах третьей книги своего сочинения вплотную подходит к очень сходной, или даже прямо тождественной мысли. Однако утверждение в таком духе, пожалуй, было бы слишком категоричным. Реальность его мысли такова, что св. Иоанн Дамаскин так и не приходит к утверждениям достаточно определенным и недвусмысленным. Местами вообще кажется, что он занят формулировкой антиномических суждений, когда некоторому *pro* вполне очевидным образом соответствует свое *contra*. Наверное, не лишним будет убедиться в этом непосредственно на материале «Точного изложения православной веры». Итак, вначале о том, как св. Иоанном вводится *pro*:

«Ибо чего одна и та же сущность, этого одно и то же и желание, и деятельность... И наоборот: чего желание и деятельность – одна и та же, этого – одна и та же и сущность».

Или еще короче:

«... желания и действия суть свойства, относящиеся к естеству, а не личные»⁹⁰.

Ну, что же, сказано с последней ясностью. И сказано св. Иоанном о том, что одним сущностям присущи одни желания, а другим другие. То есть о единстве и различии желаний. А какими они еще могут быть, если не одними у одних сущностей и другими у других. Иными словами, желание, по св. Иоанну Дамаскину неотрывно прикреплено к сущности-естеству именно по своему характеру, одно является продолжением другого. А теперь *contra*:

«Ибо должно знать,

– поучает св. Иоанн Дамаскин, – что 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...»⁹¹.

Хотя в этом случае св. Иоанн Дамаскин ведет речь о человеческой воле-желании, но очевидным образом сказанное им о людях вполне приложимо к Богу. Люди ему понадобились лишь для наглядной демонстрации своей мысли. А она прямо противоположна предыдущей. Ссылки же на то, что последующая мысль поясняет предыдущую вряд ли могут убедить. Не убеждают они, так как вначале св. Иоанн говорит именно о различных желаниях различных сущностей. И в чем же тогда их различие? Явно не в том, что у одних сущностей они одни, у других – другие. Единственное, о чем здесь не бессмысленно говорить – это о совпадении или различии характера желаний, их содержательной наполненности. К Богу такое, согласно св. Иоанну Дамаскину, вполне приложимо. Когда же он доходит до человеческой воли-желания, вдруг оказывается, что у существ одного естества-сущности есть желания и желания. Они определяются не прямо сущностью-естеством, а есть свойства человеческой души.

В отношении Бога, Ипостасей Пресвятой Троицы говорить о душе не принято, и понятно почему. Душа соотносится с телом, телесность же Божественная – это для христианского вероучения полный абсурд. Однако в данном контексте прямым аналогом человеческой душе может быть признана Божественная Ипостась. И почему бы тогда не утвердить волю-желание по своей содержательной направленности как исходящую от Ипостаси? И так ли уж надо бояться того, что в этом случае они будут различаться «со стороны воли»? Различие здесь может быть только в одном: каждая Ипостась Пресвятой Троицы обладает волей, она у нее своя. Другое дело, что само воление воли Отца, Сына и Святого Духа единит, делает волю одной и той же.

Самое интересное во всем этом то, как, стремясь отстоять один догмат, на сегодняшний день в силу своей проблематичности выходящий на передний план, св. Иоанн Дамаскин тут же, может быть, если и не приносит ему в жертву другое догматическое положение, то, по крайней мере, затемняет его. Делает это св. Иоанн Дамаскин с чистой совестью, так как прекрасно усвоил: различает Ипостась от Ипостаси то, что Отец нерожден, Сын рождается от Отца, Святой Дух исходит от Него. Это ипостасные признаки, которые ни в каком отношении не подлежат сомнению или переистолкованию. Собственно, они и суть единственные, доступные постижению человеческим разумом. Все остальное может быть более или менее проблематичным. Проблема, однако, в том, что богословская озабоченность, которую сполна разделял св. Иоанн Дамаскин, распространялась прежде и более всего на утверждение различий между Лицами-Ипостасями, на то, что делает Отца Отцом, Сына Сыном, Святого Духа Святым Духом. Несравненно меньшее внимание уделялось самому понятию Ипостаси, тому, что делает Ипостась Ипостасью. Видимо отсюда проистекает такая беззаботность св. Иоанна Дамаскина в утверждении принадлежности воли-желания естеству. Этим утверждением он отстаивает в очередной раз и дополнительно сочетание в Иисусе Христе двух природ и одной Ипостаси. Но оказывается, ценой того, что тема единой воли у Бога как Пресвятой Троицы утверждается св. Иоанном Дамаскиным за счет перевеса сущности-природы над ипостасностью. Чего в другой ситуации он, наверняка, сумел бы избежать.

Совсем с другого конца, чем у преп. Максима Исповедника, у св. Иоанна Дамаскина при рассмотрении темы Божественной воли происходит если не буквальное утверждение в Боге приоритета сущности над ипостасностью, то все же крен в ту же сторону. Крен, не более, потому что в целом богословие св. Иоанна Дамаскина никак не может быть признано богословием Божественной сущности, а, значит, его Бог в богословских пределах не есть Бог философов. И это несмотря на то, что св. Иоанн Дамаскин далеко не всегда способен удержаться

«равновесие» между сущностью и ипостасностью в своих конкретных построениях. И надо сказать, не только ввиду непоследовательности своей мысли. Он еще и сталкивается с проблемами, логически вообще не разрешимыми, когда принятие одного догматически выверенного положения тут же сталкивает богослова с новой проблемой, в итоге же она вообще не решается, а лишь отодвигается или поворачивается новой гранью. В особенности это характерно для христологии св. Иоанна Дамаскина, в том числе и для отчасти уже рассмотренной темы двух волей в Иисусе Христе. До сих пор мы касались только Божественной воли, теперь же коснемся ее соотношения с человеческой волей.

Главная трудность при рассмотрении этой проблемы связана с тем, что Иисус Христос волил и действовал и как Бог, и как человек. Но не попеременно, а в каждом своем волении и действовании. Оно было одновременно Божеским и человеческим. Более того, в Христе действовало две воли, составляя при этом единое воление и действование. Как такое могло происходить, на этот вопрос у св. Иоанна Дамаскина есть несколько вариантов ответа, не то чтобы они были существенно различны, однако акценты в них разные. Вот один из таких вариантов:

«И так, Он имел волю естественно – и как Бог, и как человек; но человеческая следовала и подчинялась [божественной]. Его воле, не будучи возбуждаема собственной мыслью, но желая того, что желала божеская Его воля»⁹².

Подчинение и послушание в Иисусе Христе человеческой воли воле Божественной – тема очень важная. Оно вроде бы позволяет сохранить существование двух различных волей и обосновать их единство. И все же послушание само по себе способно объяснить далеко не все. Когда мы говорим о послушании, то можем его помыслить не иначе чем исходящим от личности, как ее собственный выбор и решение. Конечно, св. Иоанн Дамаскин это прекрасно понимал, чему легко найти свидетельство в «Точном изложении православной веры». Приведу одно из них:

«Поэтому, хотя душа Господа желала, свободно движимая, однако она свободно желала того, чего божественная Его воля желала, что бы она [душа] хотела»⁹³.

Как видим, св. Иоанн Дамаскин, говоря о соотношениях двух волей во Христе, становится на точку зрения свободы, а, значит, и личности-Ипостаси. Именно под знаком свободы, согласно его утверждениям, осуществимо единение двух волей в одном и том же волеии-действии. Но как же тогда быть с тем, что каждое из двух волений личностно (ипостасно)? Не ведет ли это к признанию в Иисусе Христе двух Ипостасей, когда одна из них покорствуется другой? Догматическое положение Православной Церкви совсем другое, и св. Иоанн Дамаскин его ревностно отстаивает. Но логика его формулировок может завести богословствование в противоположную сторону. Избежать этого очень трудно, может быть, вообще невозможно, придерживаясь наличия у Христа двух волей, каждая из которых осуществляет себя, свободно самоопределяясь. И не проще ли тогда вернуться к тезису прикрепленности воли человеческой и Божественной к сущности-естеству? В общем, ничего такого не получится, так как в результате возникнет новое неразрешимое противоречие.

А что, если помыслить единую Ипостась Иисуса Христа как способную волеить и по Божественной и по человеческой мерке, в соответствии с одной и другой природой? Или, может быть, так: Иисус Христос ощущал себя как человека и как Бога. Одно в Нем не заслоняло другого. Он мог заглянуть в две «бездны», оставаясь все тем же «Я», поскольку Он есть Личность. Встретившись в себе с собой как с человеком Иисус Христос мог испытывать желания или волеить как человек; встреча же с собой как с Богом предполагает совсем другие «желания» и другое воление. Потому Он и был одной Ипостасью, что желание и воление в Христе даже и не совпадая, приходили в согласие. Человеческое в Нем подчинялось Божескому, но и Божеское принимало нечто от человеческого. И это были моменты одного и того же «я», а не действие каждой из природ в своей чистой природности. Главное в этом – нерушимость Личности с ее самовосприятием, с единством «Я есть Я». Это единство на

основе человеческого в Христе могло наполняться одним, на основе же Божественного – другим, между ними возникать различные соотношения. Все равно ипостасное (личностное) единство сохранялось. Оно ведь и в нас, человеках, остается неколебимым, когда нас раздирают противонаправленные импульсы желаний и волений. Правда, они в любом случае останутся человеческими. Но даже и в этом случае одни из них берут верх, другие же подчиняются им в пределах одной и той же личности, при сохранении ее самотождественности как «я есть я». Каким образом аналогичное приходило и происходит в Иисусе Христе, разговор на эту тему будет окончательно досужим рассуждением. Впрочем, и не вдаваясь в него и вовремя остановившись, можно констатировать касающееся нашей темы непосредственно: соединение двух волей в одной Ипостаси до некоторого предела может быть промыслено, минуя угрозы как двухипостасности Иисуса Христа, так и сведения Его волений к самопроявлению сущностей естеств Божественной и человеческой.

Невзирая на все неточности, непоследовательности, противоречия, недоговоренности, св. Иоанн Дамаскин в своей христологии удерживается от каждой из заводящих в тупик крайностей. Его христология оставалась христологией Лица-Ипостаси, несмотря на несомненное присутствие в нем двух естеств-сущностей. Дополнительным, пускай и не ставящим окончательно точки над *i* свидетельством в пользу этого тезиса могут служить следующие строки из «Точного изложения православной веры»:

«Ибо так как Один и Тот же был весь Бог вместе с Его человечеством и весь человек, вместе с Его божеством, то Сам Он, как человек, в Себе Самом и через Себя Самого подчинил то, что было человеческого, Богу и Отцу...»⁹⁴.

Это положение св. Иоанна Дамаскина приведено здесь, разумеется, не для того чтобы еще раз акцентировать тему послушания человеческой природы Иисуса Христа природе Божественной. В этом фрагменте достаточно внятно и последовательно утверждается единство Ипостаси Богочеловека. Иисус Христос «Один и Тот же», всецело вмещающая

в себя божественную и человеческую природу. Но он Тот же, «Сам Он» и тогда, когда «в Себе Самом и через Себя Самого» соотносится с Собой как с человеком. Именно как человек Он подчиняется Себе как Богу, от этого не распадаясь на две ипостаси. Ипостась остается одна и та же. И почему бы нам не заключить из этого, что внутри Ипостаси Иисус Христос мог быть как Богом, так и человеком? Конечно, Он не становится только божественной или только человеческой ипостасью. Происходившее происходило именно внутриипостасно, когда одной стороной своего «Я» Христос был Богом или человеком при продолжающейся соотнесенности с другой стороной все того же «Я». Такое мы знаем на своем опыте личности. И аналогия с ним в настоящем случае представляется вполне оправданной. Она сохраняет ипостасность в ее единстве при наличии двух природ. По- своему этот опыт, насколько можно об этом судить, выразил св. Иоанн Дамаскин. Несомненно, это опыт богослова, стоящего на богословской почве. И Бог его здесь остается Богом богослова, а не философа. И, далее – Богом вероучения и христианства в целом. И это несмотря на то, что понятие Ипостаси-Лица-личности остается у св. Иоанна Дамаскина непроработанным. В той же мере, в какой это имеет место, оно прорабатывается явно не в том русле, которое позволяет выйти именно на ипостасное и личностное в ипостаси и личности. В этом убеждает обращение к «Философским главам» византийского богослова.

Когда мы встречаем в них утверждение, что

«в собственном же смысле “ипостась» означает индивид, а также всякое отдельное лицо»⁹⁵, разумеется, в этом случае св. Иоанном Дамаскиным предъявляется не философская логика, а не более чем краткое и невнятное разъяснение, тяготеющее то ли к логическому кругу, то ли к тавтологии. К такого рода разъяснениям дело, однако, не сводится. Гораздо далее в трактовке ипостаси-лица св. Иоанн продвинулся в следующем рассуждении:

«Следует заметить, что ни субстанция не существует сама по себе без вида, ни существенная разность, ни вид, ни акциденция, но одни только ипостаси, или индивиды. При этом

простая субстанция созерцается одинаково во всех ипостасях: в неодушевленных и одушевленных, разумных и неразумных, смертных и бессмертных. Напротив, существенные различия у неодушевленных – иные, чем у одушевленных; у разумных – иные, чем у неразумных; у бессмертных – иные, чем у смертных. Одним словом, ипостасям каждого самого низшего вида свойственны одни и те же существенные различия, которые, с одной стороны, соединяют их друг с другом через понятие субстанции, с другой, отделяют их от ипостасей другого вида. Подобным же образом созерцаются в них, т. е. в ипостасях, и акциденции, обособляя каждую ипостась от ипостасей того же вида»⁹⁶.

Касательно приведенного рассуждения в первую очередь я бы обратил внимание на его архитектуру. Оно выстроено по критерию проверки на бытийственность ряда реальностей, без которых ипостаси не существуют. Все они могут быть охарактеризованы через соотнесенность с ипостасью, у которой есть субстанция, которая включена в определенный вид, которой присущи «существенные различия», то есть сочетающие в себе общее и особенное в ипостаси и, наконец, которую нельзя себе помыслить без акциденций. От всех этих реалий ипостась отличается тем, что лишь она существует сама по себе, а не как способ их существования. Последнее присуще как раз субстанциям, видам, сущностным различиям, акциденциям. Так или иначе они прикреплены к ипостаси как своей основе, субстрату своего существования.

Если это действительно так, то у св. Иоанна Дамаскина начинают проступать контуры ипостаси-лица – личности, взятой в ее сущности. В том, во-первых, что делает ипостась ипостасью. И, во-вторых, в ее онтологическом статусе, предполагающем бытийственное первенствование ипостаси по отношению к другим реалиям, в том числе и тем, которые тесно с ней связаны и характеризуют ее. Но чтобы пойти дальше в уяснении существа ипостаси-лица-личности, как минимум, нужно определиться с тем, что означает существование ее само по себе в отличие от той же субстанции вместе с акциденциями, чье существование имеет место в качестве моментов

ипостасного бытия. Однако никаких дальнейших конкретизаций у св. Иоанна Дамаскина не обнаружить, ни выраженных текстуально, ни в качестве контекста. Отчасти некоторым исключением здесь может быть признана фраза, она же крошечная главка с названием «О ипостасном». Приведу ее полностью:

«И название “и́постасный” употребляется в двух различных смыслах: иногда оно означает то, чего никогда абсолютно не было, т.е. – несущее, а иногда то, что не имеет бытия в самом себе, а имеет свое существование в другом, т. е. акциденцию»⁹⁷.

Здесь от обратного св. Иоанн Дамаскин, как минимум, намекнул на момент достаточно существенный. Ведь если ипостась противопоставляется акциденции как имеющая бытие в самой себе тому, что существует в другом, то напрашивается и пояснение этого бытия в самом себе. Явно оно суть обращенность на себя, совпадение с собой. А это уже даже и не намек на личность, а ее, пускай и недостаточная, но собственно личностная характеристика. Это личность обращена на себя, совпадает с собой, правда, еще и саморазличается, будучи реальностью «я есть я». Ничего такого приписать акциденции нет никакой возможности, поэтому противопоставление св. Иоанна Дамаскина вполне оправдано. И, тем не менее, ипостась-лицо-личность в ее сущностном измерении остается недопромысленной и недоговоренной. Как будто существенное для нас, что мы, естественно, хотели бы встретить и у св. Иоанна Дамаскина, для него таким же существенным не было. Своим богословием он решал свои задачи и явно в их число последовательное промысливание ипостаси не входило. И как бы не хотелось видеть в его богословии прямую противоположность западной схоластике с ее неизменным и упорным устремлением к постижению Божественной сущности, этого у нас не получится. Акцент на ипостасности Бога по сравнению с западной схоластикой у св. Иоанна Дамаскина, конечно, имел место, но по своим масштабам, своей развернутости со схоластическими усилиями в направлении сущности он не сопоставим.

Это становится более очевидным, если обратить внимание еще и на «срывы» византийского богослова в характеристике ипостаси. И прежде всего на то, что ипостасность он усваивает не только Богу, ангелам и людям, но и лошади. Все-таки, св. Иоанн тяготеет к усмотрению в ипостаси того, что можно было бы обозначить еще и как субстрат или субъект, которым присущи атрибуты-акциденции. Поэтому почему бы и не быть ипостасями в том числе и реалиям неживой природы. По-видимому, можно сказать и так: отождествляя ипостась-лицо с индивидом, св. Иоанн Дамаскин по сути сближал последнего вплоть до неразличимости хотя бы и с той же с лошадыю. В общем-то, теряясь в определении того, что является решающим признаком, делаящим ипостась ипостасью, индивида индивидом, особь особью. Похоже, более или менее ясно было для него одно – ипостасность есть вот этость. А далее? Далее он мог сказать, что архангел Гавриил,

«беседуя с Пресвятой Богородицей, был одним из ангелов, но непосредственно беседовал с ней только он один, отличаясь от единосущных с ним ангелов присутствием в определенном месте и тем, что беседовал»⁹⁸.

Такое замечание не может не озадачивать. Оно ведь сводит личностное и ипостасное к чисто внешним признакам. Их же хотелось бы увидеть присущими как только Гавриилу. Да, только Гавриил стал тем, с кем связано Благовещение. Выбор Бога пал на него и случайным он быть не мог. Поэтому он указывает на нечто уникальное в архангеле, уникальность же мы привычно приписываем личности. Конечно, при всей своей банальности это справедливо. Вот только, коли уж вести речь об ипостасности архангела Гавриила, нужно указать на то, что ему такое присуще, что сделало его вестником. Это и было бы его ипостасным свойством (акциденцией). Понятно, что решение такой задачи ни для кого из людей невозможно. Но и пребывание в определенном месте само по себе ничего об архангеле Гаврииле как лице не говорит. Здесь какая-то невнятица и путаница. С ипостасностью дело оказывается не так просто. Ее вообще не имеет смысла искать не то чтобы в характеристиках места, времени и тому подобном. Ту же участь

разделяют и акциденции по Иоанну Дамаскину, «обособляющие каждую ипостась от ипостасей того же вида». Допустив их существование, определить их не представляется никакой возможности. Да и не в них все дело, не они суть ипостасное в ипостаси. Что именно? Ответ на этот вопрос увел бы нас слишком далеко от творений св. Иоанна Дамаскина, богослова, не склонного в своем богословии вставать на сторону Бога философов.

Глава 10. Бог схоластов

Обращение к Богу схоластов обнаруживает со всей очевидностью, что в их построениях были распространены по своему существу философские ходы в осмыслении Бога. От этого богословие как целое не становилось философией, и все же Бог богословов моментами сближался с Богом философов и даже совпадал с ним. Удостовериться в этом можно при рассмотрении трудов крупнейших представителей средневековой схоластики. В настоящей главе речь пойдет о сочинениях трех богословов несомненно первого ряда – Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского и Иоанна Дунса Скота. Выбор наш не случаен, так как построения каждого из них и существенно различаются, и остаются вариациями на одну и ту же тему.

§1. Богословие высшей сущности

Ансельм Кентерберийский

Зачинатель схоластики Ансельм Кентерберийский, как это и положено в подобных случаях, задает, причем в самом начале своего трактата «Монологион», тот угол зрения на богословие, который впоследствии станет приемлемым для множества богословов-схоластов. В соответствии с ним оказывается допустимым, чтобы «совершенно ничто не принималось как доказанное на основе ссылки на авторитет Писания, но чтобы все утверждаемое в выводе из отдельных исследований строго последовательно вытекало из рассуждения и было явственным образом очевидно истинным»⁹⁹. Принятое во всей своей буквальности, это заявление Ансельма легко отождествить с утверждением чисто философской позиции в ее противоположности богословию. Однако контекст его совсем другой. Он предполагает, что в дальнейшем речь пойдет о рациональных построениях, непременно соотнесенных с Откровением и догматом. Они остаются незыблемыми в своей истинности, и вопрос стоит не более чем о том, как прийти к откровенной и догматически утвержденной истине путем разума и размышления. Она суть истина веры, а теперь должна стать еще и истиной рационально обоснованной. Вроде бы так и никак иначе.

Все только что сказанное звучит, наверное, для кого-то усыпляюще привычно, для меня, кстати, тоже. Но вот я начинаю просыпаться, когда задаюсь вопросом – а зачем сверх-разумное Откровение и догмат делать рациональной конструкцией? Положим, у разума есть свои права, и оцепенелое безмыслие в конце концов способно из Откровения и догмата сделать некоторое подобие мантры, повторение которой вводит адепта веры в транс, растворяя его в чем-то однородном и безличном. Но если вести речь не о безмыслии, то придется все-таки определить, как соотносится разум с истинами веры. И здесь одно дело, когда догмат принимается как исходно сверхразумная реальность, а далее разум пытается промыслить

его в меру возможного для человека. Совсем иное дело – стремление растворить догмат в разуме, на путях движения чистой мысли приходить к определенному догматическому положению и переходить от него к другому. Ансельм в своих двух знаменитых сочинениях выбирает второй путь, правда, с оговоркой, которую необходимо будет специально разобрать. Содержится она на этот раз в «Прослогионе», где можно прочесть такие строки:

«Я, Господи, не стремлюсь проникнуть в высоту твою, ибо нисколько не равняю с ней мое разумение; но желаю сколько-то уразуметь истину Твою, в которую верует и которую любит сердце мое. Ибо я не разумею ищущее, дабы веровать, но верую, дабы уразуметь. Верую ведь и в то, что «если не уверую, не уразумею»!»¹⁰⁰.

Начинается этот пассаж не просто с уверения Ансельма в своем благочестии, уверение это явно принадлежит гносеологическому ряду и есть признание в ограниченности своих познавательных возможностей. Вот только в чем состоит здесь ограниченность, не поясняется. Это, разумеется, не означает, что в процессе своих размышлений Ансельм ни разу не вернется к констатации своей неспособности разумного постижения божественной реальности. Но это будут конкретно-ситуативные констатации на пути разворачивания ratio. Общая же установка содержится в приведенных строках и нельзя не признать ее сомнительность и призрачность. Я, например, начинаю сомневаться в своей попытке следовать за ансельмовой мыслью сразу же после его объяснения в благочестии. Мне не совсем понятно желание Ансельма «уразуметь истину Твою», если он не только верует, а еще и любит ее. Противопоставление им или хотя бы разведение разума и веры для нас очень привычна, чего не скажешь о разуме и любви. Любовь в ее христианском понимании – это полнота, выше которой ничего нет. Пребывание в ней снимает проблему разума и уразумения в качестве самостоятельной проблемы. И не потому, что в любви уже не разумеют. Совсем напротив, разумность сохраняется, но как момент любви, одно из ее измерений. Поэтому и озадачивают приведенные строки,

что они о вере, разрешающейся в разумение, любовь же теперь как будто вовсе не причем. Последней истиной становится разумение, конечно, можно вспомнить, что в пределах ансельмова богословствования, а не всей жизни. И все же это жизнь человека, придающего такое исключительное значение разуму и разумению. Добро бы, Ансельм был философом, но он-то богослов, и чем тогда его богословие отличается от философии? В общем виде все это кажется очевидным.

И здесь нельзя пройти мимо еще одного поворота мысли св. Ансельма. Когда он утверждает «верую ведь и в то, что если не уверую, не уразумею», истолковать его остается в том смысле, что вера открывает новые, невозможные без нее горизонты для мысли. Иначе говоря, мышление в вере вовсе не тождественно чистому мышлению. И это действительно настоящий богословский ход, далекий от философии, хотя и в этом случае открытым остается вопрос: почему все же вера у Ансельма предстает предварительным условием уразумления, едва ли не инструментом для него? И почему бы в этом случае не пойти путем придания разумению статуса момента веры, так же как любви. На подобные вопросы Ансельм не отвечает, они как будто для него вообще не существуют. И, тем не менее, для него заведомо определено, что есть истина. Она дана свыше и ему остается не более, чем сделать ее достоянием разума и мышления. Очевидно, насколько такие поставленные себе рамки неприемлемы для философа, отчего его позиция так далека от совпадения с позицией богослова.

Вроде бы, все верно, подозрения Ансельма в попытке сделать богословие философией должны быть оставлены. Надеюсь, так оно и произойдет. Однако, не ранее, чем по результатам ансельмовых построений, и прежде всего его доказательства бытия Божия, на философичность. А оно в этом нуждается, несмотря на то, что Ансельм в своем доказательстве заявляет свою соотнесенность именно с Богом христиан и христианством. Для него Бог – это то, «больше и выше чего нельзя представить», а оно, полагает Ансельм, не может быть только в уме. Собственно, на этом можно прервать ход доказательства. Кого-то оно убеждает, кто-то его всецело

отвергает, а для кого-то в нем что-то есть, не до конца ясное, хотя и привлекательное. Нас, впрочем, доказательство бытия Божия по части его строгой, непротиворечивой и последовательной выстроенности прямо не касается. Достаточно в этой связи отметить, что оно вполне приложимо к первосущему как таковому. Не важно, в каких понятиях его выражать и конкретизировать. В самом деле, в само понятие первосущего обязательно входит невозможность помыслить то, что нечто существующее его превосходит, остается за его пределами и не производно от него. Так что, доказывая бытие Бога, Ансельм решает задачу несколько иную. Признав его доказательство убедительным, нам придется уточнить, что оно распространимо на реальность, которую совсем не обязательно обозначать только понятием «Бог». Если это понятие и подпадает под действие доказательства, то в числе других, так как мы имеем дело с чисто философским ходом богословия. С тем, правда, уточнением, что, оставаясь таковым, для философии он не вполне обычен. Обыкновенно философия сосредоточивается на вопросе о том, что есть первосущее. Но, в принципе, в пределах ее компетенции и вопрос о существовании первосущего. Буде он задан, речь пойдет об оправданности существования философии, о самой ее возможности. А вдруг «первосущее» – это понятие, которое недодумано, противоречиво, иллюзорно и т.д. ? Такой ход мысли не просто философски приемлем, по сути он осуществлен И. Кантом, поскольку по поводу первосущего в пределах чистого разума сказать ему нечего, кроме того, что его бытие возможно.

Философский по существу ход, состоявшийся по линии доказательства бытия Божия, еще более явно выражен в трактате св. Ансельма «Монологион». Он тоже начинается доказательством того, что Бог существует. Но на этот раз его философичность выявлена гораздо более внятно и откровенно. Показательны в этом отношении буквально начальные строки первой главы трактата:

«Если кто-то, из-за того, что не слышал и не верит, отрицает одну природу, высшую (в отношении) всего существующего,

единственную, достаточную для себя самой в своем вечном блаженстве... и другое премное, чему мы о Боге и его творении необходимо веруем, –я думаю, что он может убедиться во (всем) этом с помощью только рассудка (sola ratione), даже если он ум имеет средний»¹⁰¹.

Итак, Ансельм заводит речь о некоей высшей природе в предположении, что тем самым он будет размышлять о Боге. Причем являющееся предметом веры станет постижимым рассудком. В этой заявке, однако, невольно подразумевается, оставаясь в то же время недоговоренным, что для христианина Откровение и догмат не обязательны, если к ним можно прийти рационально, собственными человеческими усилиями. Но, может быть, все дело в том, что рассудок способен не более чем следовать за верой, вначале ему должно быть нечто открыто и только потом он способен сделать открытое своим достоянием? Такое, однако, имеет смысл утверждать не иначе чем в предположении о границах рассудка. Если же в Откровении и догмате ему в конечном счете все доступно, то Откровение и догмат становятся избыточными. Они могут разве что ускорить движение к истине естественного разума. Полагаю, именно так, поскольку то, что рассудок не в силах понять, он никогда не обнаружит. Способность же постижения с необходимостью дополняется способностью сформулировать для себя предмет постижения. Это две стороны одной медали. Принципиальной разницы между ними нет.

В «Монологионе» Ансельм Кентерберийский независимо от его намерений веру, Откровение, догмат делает рациональной конструкцией, целиком без остатка. Означает ли это, что его богословие точно так же всецело превращается в философию? На этот вопрос, пожалуй, можно ответить так: превращается, поскольку в «Монологионе» все касательно отождествляемой с Богом первопричины становится постижимым. Не совсем так – ввиду самой заданности движения мысли. Иначе говоря, в построениях Ансельма богословие и философия переплетены и перепутаны. Нам же остается проследить переплетение и перепутанность в перспективе итогового суждения о статусе

ансельмовой мысли и, соответственно, того, каким предстает Бог у зачинателя схоластики.

Избрав в «Монологионе» путь естественного разума, Ансельм, что очень примечательно, как будто бы о Боге забывает, предпочитая говорить о высшей природе, разуме, высшей сущности, даже о Духе. Бога он упоминает только в последней, восемнадцатой главе своего трактата. Конечно, здесь имеет место стремление не спугнуть естественный разум, ничего не привнести в свои построения не имманентное разуму. Но это при том, что Ансельму предстояло сверхразумный догмат вместить в тот самый разум, снять его откровенность и принадлежность вере. То, что задача эта неразрешимая, вряд ли нуждается в доказательствах. Интересней будет проследить за тем, к каким результатам приходит великий схоласт в отношении Бога, предварительно сведенного им к «высшей природе», по мере того, как он обращается от догмата к догмату.

Первое препятствие, которое Ансельм берет на избранном пути – догмат о творении *ex nihilo*. После довольно пространных и глубокомысленных рассуждений он приходит к мысли о том, что

«то, что было создано из ничего, не было ничем, до того как возникло, в отношении разума (*rationem*) создающего»¹⁰².

Поясняя эту формулировку, нужно отметить: Ансельм начисто отказывается от трактовки ничто как чистого небытия. «Нет», которое стало «есть» – такое действительно неместимо в человеческий разум. Гораздо проще разделаться с ничто, помыслив его каким-то образом существующим. И, оказывается, очень даже просто, стоит заявить нечто как предварительно пребывающее в разуме первой сущности и только потом становящееся некоторой вещью. Тогда это нечто по отношению к его последующему бытию и будет ничто. Сам Ансельм в самом кратком выражении так формулирует свою мысль касательно того, как ничто становится нечто:

«этот разум есть некоторое изречение вещей (*гегшп locutio*), подобно тому как мастер, скажем, говорит про себя о том, что он будет делать»¹⁰³.

Только и всего, гора родила мышь. Ансельм ни на йоту не сдвинулся с позиции, бесчисленно воспроизводившейся в античной традиции, согласно которой идеи ума суть прообразы реальных чувственно воспринимаемого мира. Против ансельмовского хода ничего не имели бы ни Платон, ни кто-либо еще из платоников. Но причем здесь христианство? Один из его важнейших догматов Ансельм промыслил таким манером, что от него ничего не осталось, а если осталось, то лишь одна видимость. Творец неба и земли, видимых же всех и невидимых под пером Ансельма превратился в античного демиурга или в Ум. Не случайно свою высшую природу, она же высшая сущность, он так легко и без специальных пояснений делает еще и разумом, без этого творение ex nihilo оказалось бы несравненно более трудным для постижения.

С не меньшей легкостью, чем с творением ex nihilo, Ансельм разделяется с догматом о Пресвятой Троице. Троичность Бога в его единстве, то что Он, оставаясь Богом есть Отец, Сын и Дух – это, по Ансельму, прямо вытекает из разума, к этому приводит последовательное развертывание мысли. Я остановлюсь на одном только примере, выбранном едва ли не наугад, для демонстрации того, как Ансельм формулирует то, что «высший Дух», то есть та же самая высшая природа, высшая сущность или высшая субстанция есть еще и Слово. Обращу ваше внимание: покамест об Отце у Ансельма не сказано ни слова. Но о высшем Духе, о том, что он есть разум и речение, им уже говорилось, правда, без логического перехода от высшей природы к ней же в качестве разума. Смирившись с этим, остается разобраться со Словом. К нему Ансельм приходит ввиду того, что высший Дух, будучи разумом, понимает себя.

«А если он вечно понимает себя, он вечно речет себя (se aeterne dicit). Если он вечно речет себя – вечно Слово его у него (apud ipsum). Значит, мыслится ли он другими существами или не мыслится никакой другой существующей сущностью, необходимо с ним Слово его, ему равно совечное»¹⁰⁴.

Далее подобным образом Ансельм приходит к тому, что о высшем Духе и Слове «нельзя сказать, что это за два, хотя по

необходимости их два». Следующим шагом стало доказательство того, что Слово существует от высшего Духа через рождение. Ну, а если через рождение, то высший Дух есть родитель, а Слово его порождение и т. д. в подобном роде.

Во всех этих построениях внимания заслуживает постепенное вглядывание Ансельма в первоначально нерасчлененную высшую природу и усмотрение в ней все новых, конкретизирующих ее моментов. В этом вглядывании мы, кстати говоря, пропустили переход от природы, она же субстанция, к высшему Духу. Согласимся, оно очень незамысловато, если дело сводится к следующему ходу мысли:

«... поскольку нет ничего более достойного сущности, нежели дух или тело, а из этих (двоих) дух достойнее тела, – очевидно, следует утверждать, что она [высшая сущность – авт.] есть дух, а не тело»¹⁰⁵.

Перейдя от Духа к Слову, а далее к отождествлению первого из них с Отцом, последнего же с Сыном, Ансельм совершает особенно примечательную операцию. У него ведь высшая природа, она же высшая сущность, логически предшествует как Отцу, так и Сыну. Из единства Бога, иными словами, выводится Его троичность. Оно вроде бы и ничего, поскольку речь идет именно о логическом предшествовании и даже способе изложения. Однако в результате получается, что первая сущность есть реальность изначальная, тогда как Отец и Сын – самораскрытие этой реальности. Для философии такое движение мысли вполне законно и оправдано, с богословием же дело не так просто. Для него ни сущность не предшествует Ипостасям, ни наоборот. Бог един в трех Лицах, они суть Бог, но не таким образом, чтобы Он раскрывал себя в каждом Лице. Он есть каждое из Лиц, оставаясь Богом. Схватить эту реальность логически, на путях чистого разума вряд ли возможно. Для него первичны или сущность или Ипостаси, когда же первичны и та и другие, разум начинает двоиться и разламываться. Согласно ему, если первична сущность, то по отношению к ней Ипостаси производны, если первенствуют Ипостаси, то одна и та же сущность их единит, но не до такой степени, чтобы они были не менее одним, чем тремя.

Для Ансельма отмеченной трудности явно не существует, разумеется, не по какому-то там недомыслию или легковесности его рассуждений. Просто он избрал для себя путь философской мысли и последовательно идет по нему. Следующим шагом на этом пути естественно должно было стать выведение из первой сущности еще и Святого Духа. Правда, не непосредственно, а опосредованно, через Отца и Сына, как это и положено правоверному католику. Но вот что характерно для Ансельма, поскольку у него единая сущность первенствует над Ипостасями. Сами эти Ипостаси, не скажу отождествляются, но сближены с сущностями. По Ансельму, эти сущности как будто вторичны и производны по отношению к единой сущности. Основанием для такого утверждения может стать то, что под ансельмовым пером Отец становится памятью, а Сын разумением. Переход к этим сущностям от Отца и Сына можем опустить. Достаточно сказать, что он осуществлен в стремлении к логической последовательности. Последовательность же эта как раз и сводит на нет вроде бы слегка проступившую ипостасность высшего Духа. Очевидно ведь, что и память, и разумение, в лучшем случае, могут быть признаны свойствами Ипостасей и, конечно же, не ими самими. По-своему это обстоятельство Ансельму очевидно. Но определяется он по отношению к нему достаточно своеобразно и нельзя сказать, чтобы убедительно в плане спасения ипостасности Ипостасей.

С одной стороны, Ансельм утверждает по поводу Отца, что «Он так помнит себя, что сам есть своя память». Соответственно, и Сын – это разумение отцовской памяти. Поэтому Сын «то, что мудростью постигает (*sapit*) или понимает, но Он точно так же и помнит». И понятно почему: разумея ее, само разумение в результате впускает в себя память и становится ей. Как память, разумение, по точному выражению Ансельма, есть память памяти. Но, с другой стороны, поскольку разумение рождается памятью, оно в ней и содержится изначально. Поэтому Отец есть еще и разумение (мудрость), а Сын понимает отцовским разумением, то есть является еще и мудростью мудрости. Этой своей диалектикой Ансельм,

конечно, снимает отождествление Отца с одной только памятью, так же как и Сына с мудростью-разумением. Каждый из них и то, и другое, хотя и по-разному. От этого, однако, лицами-Ипостасями в трактовке Ансельма они не становятся, личностный момент остается в лучшем случае далеко на заднем плане.

Обозначенная тенденция в точности сохраняется и при переходе Ансельма к рассмотрению темы Св. Духа. Если Отец есть память, Сын – разумение, то Св. Дух – это любовь. Та-ким образом, она оказывается в одном ряду с двумя другими сущностями. И даже не уравнивается с ними, а становится вторичной по отношению к ним. Аргументация на этот счет у Ансельма подкупающе проста и непритязательна:

«С достоверностью явствует для каждого, кто имеет рассудок,

– пишет Ансельм,

что Он не потому себя помнит или себя понимает, что любит себя, но любит себя потому, что помнит себя и понимает себя; и что Он не мог бы любить себя, если бы не помнил себя или не разумел себя...».

На этом можно было бы и завершить цитирование мысли, сразу же становящейся понятной. Есть, однако, одно «но». Оно касается того, что из себя представляет фигурирующий во фрагменте «Он». Если бы не заглавная буква, мы непременно решили бы, что речь ведется о любом из нас. Ансельмово разъяснение, между тем, сильно изменяет намечающуюся трактовку, когда он заключает

«итак, ясно, что любовь высшего Духа происходит от того, что Он помнит себя и понимает»¹⁰⁶.

Логика обыденного рассудка оказывается вполне приложима и к Богу. Но если бы только это. Бог, по Ансельму, – это еще высший Дух и лишь потом память, разумение, любовь. У него есть память – Отец, разумение – Сын, любовь – Святой Дух. Я почти дословно воспроизвел ход ансельмовой мысли. А она завела его на этот раз явно не туда, куда ему хотелось бы попасть, потому как пришел он, не первый, впрочем, раз, к первенствованию Бога как единства над Богом как тремя

Лицами. Может быть, это неосторожность, но она подозрительна в виду своей многократности, за которой, похоже, стоит следование одной и той же в своей основе единой логике.

Насколько она, оставаясь единой, логична – вопрос особый. Логика эта в отношении любви вроде бы безупречна, поскольку каждый из нас на самом деле помнит и понимает себя и только потом любит. В беспамятстве и безумии любить было бы уже некому. И все же. Все же помнящий и понимающий – это прежде всего некто, то есть личность. Память и понимание суть ее свойства. Любовь личности к себе в этом ряду. И почему же тогда не представить, что глубоко и без остатка ненавидящему себя не до памяти и понимания. Они будут насквозь пропитаны ненавистью как самонеприятием, самоотрицанием, в пределе – подступающей и вбирающей в себя смертью. Поскольку представление в таком роде вполне возможно и правдоподобно, то первенствование памяти и понимания становится зыбким и сомнительным. У меня так закрадывается подозрение, что без любви к себе как самоприятия изначально невозможны ни память, ни понимание. Одно, другое и третье соприисутствуют и неотрывны друг от друга. Никакой их последовательности лучше не выстраивать. Кстати говоря, чтобы сделать сказанное более убедительным, обращаю внимание еще и на то, что память, предшествующая пониманию – это тоже очень сомнительное утверждение. Без понимания ей просто не сложиться в некоторую последовательность, то есть не стать памятью.

Однако легкость разрушения конструкции, воздвигнутой Ансельмом, – это еще полбеда. Хуже то, что он, обращаясь к любви, прежде всего трактует ее как любовь к себе. И не только по причине невозможности оторвать любовь этого рода от любви к другому. Есть же такое слово в русском языке как «самовлюбленность». Она же и исключает любовь к другому, и не есть собственно любовь. Оставив в стороне соображения в подобном духе, нужно отдавать себе отчет в том, что по-своему мысль Ансельма развивается достаточно последовательно. Мысль эта отталкивается от изначальности Бога как высшей природы, она же единая сущность, а если так, то кого еще ей

любить в исходной данности, как не самое себя? Так же как помнить и разуметь. Другого в таких рамках не полюбить, о другом не вспомнить, не уразуметь его. Остаются троякого рода саморазличения: в памяти, разумении и любви. На каждом из них можно задержаться, сделать его некоторый самостоятельной реальностью, но обязательно в преддверии того, когда она будет растворена в другой реальности. И, конечно, любви в такой ситуации отдать должное будет невозможно. И уж тем более сделать память и разумение ее моментами. Такое становится осуществимым в троичном богословии, где Лица-Ипостаси мыслятся как исходная данность, не выводимая из единства и не сводимая к нему. Лица в такой трактовке единятся любовью, образуют единство трех Лиц уже не как моментов единого, переходящих друг в друга. Каждое из них остается самим собой, не переходит в другое, а всецело отдает себя другому, так же как и вмещает в себя другое Лицо. И это будет уже не логика взаимоперехода и вычленения одного из другого, а любовь как реальность внелогичная, хотя до определенного момента логически промысливаемая.

Надо признать, что в своем стремлении растворить догмат в философской логике, Ансельм все же не готов отступать от догмата, безоглядно подгонять его под логику. Именно этим он занимался, когда определял Отца как память, Сына как разумение, Св. Духа как любовь. Но после проведения таких операций у него наступило опамятование, на котором имеет смысл остановиться специально. Вот одно из свидетельств сказанному:

«Ведь необходимо, чтобы Отец понимался как память, Сын – как разум, Дух – как любовь, – таким образом, что ни Отец не нуждается в Сыне или в Духе общем, ни Сын – в Отце или в этом же Духе и ни этот Дух – в Отце и Сыне»¹⁰⁷.

Вроде бы и на этот раз Ансельм продолжает все ту же линию, что и ранее, когда он выявил логику перехода от Отца-памяти к Отцу-разумению, а от Сына-разумения к Сыну-памяти. Однако это совсем не так. Теперь философской логики он избегает, а заботит Ансельма соответствие его построений

догмату. Догмат требует обязательной различенности Лиц Пресвятой Троицы, когда Отец – это Отец, Сын – это Сын, Святой Дух – это Святой Дух. Никакое их пребывание друг в друге не должно, согласно догматическому положению, вести к взаиморастворению. И этот момент нужно удерживать до всяких попыток промыслить соотношение Лиц Пресвятой Троицы, что в настоящем случае Ансельм и делает. Он не готов признать, скажем, что Отец как память разумеет благодаря Сыну, а любит через Св. Духа, Сын же – разумение – помнит через Отца, а любит, опять-таки, через Духа и т. д. Понимание угрозы исчезновения Лиц друг в друге в случае следования указанному ходу мысли у Ансельма крепко. В этом он остается богословом. Но и при таком раскладе неясным и неразрешимым остается то, почему Отца надо понимать как память, Сына как разумение, Св. Духа как любовь, если каждое из Лиц содержит в себе все три атрибута. И стоило ли вообще вводить эти атрибуты в перспективе их предстоящего уточнения, почти тождественного отказу от такого подхода к Лицам Пресвятой Троицы?

С точки зрения чистой логики, наверное, не стоило. Но, с другой стороны, Ансельма она привлекала, он ступил на ее путь и следовал ей до тех пор, пока, согласно его пониманию, в эту логику укладывалось католическое вероучение. В критический же момент, когда нужно выбирать между логикой и догматом, он делает свой выбор в пользу последнего, за что ему и хвала. В бочку хвалы, между тем, придется подпустить ложку дегтя – недоумение. Дело ведь еще и в том, что, признав за каждым из Лиц Пресвятой Троицы память, разумение и любовь Ансельм всего лишь отказывается отрицать в них ипостасность. Но в то же время он и пальцем не пошевелил, чтобы ипостасное в Отце, Сыне, Св. Духе как-то утвердить, найти для него характеристики и определения. Точнее будет сказать, одну характеристику он все же нашел, когда заговорил об отсутствии нужды друг в друге у каждого из Лиц Пресвятой Троицы для памяти, разумения и любви. В этом несомненное указание на самодовление и самодостаточность Отца, Сына и Св. Духа, которые нимало не разделяют Лица, но если и предполагают Их единение, то уже не по нужде, а по изволению каждого из Лиц.

Это хоть какой-то шаг в сторону преодоления безусловного доминирования единства в Боге над его троичностью. Шаг, впрочем, единственный и совершенно недостаточный.

Ипостасность в своих построениях Ансельм не удерживает вообще, а если в чем-то и удерживает, то на самом минимуме. Но то и удивительно, что это не мешает ему крепко держаться за догмат тогда, когда, казалось бы, от него усилиями самого же Ансельма ничего не остается. Самым внятным и впечатляющим примером сказанному может служить обнаружение им тупика своей по-философски развиваемой мысли. После того как Ансельм вынужден был прийти к тому, что каждая из Ипостасей Пресвятой Троицы не может быть только памятью, разумением или любовью, а содержит их в себе, он вдруг обнаруживает ситуацию обескураживающую и неразрешимую. Подумать только, если Слово, исходящее от Отца, – это Его Сын, то

«можно доказать, что сколько слов рождается от высшей субстанции, столько она ... с необходимостью рождает сынов и столько испускает духов»¹⁰⁸.

Я не буду останавливаться на том, что Ансельм в который раз не различает высшую субстанцию и Отца, этим утверждая Его не как одно из Лиц Пресвятой Троицы, а как их единство, интересней в аргументации Ансельма другое. Он не может найти подтверждения того, что Бог – это одно и единственное Слово, так же как и Св. Дух – это один и единственный Св. Дух. Выход Ансельм в этом случае обретает самым откровенным образом нефилософский, когда говорит по поводу обозначенной проблемы:

«мне кажется, тайна вещи столь возвышенной превышает любую (самую высшую) степень изощренности человеческого ума, и потому я считаю, что следует воздержаться от попыток объяснить, каким образом это возможно»¹⁰⁹.

Эти слова сказаны Ансельмом вполне в духе расхожего благочестия. Но как таковое оно подрывает всю сделанную им до этого философскую работу. Полагаю, для этого утверждения есть достаточные основания, поскольку последовательно и безупречно развернутая мысль, в конце концов упирающаяся в некоторую несообразность, не столько

обнаруживает свою ограниченность и свои пределы, сколько неадекватность исходной познавательной установки. В свое время это блестяще продемонстрировал Кант, отказавшись от постижения Бога в силу того, что чистому разуму по этому поводу сказать нечего. Позиция Ансельма совершенно другая, он, как утопающий за соломинку, хватается за два взаимодополнительные аргумента. Первый из них базируется на утверждении, что высшая природа

«так неизреченна, что ни в малой степени нельзя выразить ее, как она есть, через слова; и (вместе с тем) неложно будет (утверждение), если мы сумеет под руководством разума косвенно, через иное и как бы гадательно, что-то утверждать о ней»¹¹⁰.

Там, где речь заходит о косвенном, ином, гадательном, там предшествующее обещание Ансельмом строгой последовательности рассуждения, которое к тому же явственным образом должно быть истинным, зависит. И не придется ли тогда заключить о радикальном изменении исследовательской установки под конец исследования? В какой-то мере так оно и есть, правда, с существенной оговоркой и уточнением, которые вытекают из второго аргумента Ансельма, призванного разрешить возникшие затруднения. Это аргумент, опирающийся на представление о человеке как образе и подобии Божию. В виду своей наибольшей близости к творящей сущности человек способен познать ее в более высокой степени, чем любая другая тварь. Познание же, направленное на творящую сущность, будет тем успешней, чем глубже человек погружается в себя. В себе творение до известной степени обретает Творца. Так что и косвенное, через иное, гадательное познание только таковым не является. У него есть основание понадежней, так как человек хотя иное по отношению к Богу, но это подобное ему иное. Гадать он может в надежде на успех своих гадательных операций. Самое же примечательное даже не в этом. Оно в том, что, упираясь в неизреченное, философская логика получает какое-то подобие гарантии оправданности пройденного ею пути, того, что он не был тщетой.

Разумеется, возникшее в процессе его размышлений противоречие Ансельм не разрешил. Оно не более чем смягчилось ансельмовыми оговорками и уточнениями. Смягчилось, потому что в лице человека погружается в себя разумное сознание, именно оно ближе всего подходит к высшей сущности. Последняя в таком случае просто не может не быть в своей основе разумной, а разум – ее высшей существенностью. Из него, наряду с памятью, по Ансельму, происходит (точнее, исходит) любовь. И надо же, человеческое разумное сознание, восходя ко все более полному постижению высшей сущности, вдруг останавливается перед непостижимым и неизреченным. Перед таким разумным, которое несоизмеримо с человеческим разумом. Такая остановка в принципе не может быть свидетельством бесполезности предшествующей работы разума, хотя бы потому, что и человеческий разум, и сверхразум высшей сущности все равно реальности по своей природе разумные. Пускай одна из них не способна соединиться с другой, но точно также разум и в сопоставлении со сверхразумом остается собой, не превращается в бессмыслицу. Понятно, что делая такой вывод, мне приходится нечто договаривать за Ансельма, ища логику в его построениях. Может быть, мое усердие и не по уму. Но в главном у меня сомнений нет: свою философскую логику Ансельм изо всех сил стремится спасти и укоренить в том числе и в отрицании способности посредством философии добраться до истины. И ничего здесь в самом существенном не меняют благочестивые вставки в «Монологион».

Они остаются более или менее расхожим благочестием, не становясь господствующей в трактате собственно богословской линией. Да, первоначальная заявка «Монологиона» предполагала сделать философию средством для утверждения богословских истин. Но чем далее, тем более средство приобретало самостоятельный и самодостаточный характер, определяя собой конечный результат ансельмова богопознания. Соответственно, и Бог Ансельма стал Богом философа. Другое дело, что философ в процессе развития своей мысли оставался правоверным католиком. Это осложняло его философский путь,

вынуждало считаться с богословием. Однако не до такой степени, чтобы философию сделать моментом богословия. Происходило скорее обратное.

§2. Богословие единого Бога. Фома Аквинский

Если Ансельм Кентерберийский, начиная своим «Монологионом» схоластику, ставил перед собой задачу совершенно ничего не принимать как доказанное на основании ссылки на авторитет Писания, то для центральной фигуры схолистического богословия Фомы Аквинского исходно ситуация была двойственной.

«В том, что мы исповедуем о Боге, есть два вида истины, – писал Фома. – Есть такие истины о Боге, которые превосходят всякую возможность человеческого разума... А есть такие, которые доступны даже естественному разуму...»¹¹¹.

И не в том дело, что это утверждение оставалось неприемлемым для Ансельма, как раз наоборот, под ним он подписался бы обеими руками. Однако свои трактаты Ансельм строит на началах именно естественного разума, и только в процессе размышления сталкивается с реалиями сверхразумными. С тем, что, согласно Фоме Аквинскому, соотнесено с одним из двух самостоятельных направлений богословского знания, первое из которых есть устремленность человеческого разума к Богу как последней причине всего сущего, второе же исходит из свидетельств Откровения о Боге, с тем чтобы из их сверхразумности извлекать возможные на путях человеческого разума следствия. Такая разведенность постижимого разумом и сверхразумного должна была предохранить св. Фому от трудностей и неразрешимых моментов, с которым сталкивался Ансельм. Но даже если это и имеет место, различия между двумя великими западными богословами оказались не такими существенными, как этого можно было бы ожидать. И самое примечательное в этом то, что близость подходов к постижению Бога сохраняется не только тогда, когда Фома Аквинский идет путем естественного разума, но и в случае его обращения к истинам Откровения. Далее нашей задачей будет убедиться в сказанном на материале двух главных трактатов св. Фомы. Но вначале о пути естественного разума.

Уже буквально в первой главе «Суммы против язычников» св. Фома делает утверждение, которое вряд ли с чистым сердцем примет любой христианин, даже если речь идет о католике:

«Конечная цель всякой вещи – та, которую имел в виду ее первый создатель и двигатель. Но первый устроитель и двигатель вселенной – ум... Следовательно, конечной целью вселенной должно быть благо ума. Но благо ума – это истина. Следовательно, истина должно быть конечной целью вселенной; и мудрость должна быть устремлена в первую очередь к ее рассмотрению».¹¹²

Очевидно, что утверждение это сделано вполне в духе Аристотеля. Вплоть до того, что для св. Фомы аристотелевский Перводвижущий отождествляется с Богом христианского вероучения, и тот и другой, следуя Фоме, есть ум. У Аристотеля это, без сомнения, так, поскольку Перводвижущий как мыслящее себя мышление вполне логично отождествить с умом при условии дальнейших пояснений касательно этого ума. Аналогичная логика в случае Бога христиан так же легко не срабатывает. Ну, скажем, потому, что Бог это прежде всего Пресвятая Троица. Заявив ее в качестве ума, придется, как минимум, решать вопрос об уме как триединстве. И решение это будет трудным и вряд ли в пользу тезиса о Боге как уме. Ведь придется помыслить Бога как ум, образующий триединство. Но кого именно? Трех умов? Но пребывающие в полном единении три ума – это по существу один ум. Их можно развести не иначе, чем помыслив ситуацию со-мышления, в котором через сопоставление аргументов добывается истина. Наш случай, однако, – это ситуация не диспута, не спора, не даже взаимодополнительности трех сомыслящих умов. Она есть ситуация полного исходного и конечного единомыслия. А для него три ума – это избыток и повтор. Так что, следуя за Фомой Аквинским в движении его мысли, придется признать: его Бог-ум – это единый Бог-ум без дальнейших расчленений. А это, в свою очередь, означает капитуляцию Фомы перед мыслью Аристотеля, принятие ключевого положения аристотелевской философии.

Иначе говоря, Св. Фома в первой главе «Суммы против язычников» мыслит Бога как бога философов, точнее, одного из них, кто раз и навсегда стал для Фомы Философом. Соответственно, и путь к такому Богу – это путь философа. Когда св. Фома говорит, что «истина должна быть конечной целью вселенной», конечно, имеется в виду познание Бога, бого-ведение. Вот только как это можно себе представить, чтобы вся вселенная познавателью устремлялась к Богу, видела в познании и мудрости конечную цель своего существования? Наверное, не иначе, чем в лице венца творения – человека, чье высшее предназначение быть философом.

Собственно, об этом и говорит св. Фома во второй главе трактата: «Среди человеческих стремлений стремление к мудрости совершеннее, возвышеннее, полезнее и приятнее всех...». В этом фрагменте Фомой Аквинским прямо утверждается превосходство пути философа над всеми другими. Чтобы у нас не оставалось сомнений на сей счет, достаточно вспомнить привычное и очевидное: философия есть любовь к мудрости, а значит, любит ее философ. Утверждение его превосходства над другими людьми звучит вполне на античный лад, у христианского же богослова оно, как минимум, проблематично. Согласившись с этим утверждением св. Фомы, как, например, быть с тем, что огромное большинство наиболее прославленных и почитаемых святых, начиная с апостолов, не только не были философами, но вообще не имели отношения к философии. Если, столкнувшись с неразрешимостью этого вопроса с позиций Фомы Аквината, мы попытаемся смягчить его тезис другими положениями его трактата, вряд ли у нас это получится. В этом легко убедиться, продолжив цитирование самого начала второй главы «Суммы против язычников», где «Совершеннее потому, что человек, со всем рвением устремляющийся к мудрости, уже становится обладателем некоторой части истинного блаженства...». Из приведенного фрагмента можно сделать два вывода: во-первых, он о том, что путь мудрости приводит к блаженству, то есть обожению. И, во-вторых, блаженство-обожение частично достижимо философом,

то есть тем, кто мудростью еще не обладает, устремлен к ней. Аристотель, несомненно, принял бы эти два вывода, так же как и множество других античных философов. Во всяком случае, у Аристотеля при принятии этих выводов концы с концами связались бы очень легко, поскольку, согласно его доктрине, в деятельности чистого ума человек уподобляется Перводвижущему. Он тоже самодостаточен и пребывает в себе, а это и есть блаженство.

Так же связать концы с концами, как Аристотель, св. Фома мог не иначе, чем воспроизводя аристотелевское понятие первоначала, то, что мыслится им как Бог. Этот шаг он и предпринимает в следующем, продолжающем предыдущий фрагменте:

«...Возвышеннее потому, что именно через него человек более всего уподобляется Богу, создавшему «все в премудрости»; а так как подобие – причина любви, то стремление к мудрости более всего связывает его с Богом дружбой...

Полезнее потому, что через мудрость входят в царство бессмертия...»¹¹³.

Конечно, в этих строках св. Фома – верный ученик того, кто был для него философом, причем ученик, буквально следующий по пятам учителя без малейшего отклонения. И ссылки на книгу Премудрости, оставаясь чисто формальными и декларативными, ничего здесь не меняют. Да, у св. Фомы, как и у Аристотеля, речь идет о подражании первоначальному, воспроизведению божественного на человеческом уровне. Уподобившись же Богу-уму и премудрости, человек, ставший тоже умом и премудростью, связывается с Богом любовью-дружбой. Вроде бы любовь-дружба св. Фомы несколько размыкает круг аристотелевской метафизики. Но так ли это на самом деле? Вряд ли. Любовь-дружба по логике «подобное привлекает подобное» – это совсем не христианская тема. Она вполне античная и аристотелевская. В частности, по Аристотелю, «к другу относятся, как к самому себе»¹¹⁴. Вообще дружба тем в большей степени является таковой, чем более в друге каждый из друзей обретает самого себя. В конечном счете

человек стремится к божественности как самодостаточности и дружба может быть подспорьем в таком стремлении. Опыт христианства, однако, здесь совсем ни при чем. Христианин разомкнут к Богу и ближним, в них обретает себя, а вовсе не утверждает при их посредстве в самом себе. Спорить по этому пункту, кажется, не приходится. Но как тогда быть с положениями Св. Фомы? Остается признать их, как минимум, слишком далеко уводящим от христианства следствием стремления обрести Бога на пути философа.

Св. Фома в начале «Суммы против язычников» как будто предуготовляет заранее успехи естественного разума на пути к Богу. И ничего не меняет вполне осознаваемый им предел человеческих возможностей постижения Бога. Св. Фома так конструирует своего Бога, чтобы предусмотреть в том числе и непостижимое в нем, очертить его общий контур. Касательно постижимого в Боге отметим, что его св. Фома усматривает вполне в духе Ансельма, несмотря на различия и противоречия в конкретных мыслительных конструкциях. Так, он тоже начинает свое богопознание и доказательства бытия Божия, хотя и не принимает ансельмова доказательства, которое для него есть не доказательство, а отсылка к самоочевидному. С этим вряд ли можно согласиться, так как Ансельм приходит к бытию Бога, исходя из постулата веры («А мы веруем, что Ты есть нечто, больше чего нельзя ничего себе представить»¹¹⁵), и в то же время выдвигает доказательство истины, базирующейся на вере:

«И, конечно, то, больше чего нельзя себе представить, не может быть только в уме. Ибо если оно уже есть по крайней мере только в уме можно представить себе, что оно есть и в действительности, что больше»¹¹⁶.

Впрочем, согласие или несогласие с Ансельмом ничего не меняет в характеристике его собственного пути богопознания, на котором он выдвигает собственные положения, доказывающие бытие Бога. Точнее будет сказать, с ними св. Фома выражает согласие, не будучи их автором. Одно из таких доказательств, принимаемых Фомой Аквинским и принадлежащее Аристотелю, он излагает следующим образом:

«Он [Аристотель –авт.] показывает, что [цепочка] действующих причин не продолжается до бесконечности, но приводит к одной первой причине; ее-то мы и называем Богом»¹¹⁷.

Достоинство этого доказательства, как минимум, не превышает достоинство того, что сформулировал Ансельм. Но что действительно для нас важно – это движение мысли св. Фомы по дороге, проторенной его предшественником. Он точно так же отождествляет доказательство бытия первоначала с доказательством бытия Божия. И это обстоятельство имеет решающее значение для дальнейших построений св. Фомы. В них на путях богопознания он будет рассуждать о том, что Бог вечен, что он не есть материя, что в нем нет никакой сложности, что в нем бытие и сущность одно и то же, о божественном совершенстве и многом другом. Все это будет разговор о первоначале, о Боге может быть, тоже, однако в его неразличенности с первоначалом. Но вот св. Фома доходит в своих рассуждениях до того, что Бог мыслит, что мышление есть его сущность, что Бог прежде всего и сам собою мыслит самого себя. Так может быть, это тот пункт, переступив который, св. Фома в первоначале начинает выделять определения, относящиеся уже собственно к Богу? Опыт рассмотрения построений Ансельма и тем более аристотелизм св. Фомы вынуждают нас быть скептическими при рассмотрении этого вопроса.

Прежде всего потому, что Бог-ум, согласно Фоме, и Бог по Аристотелю – это один и тот же Бог. К каждому из них в равной степени приложимы слова Аристотеля:

«А ум через сопричастность предмету мысли мыслит сам себя: он становится предметом мысли, соприкасаясь с ним и мысля его, так что ум и предмет его – одно и то же»¹¹⁸.

Вообще говоря, такая трактовка Бога-ума могла бы стать шагом в сторону его осмысления в качестве Лица. Положим, Аристотель такого шага не делал. Но не обнаружим он точно так же у его христианского последователя. Да, конечно, совпадение мыслящего и мыслимого, их единство в саморазличении – это определение «я» и личности в их существенном измерении. Как

минимум, в этом определении содержится намек на личностное бытие, которое могло бы стать опорой при промысливании понятия Бога в соответствии с опытом христианства. Но в этом случае совершенно необходимым стало бы считаться с тем, что личность в принципе не мыслима в качестве единственной. В само ее определение входит соотнесенность с другими личностями. Каждая из них мыслит самое себя, совпадает с собой и вместе с тем открыта другим личностям. Можно было бы пойти и дальше, отметив, что личность воспринимает другую не просто в ее обращенности на себя, а еще и как обращенную на ту, которая ее воспринимает. Когда такое происходит, имеет место главное, делающее личность личностью в самой ее основе.

И ведь что примечательно. Подобный ход мысли применительно к Богу имел бы незыблемую опору в догмате о Пресвятой Троице. Она-то есть Отец, Сын, Св. Дух в ее внутри себя расчлененном единстве. Эта опора оказывается ненужной св. Фоме, неизменно предпочитающему утверждения о том, что Бог мыслит прежде всего самого себя и сам собою. В первой части «Суммы против язычников» Бог раз и навсегда для св. Фомы есть сущность. По определению, она у любой реальности единственна, и Бог здесь не исключение. И, соответственно, подлежит выяснению. Оно бы и ничего, однако до известного предела. Впервые вплотную к нему св. Фома подходит тогда, когда приступает к рассмотрению вопроса о том, что Бог мыслит. С самого начала он исходит при этом из прикрепленности мысли к Богу как таковому, Богу вообще. Так что можно заключить, что мышление Бога осуществляется им как сущностью, как бы помимо Отца, Сына и Св. Духа. Или же ими в полной слитности и неразличенности. Возможно, правда, возражение мне в таком духе: а почему бы не принять тезис, в соответствии с которым св. Фома заведомо отвлекается от троичности Бога, поскольку мышление у каждого из лиц Пресвятой Троицы идентично. Вряд ли, возражу я, этот тезис можно принять, так как соприсутствие Отца, Сына и св. Духа, их неразрывность в различенности обязательно должна определять собой самое существо мышления Бога. Скажем, ему

надлежит быть согласием. Согласие же, каким бы полным и безусловным оно не было – это не одностороннее, а «хор». Хор может исполнять то же самое произведение, что и солист. Но надо ли специально останавливаться на том, что хор, стремящийся подражать соло и достигающий аналогичного эффекта – реальность очень сомнительная. Не нужен он вовсе в таком своем качестве и такой устремленности. Столь очевидное для хора, в общем-то, не менее очевидно и в отношении реалий самого высокого ряда. Впрочем, не вообще, а при определенной познавательной установке.

Ничего не меняется у св. Фомы при осмыслении Бога и тогда, когда он обращается к реальности любви. Казалось бы, теперь как никогда на передний план должен был выйти опыт христианства, согласно которому любовь – это прежде всего характеристика внутритроичной жизни, характеристика всеобъемлющая, она вмещает в себя все остальное, касающееся отношений Отца, Сына и Св. Духа в качестве своих моментов. Между тем, обращаясь к теме любви, св. Фома по-прежнему продолжает разговор о Боге вообще, то есть в аспекте Его единства. И, разумеется, в полном соответствии с тем, как видел любовь Аристотель. В частности, о любви у св. Фомы можно найти следующее:

«Всякая [вещь] по природе стремится к собственному благу и всякий его хочет. Если суть любви состоит в том, что любящий хочет блага [для] любимого и стремится к этому благу, значит, любящий относится к любимому как к тому, что в некотором смысле едино с ним самим»¹¹⁹.

Мало сказать, что Фома в любви усматривает не отношения, а прежде всего позицию того, кто любит, для него первична еще и любовь к себе. Она естественна, укоренена в порядке всего сущего, в том числе и в божественной природе. Да, Бог исходно любит себя и только потом все остальное. Вторичность любви к другому св. Фомой фиксируется через ее сближенность с любовью к себе. Поэтому

«чем больше то, что объединяет любящего с любимым, тем сильнее любовь»¹²⁰.

Остается сказать, что она есть полное единение у кого бы то ни было, будь это человек или Бог, с самим с собой. Так что и любовь к себе – это любовь во всей своей полноте и законченности. Этого, правда, св. Фома прямо не говорит. В чем и нет нужды, точку над *i* за него можно поставить без всякого риска преувеличения. Любовь, по Фоме Аквинскому, представляет собой что угодно, только не то, в чем выражается самое существо божественной жизни, Бог в его самопроявлении. Поэтому св. Фома мог размышлять о ней как производной от воли и желания и вообще ограничиться ее рассмотрением в одной из многих десятков глав «Суммы против язычников». То же самое имеет место в обширном «Трактате о едином Боге» «Суммы теологии». Из более чем 320 страниц этого трактата любви посвящено всего 10 страниц. И очень характерно, что первым вопросом, которым св. Фома задается в главе о любви, является вопрос о том, есть ли в Боге любовь?

И в самом деле, почему бы автору «Суммы теологии» и не задаться таким вопросом. Полагаю, как христианину ему лучше было бы этого не делать. Хотя бы ввиду того, что христианин, говоря или мысля о Боге, не может не примысливать к нему любви. Истина о том, что Бог есть любовь – это не просто констатация одной из характеристик Бога. Она о самом Его существе. Положим, если мы будем констатировать простоту, совершенство, бесконечность, вечность Бога – это будет вполне справедливо и обоснованно. С тем лишь уточнением, что покамест речь идет не о собственно христианском понимании божественности. Таковое дает о себе знать именно в приведенной формуле. Любовь настолько тесно сопрягается с Богом, а Бог с любовью, они до такой степени неотрывны друг от друга, что она уже не может и не должна рассматриваться как определение Бога в ряду других, пускай даже и в качестве самого существенного. Нет, конечно, Бога вне любви лучше и не пытаться мыслить, даже сознательно абстрагируясь от нее. Абстракция в таком роде будет пустой абстракцией, а сама процедура абстрагирования досужей и избыточной. Впрочем, истина эта не для св. Фомы. Его вопрос «есть ли в Боге любовь?» оказывается вовсе не риторическим приемом, как это

можно было бы ожидать. О серьезности вопроса Фомы Аквината свидетельствует, скажем, такой приводимый с целью опровержения тезис:

«Кажется, что в Боге нет любви. Ведь в Боге нет никаких страстей... Следовательно, в Боге нет любви»¹²¹.

Он быстро и успешно опровергается св. Фомой на основании того, что любовь, наслаждение, восторг являются страстями лишь при условии сопутствования им телесных изменений, когда же они «обозначают действие умственного стремления» – это уже не страсти. Соответственно, их вполне резонно приписывать Богу.

Положим, св. Фома действительно с полным успехом доказал наличие у Бога любви, несмотря на то, что у людей она предполагает страстное влечение. Успех, однако, дается ему слишком дорогой ценой. Очевидно, что цена эта – полная уступка Аристотелю, несовместимая с христианским пониманием любви. В построениях св. Фомы она отодвинута далеко на задний план. Совсем обойти ее христианскому богослову не полагалось, и было бы странно. Вот св. Фома и воздал Богу Богово на том минимуме, который не препятствовал его построениям в духе аристотелизма. А такое стало возможным только за счет интерпретации любви, опять-таки, опираясь на Аристотеля и воспроизводя его положения.

Разумеется, тот Бог, который предстает в текстах св. Фомы, написанных с позиций естественного разума, – это Бог философов, в огромной степени одного из них – Философа. Для принятия такого Бога совсем необязательно быть христианином. Это прекрасно сознавал сам св. Фома. Собственно, первая книга «Суммы против язычников» и написана им в предположении того, что ее аргументы носят всеобщий характер и способны убедить любого непредвзятого человека, будь он христианином или язычником. Принять эту установку в качестве известного самоограничения христианского богослова в целях утверждения и защиты вероучения, как будто бы есть все резоны. Но не более, чем в пределах указанного трактата. Обратившись к «Сумме теологии», мы легко обнаружим в ней рассуждения о все том же Боге философов, который есть ум, с

которым человек соединяется в мудрости, мысля которого, он достигает обожения и блаженства. Вспомним, однако, что св. Фома принимает равно путь и естественного разума, и Откровения, чьи истины могут быть сверхразумны и удерживаются исключительно верой. Одной из основных сверхразумных истин является истина о Боге как едином в трех Лицах, то есть Пресвятой Троице. Непостижимость того, как три Лица могут быть одним Богом, и все же полная несомненность этого положения действительно одно из оснований христианского вероучения. И уж, конечно, этого не нужно было объяснять Фоме Аквинскому. Тем примечательнее то, как он осмысляет эту сверхразумную истину в «Трактате о Пресвятой Троице», входящем в состав «Суммы теологии».

Первая вводная фраза этого трактата

«После рассмотрения того, что принадлежит к единству божественной сущности, нам остается обсудить то, что принадлежит к Троице лиц в Боге»¹²²,

может разве что слегка насторожить речевым оборотом. Все-таки, «Троица лиц в Боге» сказано слишком рискованно. Не точнее ли будет говорить не о Лицах в Боге, а о Нем как о Лицах, когда Лица есть Бог, но равно и Бог есть Лица. Предположим, однако, что у св. Фомы неточность, к которой не стоит придирааться. Только вот совсем недолго можно удержаться в этом предположении. Уже название первого раздела трактата «Имеет ли место в Боге происхождение» если и не ставит все на свои места, то усиливает возникшее недоумение. Касается оно того, что когда св. Фома ставит вопрос о происхождении, нам остается заключить, что вначале существует Бог и только затем имеет место происхождение. Иными словами, единство в Боге первенствует над его троичностью, сущность над ипостасностью. Первенствует, но еще и допускает предположение от себя, что св. Фома с успехом демонстрирует, уподобляя его, интеллигибельной эманации,

«например, интеллигибельного слова, которое порождается говорящим и однако же остается в нем»¹²³.

Но, опять-таки, успех св. Фомы имеет место на путях выведения происхождения из Бога как некоторого единства, подчеркнем это, из Бога, а не из Отца и Сына, что соответствовало бы догмату Католической Церкви.

Как будто спохватившись, а точнее, стремясь сохранить хотя бы внешнее согласие с догматом, св. Фома различает в происхождении два рода или, если точнее следовать его терминологии, два происхождения. Одно из них – происхождение Слова, другое – происхождение любви. Понятно, что в первом случае подразумевается Сын, во втором Св. Дух. Выделяя их, св. Фома стремится быть строго логичным. И при том, что логика его в этом случае очень поверхностна, и все строится на аналогиях с человеком, его умом и волей, когда за умом стоит порождение слова, а за волей любовь, единственно важно здесь для нас – стремление богослова вывести из понятия единого Бога его троичность. Оно же достаточно красноречиво говорит за себя само.

Особый интерес представляет обращение св. Фомы к понятию лица. Пока он разбирал порождение, соотношенное с умом и волей, этого понятия у него не возникало. Даже переходя к понятиям «сын» и «дух», св. Фома относится к ним именно как к понятийной реальности, а не именам или Лицам. Для св. Фомы сыновство возникает как вытекающее из рождения, имеющего свой источник в уме, реальность же духа производна от любви, в свою очередь выражающей собой волю. Обе эти реальности понятийны и, как это и положено понятиям, конкретизируют собой некоторое исходное и высшее понятие. Соответственно, они есть сущности второго порядка по отношению к высшей сущности, которую св. Фома отождествляет с Богом. В этом контексте тем более неожиданным становится появление в «Трактате о Пресвятой Троице» вопроса «О божественных лицах». Судя по предшествующим разделам, эта глава должна была бы состоять в дальнейшем развертывании введенных ранее понятий Бога, ума, воли, порождения, любви, отношения. Нечто в этом роде св. Фома и обещает во введении к разделу. Но обещание его остается невыполненным, отчего трактат

проигрывает в строгости и последовательности изложения, но в обмен на них выигрывает в глубине постижения предмета.

Если при рассмотрении вопросов «О происхождении божественных лиц» и «О божественных отношениях» Фома Аквинский вообще обходился без понятия лица или упоминал его вскользь, так что его употребление ни к чему дополнительно не обязывало, то рассмотрение вопроса «О божественных лицах» начинается с прямого обращения к этому понятию. Точкой отсчета при этом ему служит известное определение Боэция, согласно которому «личность есть индивидуальная субстанция разумной природы». Далее в процессе размышления над понятием личности св. Фома неоднократно его уточняет и конкретизирует. Нельзя сказать, чтобы его конкретизация была логически безупречна или носила систематический характер. Однако если собрать вместе все рядоположенные определения личности св. Фомой, то они впечатляют и свидетельствуют в его пользу как мыслителя, несомненно давая представление о самом существенном в личностной реальности, улавливая собственно личностное в ней. Приведу самые значимые из них:

– «... индивидуальные существа разумной природы также имеют особое название среди других субстанций – личность, лицо»¹²⁴.

– «ипостась и лицо добавляют индивидуальные признаки к понятию сущности, и их не следует отождествлять с сущностью вещей»¹²⁵.

– «каждый индивид разумной природы называется «лицом» потому, что для существ разумной природы высоким достоинством является самобытность (subsistentia)»¹²⁶.

– «Но, конечно, к Богу неприменимо слово «индивидуальный» в том смысле и постольку, поскольку индивидуальность причастна материи. Однако это возможно, если под индивидуальностью понимается несообщимость»¹²⁷.

– «Ибо «лицо» вообще означает индивидуальную субстанцию разумной природы. Индивидуальную субстанцию разумной природы. Индивидуально же то, что неделимо и при этом отлично от другого»¹²⁸.

– «Слово «лицо» указывает на отношение к самому себе, а не к чему-то другому»¹²⁹.

Каждое из этих определений представлено здесь в порядке последовательности его формулировок автором трактата «О Пресвятой Троице». Впечатление от них такое, что св. Фома движется в своем постижении личности не совсем уверенно, как бы в полутьме, иногда наощупь. И что же. Итог поисков св. Фомы таков, что его не так уж сложно было бы изложить в форме последовательного разворачивания понятия. В этом случае, оттолкнувшись от личностного признака индивидуальности, логичным было бы индивидуальное различить с сущностным, поскольку последнее – это всегда взгляд извне. Сущность определенной реальности улавливает некоторый субъект, обращенный к объекту (предмету) своего изучения. Собственную же сущность ухватить невозможно в принципе, потому что на ее постижение будет направлен тот, в котомпознавательный субъект и объект совпадают. Он самобытен, бытийствует своим собственным бытием, которое неотрывно от него. В процессе же постижения самобытия тот, кто займется этим безнадежным делом, встретится не со своей сущностью, а с самим собой, так как «я» встречается с «я» в «я есть я». А оно представляет самоудостоверение в своем бытии, точнее же будет сказать, самобытию личности. Сделать его постижением и формулировкой своей сущности было бы равнозначно такого рода самоотстранению, которое предполагает распад «я» в его самотождественности через саморазличение. Распад, который совпал бы с концом всяких поисков собственной сущности.

Продвинувшись несколько далее в понятийной работе над личностью по следам св. Фомы, мы столкнемся с темой несообщимости. Она предполагает, что каждая личность не просто есть она сама. Это самосовпадение, встреча с собой возможна исключительно для вот этой личности. Другая личность может, что называется, видеть ее насквозь, способна предугадывать едва ли не все ее помыслы и поступки. Что вне ее возможностей, так это стать другой личностью. Такое невозможно не то чтобы для человека, но и для Бога. Бог и

творит каждого человека в его «несообщимости», ничем не заменимым самобытием. И это, кажется, с полной ясностью сознает св. Фома. Характеристика же неделимости важна у св. Фомы не столько сама по себе, сколько своей соотнесенностью с другим. Ее автор трактата далее не разворачивает. Значимо, однако, уже и то, что бытие личности у него предполагает бытие другого. С другим личность вступает в определенные отношения, вне этих отношений она немыслима. Именно потому так важна ее неделимость. В приведенном фрагменте ее допустимо трактовать как знак неразстворимости лица в отношениях, невозможность вывести ее из отношений. Что нужно запомнить на будущее. И, наконец, лицо как отношение к самому себе. Это его определение уточняет предыдущие и прежде всего то, где речь идет о самобытности. Да, конечно, самобытность, бытие собой предполагает отношение к самому себе, есть это отношение в его довершенности.

Опыт св. Фомы о лице и личности таков, что временами трудно удержаться от надежды на его задействованность при осмыслении Бога. И прежде всего со стороны преодоления жесткой и однозначной его трактовки как сущности и далее растворения в ней личностного (ипостасного). Надежда наша, впрочем, носит вполне условный и риторический характер. Ведь ей отведено не более, чем время прочтения глав- ки-вопроса трактата размером всего-то в 11 страниц. Да и то, в них нет-нет, да и появятся тревожащие вкрапления. Например, такое:

«... “Лицо» обозначает наисовершеннейшее во всей природе, а именно: самобытного индивида разумной природы. Следовательно, поскольку все совершенное должно приписываться Богу (ибо Его сущность – вместилище всякого совершенства), имя “лицо» по праву относится к Богу»¹³⁰.

Вот на наших глазах св. Фома и вступил на путь сведения Лица к сущности. Правда, при помощи совсем уже незамысловатого аргумента. Похоже, что он задействован великим богословом по инерции, в виду устоявшейся привычки. Но если даже так, то у св. Фомы дает о себе знать стремление видеть в Боге прежде всего сущность и уже из нее выводить его ипостасность. Окончательно Фома Аквинский утверждает

первенство сущности над лицом, лицо в качестве производной от него реальности в следующем фрагменте: «... слово «лицо» обозначает отношение в Боге, которое принадлежит бытию божественной природы... в Боге имеется несколько действительных отношений, из чего следует, что в божественной природе так же имеются несколько действительных субсистенций, а это и значит – несколько лиц»¹³¹. Лишний раз напомним, что субсистенция – это самобытность, действительно существенная характеристика Лица-личности. Но, с другой стороны, она выводится Фомой Аквинским из отношений в Боге, которых, как он ранее определил, всего четыре: отцовство, сыновство, исхождение и происхождение. Они же, в свою очередь, таковы, что «в Боге отношение и сущность не разнятся между собой, но суть одно и то же»¹³². Буквально следуя за св. Фомой, нам остается заключить, что отношение в Боге есть одновременно и сущность, и Лицо. Причем под Лицом им подразумевается реальность, в которой выражает себя сущность. В рассуждениях и допущениях такого рода как-то затемняется вроде бы проговоренное у св. Фомы с полной ясностью: «слово «лицо» указывает на отношение к самому себе, а не к чему-то другому». Конечно, он мог бы уточнить сказанное в том смысле, что под «к самому себе» имеется в виду отношение в Боге как единстве, а не в каждом из Лиц Пресвятой Троицы. Тогда противоречие было бы снято. Тем более, что мы читали у св. Фомы ссылку на Августина, для которого лицо

«обозначает сущность, поскольку в Боге сущность есть то же, что и ипостась, ибо в Боге то, что Он есть и то, каким образом Он есть, суть то же самое»¹³³.

Эту мысль св. Фома неоднократно повторяет в своем трактате от собственного лица. И на каком-то уровне ее можно было бы принять. Однако не за счет сведения Ипостаси к сущности, утверждения первой в качестве момента последней. У св. Фомы происходит именно это, в чем он не оставляет никаких сомнений, в том числе и в «Трактате о Пресвятой Троице». Работе, которая только и могла быть выстроена как рассмотрение сверхразумного догмата. Ничего сверхразумного,

между тем, трактат св. Фомы не предполагает, в него не упирается. В первую очередь потому, что тайны триединства Бога для него как бы и не существует. Согласно Фоме Аквинскому, есть Бог, единый в трех Лицах. Лица эти никакого противоречия с единством для человеческого разума не образуют. И не могут образовать, так как они суть моменты единства, способ его самообнаружения, которое остается таковым несмотря на то, что эти моменты суть лица. Самобытность же, несообщимость, неделимость, отношение к самому себе ничего в общей картине не меняют. Разумеется, если не считать отсутствия в ней цельности и непротиворечивости. В общем-то, как раз противоречивость и неоднозначность построений св. Фомы отчасти спасают от полной редукции ипостасности Бога до его сущности.

Следование в «Сумме теологии» за трактатом о едином Боге трактата о Пресвятой Троице не только делает особенно ясной и прозрачной позицию св. Фомы в отношении Бога, который у него несомненно является Богом философов. Оно еще и провоцирует автора настоящей работы на то, чтобы помыслить обратный порядок расположения двух текстов. Когда богословское рассмотрение Бога начиналось бы с вопросов о Пресвятой Троице и далее переходило к вопросам о едином Боге. В этом случае начинать пришлось бы с понятия Лица-Ипостаси. Конечно, никуда было бы не уйти, опять-таки, от рассмотрения его сущности. Но представим себе, что сущность Бога выводилась бы из его ипостасности, а не наоборот. Уже сам по себе такой подход толкает к существенно иным богословским конструкциям, чем те, которые выстраивает св. Фома. Разница здесь состоит в том, что разговор пошел бы не об ипостасности сущности, а, наоборот, о сущности ипостасности. Углубляясь же в сущность Лица-Ипостаси, как знать, может быть, труднее было бы растворить в первой последнюю. Почему бы, например, в такой ситуации не сосредоточиться на догматически оформленной непреложной данности трех Лиц Пресвятой Троицы, на том, что единство не делает их божественной единицей-монадой. И не стало ли бы ясней следующее: Бог един в своей сущности-природе, однако

его единство – это единство трех Лиц, остающихся в нем таковыми. И потом, Бог единится не только в своей природе. Такое единство, на что многократно указывали отцы Церкви, да и сам Фома Аквинский, присуще и людям. И это не мешает их разномыслию, вражде, взаимонеприятию. Бог тем и отличается от человеков, что в нем единству природы соответствует еще и единство «свободы», на самом же деле любви. Отец, Сын, Св. Дух потому и не боги, а Бог, что между ними царит абсолютное согласие. Каждое из Лиц Пресвятой Троицы всецело отдает себя другим Лицам и вместе с тем вмещает их в себя. В общем-то, в этом и состоит любовь, осуществляемая во всей полноте.

Единство любви – это действительно ключевая тема тринитарного богословия. Она собственно христианская, не привносимая извне и не подлежащая инкорпорированию из одной традиции в другую, как это имело место с богословствованием на тему единого Бога, божественной сущности и единства его природы. Природа эта не существует вне Лиц Пресвятой Троицы, не первенствует над ними, выражаясь в них. По моему крайнему разумению, сказать, что Бог единосущен, можно только подразумевая единство сущности трех Лиц, которые эту свою сущность не выражают и не осуществляют. Ее должно фиксировать, далее же начинается разговор о любви, из которой проистекает творение, Провидение, боговоплощение, и многое другое. Во всем этом искать проявляющуюся сущность Бога означало бы закрыть глаза на него как ипостасную реальность. Она такова, что Лицо своим самоизъявлением сверхприродно даже если вести речь о его собственной природе. Да и что такое эта природа? Не более, чем понятие, через которое человек пытается зафиксировать самое существование Бога. Но Бог на Синае сказал о себе: «Аз есмь Сущий», «Я есть тот, кто есть». А в этом можно усмотреть очень важную вещь: Бог не просто есть, его «есть» объемлется им, входит в него. Поэтому в своих действиях Он и не выявляет свое «есть», то есть свою «природу» и «сущность». Он сверхприроден и сверхсущ, никаким «есть», никакой «природой» или «сущностью» неуловим. Этот момент понятием Лица-Ипостаси как раз

схватывается. Отчего богословие Пресвятой Троицы и обладает гораздо большими ресурсами по сравнению с богословием единого Бога. Последнее при этом, конечно же, не устраняется хотя бы на том основании, что нам дан опыт человеческих личностей. О них никак не скажешь – человеческие личности образуют собой человека. О Лицах же Пресвятой Троицы мы говорим как о Боге, и это неотменимо. И не в этом ли «оправдание» богословия единого Бога. При том, однако, условии, чтобы оно не выходило на передний план. Я не знаю, надлежит ли ему следовать за тринитарным богословием или быть равночестным последнему. Наверное, все в этом случае зависит от характера соотносительности двух богословий, от того, чтобы каждое из них подразумевало другое и считалось с ним.

§3. Богословие первоначала. Иоанн Дунс Скот

По-видимому, не будет лишним еще раз подчеркнуть, что говоря о Боге схоластов, автор подразумевает не отношения с Богом Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского или Иоанна Дунса Скота в их полноте, а то, как они выразились на доктринальном уровне. Что в их произведениях вышло на первый план, что, наоборот, оказалось на заднем плане или вообще не было затронуто. Сделать это дополнительное уточнение особенно уместным представляется в отношении Дунса Скота, поскольку в его богословии удивительным образом сочетается благочестие с таким пониманием Бога, когда Бог без остатка превращается в интеллектуальную реальность, конструкт чисто философского умного делания. В этом отношении большое впечатление производят первые строки «Трактата о первоначале»: «Да позволит мне Первоначало вещей поверить, понять и высказать то, что угодно Его Величию и что возвышает наши умы до созерцания Его»¹³⁴. Тому, кто сумеет с успехом продрагаться сквозь почти непроходимые логические дебри этого трактата вряд ли будет до того, чтобы созерцать Первоначало. Скорее он на собственном тяжком опыте убедится в том, какими трудами дается постижение в основе своей для схоластики в любом ее варианте одного и того же. Того, что Бог существует, что он бесконечен, совершенен, промышляет о мире, всемогущ по отношению к творению и т.д. Все это действительно реалии, которые к Первоначалу можно прикреплять с тем же основанием, что и к Богу, а можно и вообще на этот счет лучше не упоминать Бога. Если и не в прямом соответствии с известной библейской заповедью, то и не забывая о ней вовсе. Более всего, однако, озадачивает благоговейный тон Дунса Скота, распространяемый им на «Первоначало», явно отождествляемое с Богом. Понятно, что первоначалом для великого шотландца Бог становится не вообще, не как таковой, а в пределах рационального богословия и естественного разума. Это тот же путь, которым до Дунса Скота шли Ансельм Кентерберийский и Фома Аквинский. Но,

кажется, первый из них продвинулся по нему далее, чем его предшественники. Он как будто вглядывается в Бога живого, точнее вслушивается в Его слова, обращенные к Моисею, и не слышит их. Или, скорее, слышит нечто свое – схоластическое, по существу же, до него долетают слова «Философа», обращенные к своему ученику-философу, на которые ученик отвечает:

«Господи Боже наш, когда Моисей, слуга Твой, обратился к Тебе, истиннейшему Учителю, [sic! –авт.] с тем чтобы дать ответ сынам Израиля о твоём имени, Ты, зная, что разум смертных может понять о Тебе, ответил: “Я есмь Тот, Кто есмь», открыв свое благословенное имя. Ты есть истинное Бытие, Ты есть всецелое Бытие. Это, если будет мне возможно, я хотел бы знать. Господи! Помогите мне, ищущему такого полного знания об истинном Бытии, которое есть Ты, какого только может достигнуть наш естественный разум, начиная с “сущего», которым Ты наименовал Себя»¹³⁵.

По-своему запрос ученика поразителен. Вначале, увидев в Боге Авраама, Исаака, Иакова и Моисея – Бога философов, Дунс Скот тут же низводит его до Бытия, то есть Первоначала. То, что в обращении к Моисею Бог к бытию, сущему, сущности не сводим, что Он не сущий, не есть, а «Аз есмь сущий», «Я есть тот, Кто есть» Дунс Скот не слышит. Его слух – это слух философа, действующего свой естественный разум. Конечно, он прекрасно помнит, что помимо естественного разума есть еще и вера. Она соотнесена с Откровением, в конечном же счете – с открывающим себя Богом. Но в этом Откровении Дунс Скот усматривает некоторое подобие философского текста и по возможности философски его истолковывает. И не то чтобы такое истолкование всегда и обязательно неуместно. Беда в том, что оно выходит за положенные ему пределы. В нашем случае они задаются вполне определенно. Это Бог сказал, что Он сущий, что Он есть. И вот сказанное Богом о себе тотчас отождествляется с ним самим. А ведь это так очевидно: говорящий о себе – это и то, что он говорит и тот, кто говорит. Иначе он суть некоторая предметная реальность, а не лицо, не личность, сущность, а не обращенное на себя существование.

Когда Дунс Скот низводит Бога до первоначала – это, как мы могли убедиться, не препятствует ему и в первоначале видеть некоторое подобие Лица, откуда и его благоговейный тон. Несколько иной поворот получает та же тема в таком его обращении к Богу:

«Господи Боже наш, Тобою поддерживаемый, я хотел бы некоторым образом показать по отношению к Твоей единственной, подлинно первой природе, совершенства, которые, без сомнения, ей присущи»¹³⁶.

Теперь это славословие Богу, но не Лицу, а сущности. Это, знаете, как если бы к личности обращались, отмечая в ней исключительно врожденные, природные достоинства. Оно может быть и вполне по справедливости. Вот только, что должна предпринимать личность в ответ на такого рода хвалу и славу, когда она выслушивает по поводу себя от нее самой независящее? В отношениях между людьми это был бы тяжелый случай. Но и в отношении Бога в аналогичном случае не все выстраивается. Дунсом Скотом Богу, кажется, предлагается посмотреть на себя, какой Он есть, и убедиться в собственных достоинствах. Наверное, отмеченную странность можно квалифицировать как неуместную придирку к безобидному риторическому приему, который позволил себе богослов-схоласт. Можно, однако, увидеть в ней все то же навязывание Дунсом Скотом себя Богу в качестве философа. Только на этот раз он как будто подразумевает, что в Боге есть не одна природа, а есть еще и Он сам. Что Бог из себя представляет помимо природы и бытия, Дунс Скот при этом не проговаривает. С него довольно одной сосредоточенности на Боге как природе и бытии.

Просьба-обещание Богу пофилософствовать по поводу его сущности в «Трактате о первоначале» исполняется Дунсом Скоттом таким образом, что он приходит к заключению, на которое стоит обратить внимание ввиду направленности настоящего исследования:

«Господи, Боже наш, католики могут так или иначе заключить из сказанного о многих совершенствах, известных о Тебе философам. Ты – Первое Производящее. Ты – Последняя

Цель. Ты – высший в совершенстве, превосходящий все остальное»¹³⁷.

Всего в прерванном фрагменте Дунс Скот перечисляет более трех десятков характеристик Бога как первоначала и сущности. Его список впечатляет тем, что Бог философов оказывается в точности Богом Дунса Скота далеко не только по способу Его рассмотрения, но еще во всей конкретике разбираемых моментов, образующих божественную сущность. Это христианский богослов признает и это его не смущает. В частности же то, что философы, о которых Дунс Скот упоминает, конечно же, античные и, следовательно, язычники. Путь у них с Дунсом Скотом один, так чего же здесь смущаться. Но хотя он и далек от всякого смущения, все же счел своим долгом сделать следующую оговорку, завершив свой список совпадений в трактовке Бога философом и им самим:

«Помимо вышесказанного, утверждаемого о Тебе философами, католики часто прославляют Тебя как всемогущего, неизмеримого, повсеместно присутствующего, справедливого и милосердного, провидящего обо всех творениях, а в особенности – о наделенных разумом; это я оставляю для следующего трактата»¹³⁸.

В этих своих словах Дунс Скот как минимум очень неточен, поскольку перед ними он утверждал, что философы трактовали и о всемогуществе, и о неизмеримости (бесконечности), и о справедливости и милосердии (благости без предела) Бога. Не совсем в его списке совпадают лишь провидение и мышление-воление применительно к Богу. Впрочем, это уже нюансы. Общей картины они не меняют. На ней представлен Бог христиан в таком виде, что он совпадает с Богом философов. Несколько иное дело – отношение к такому Богу Дунса Скота. Оно проникнуто христианским благочестием, что странным было бы ожидать от представителей философии. Впрочем, если присмотреться к этому благочестию, то собственно христианское в нем – это обращение к Богу «на Ты». Понятное дело, оно предполагает соотнесенность лица с Лицом. Странна, между тем, эта соотнесенность, когда к Лицу обращаются с такими словами:

«Ты живешь благороднейшей жизнью, поскольку мыслишь и во- лишь. Ты блажен, более того, Ты – блаженство по сущности, поскольку Ты есть постижение Себя Самого. Ты есть ясное видение Себя Самого и радостнейшая любовь; и хотя Ты блаженен в Себе одном и в высшей степени довольствуешься Собой, Ты, однако, актуально и сразу мыслишь все интеллигибельное...»¹³⁹.

В отношении этого обращения Дунса Скота к Богу можно определиться следующим образом. По сути оно очень близко или тождественно тому, как если бы Аристотель счел для себя возможным славословить в своей «Метафизике» Перводвижущего. Уместность этого была бы сомнительна, так как Перводвижущий, будучи мыслящим себя мышлением, всецело замкнут на себя. Окликать его, взывать к нему совершенно бессмысленно. Смысл есть только в уподоблении Перводвижущему. Оно же может состоять в чистом мышлении, довлеющем себе и самодостаточном. Такое мышление возвышает человека до божественности, делает его аналогом Перводвижущего. Как говорит Фома Аквинский в «Сумме против язычников» – «связывает с Богом дружбой». Дружба эта, совершаясь в сфере чистой мысли, есть сомышление Богу-Перводвижущему. Конечно, в нем ничего нет от личностной связи, нет вообще личностей, а есть умы, точнее, один Ум, которому способны резонировать некоторые из человеческих умов. В общем-то, Дунс Скот, как философствующий богослов, и резонирует. Вроде бы он приписывает Богу, обнаруживает в Нем личностные характеристики: «постижение Себя Самого», «ясное видение Себя Самого», «радостнейшую любовь», «блаженство в Себе Самом», «довольство Собой». Но они, прикрепляясь к сущности, а не к Лицу, в результате теряют свой личностный характер. Отчего дунсовское «Ты» в обращенности к Богу становится неуместным, остаточным христианским в ситуации, когда христианство растворяется в философских реалиях античной в своей основе мысли.

Поскольку «Трактат о первоначале» – это рациональное богословие Дунса Скота, его попытка испытать человеческий разум в познании Бога, вслед Ансельму Кентерберийскому и

Фоме Аквинскому сознательно отвлекаясь от возвещаемого Откровением, нам остается проверить, каков Бог по Дунсу Скоту в текстах его богословия, опирающихся на свидетельства Откровения. Одним из таких свидетельств, наиболее явным образом неместимых в философское знание, в качестве реальности возникающей в процессе чистого мышления, несомненно, является богочеловечество Иисуса Христа, сочетание в одном Лице-Ипостаси божественной и человеческой природы. И то, что это свидетельство, оно же догмат, привлекало внимание Дунса Скота, сильно облегчает нашу задачу. Все-таки, богочеловека Иисуса Христа невозможно, не впадая в грубейшую ересь, свести к единой сущности, так же как отвлечься от того, что он был определенным Лицом. Впрочем, кажется, я все-таки допустил преувеличение. Да, разумеется, в трактовке Иисуса Христа бессмысленно и несправедливо искать у Дунса Скота признаков монофизитства, так же как отрицания ипостасности вочеловечившегося Бога. Настораживает написанное Дунсом Скотом об Иисусе Христе совсем другим. Его, например, заботит вопрос о том, почему Бог стал человеком. Подчеркну, не то, что из себя представляет богочеловек, что по его поводу можно попытаться промыслить, а что в человеческий разум неместимо. Интерес Дунса Скота в том, как можно трактовать логику вочеловечения Сына Божия. При этом сам Он остается некоторой точкой приложения божественных энергий, в предположении того, что богочеловечество Иисуса Христа стало результатом действий единой божественной сущности. Она разворачивала и выражала себя с некоторой предзаданностью, далекой от таких реалий как выбор, решение, предвечный совет, согласие, жертвенность, самоумаление, послушание и т.д. Словом, от того, что характеризует действия, исходящие от Ипостасей. Понятно, что приведенный перечень и его продолжение касаются моментов, присущих человеческим действиям, которые прямо и непосредственно на Пресвятую Троицу не распространяемы. И, все-таки, как бы условно, в каком бы ограниченном и приблизительном смысле выбор, решение, совет, согласие и т.д. не употреблялись, в них удерживается

самое главное – Сын Божий вочеловечился не как сущность и природа, а как Лицо. Исходило вочеловечение не от сущности и природы, а от Лиц, пускай они и образуют собой единого Бога. А теперь посмотрим, в каких понятиях пытается прояснить боговоплощение Дунс Скот:

«Поэтому я утверждаю следующее:

во-первых, Бог любит Самого Себя;

во-вторых, Он любит себя в других и это есть любовь чистая;

в-третьих, Он хочет быть любимым другим, который может любить его совершенной любовью, имея в виду любовь кого-то помимо Него Самого;

и, в-четвертых, Он предвидит единство [с Собой] той природы, которая должна Его возлюбить совершенной любовью, даже если бы никто не пал»¹⁴⁰.

Первое, на что нужно здесь обратить внимание – это на продолжение Дунсом Скотом и в богооткровенном богословии все той же темы первоначала и первой сущности. Выражена она, правда, не напрямую, скорее подразумевается, чем проговаривается. На это обстоятельство указывает, скажем, то, что по Дунсу Скоту «Бог любит Самого Себя». В некотором смысле так оно и есть, поскольку Пресвятая Троица – это именно Бог, а не боги. Но, с другой стороны, она представляет собой единство Отца, Сына и Св. Духа. Поэтому в любви к себе обнаруживается любовь Отца к Сыну и Св. Духу, Сына к Отцу и Св. Духу, Св. Духа к Отцу и Сыну. А это уже любовь друг к другу, без чего ее, вообще-то, и представить себе невозможно. Но это если соотносить любовь с Лицом, прилагая же к первоначалу и первой сущности, любовь к себе можно помыслить только за счет ее сведения к влечению, само-приятию и т.п. Ко всему тому, что проистекает из сопряжения любви с волей, что равно утверждается Фомой Аквинским и Дунсом Скотом.

Второй пункт не только не противоречит первому, но и продолжает его вполне последовательно и, надо прибавить, вполне в духе Аристотеля. У последнего под знаком любви к себе осуществляет себя Перводвижущий. Любовь же как любовь себя в других – это уже тема «Никомаховой этики». От

этого она вовсе не очеловечивается. В том и дело, что любовь к себе в других – это путь не просто человеческий, а путь человеческого обоживания. Человек божественен, когда довлеет себе, когда он самодостаточен. Средством же к самодостаточности может быть и любовь-дружба к другому, оборачивающаяся любовью к себе. В этом человек подражает Перводвижущему. Для Дунса Скота же, поскольку он имеет дело с первоначалом, насущно необходимо сохранить его самодостаточность, в том числе и в отношениях с иным, производным от него.

Далее, переходя к третьему пункту, мы сталкиваемся с ситуацией, наконец-то, разомкнутости Бога-первоначала к другому. Оказывается он (оно) еще и хочет быть любимым другим. И в самом деле, это так естественно для любящего – еще и быть любимым. Наш случай, однако, таков, что Бог любит себя в самом себе и в других. Но тогда любовь к нему другого – это не ответ на его собственную любовь, а умножение, возведение в степень любви к себе. Получается именно так. Тем более, что для Бога-первоначала в отношении себя требуется совершенная любовь. Ее может дать Богу-первоначалу только совершенный человек. Тот, кого не коснулся первородный грех и кто не грешит в своей собственной жизни. Отсюда, подумать только, необходимость и насущность (для Бога!) боговоплощения. Но так ли уж оно было бы необходимо, не случись грехопадения? Ведь человеческое совершенство при этом условии могло быть реальностью. Похоже, для Дунса Скота полная его гарантированность обеспечивается только боговоплощением, соприсутствием в одном Лице двух природ, когда сама возможность грехопадения целиком исключается.

Боговоплощение, таким образом, согласно Дунсу Скоту, совершалось исключительно в интересах Бога. И как бы убийственно такое боговоплощение для нас не звучало, дело здесь вовсе не в каком-то «эгоизме», самовлюбленности, присущих Богу. Нет, конечно. Просто Дунс Скот даже в разработке темы боговоплощения продолжает видеть в Боге первоначало и первую сущность. Она же в принципе не может быть сопрягаема с любовью в ее христианском смысле.

Сопряжение это мыслимо исключительно для Ипостасей Пресвятой Троицы, а не для ее природы и сущности.

Окончательно допроясняется ситуация в четвертом положении из числа сформулированных Дунсом Скотом. В нем я бы обратил внимание на предвидимое Богом единство с ним природы, которая призвана была возлюбить его совершенной любовью. Любовь у Дунса Скота соединяет и единит одну божественную природу с другой – человеческой. В этом все дело – Дунс Скот готов считаться только с природами и сущностями. Связи между Лицами ему ни о чем не говорят. Читая его тексты, легко решить, что согласно доктрине Дунса Скота природы-сущности действуют напрямую помимо Лиц-Ипостасей или, по крайней мере, последние выражают и обслуживают первые. Разумеется, напрямую ничего такого Дунс Скот не говорит. Говорит за себя скорее полное игнорирование им ипостасности Бога и личности в человеке. И не потому, что он о них умалчивает или тем более их отрицает. Такое совершенно невозможно, когда Дунс Скот выстраивает свою христологию. Ведь Иисус Христос – это имя Лица-Ипостаси, в нем не просто присутствуют две природы – человеческая и божественная, Он еще и некоторое единство и оно носит ипостасный характер. Конечно, это для богослова элементарно и прекрасно ему известно. Тем не менее, одно дело знать и принимать христологический догмат и несколько другое дело интерпретировать его. Интерпретация, которой мы коснемся, имеет отношение к осмыслению Иисуса Христа как Искупителя и Спасителя человека, а в Его лице всего тварного мира.

При рассмотрении христологии Дунса Скота в аспекте искупления и спасения очень важно принимать во внимание то, что его более всего заботило соответствие природы того, кто призван искупить и спасти, стоящей перед ним задаче. Так, этой природой не может быть только человеческая природа в силу своей немощи и недостойности, но и божественная природа, действуя сама по себе, как бы и не затрагивает человеческую природу, тем самым не искупая и не спасая ее. Лицо Иисуса Христа потому и понадобилось Богу, что в нем, сочетающем две природы, задача искупления и спасения оказалась вполне

разрешимой. Почему именно, какая логика и смысл здесь действовали в своей конкретике – об этом следующие строки из трактата Дунса Скота:

«Человеку, сделавшемуся врагом Бога по причине вины, положил Бог не отпускать эту вину и не давать никакой помощи для такого отпущения... кроме как через некую принесенную Ему жертву, которая была бы Ему более угодна, чем нанесенное оскорбление было Ему неприятно или неуютно; но ничто не может обрести благодати у Троицы, – поскольку Троице неуютны и неприятны все вины и грехи человеческого рода, – если это не будет послушание лица, более любимого, чем было любимо или должно было быть любимым все сообщество, которое оскорбило [Троицу] через первородный грех, если бы не оскорбило [Ее]»¹⁴¹.

Комментируя этот текст, проще и привычнее всего было бы указать на его юридизм. А почему бы и нет, если в нем фигурируют вина и оскорбление. В общем-то, и жертва в этом контексте приобретает правовой характер вины, то есть компенсации за причиненный ущерб. К пресловутому юридизму дело, однако, не сводится. С чисто природными реалиями его объединяет то, что и в одном и в другом случае имеет место «подзаконность», соотнесение всего происходящего с законами. Их равно принимает и судия, и тот, кто исследует природу. Есть, впрочем, и существенная разница. За судьей, во всяком случае, верховным, сохраняется еще и право на милосердие, вплоть до помилования. К природным законам, понятное дело, сказанное не относится. Их отменяет, точнее, корректирует или допускает исключение в их действенности чудо. Тоже, кстати говоря, происходящее, как правило, от милосердия Божия. И Бог в этом случае действует не как первоначало или первая сущность, а как Лицо. Во фрагменте Дунса Скота все происходит совсем иначе. О милосердии у него ни слова, его нет ни в тексте, ни в подтексте фрагмента. Весь он выстроен по логике самопроявления Божественной сущности или природы. И это несмотря на неоднократное упоминание Троицы.

В самом деле, грехопадение рассматривается Дунсом Скотом в качестве некоторого бытийственного ущерба,

обозначившегося провала и пустоты в бытии. Устранить их, установив бытийное равновесие простой компенсацией происшедшей потери, невозможно. Происшедшее необратимо

приблизительно по той логике, в соответствии с которой маятник, движущийся в одну сторону, в противоположную ей то же самое расстояние уже не пройдет. Для этого ему необходима дополнительная энергия, тем более, если предполагается, что вторичное движение справа налево должно преодолеть большее расстояние, чем слева направо. Конечно, в соответствии с такой же логикой могут действовать и люди. Предположим, когда один из них оскорбил другого до такой степени, что его оскорбление для оскорбленного уже ничем не искупимо, настолько глубока обида и неприятие происшедшего. Ситуация эта, между тем, может стать разрешимой при условии вмешательства в нее третьего лица. Того, кто более приемлем и уважаем оскорбленным, кто готов взять вину на себя, скажем, признав, что от него зависело поведение оскорбителя и т.д. Согласимся, этот сконструированной мной случай достаточно сходен с описанным Дунсом Скотом. Он, наконец, заговорил о личностных характеристиках Бога, вспомнил, что Он есть Пресвятая Троица. Но мало сказать, что Бог у него слишком человечен всеми этими враждой, оскорблением, «неприятно», «неудобно». Весь этот психологический комплекс, по Дунсу Скоту, создает для Бога положение, когда «не властны мыв самих себе». Когда не то чтобы милосердие, а даже и великодушие оказываются вовсе чужды Богу, у которого есть нрав и ему лучше не препятствовать. Нрав, то есть некоторая данность, природа. Она такая, какая есть. С ней не просто нужно считаться, природе необходимо следовать, что, по Дунсу Скоту, и произошло, когда Бог predetermined искупление и спасение человеческого рода.

И Бог, нужды нет, что Троица, находит выход из положения, когда Троица

«решила дать роду человеческому Лицо, столь любимое Ею, и Лицо это склонило к тому, чтобы Оно явило послушание за весь этот род. Таким Лицом может быть только Христос»¹⁴².

Выход этот таков, что искупая человеческую греховность, Бог в первую очередь сводит счеты с самим собой, поскольку через Христа стала осуществима преизбыточествующая компенсация нанесенного Богу оскорбления. Создав Его человеческую природу, Бог создал того, кого он мог любить более, чем «все сообщество, которое оскорбило [Троицу]», если бы даже на ней не лежал первородный грех. Иными словами, в Лице Христа был создан тот, с кем Троица готова была иметь дело по части Искупления и Спасения. Его она сочла достойным высокой миссии. Миссия же эта состояла в том, чтобы спасая людей, удовлетворить Бога. То, как Он представлен у Дунса Скота, вовсе не предполагает божественного самоуменьшения, кеносиса. А если и предполагает, то не более чем в качестве средства для окончательного утверждения божественной полноты.

Кажется, итог размышлениям богослова о миссии богочеловека подводится Дунсом Скотом в следующих словах:

«... Троица никакой помощи, относящейся к спасению, не дала человеку-страннику, кроме как в силу этой жертвы Христа, принесенной на кресте, жертвы от лица возлюбленного и принесенной из наивысшей любви»¹⁴³.

Смысловой центр этого фрагмента – любовь. А какое еще слово выразит точнее смысл принесенной Христом жертвы?! Очевидно, нет такого слова. И все же вчитавшись в текст Дунса Скота и увязав его с проговоренным им до и после этого, начинаешь понимать – что-то здесь не то с наивысшей любовью. И к кому она? Мы привыкли, что к нам – людям, поскольку Иисус Христос был «распят за ны при Понтийском Пилате». С этим Дунс Скот, несомненно, согласился бы. Однако, я полагаю, с уточнением в таком роде. Искупая и спасая человеческий род, Христос искупление и спасение сделал моментом своей любви к Богу. Двигала им она, она была наивысшей любовью. И такова ее высота, что Христос во имя Бога не остановился даже перед искуплением и спасением таких безнадежно и необратимо недостойных существ, как люди. Тут, похоже, по Дунсу Скоту, совпали два интереса: Бога – в том, чтобы снять нанесенное ему «оскорбление», и людей –

в том, чтобы спастись. Последний собой обслужил первый, от чего выиграли оба интереса.

Безусловно, оставаясь на почве христологического догмата, следуя ему, а значит, и положению о двух волях в Христе, Дунс Скот при рассмотрении характера их соотнесенности не случайно делает акцент на подчинении божественной воле воли человеческой. Вопрос о том, как оно происходит в пределах одного Лица-личности не просто из числа сложнейших. Он еще и неразрешим, нам неизвестно даже, как к нему подступиться. Но это совсем не тот вопрос, который заботит Дунса Скота. И с чего бы это он его заботил, если по-настоящему касается богослова только сущность и природа Бога. С этих же позиций Дунсу Скоту вполне достаточно утверждения в Христе первенствования божественной воли. Человеческая им признается лишь для того, чтобы подчеркивать раз за разом ее послушание и следование за божественной волей. Вообще говоря, можно было бы подчеркнуть в этом случае свободный характер послушания, гармонию двух волей и т.п. Но Дунсу Скоту нужно и важно совсем другое: свести проблему Лица к проблеме сущности и природы. Подчеркнуть, что Бог и как Пресвятая Троица, то есть единство Ипостасей прежде всего остается сущностью и единством. Соответственно и боговоплощение, распятие, искупление, спасение подлежат рассмотрению и истолкованию на сущностном уровне как саморазворачивание и самоизъявление первоначала. А это предполагает, что рациональное богословие проникает в богословие богооткровенное, подчиняет его себе. Господство же рационального богословия, становясь безраздельным, только и способно утвердить Бога философов, в том числе и в сферах, куда философия сама по себе заглядывать вовсе не склонна. В эти сферы ее ведет за собой богословие, растворяющее в себе философию, итогом чего становится растворение себя в философии.

Глава 11. Бог протестантов

§ 1. Бог в лютеранском богословии

В конце XVI века, когда лютеранство уже вполне оформилось и устоялось, во Франкфурте на Майне публикуются два объемистых тома «Ключевых вопросов богословия», написанные Мартином Хемницем при участии Филиппа Меланхтона, который открывает своими более или менее обширными введениями каждый из разделов сочинения своего последователя. Напомнить об этом имело смысл в виду того, что «Ключевые вопросы богословия» – это наиболее пространно и систематически изложенная лютеранская доктрина, отвечающая в том числе и на вопросы, которым сам отец-основатель лютеранства не склонен был уделять особое внимание. В частности, это касается ряда догматических положений христианства и прежде всего тех из них, которые трактуют о Боге в его внутрибожественном бытии. Хемниц счел для себя обязательным коснуться в том числе и их. Поэтому Бога лютеран, как нам Он предъявлен Хемницем, удобно сопоставлять с Богом схоластов, этим выявляя своеобразие его осмысления и прежде всего, является ли он, а если является, то в какой мере, еще и Богом философов.

Вопрос этот, между тем, начинает звучать риторически, стоит нам обратиться к краткому «Предисловию» Ф. Меланхтона ко всему сочинению своего соратника и ученика на богословском поприще. Вот несколько извлечений из него:

«В философии мы стремимся к поиску таких вещей и явлений, которые обладают определенностью и несомненно отличаются от неопределенных. Источники определенности в таком случае – это всеобщий опыт, принципы и демонстрация [аргументации, эксперимента – Перев.]. Но в учении Церкви источником определенности является откровение Божие ... мы имеем прочные и непоколебимые артикулы веры, а именно – Божественные угрозы и Божественные обетования ... Когда речь идет о цифрах, разум своим суждением находит правильное решение. Артикулы же веры являются несомненными по причине откровения, которое подтверждено прочными и ясными

свидетельствами Божиими, такими как воскрешение мертвых и многими другими чудесами. Но, поскольку эти вещи выше человеческого понимания, их принятие имеет более пассивный характер, несмотря на то, что разум побуждается свидетельствами, чудесами и получает поддержку от Святого Духа»¹⁴⁴.

В общем виде любой средневековый схоласт принял бы приведенное рассуждение Меланхтона. И это естественно, так как само разделение на путь естественного разума и путь постижения Откровения сам Меланхтон в свое время только и мог усвоить у схоластики. Однако для последней как раз и характерно стремление испытать возможности естественного разума до последнего предела, вместить в него догматические положения, попытаться свести к самому минимуму непостижимое в Откровении и догмате. Именно об этом ранее цитировавшиеся слова Ансельма Кентерберийского из «Монологиона», когда он утверждает свое стремление к тому, чтобы в нем «совершенно ничто не принималось как доказанное на основании ссылки на авторитет Писания, но чтобы все утверждаемое в выводе из отдельных исследований строго последовательно вытекало из рассуждения и было явственным образом очевидно истинным». Конечно, это путь философа, готового свести богословское знание к философскому, итогом которого только и может стать обретение Бога философов.

Кажется несомненным, что Хемниц, следуя в этом за Меланхтоном, который, в свою очередь, опирается на Лютера, готов идти путем прямо противоположным философским поползновениям схоластов. Его ориентация на Откровение – это как раз то, чего стремится избежать Ансельм, испытывая естественный разум. Соответственно, и обрести на пути Откровения Меланхтон и Хемниц должны не Бога философов, а Бога живого. Это обещают жутковато звучащие слова Меланхтона о том, что «артикулы веры – это «Божественные угрозы и Божественные обетования». Конечно, угрожает и дает обеты не Божественная сущность или Божественное бытие, а Бог живой, немыслимый вне личностного измерения. Вопрос только в том, как предъявить такого Бога в богословском

трактате. Бог ведь открыл Себя в Священном Писании, а если христианину необходимо еще и богословие, то его Бог не будет всецело тождественным Богу Св. Писания, точнее говоря, о Нем придется говорить уже богословским языком. Язык этот не может быть совсем другим, чем у схоластов, как бы не отличались богословские построения лютеран от схоластических построений. Собственно, нам и предстоит выяснить, в чем их своеобразие. А оно нам уже обещано мелькнувшим образом Бога угроз и обетований.

Начинает свои размышления о Боге Меланхтон, а затем вторящий ему Хемниц тематически достаточно традиционно. Вначале они ведут речь о познании Божиим, после чего переходят к тому, что есть Бог, вплоть до того, что обозначается ими как «определение Бога». Путь этот в своей направленности вполне схоластический, содержательная же его наполненность подлежит специальному рассмотрению. Касательно этого наполнения в первую очередь нужно обратить внимание на то, что подступая к «определению Бога», Меланхтон и Хемниц выделяют в нем два основных момента:

«Во-первых, какова суть Божия единства и трех Ипостасей Божества... Во-вторых, какова воля Божия, явленная Им в деяниях –как в плане сотворения вселенной, так и в поддержании сотворенного, а также в создании особых благословений для Своей Церкви?»¹⁴⁵.

Опять-таки, ничего как будто своеобразного и отличного от схоластики в таком подходе нет, поскольку Бога предполагается рассмотреть как со стороны Его внутрибожественной жизни, так и в обращенности к тварному миру. Своеобразие, тем не менее, есть и оно существенно, если мы сосредоточимся на том, что лютеранские богословы ведут речь именно о воле Божией и, в частности, о ее обращенности на Церковь.

Казалось бы, «определение Бога» должно сосредоточиться исключительно на постижении Божественной сущности, того, каков есть Бог. Но у Меланхтона и Хемница такого рода определение переходит в рассмотрение воли Божией. Конечно, она тоже характеризует Бога и должна вытекать из того, каков Бог. Дело, однако, еще и в том, что переход от сущности к воле

Божией оказывается переходом от Бога к человеку. Из сущности Бога, иначе говоря, вытекает то, каковы отношения между Богом и человеком, что Бог предпринимает для человека, что он ожидает от него и чем человек отвечает на ожидания Бога. Разумеется, такой подход к определению имеет у Меланхтона, Хемница, вообще в лютеранстве и протестантизме в целом глубокие основания. Реформация ведь и произошла менее всего ввиду глубоких разногласий в догматах, касающихся Бога в его обращенности на себя. Протестантов волновало прежде всего и главным образом то, как человеку определиться в отношениях с Богом. По этому пункту для них и стала неприемлемой католическая церковь, главные разногласия между католиками и протестантами здесь. Соответственно, и протестантские вероучительные доктрины сосредоточивались преимущественно на отношениях между Богом и человеком. Это обстоятельство у Хемница дает о себе знать, скажем, в такой внешней выраженности: только чуть менее одной шестой части «Ключевых вопросов богословия» трактует о Боге вне соотнесенности с человеком. Когда же Хемниц переходит к тварному миру, то интересуют его творение и тварный мир не как таковые, не со стороны того, что они из себя представляют, в этом скорее интерес схоластов, лютеранский богослов сосредоточен на жизненно важном для спасения человека. Поэтому он пространно рассуждает о грехе, Законе Божиим, оправдании, добрых делах и т.п. Это Фома Аквинский мог позволить себе создать целый обширный «Трактат о человеке» или, скажем, «Трактат о страстях» в пределах «Суммы теологии», но никак не Хемниц в составе своих «Ключевых вопросов богословия». Последнему как будто недосуг специально разбираться в человеческой природе в отвлечении, пускай целевом и временами, от единого на потребу. Без учета отмеченной направленности лютеранского богословия в лице Меланхтона и Хемница, для нас останутся недопроясненными в том числе и их чисто теоретические выкладки касательно Бога как такового, к рассмотрению которых, кажется, пора переходить.

Оно, это рассмотрение, сразу же обращает на себя внимание чуждым схоластике акцентом, когда мы читаем следующее утверждение Меланхтона:

«Вечная Божественная сущность... едина, а именно – вечный Отец, Сын, Который является образом Отца, и Святой Дух. И Ипостаси различаются всякий раз, когда Божество описывается изнутри. Но когда оно противопоставляется тварям, мы должны упоминать одну вечную сущность...»¹⁴⁶.

Если вывести приведенный фрагмент из контекста предшествующего богословия, то есть схоластики, он может показаться слишком элементарным даже для школьного руководства. Контекстуально же он приобретает совсем другой смысл. Чтобы убедиться в этом, достаточно раскрыть «Трактат о едином Боге» Фомы Аквинского. Да, он именно о Божественном единстве. Но как его понимал св. Фома в этом трактате? Исключительно как единство божественной природы. То, что оно еще и единство Отца, Сына и Святого Духа, в пределах трактата для св. Фомы не существует. Он спокойно и обстоятельно рассуждает о Боге как таковом, усваивая ему множество атрибутов. Среди них простота, совершенство, благость, бесконечность, вечность и т.д. Но вот мы доходим до 22 вопроса трактата – «О любви Бога». Кажется, тут-то без обращения к Отцу, Сыну и Святому Духу обойтись невозможно. Ничуть не бывало. Св. Фома о них даже не упоминает. Ход мысли его таков. Поскольку было доказано, что в Боге есть воля, следовательно, Ему должно приписывать и любовь. Уже с волей в трактате все не так благополучно. Она выводится св. Фомой из ума, предполагается при этом, что он у Бога один. Точно также и воля и далее любовь. Единство воли у трех Лиц Пресвятой Троицы св. Фома сводит к единой воле. Любовь же – это в своей основе не соотнесенность Отца, Сына, Святого Духа. Любит Бог как таковой. Его любовь, обращенная на себя, есть любовь к себе, вовне же она суть любовь к твари. И это в высшей степени характерно для св. Фомы – о чем бы он не говорил в обращенности к единому Богу, тема ипостасей неизменно остается ему вполне чуждой. Более того, эта линия остается неизменной и в «Трактате о Пресвятой Троице».

Разумеется, не в том смысле, что св. Фома по-прежнему не упоминает об Отце, Сыне и Святом Духе. Но у него самым откровенным образом Сын и Святой Дух происходят от Бога. Великому схоласту нет никакой нужды говорить об Отце, порождающем Сына или, в соответствии с католическим догматом, о Святом Духе, исходящем от Отца и Сына. Наверное, далее в утверждении примата единства Бога над Его троичностью идти некуда. Во всяком случае, в пределах католического вероучения. На таком фоне и в таком контексте простые и непритязательные слова Меланхтона о Божественной сущности дорогого стоят. В них – верность христианскому догмату и необходимая уравнишенность исходной догматической формулировки. Далее, правда, мы вправе ожидать разъяснения того, в чем *en concreto* состоит единство божественной сущности. Вопрос этот совсем не праздный, так как у схоластов, сколь бы пространно они на этот счет не рассуждали, он так и остался неразрешенным, то ли зависающим, то ли утопленным в преизобильном словоговорении. Впрочем, на этот счет объясниться нужно специально.

И прежде всего обратив внимание на само по себе достаточно очевидное: ни у св. Фомы, ни у других схоластов определение божественной сущности не пошло далее усвоения Богу определенных атрибутов, которые ни в намеке, ни в обещании не стали моментами одного и того же целого. Тот же св. Фома, рассматривая атрибуты Бога один за другим, совершенно не озабочен, за редким исключением, тем, чтобы вывести один атрибут из другого, установив их субординацию. Или, скажем, укоренив каждый из них в понятии Бога в качестве моментов последовательного разворачивания его сущности. Божественные атрибуты, по св. Фоме, как правило, остаются рядоположенными. Их перечень достаточно случаен. Его можно было бы продолжить, да и сократить тоже без заметных потерь для доктрины. В итоге, как бы не выявлял св. Фома и иже с ним сущность Божию, с позиций философской логики начало размышления у них совпадает с концом. Совпадение это в том, что сущность у Бога единая, он единосущен. Но ведь

формулировка эта действительно имеет смысл лишь в соотнесенности с божественной трехипостасностью. Бог един в трех Лицах потому, что у них одна и та же природа. Какова же она в своем единстве? Вопрос остается безответным. Так, может быть, на него ответили протестанты Меланхтон и Хемниц?

В действительности, даже и не пытались. Точная формулировка догмата нужна была им вовсе не для того, чтобы промысливать его во всей глубине и последовательности. Достаточно было правильно, без отклонений, сформулировать догмат. И краткость здесь была нелишней, поскольку могла предохранить от проговаривания непостижимого человеческим умом, а, значит, от ошибок и пустословия. То же, что проговаривалось, нередко совпадало с ранее сформулированным в схоластике. Так, Меланхтон, останавливаясь на первой части определения Бога, касающегося Божественной сущности, перечисляет такие его свойства: разумность, вечность, истинность, благодать, справедливость, святость, целомудрие, милосердие, абсолютную свободу, бесконечную мудрость и силу¹⁴⁷. Конечно, это та же самая схоластика, на этот раз, правда, свернутая до конспекта. Разбирать каждое из свойств Божиих в обширной главе трактата на сотни страниц у Меланхтона и Хемница желания нет. Приблизительно то же самое имеет место и при рассмотрении ими божественных ипостасей. При этом в своей трактовке ипостасности они ни на шаг не продвинулись далее своих предшественников, будь то схоласты или отцы церкви. Пытаясь определить Ипостась, Меланхтон и Хемниц в который раз говорят о ней как личностной реальности, «разумной и непередаваемой, которая не поддерживается в чем-то ином или чем-то иным»¹⁴⁸. Можно у них встретить и указание на то, что Ипостась не является элементом или фрагментом чего-то, она есть единое и разумное нечто, не связанное и не удерживаемое чем-либо иным¹⁴⁹. Упомяну еще «нераздельность», «несмешанность», «индивидуальность». Словом, лютеранские богословы в чем-то чутко улавливают самое существенное в Ипостаси. Но, как и прежде, все это отдельные проблески и

просветы в постижении ипостасного бытия, а не работа с понятием, предполагающая последовательность движения мысли.

Впечатление такое, что Меланхтон и Хемниц, следуя за Отцами Церкви и схоластами, стараются извлечь из их сочинений незыблемое и несомненное. Хотя, надо признать, не всегда с равным успехом. В частности, сказанное имеет отношение к цитированному положению, согласно которому «ипостаси различаются всякий раз, когда Божество описывается изнутри», противопоставляя же его тварям, «мы должны упоминать одну вечную сущность». Взятое в таком кратком изводе, положение это может показаться не более чем неточным. В том отношении, что, говоря о Боге вообще, не разделяя в нем сущность и ипостаси, христианин все равно имеет в виду не сущность, а ипостасную реальность. И в самом деле, произнося «Господи, помилуй» молящийся соотносит себя с Богом в его единстве. Однако единство это есть не единство сущности, а единение Лиц в любви. Потому Они и Бог, а не боги, что действуют в полном согласии, как если бы действовало одно Лицо. В других случаях Хемниц, Меланхтон, а ранее, кстати говоря, и Лютер это прекрасно сознавали. У Хемница, в частности, можно найти такое утверждение: «Когда Бог совершает какие-то внешние... деяния среди своих творений, то три его Ипостаси соединены и делают это вместе, ибо существует один Делатель. Таким образом, одно деяние является деянием трех Ипостасей»¹⁵⁰. Они, эти три Ипостаси, хочется добавить, и есть Бог. Если же у него одна сущность и только, то в мире она не действует, не обращена на него сама по себе и, следовательно, не подлежит упоминанию в качестве Бога. Если Бог единосущен, то это означает, что единая сущность у трех Ипостасей. Вне Отца, Сына и Святого Духа она не обладает никакой реальностью. Соответственно, и Бог – такая сущность, о которой вне соотнесенности с Ипостасями сказать нечего. На каком-то уровне прекрасно сознавая это, Хемниц вдруг не удерживается в своем знании, он не то чтобы сворачивает на путь схоластики, а скорее моментами инфицируем ею. Дополнительным свидетельством отмеченной

«инфекции» могут служить следующие два фрагмента из «Ключевых вопросов богословия»:

«Церковь в своем служении иногда упоминает отдельно о трех Ипостасях, иногда о двух, а иногда – об одной. При этом она неизменно направляет свои молитвы к единой истинной Божественной сущности, и в то же время – ко всем Ипостасям»¹⁵¹.

«... И все же как имеет место одна сущность без смешения Ипостасей, так эта сущность совершает внешние дела за все три Ипостаси без смешения»¹⁵².

Собственно, каждое из приведенных утверждений дополняет другое, оба они написаны в одном ключе и свидетельствует об одном. О том, в частности, что Хемниц никак не может удержаться от того, чтобы во след схоластике не помыслить божественную сущность по ту сторону Ипостасей в ее самостоятельном бытии и отвлечении от того, чьей сущностью она является. А иначе как можно представить себе молитвы, обращенные к божественной сущности? Если ей возносятся молитвы, то остается предположить ее существование помимо Ипостасей и, более того, способность как-то воспринимать молитвенную обращенность к ней. Это подозрение, вызываемое первым тезисом, второй тезис только усиливает. Ведь если божественная сущность способна совершать «внешние дела за все три Ипостаси», это явно не тот случай, когда они действуют, будучи единосущными. Нет, действует именно сама сущность, по поводу чего Хемниц не оставляет никаких сомнений. Повторюсь, здесь явно имеет место именно инфекция. Менее всего перед нами вершина айсберга богословия божественной сущности, существующего в отделенности и забвении ипостасного богословия. Настоящего интереса в лютеранском и вообще протестантском богословии к такого рода вопросам нет. Когда же оно вынуждено погружаться в те разделы вероучения, по поводу которых непременно следует высказываться, Меланхтон и Хемниц, нет-нет, и проявят свою беспомощность.

С особым нажимом она дает о себе знать в христологии авторов «Ключевых вопросов богословия». В ней Бог

схоластов, он же Бог философов, проступает временами с удивительной ясностью и откровенностью. Прежде всего это характерно для формулировки Меланхтона, а за ним и Хемница по поводу порождения Отцом Сына Божия. Они поражают беззаботностью в следовании мыслительным ходам, в своей основе даже не схоластическим, а идущим из античного язычества. Вот, похоже, самое красноречивое свидетельство на этот счет:

«Вечный же Отец, размышляя в Себе, породил представление о Себе, которое является Его образом, – образом, который не стирается, но сохраняет сущность, переданную Ему»¹⁵³.

Разумеется, перед нами очередная попытка обнаружить некоторую логику и постижимость в порождении Отцом Сына. Поскольку в Нем нет ничего телесного, и речи не может идти о каком-либо подобии порождения в тварном мире. Как внетелесное, совершающееся в духе, порождение остается представить себе в качестве мыслительного акта. Но это если вообще вступить на тропу рационализации истины сверхразумной. Меланхтон и Хемниц на такое дерзнули, и тогда ничего другого кроме порождения-размышления им помыслить не оставалось. Но не в этом даже главная беда верных последователей Лютера, а в том, каким они видят итог порождающего акта Отца. Он же, по Меланхтону и Хемницу, вполне очевиден и состоит в возникновении в Отце представления о себе, он же Его образ.

На основе человеческого опыта представление и образ самого себя – не что иное как момент бытия человека, личности. Максимум, что о них можно сказать – это зафиксировать их относительно внешний характер. Внешний по отношению к человеческому «я». Когда оно воспринимает самого себя, саморазличается в сохраняющемся самосовпадении, тогда «я» всецело самоопределяется. Представление же и образ предполагают момент интериоризации внешнего, трансформации своего бытия для другого в бытие для себя. Однако, как в одном, так и в другом случае и речи не может идти о бытии за пределами одной и той

же личности. У Меланхтона и Хемница все получается совсем иначе. Представление и образ Отца почему-то оказываются Сыном. Стоит сколько-нибудь последовательно промыслить эту ситуацию, она неизбежно обнаружит отсутствие равно и в Отце и в Сыне самосознания, у Сына же – еще и самобытия. И в самом деле, в соответствии с обычной логикой, если Отец, размышляя о себе, породил представление о себе, которое является его образом, Он совершил акт осознания Себя. Но логика, которой следуют протестантские богословы, иная. В соответствии с ней самосознание легко и плавно переходит в возникновение другого Лица. Этим оно оставляет Отца лишенным самосознания. Впрочем, его не возникает и у Сына. Ведь Он становится образом не Своим, а отцовским. Ему присуще бытие для другого, а не бытие для себя. Как только мы пойдем далее, то придется говорить о том, что Бог суть ипостасная реальность не в качестве единства трех Лиц-Ипостасей, а скорее будучи единым Богом. Лица же суть не более чем моменты единого Лица. Отец тогда, к примеру, может выражать единство с собой, Сын – саморазличение, а Святой Дух момент единства в саморазличении. Точно так же возможны и другие ходы. В принципе, они хорошо известны. Разбирать их специально нет смысла, так как они ничего не меняют в единственно важном – усвоение ипостасного бытия единственному Богу и низведение Ипостасей всего лишь до его моментов по сути отменяет личность и в Боге как таковом. Сам характер ипостасного бытия таков, что Лицо, Ипостась не может существовать вне соотнесенности с другими Лицами, Ипостасями. Поэтому гораздо последовательнее мыслить Бога, чьими моментами являются Отец, Сын и Святой Дух не как Лицо, а в качестве сущности. На этот счет, кстати говоря, Меланхтон слегка проговорился, упомянув о том, что Сын сохраняет сущность, переданную ему Отцом. С этим можно вполне согласиться, с одной, правда, оговоркой. Согласно Меланхтону и Хемницу, переданная сущность совпадает с Лицом. Именно его, свое Лицо передал Отец Сыну, поскольку его представление-образ вдруг обернулось Ипостасью Сына. Или, если хотите, сущность у Меланхтона и Хемница и есть

Ипостась. Их же христология в данном случае, растворяя в сущности Ипостась, только и может быть признана богословием сущности, несмотря на всю чуждость им схоластической премудрости.

Повторение Меланхтоном и Хемницем схоластических ходов вовсе не означает того, что их Бог и Бог схоластов на уровне богословской доктрины совпадают, хотя моментами они очень близки друг к другу. В том отношении, что лютеранские богословы послушно следуют за католиками-схоластами там, где не видят противоречий со своими положениями. И, конечно, нельзя исключать еще и того, что прямо или опосредованно они являются выучениками схоластов, отчего их неприятие схоластики и вообще католического богословия только и могло осуществляться на общей для тех и других почве. Касательно этой почвы можно было бы много чего сказать и привести множество примеров общности между богословами лютеранами и католиками. И вовсе не по пунктам, объединяющим их как христиан, а как раз в том, что является богословски сомнительным, недодуманным и только поэтому совместимым в представлении тех и других с целым вероучением. В нашем случае вполне достаточным будет ограничиться двумя примерами. На этот раз они имеют отношение к осмыслению Ипостасей Святого Духа и Бога Отца.

Говоря о Святом Духе, Хемниц, в частности, замечает:

«... Святой Дух – это общее звено между Отцом и Сыном, то есть в некотором смысле осуществленная любовь и радость Отца и Сына»¹⁵⁴.

Ничего особо примечательного в этом утверждении нет. Оно представляет собой привычную формулировку, пожалуй даже, общее место в размышлениях о Святом Духе допротестантского богословия. Другой вопрос о том, стоило ли ее так беззаботно повторять тому, кто выступает от лица реформированной Церкви. Вопрос этот тем более актуален, поскольку ранее Меланхтон говорил о том, что Отец «породил представление о себе, которое является его образом», а Хемниц вторит учителю в утверждении, согласно которому Отец породил Сына в качестве своего образа, «глядя на себя и осмысливая себя»¹⁵⁵.

Как минимум, заявления в подобном роде должны блокировать тему о Святом Духе как «общем звене между Отцом и Сыном». Это звено было бы совершенно излишним там, где Сын трактуется в качестве момента Отца, по существу, как тот же Отец, но со стороны его представления о себе или осмысления себя. Да, это утверждение заводит Меланхтона и Хемница очень далеко, по существу – за пределы христианства. Но коли уж завело, то должно, по крайней мере, блокировать тему звена, которая в приведенной цитате, увы, не единственная. К ней нужно добавить еще и тему любви и радости Отца и Сына, которая и есть Святой Дух. Опять перед нами прыжки мысли, теряющей в них себя как мысль, потому как если понимать реальность Святого Духа в качестве Ипостаси, то Он любящий и радующийся, а не любовь и радость, не ипостасное свойство или действие, а сама Ипостась. Тем более не отношение между Отцом и Сыном, выражающееся в любви и радости. Такого рода противоречия и несовместимости легко обходились в схоластике не просто ввиду непоследовательности мысли. Тяготая к тому, чтобы быть богословием сущности Бога, редуцируя Ипостась до ее моментов, схоласты соответствующим образом трактовали божественные Ипостаси. Следовать за ними у протестантов не было прямой необходимости. И все же моменты богословия сущности они в каких-то моментах воспроизводили.

Второй пример такого воспроизведения, между тем, – это уже не момент доктрины, он сильно отдает самой доктриной, выраженной в предельной сжатости и концентрированности. Характерно, что на этот раз перед нашим взором предстает фрагмент из раздела «Ключевых вопросов богословия», касающийся трактовки божественных Ипостасей. К тому же написан он Меланхтоном как молитвенное обращение к Богу. По сути здесь перед нами некоторое подобие Credo. К сожалению, привести его придется фрагментарно, отчего нарушается ритмика текста, его «музыкальность» оказывается невоспроизведенной, хотя самое для нас существенное из меланхтоновского Credo предъявлено все-таки будет. Итак, слушаем Меланхтона:

«О всемогущий, вечный и живой Бог, вечный Отец нашего Господа Иисуса Христа, явивший себя в своей безмерной благодати и возвестивший с небес о своем Сыне, Господе нашем Иисусе Христе... О творец всего, наш Вседержитель и Наставник, единый со своим вечным Сыном..., и со своим Святым Духом... смилуйся надо мною и ради Сына Твоего Иисуса Христа, Господа нашего, которого Ты пожелал сделать жертвою за нас, а также нашим Посредником и Защитником, освяти, направь, подкрепи и воспламени мое сердце и душу..., чтобы я мог воистину исповедовать Тебя, взывать к Тебе, веровать в Тебя, благодарить Тебя и повиноваться Тебе...»¹⁵⁶.

Вопросы и недоумения, которые вызывает эта молитва, несогласие с ней связаны вовсе не с какими-то там подозрениями в ереси. Речь может идти только о нюансах и акцентах в ней, создающих общее впечатление и настрой. Его, это впечатление, так уж просто не подкрепить однозначно выраженными положениями, содержащимися в молитве Меланхтона. От однозначной трактовки она как раз ускользает, отчего сомнение и недоумение остаются. Начать с того, что Меланхтон называет Отца Богом. Разумеется, делает это он в полном соответствии с Символом Веры, где как о Боге говорится только об Отце, о Сыне же или Святом Духе как о Господе, что ничуть не нарушает представления о равнобожественности каждого из Лиц Пресвятой Троицы. И не только потому, что во второй части «Символа Веры» к Иисусу Христу применяется формула «Бога истинна от Бога истинна». Она не более чем подкрепляет момент более существенный. То, что в «Символе» каждому из Лиц Пресвятой Троицы посвящена соответствующая часть. Она и самостоятельна, и продолжает сказанное прежде. Конечно, в первую очередь об Иисусе Христе говорится как о Сыне Божием, и только потом как о рожденном от Отца. Однако соседствуя, «Сын Божий» и «От Отца рожденный» уравнивают друг друга, сближаясь до неразличимости. В итоге создается впечатление, что «Символ Веры» повествует о трех Лицах поочередно, каждое из которых содержит в Себе полноту божественности и вместе с тем

обладает своим ипостасным своеобразием. В «Credo» Меланхтона мы сталкиваемся совсем с другим.

С самого начала и до самого конца оно о Боге, и не столько о Боге Отце, сколько о Боге как таковом, который есть еще и Отец Сына. Да, Он един со Своим вечным Сыном и со Своим Святым Духом. Но в этом единстве, вольно или невольно, на передний план выходит то, что Сын и Святой Дух «свои» для Отца. Позволю себе сказать и такое: у Меланхтона нет ни намека, ни предчувствие самого по себе очевидного: Отец для Сына и Святого Духа тоже «свой». Они единятся, скажем так, не однонаправленно, обращенностью Отца к Сыну и Святому Духу, а точно также их направленностью на Отца, встречей с Ним двух других Лиц Пресвятой Троицы. Момент этот в «Символе Веры» подразумевается, в меланхтоновой молитве его нет и следа. Впечатление от отождествления в ней Бога с Отцом, растворения Его в Боге усиливается тем, что для Меланхтона в данном случае существует воля и действие одного только Отца. Сын вторичен и страдате́лен по отношению к Отцу. Конечно, мы можем вспомнить неоднократно выраженное в Евангелиях: Иисус Христос в своем земном пути творит волю пославшего Его. Но, знаете, когда читаешь у Меланхтона применительно к Иисусу Христу «Которого Ты пожелал сделать жертвою за нас» – нельзя не почувствовать: что-то здесь не то. Не то, потому что была еще воля и желание самого Сына Божия, был еще предвечный совет Троицы. И если сам Иисус Христос ссылается на волю Отца, то это вовсе не предполагает Его непричастности к Отчему воле́нию. Можно не сомневаться в том, что на каком-то уровне своего богословского сознания это прекрасно известно Меланхтону. Другое дело, весь строй и направленность его молитвы. Вся она устремлена в сторону Бога Отца, сливающегося с Богом как таковым. Иисус Христос же – это тоже очень важно, все-таки Он Посредник и Заступник. Почему-то, однако, молится Меланхтон не Христу, а отождествляющемуся с Отцом Богу. В Него должны веровать, Его благодарить, Ему повиноваться. И вот опять хочется спросить: а как же Посредник и Заступник? Разве сам Иисус Христос не говорил, что «Я в Отце и Отец во Мне», или о том,

что «видевший Меня, видел Отца»? Эти слова как раз предполагают обращенность к Сыну, через него же и к Отцу. Это и есть настоящее «посредничество», в котором раскрывается равнобожественность Отца и Сына, когда ни малейшего подозрения не может возникнуть в том, что одно из Лиц Пресвятой Троицы является моментом другого, что перед нами уже не Лица, а самораскрытие единого Божества, которому можно усвоить сущность и менее всего личностное бытие.

Если искать фундаментальное различие в осмыслении Бога между лютеранскими богословами и схоластами, то более всего оно обнаруживается не в логических построениях и даже не в более уравновешенной позиции первых по вопросу о божественной природе и сущности. Конечно, для лютеран рассмотрение сущности тесно связано с обращением к божественным ипостасям. Но, как мы могли уже в этом убедиться, вглядываясь в Ипостаси, промышлявая характер их бытия, Меланхтон и Хемниц легко соскальзывают в редукцию их до божественной сущности, во всяком случае, такая угроза постоянно сохраняется. Настоящее своеобразие лютеранского богословия в самой его интенции, в «прагматической» направленности на Бога. Для лютеран, как уже отмечалось, отвлеченное умозрение не то чтобы вообще чуждо, но не оно их по-настоящему задевает, не здесь его нерв. Он в вопросе о спасении. Нет-нет, это дает о себе знать и в рассуждениях о Лицах Пресвятой Троицы, тогда когда непосредственно о человеке речи не идет. Самый, может быть, выразительный пример тому – следующий пассаж христологического раздела Основных вопросов богословия , непосредственно относящийся к Иисусу Христу:

«Он не только испытывал ужас телесных истязаний, но переносил еще большую тяжесть – гнев Божий за грехи рода человеческого, – гнев, которому, как Он знал, суждено излиться на Него так, словно Он осквернил себя наиотвратительнейшими грехами... И поскольку гнев Божий излился исключительно на Сына, было необходимо, чтобы Его скорбь о том, что Бог оскорблен родом человеческим, была ужасною, и чтобы Он преодолел искушение, порожденное отвержением»¹⁵⁷.

Проще всего в приведенном фрагменте увидеть психологизм и вряд ли уместный антропоморфизм. Не думаю, однако, что все сводится к ним. За психологизмом и антропоморфизмом у Меланхтона проступает и нечто посущественней. Вряд ли для него все сводится к тому, что Бог является Богом гнева и мести, неумолимо требующим воздаяния за грехи. Похоже, перед умственным взором лютеранского богослова разверзлась бездна божия. Какая-то драма внутрибожественной жизни. Ее смысл не в том, что Бог не может не излить свой накопившийся гнев, без чего невозможно спасение человеков. Гнев Божий, если это действительно гнев, скорее вызван искупительной жертвой Христа, чем она порождается гневом. Чтобы искупление состоялось, необходимо было воздать греху по заслугам. Эти заслуги и возлагаются на Иисуса Христа. Возлагаются на заведомо невиновного и безгрешного. Христос должен был претерпевать Божию кару, преодолевать искушение своей отверженности. Но и Богу, то есть Отцу приходилось изливать свой гнев явно не по адресу тех, кто его заслужил. Поскольку не признавать этого Он не мог, возникает еще один «драматический» поворот. Его тоже можно было бы обозначить как испытываемый Отцом ужас.

Разумеется, заговорив об отчем ужасе, я сделал ход не вполне позволительный, так как домыслил то, о чем у Меланхтона ни слова, ни намек. В свое оправдание остается сказать, что на такой ход толкает сам акцент на бездонном ужасе Искупления. Он предъявлен Меланхтоном со стороны Иисуса Христа, но почему бы не увидеть его со стороны Отца. Меланхтоновой позиции это бы не противоречило. Между прочим, она становится более понятной в ее своеобразии, если напомнить то, что писал Иоанн Дунс Скот об искуплении. У него-то речь о некотором балансе интересов. О том, в частности, что принесенная Богу жертва «была Ему более угодна, чем нанесенное оскорбление было Ему неприятно и неуютно». Иначе говоря, интерес Бога, по Дунсу Скоту, состоял в получении некоторого прибýtка, а не просто компенсации в духе «око за око, зуб за зуб». Этот прибýtок и давало

соединение божественной природы с человеческой в Лице Иисуса Христа. Сама жертва богочеловека при этом великого схоласта особенно задевает. Да, он говорит о жертве «от лица возлюбленного и принесенной из наивысшей любви». По сути возразить тут нечего, разве что обратить внимание на скотовский акцент на гармонии происшедшего. Гармония «в высшем решена совете», она состоялась, и того довольно. На таком фоне возвращение к Меланхтону – это погружение совсем в другой мир богословия. Он едва ли не трагически напряжен, в нем никакой гармонии. Спасение человека – дело трудное и для Бога. Оно состоялось, но не более чем в качестве перспективы, открывающейся для каждого, кто стремится к спасению.

Спасение оказывается, согласно Лютеру и лютеранам, достижимым «*sola fide*». Но это уже разговор о спасаемых, а не о Боге. Упомянуть о «*sola fide*», тем не менее, имело прямой смысл, так как не только христианин должен быть человеком веры в заостренном Лютером и его последователями смысле, но и их Бог – это Бог веры. Тот, кто не только верою соединяется с человеком, такой акцент на вере еще и подразумевает особое представление о Боге. Оно в лютеранстве детально не проговаривается, тем более не выстраивается в качестве более или менее строгой и последовательной доктрины. Очевидно, что такой Бог не может быть Богом философов. Если же Он на этот раз Бог богословия и богословов, каково это богословие по своему существу – это и подлежит нашему рассмотрению, пускай и по необходимости очень краткому, причем на этот раз на материале творений самого отца основателя Реформации.

Вообще говоря, Бог, в обращенности к которому спасаются «*sola fide*», может трактоваться двояко. Во-первых, как Тот, чье постижение превосходит способности человеческого разума, так как сам Он для человека сверхразумен. И, во-вторых, в качестве реальности, находящийся по ту сторону всякой разумности, не обязательно человеческой. Каков Бог по Лютеру, судить сложно, поскольку его интересует не Бог как таковой, а спасение, соответственно, и актуализируется им в Боге почти

исключительно связанное с гибелью или спасением души. Конечно, и на основании этого можно нечто вывести и заключить касательно Бога как такового. Но узнаем мы при этом немного. И оно будет не настолько ясно и отчетливо, попросту договорено, чтобы с легкостью и уверенностью выбрать один из двух обозначенных вариантов трактовки Бога. В чем *in concreto* состоит здесь сложность, можно попытаться продемонстрировать на двух фрагментах лютеровского сочинения «О рабстве воли».

Первый из них посвящен вопросу о божественной справедливости, к сожалению, не характеристике Бога в его само-обращенности и первореальности. Приходится, однако, считаться с тем, что Лютер, обращаясь к Богу, пишет о том, что хватает его за живое, а, значит, в этом существо, собственно лютеровское в отстаиваемой им доктрине. Даже в том случае, если он повторяет не раз сказанное до него. Итак, размышляя о божественной справедливости, Лютер заключает:

«Перед самим собой, однако, Он справедлив и правдив. Ибо как может быть справедливо то, что Он увенчивает недостойных, – для нас непостижимо, однако мы увидим это, когда придем туда, где уже не верят, а видят лицом к лицу. И еще непостижимее, как может быть справедливо то, что Он осуждает тех, кто не заслужил этого, но поверят и в это, когда явится Сын Человеческий»¹⁵⁸.

Мысль, которую в этом фрагменте отстаивает Лютер, предполагает, что непостижимость действий Бога и, соответственно, непостижимость его самого, непреодолимая пропасть между Божественным и человеческим – реальность преходящая. Она связана с человеческой греховностью и исчезнет в преображенном мире, где человек будет предстоять Богу. Так, воспринимаемое здесь людьми как несправедливое окажется справедливым. Точка зрения Бога на справедливость совпадет с человеческой. Она существует в Боге в абсолютном смысле, есть атрибут Бога, характеризует божественную сущность. Вполне в духе, скажем, Фомы Аквинского. У него же, как мы помним, Бог – это прежде всего разумное начало Божественный ум. Если по этому пункту что и отличает Лютера

от св. Фомы, так это напряжение его мысли, за которым стоит усилие веры там, где св. Фома движется мыслью неторопливо и плавно, разъясняя другим само по себе простое и понятное. Усилие это, впрочем, более явно дает о себе знать в другом фрагменте из того же лютеровского сочинения. Противопоставляя разуму веру, Лютер договаривается до таких слов:

«...Но вера и дух судят иначе; они верят, что Бог добр, даже если Он погубил всех людей»¹⁵⁹.

Здесь доброта Бога представлена до такой степени потусторонней человеческой доброте, что обозначение их одним и тем же словом становится сомнительным. Похоже, перед нами ситуация «или-или». Или добром является наша, человеческая, или божественная доброта. Одна из них отменяет другую. А это уже совсем не в духе Фомы Аквинского.

Акценты в только что приведенном отрывке сделаны так, что, как минимум, возникает сомнение – действительно ли через «sola fide» Лютер соединяет человека с Богом, который есть рациональное начало и постижим рационально, пускай и не усилиями чисто человеческого разума? О том, что это сомнение обоснованно, свидетельствует еще один фрагмент из «О рабстве воли». В нем о Боге, в частности, говорится:

«Он – Бог, для его воли нет причин или объяснений, которые предписывали бы ему правила и меры, потому что нет ничего ни равного ему, ни того, что превыше его, но сам Он – правило для всего. Ведь если могли бы существовать для его воли какие-нибудь правила или меры или какие-нибудь причины и объяснения, то она не была бы уже воля Божья. Ибо не оттого что Он так должен или не должен был хотеть, истинно то, чего Он хочет. Но напротив: оттого что Он так хочет, должно быть истинным то, что происходит. Воле творения предписываются причины и объяснения, но не воле Творца»¹⁶⁰.

Опять-таки, Лютер и на этот раз не сказал ничего такого, чего бы до него не проговаривалось и не обсуждалось в схоластическом богословии. Настолько обсуждалось, что лютеровский тезис не попадает даже в категорию нового как хорошо забытого старого. И все же Лютер делает свое

утверждение не в схоластическом духе. Это становится явным при сопряжении его трактовки Бога с принципом «sola fide». Обыкновенно, в том числе самим Лютером и его последователями, он противопоставлялся принципу добрых дел. Однако в соотнесенности с Богом он указывает на пропасть между человеком и Богом. Пропать, непреодолимую иначе не только в силу греховности человеческой природы, но еще и в силу несоизмеримости человеческого и божественного бытия. Бог в отношении человека настолько самым радикальным образом иной, что встреча и связь с Ним возможны только в вере. Вера как раз и есть преодоление непреодолимого, соотнесенность с несоразмерным и недоступным. По существу ведь Лютер в приведенном им фрагменте приоткрывает завесу, за которой скрывается Бог неведомый. Да, Он есть единство трех Лиц, к нему применимы те же самые догматы, что и у католиков. Вот только вглядываясь в такого Бога, Лютер видит в нем свое. Оно вроде бы вполне укладывается в схоластические формулировки. Но до известного предела.

Это лишь на первый взгляд Лютер принимает сторону тех схоластов, кто отдавал приоритет волевому началу в Боге в отличие от разумного, ничем неограниченной божественной свободе в противоположность ее трактовке как необходимости собственной природы. В конечном счете его касаются не воля или разум, не свобода и необходимость как божественные атрибуты, а Бог в его непостижимости, а, далее, бытии, которое является бытием в особом смысле. Бог Лютера не просто непостижим, Он есть принцип бытия, его источник, который сам находится за пределами бытийственности. Все, чем Он заявляет себя, есть бытие, над которым Бог бесконечно возвышается и которое бесконечно превосходит. Пути к Богу от человека нет, разделяющую их пропасть человеку не перепрыгнуть даже при божественном содействии. Все, что остается человеку, – это принять действие в нем божественной благодати. Действует именно благодать, а не сам человек, ему же принадлежит только ее принятие, оно же есть вера. Вера всецело и во всем принимающая Бога, не дерзая понять его действия. Этого ждет от человека Бог и ничего другого Он не

готов ему предложить. В лютеровом контексте как-то странно и несообразно звучит привычное для нас – «человек есть образ и подобие Божие». Слова эти предполагают наличие между человеком и Богом связи, несмотря на всю несоизмеримость человеческой и божественной реальностей. В духе Лютера, видимо, можно было бы пойти никак не дальше утверждения о снисхождении Бога до человека вопреки бесконечной умаленности человека перед Богом.

О таком Боге человеку подобает говорить прежде всего в сознании своей малости и непостижимого величия Божия. Оно как будто настолько подавляет человека, что он не в состоянии преодолеть своей подавленности. Размышления над догматами о божественной сущности, о богочеловеческой природе Иисуса Христа не насыщают. Сами по себе они как бы и не совсем идут на ум, поскольку открытым оставляют самый острый вопрос: а как же мы, люди, и я, человек? Каким должен быть наш путь в своей конкретной определенности? На нем сосредоточивается Лютер, а за ним и вообще протестанты. В итоге возникает парадокс: предельно умаливший себя перед Богом человек, остро сознающий все его величие и свое человеческое ничтожество, обращен, прямо или опосредованно, почти исключительно на себя и свое спасение. Соответственно и Бога он начинает видеть через призму своего спасения. В собственных возможностях по этой части он усомнился, свел их к тому минимуму, той точке, исчезни которая, спастись было бы уже некому. В деле спасения протестант все отдал Богу. Зато и Бог теперь выступает как тот, кто спасает, не считаясь с человеком. Ничего ему на собственное усмотрение не оставляет, в том числе и самого себя. И здесь дает о себе знать еще один парадокс Лютера и лютеранства.

С одной стороны, Лютер учит, что

«у души нет ничего другого, ни на небе, ни на земле, внутри чего бы она жила и была праведной, свободной и христианской, кроме Святого Евангелия, Слова Божия, проповедуемых Христом... И Христос пришел не ради какого иного служения, кроме как проповедовать Слово Божие»¹⁶¹.

С другой стороны, эти слова Лютера вовсе не предполагают, что Бог в Евангелиях раскрывает себя и свои действия в отношении человеков. Кажется такое раскрытие совершенно естественно и необходимо. Тем более, что Лютер очень далеко заходит в своих характеристиках единения человека и Бога.

«Вера дает не только то, что душа становится, подобно Божественному Слову, исполненной всякой милости, свободной и блаженной, но также и сочетает душу с Христом, как невесту со своим женихом... Все, что имеет Христос, будет достоянием верующей души, а то, что имеет душа, станет достоянием Христа. Христос владеет всеми сокровищами и блаженством, которые отныне свойственны и душе»¹⁶².

Казалось бы, сказано ясно и недвусмысленно: для христианина вполне реально уже здесь на земле соединиться с Христом, обожиться в вере. Но странное это обожение. Оно есть блаженство и пребывание в Боге, который при этом остается дальше далекого. Как будто Бог, пребывая в душе христианина, остается Богом неведомым. Он наполняет собой душу человека, которая вместе с тем Богу не предстоит, с ним не встречается. У христианина появляется вера-уверенность в своем спасении, ощущение, что Бог в нем и с ним. Однако это чистое пребывание и присутствие Кого-то, безмерно превосходящего человека. Это все тот же Бог неведомый, который ведет человека из своей божественной тьмы и невыевленности. Станным образом «Жених» остается недоступным своей «невесте». Покрывая ее своей благодатью, он заботится о ней, не позволяя обратиться на себя самого. «Невеста», полагаясь во всем на «Жениха», исполняет его волю.

Заклучения в подобном роде можно сделать на основании различных сочинений Лютера и прежде всего «О рабствеволи». Они подрывают доверие к словам Лютера о том, что «все, что имеет Христос, будет достоянием верующей души».

Согласно другим его утверждениям, достояние это состоит в самой вере. Когда Лютер говорит о ее содержательном

наполнении, его вряд ли можно понять достаточно определенно и однозначно. А вот в путанице уличить легко. Скажем в том, что если вера понимается Лютером как «воплощение в себе Слова и Христа»¹⁶³, то вера совпадает с подражанием Христу, стремлением уподобить свой путь его крестному пути. Но тогда вера и есть дела, она не первична по отношению к ним, а есть они сами. Если же она противопоставляется делам и Лютером говорится, что спастись можно одной верой без дел, то трактовать ее остается как безусловное доверие Богу, ощущение себя орудием Божиим, принятие действия Бога в себе. А тогда какое там единение с Христом, обладание его достоянием. Ничего такого не нужно и невозможно. Достаточно того, что Бог ведет человека, оставаясь для него закрытым и недоступным. Вглядываться в такого Бога можно не иначе чем для того, чтобы раз за разом убеждаться в величии Божиим, снисходящем до человеческой малости. По сути, речь идет о демонстрации своей веры в ее противоположности разуму, отчего она становится только чище и крепче. Разум нужен человеку, чтобы внимать слову Божию, содержащемуся в Евангелии и Священном Писании в целом, но вовсе не для встречи с Богом, не для стремления понять Бога, объяснить его действия. И уж тем более досужими с позиций Лютера и лютеранства выглядят логические конструкции, касающиеся божественной сущности или божественных ипостасей. Занимались ими лютеранские последователи и ученики в значительной степени в силу инерции, к этому их обязывала полуторатысячелетняя христианская традиция, разрыв с которой был невозможен.

Но тогда и возникает вопрос: был ли Бог лютеран еще и Богом лютеранского богословия? Тем, что в Нем нет-нет да проступали черты Бога философов, в настоящем случае можно пренебречь. Явно это были моменты остаточные, хотя до конца никогда не преодоленные, однако и не игравшие сколько-нибудь существенной роли. С богословием ситуация несколько иная и все же в сильной степени схожая. Своего лютеранского богословия Лютер и его ближайшие последователи в той части, которая касается Бога в его обращенности на себя, не создали.

Свои самые главные и проникновенные слова о Боге Лютер говорит в связи с обращенностью Бога на человека и в целом на тварный мир. Здесь он взволнован и патетичен. Конечно, это никакая не богословская теория, но ею лютеровские высказывания по крайней мере могли бы стать. Это наше утверждение на лютеровского Бога со стороны внутрибожественной жизни не распространяется. Да и существовала ли такая жизнь как общение в любви Лиц Пресвятой Троицы для Лютера вообще? Вопрос этот, как минимум, остается открытым.

§2. Бог Жана Кальвина

Отмеченный у Меланхтона и Хемница в «Ключевых вопросах богословия» преимущественный интерес не к Богу как таковому, а к Его действию в мире и далее к тому, каким путем человек может достигнуть спасения, в еще большей степени характерен для основателя кальвинизма. Самым простым и наглядным свидетельством этому может служить основной богословский труд Жана Кальвина «Наставление в христианской вере». В нем только одна из многих десятков глав посвящена основоположным догматам христианства, трактующим о божественной природе и божественных Ипостасях. Конечно, это «первобогословие» представлено у Кальвина на самом минимуме, совсем без которого не обойтись. И вряд ли можно было бы ожидать встретить в нем богословскую глубину и обстоятельность. Такая необыкновенная краткость сама по себе симптоматична и многое объясняет. Однако нам все же придется заглянуть в соответствующую главу обширного кальвиновского трактата с целью выявления своеобразия его автора в формулировке исходных догматов.

Еще в самом начале «Наставления в христианской вере» Кальвин делает очень точное замечание, касающееся богопознания:

«Известно, что человек никогда не достигнет верного знания о себе самом, пока не увидит лика Бога и от созерцания его не обратится к созерцанию самого себя»¹⁶⁴.

Эти кальвиновские слова сохраняют свою актуальность и сегодня, когда накоплен огромный опыт сопоставления человека с животным с целью выявления собственно человеческого в человеке. Толку от этой процедуры оказалось гораздо меньше, чем можно было ожидать. Трактовался ли человек как разумное животное, животное, производящее орудие труда или деятельно-преобразующее в отличие от адаптивного и т.д., все равно самое существенное в человеке оставалось незадетым и невыявленным. Полагаю, еще и потому, что известное Кальвину было надолго погружено в

забвение. Но, возвращаясь к нему, придется уточнить до последней ясности проговоренное Кальвином. И прежде всего то, с какой целью надлежит стремиться «увидеть» лицо Бога? С тем чтобы такое видение стало самоцельным или же заведомо относиться к нему как необходимому средству «созерцания» человеком самого себя?

Строго говоря, настоящий путь к Богу только первый, потому что превращая познание Бога в средство, к Нему никогда не придешь и останешься при себе, создав под себя своего Бога, и, как убеждает нас в том опыт Кальвина, он останется непознанным даже в пределах возможностей человеческого разума. Если же стремление «увидеть» лицо Бога самоцельно, то за самопознание человека можно не беспокоиться. Не будучи целью, оно станет результатом и следствием богопознания. Ведь каков у человека Бог, таков и он сам. В том смысле, что боговедение задает и определенный угол зрения на человека, открывает в человеке то самое существенное, что иначе никогда не откроется. Какова же в этом случае позиция самого Кальвина, что стоит у него в богопознании на первом месте – Бог или человек?

На этот счет с полной определенностью отец кальвинизма не высказывается, хотя ответ на поставленный вопрос напрашивается сам собой при чтении, скажем, таких строк из «Наставления в христианской вере»:

«Те, кто задается вопросом: что есть Бог? – предаются пустому мудрствованию. Для нас важнее знать, каков Он и какова его природа?»¹⁶⁵.

Поначалу это кальвиновское утверждение озадачивает и даже ставит в тупик. О чем, собственно, у Кальвина идет речь, не ясно. Он противопоставляет ответ на вопрос «Что есть Бог?» ответу на вопрос «Каков Он и какова его природа?».

Хотя достаточно очевидно совпадение обоих вопросов. Ведь «что есть Бог?» и «каков Он» и «какова его природа» – это одно и то же. Вряд ли, однако, многоопытный и многомудрый богослов и вероучитель Кальвин был способен допустить такую банальную тавтологию. В худшем случае у него смутность выражения вполне определенной мысли. Скорее всего Кальвин,

все-таки, ведет речь о различных способах богопознания. В одном случае – о Боге вне обращенности к тварному миру, во втором же случае – о нем как Творце, Промыслителе и Спасителе рода человеческого. Это наше предположение подкрепляется сказанным Кальвином вслед процитированному фрагменту:

«Что толку познавать бога, – восклицает он, – с которым нам нечего делать? Скорее напротив: познание Бога должно в первую очередь внушать нам страх и почтение к Нему, а затем научить нас искать в Нем все блага и возносить Ему хвалу»¹⁶⁶.

Надо признать, что подкрепление, о котором идет речь, не тождественно строгому доказательству. Мысль Кальвина в цитированном фрагменте несколько плывет. Первая фраза из него непосредственно обращена к эпикурейству с его блаженными богами, не участвующими в делах мира. В ней осуждается такое боговедение. И все-таки в какой-то сомнительной и грубоватой тональности некоего корыстолюбца. И потом Кальвин незаметно и подозрительно легко переходит к своему Богу с нажимом на прямой пользе от богопознания. В чем она состоит – известно заранее: ее нужно только достигнуть. Как хотите, но не Бог как таковой касается Кальвина, а то, каким образом обращен Он к человеку и чем это может обернуться для человека.

В принципе, такая установка не обязательно целиком исключает интерес богослова к Богу в его внутрибожественной жизни, к тому, что есть Бог безотносительно к человеку. Между тем случай Кальвина иной. Если он и касается божественной реальности вне соотнесенности с человеком, то делает это вяло и поверхностно, явно не задействуя все свои интеллектуальные ресурсы и не вдохновляясь предметом своего рассмотрения. Следствием этого нередко является неточность и приблизительность формулировок, так же как и следование путями предшествующего богословия, не исключая в целом чуждой ему схоластики. Так, размышляя над понятием «ипостась», Кальвин мог сказать, что Ипостаси

«отличаются друг от друга. Но это слово означает пребывающее существование (subsistence), заключенное в

едином Боге»¹⁶⁷.

Здесь налицо как раз пример по меньшей мере неточности кальвиновских формулировок. Кальвин утверждает всего-навсего то, что Ипостаси «заключены в едином Боге», как будто помимо Ипостасей есть еще и некий единый Бог, несводимый к ним и пребывающий по ту сторону троичности. Вряд ли в этом случае Кальвин подразумевал отдельное и самостоятельное существование божественной сущности наряду с Ипостасями. Подтверждением этому могут служить следующие слова Кальвина:

«В остальном я не имею ничего против данного Тертуллианом определения – при условии, что его правильно понимают: Троицей Лиц называется внутреннее расположение, или порядок в Боге, ни в чём не нарушающий единства Божественной Сущности»¹⁶⁸.

Как именно надлежит понимать определение Тертуллиана, Кальвин не поясняет. Однако, как бы его не трактовать, оно все равно останется в пределах того, что Ипостаси вторичны по отношению к Богу и божественной сущности. Они выступают моментами Бога как такового. Я уже не говорю о том, что свести Ипостась или хотя бы утвердить как ее существенную характеристику «расположение и порядок в Боге» – это свидетельство полной нечувствительности Кальвина к собственно ипостасному в ипостасном бытии. Куда больше, чем утверждением ипостасности применительно к Богу, Кальвин озабочен отстаиванием единства Бога, не обязательно предполагающего акцент на Его сущности. Вот один из характерных образцов его суждений по этой части: « ...Но именно здесь наши противники впадают в другой род нечестия, а именно – воображают трёх Богов, из которых каждый обладает частью божественной сущности». Далее Кальвин поначалу вполне успешно защищается от нападков противника, когда заявляет:

«...Мы же в согласии с Писанием учим, что по существу есть только один Бог и что сущность Сына является столь же нерождённой, как и сущность Отца»¹⁶⁹.

Вроде бы единственным, очень точно направленным ударом Кальвин нанес сокрушительный удар противнику. В действительности это не совсем, а, может быть, и совсем не так, поскольку следующий удар-фраза если целиком и не отменяет предшествующую, то ставит ее под вопрос:

«Но поскольку Отец – первый по порядку и рождает из Себя Премудрость, Он, как и было сказано, с полным правом считается началом и источником всякой божественности. Таким образом, Бог в абсолютном смысле не рождён, и Отец как Лицо тоже не рождён»¹⁷⁰.

Когда читаешь о том, что Отец «первый по порядку», это если и не настораживает, то вызывает потребность разъяснения по поводу первенствования. С полной ясностью оно не дается. Из контекста, однако, можно понять, что все дело здесь в «источнике всякой божественности». Поскольку таковой усматривается в Отце, то его первенство остается трактовать как божественность *par excellence*. Тем более, что Отец называется Кальвином еще и Богом в абсолютном смысле.

Такая защита от троебожия в пользу единобожия очевидным образом заходит слишком далеко. По сути ведь Кальвин вплотную подходит к тому, чтобы увидеть Бога не как единство Отца, Сына и Святого Духа, а в качестве одной только Отцовской Ипостаси, она есть Бог в довершенности и полноте. Кальвина постоянно тянет в эту сторону, так что начинаешь подозревать некоторую раздвоенность в нем. С одной стороны, Кальвин стремится всеми силами удержаться в пределах догмата и защитить его от поползновения еретиков. Но есть и другая сторона. Кажется, что Бог как Пресвятая Троица не очень-то близок и нужен основателю кальвинизма. С него достаточно, ему понятней и ближе Бог в его таинственной единичности и отъединенности от всего тварного в мире. Вот Кальвин нет-нет, да подойдет вплотную к отождествлению Отца с Богом как таковым. Какой-то грани он не перейдет никогда, на этот счет всякие подозрения были бы неосновательны. Да, Кальвину и хочется и колется, и все же последнее берет верх.

При этом Кальвин так никогда и не преодолел колебаний между устремленностью к единому Богу как к Отцу или к

божественной сущности. В пользу последней в «Наставлении в христианской вере» тоже нетрудно найти достаточно веские свидетельства. Помимо проговоренной ссылки на Тертуллиана можно сослаться еще и на следующий фрагмент: «Итак, мы утверждаем, что Бог един и только заключает в Себе различные свойства...». Именно так: Бог, по Кальвину, – это пускай и три Лица, но каждое из них не просто обладает своим, присущим только ему свойством, оно еще и само есть это свойство. И это у Кальвина вовсе никакая не оговорка, что вполне проясняется продолжением его мысли:

«Ибо, хотя Лица различаются как части внутри целого, они тем не менее существуют в Троице и не могут существовать вне её»¹⁷¹.

Ну, вот мы и столкнулись с ситуацией, развивавшейся по логике «говорил-говорил, и договорился». Сколько раз в нужное время и в нужном месте Кальвин самым категорическим тоном заявлял о том, что в каждом из Лиц Пресвятой Троицы присутствует вся полнота божественной сущности, которая нераздельна. И все это враз отменяется в пользу утверждения как раз частичности каждого Лица. До этого они у Кальвина успели побывать порядком и строем в Боге, свойствами Бога и вот теперь Отец, Сын и Святой Дух – это всего лишь части. Если мы зададимся вопросом – чего именно? – тут понимай как хочешь. Можно божественной сущности, а можно и Троицы. Ни один из этих ходов не спасителен для того, кто утверждает неколебимую верность троичному догмату. Повторюсь, Кальвин явно и несомненно стремится к этому и все же не может отказаться от своего Бога как одного и единственного, по крайней мере, в своей глубине и существенности.

Идя этим путем, Кальвин готов с легкостью повторять за своими предшественниками в христианском богословии в том числе и самое сомнительное и недодуманное. Пример, к которому я обращаюсь, касается сложнейшего и запутанного в попытках промыслить его вопроса о рождении Сына от Отца.

И, в частности, трактовки известных слов ап. Павла об Иисусе Христе как живом образе Ипостаси Отца (Евр, 1:3). Слова эти многих богословов искушали домыслить их во всей

последовательности, результатом чего, как правило, была неспособность удержать собственно ипостасное в Христе. К этому итогу приходит и Кальвин. Однако характерным образом. Вначале он уверенно и вполне успешно разделяется с положением, согласно которому Сын является образом сущности Отца. Аргумент его при этом прост и убийственен для противника. Состоит он в том, что как в Отце, так и в Сыне божественная сущность пребывает во всей полноте и нераздельно. Потому Сын и не может трактоваться как образ сущности Отца. Ведь в этом случае Он был бы образом того, чем и так является, то есть самого себя. Вроде бы у Кальвина все точно и логично, но оказывается лишь для того, чтобы тут же загнать самого себя в ловушку. Вот свидетельство сказанному:

«... Но поскольку Отец, будучи в особых свойствах отличным от Сына, полностью выражен в Нем, то не без оснований говорится, что Он явил в Сыне свою ипостась»¹⁷².

Весь контекст книги Кальвина предполагает, что для него бытие Сына как Ипостаси есть явленность в нем Отца. Иными словами, Отец полагает себя в Сыне, один из них – это инобытие другого. Понятно, что в такой трактовке Сын лишается самобытия и становится моментом даже не первенствующего, а единственно бытийствующего Лица. Да, это действительно ловушка, но ее можно было бы избежать, если специально сосредоточиться на том, что Отец действительно полностью выражен в Сыне, только особым образом. Он отдает всего себя Сыну за исключением... самого себя же. То есть, в Отце остается «всего лишь» то, что Он есть Отец во всей его несводимости ни к кому другому. А это предполагает такую же самотождественность, несводимость и непередаваемость в Сыне. И тот и другой – Лица, а, значит, в них есть помимо образов еще и они сами, что в человеке мы обозначаем как «я есть я» и по поводу чего в отношении Божественной реальности необходим особый разговор. Откладывая его на конец книги, нам остается договорить две вещи. Во-первых, что и Сын, поскольку Он Ипостась, отдает себя Отцу, «полностью выражен в нем». Будучи рожден Отцом, Он тем самым обладает еще и

самобытием, почему и возвращает Отцу не его самого, а того, кто стал самим собой. И второй момент. Вопрос о том, родился ли Сын от Сущности или Ипостаси Отца гораздо сложнее, чем это представлялось Кальвину. Чтобы разобраться в нем, нужно специально исследовать тему рождения. В отличие от творения, оно происходит не *ex nihilo*, но как в таком случае? Поскольку рождаются из уже существующего и все же рожденное не тождественно порождающему, то и становится необходимым в меру возможного проследить переход от одного к другому. Разумеется, такая процедура не будет иметь никакого отношения к богословию Кальвина. Возвращаясь же к нему, нам остается покинуть почву размышлений богослова о Боге как таковом. Помятуя о том, что Бога, по Кальвину, в том числе и в его бытии безотносительно к человеку, нужно искать в текстах, как раз озабоченных человеком и человеческим спасением.

Начать эти поиски представляется оправданным с обращения к тексту, написанному Блаженным Августином и сочувственно цитируемому Кальвином:

«...Конечно, неведение верующего лучше учености дерзкого. Взыскуя заслуг, ты найдешь только кару. О, бездна! (Рим. 11:33) Петр отрекается от Иисуса Христа. Разбойник верует в Него. О, бездна! Ты ищешь причину всех вещей? Я буду поражаться бездне. Приводи какие угодно доводы – я буду удивляться. Спорь – я буду веровать. Я вижу бездну – я не достигну глубины. Павел обрел покой в поклонении. Он сказал, что все суды Божьи выше всякого понимания, а ты пытаешься их познать!»¹⁷³.

Текст этот о столь близком душе Кальвина образе бездны Божией. Стоит, однако, обратить внимание на то, что для Августина бездна – знак несоизмеримости Божественного и человеческого. Она разверзается тогда, когда человек достигает предела возможностей своего понимания путей Божиих. Понимание в этом случае заменяется верой, о чем бы ни шла речь. У Кальвина акцент совсем другой. Во-первых, он делается на погибельности соприкосновения с бездной. И, во-вторых, для Кальвина образ бездны связан с темой предопределения,

предполагающего избранничество одних и обреченность гибели других людей. Вот одно только из свидетельств на этот счет:

«... Ибо если мы пытаемся проникнуть в тайну предвечного решения Бога, она станет бездной, которая поглотит нас»¹⁷⁴.

Конечно, Кальвин здесь ведет речь о предопределении к гибели или спасению. Но почему попытка постигнуть предопределение не просто тщетна, а непременно губительна? Вряд ли все дело в том, что человек, дерзнувший на такое, перенапряжет свои возможности и растворится в безмерном. Так, может быть, Кальвин подразумевает кару Божию за святотатственную дерзость? Наверное, совсем исключать такой ход мысли не следует. Возможно, однако, еще одно предположение, которое представляется мне самым убедительным: бездна оказывается губительной, поскольку человеческому взгляду просто не выдержать открывающееся или, скорее, предощущаемое в ней. Им будет Бог Кальвина, который ужасает своей непостижимостью и чуждостью человеку. У него свои пути и цели, и человек ему нужен на этих путях и в своих целях, не имеющих никакого отношения к человеческим надеждам и устремлениям. Человеческое как таковое Бога никак не касается и не затрагивает. Приемлемо оно для него в меру соответствия своим целям и намерениям, которым Бог человека и подчиняет. Собственно, для этого подчинения Он и создает человека. Более того, предопределяет каждого из людей к спасению или гибели ввиду своих целей. Осознав это, добрый христианин должен выстраивать свою жизнь соответствующим образом в сознании бездны Божией. И чтобы она не стала губительной, не поглотила человека, максимум, что ему дозволено, Кальвин формулирует применительно к конкретной ситуации в таких словах:

«Я вновь спрошу их: как случилось, что падение Адама безвозвратно увлекло за собою в гибель столько людей вместе с их детьми, если это не было угодно Богу? Здесь нужно заставить замолчать эти болтливые языки. Я признаю, что мы должны ужасаться Божьему решению... То, что я сейчас скажу, не должно казаться странным: Бог не только предвидел

падение первого человека, а в нём – гибель всего его потомства, но Он хотел этого»¹⁷⁵.

В этом признании Кальвина ведь что примечательно и первостепенно значимо для понимания его Бога. От бездны Божией он не просто поспешно отворачивается и отступает в опасении соскользнуть в нее. Она ужасает его, и кальвиновский ужас остается изнутри непреодолимым. Кальвин фиксирует его и запечатлевает как последнюю истину. Она состоит в обречении на гибель всего потомства Адама. Эту истину он принимает с благоговением, от чего она не становится менее ужасной. В этом смысле ужас перед решением Божиим непреодолим. Преодоленность же его тоже имеет место. Она в принятии произошедшего. Так или иначе, но преодоленность-непреодоленность ужаса свидетельствует о том, каков Бог по Кальвину. Во всяком случае, Он еще и ужасен. И ужасает Бог не просто своей несоразмерностью с человеком, и непостижимостью своих решений. Во всем, что исходит от Бога, Он сводит счеты с самим собой, его деяния в конечном счете направлены на Самого Себя, есть Божественное самообнаружение. Человек во всем этом всего лишь момент осуществления того, что напрямую человека не касается. У Кальвина это постоянный и настойчивый мотив – все свершаемое Богом совершается им к вящей славе Божией. Читая его, временами невозможно избежать впечатления, что Бог потому и сотворил мир и человека, что ему их не доставало для прославления Себя, не все возможности были бы исчерпаны, не займись он творением. Но и прославляемый творением Бог все равно славит себя сам, так как это Он предопределяет человеческие помыслы и действия.

Таким увидел своего Бога Жан Кальвин, таким его приняли последователи-кальвинисты. Им нужен был далекий и страшный Бог, в другого уже не верилось, другое представление о Боге стало бы облегченным и поверхностным представлением. И странным может показаться – зачем Кальвину и кальвинистам нужен был догмат о единосущности и тринитарности Бога, о богочеловечестве Иисуса Христа и его искупительной жертве. Наверное, можно сослаться на

связанность традицией, на то, что разрыв с христианством стал бы катастрофой для самого кальвинизма. Оставалось осторожно, непоследовательно, с возможностью отступления переакцентировать догматы декларативно принимаемые и утверждаемые. Отчасти это уже было продемонстрировано, когда речь шла о тенденции к сближению и отождествлению Бога как такового с Богом Отцом. Гораздо дальше заходит Кальвин в своем исповедании Боговоплощения и Искупления.

Как у него это нередко бывает, свои собственные акценты в истолковании догматических положений Кальвин ставит в этом случае с опорой на Августина и прямой ссылкой на него. Вот одна из этих ссылок:

«Нет более ясного и яркого образа или примера ничем не заслуживаемого предопределения, нежели наш Посредник. Ибо Тот, кто сделал Его праведником от семени Давидова, дабы Он был праведен всегда, сделал это без всяких предыдущих заслуг, исходящих от воли Посредника. Так Он может превращать в праведников неправедных, делая их членами при этом Главе»¹⁷⁶.

Касательно приведенных слов Августина необходимо сделать два уточнения. Во-первых, самым внятным образом он говорит об Иисусе Христе как о человеке, точнее, о нем в измерении его человеческой природы. И второе. Конечно, Августин совершенно прав в том, что у Иисуса Христа, ставшего посредником, не было никаких «предыдущих заслуг», которыми он мог бы заслужить Свое избранничество, не было и не могло быть. Но это вовсе не означает, что заслуги у него не могли появиться впоследствии. Тому, кто внимательно читал Евангелие, не удастся свести весь жизненный путь Иисуса Христа к прямому действию в нем и им благодати. Действовал Он сам, творил волю пославшего его, но в самоумалении, послушании, жертвенности, а вовсе не как точка приложения божественных энергий.

Отмеченное обстоятельство как будто вполне признается Кальвином, когда он договаривает недоговоренное в цитате. Но посмотрим, каким характерным образом он усиливает и без того слабое и сомнительное в рассуждении Августина:

«Говоря о заслуге Иисуса Христа,

– пишет Кальвин, – мы не полагаем её истоков в Нём самом, а восходим к решению и повелению Бога, которые были её причиной. Он поставил Иисуса Христа Посредником из чистой, незаслуженной милости, дабы приобрести для нас спасение... Следовательно, ничто не мешает нам признать, что оправдание было дано людям даром, из чистого Божьего милосердия, но при этом к нему была причастна заслуга Иисуса Христа как средство подчинённого порядка... Ибо Иисус Христос мог что-либо заслужить только по доброй воле Бога, так как Он был предназначен и поставлен умиротворить своею жертвой гнев Божий и изгладить своим послушанием наши преступления»¹⁷⁷.

В первую очередь я бы еще раз обратил внимание на то, что Кальвин, в отличие от Августина, ничего не говорит о человеческой природе Иисуса Христа. Положим, она им подразумевается, поскольку его рассуждение непосредственно следует за августиновым. Но как тогда быть с тем, что Иисус Христос, обладая двумя природами, был одной Личностью-Ипостасью. Уже одно это обстоятельство бесконечно усложняет проблему «заслуг» Иисуса Христа. Ведь вочеловечился Сын сам, своим действием. И не значит ли это, что в воплощении была его заслуга, даже если ее свести к одному только послушанию Отцу. Между тем послушанием дело не ограничивается. Гораздо последовательнее боговоплощение соотносить не исполнением воли Отца, а с предвечным советом Пресвятой Троицы. Пускай даже за Отцом было «первое» и главное слово, это было слово в совете. Потому, исполняя волю Отца, Сын исполнял еще и Свою волю не только в послушании, но и в решении о том, чему должно произойти. Приняв в расчет это соображение, перестаешь понимать, как это можно трактовать посредничество Иисуса Христа в качестве «чистой, незаслуженной милости». Если даже ее не заслужил Иисус Христос как человек, то как Бог Он ее не только «заслужил», Он сам оказал ее себе как человеку.

Предаваясь рассуждениям в подобном духе, вольно или невольно начинаешь запутываться и говорить лишнее в попытке

исправить кальвиновские утверждения. Избежать этого можно, сосредоточившись на том, что Иисус Христос – это Лицо, действия которого расчленить на собственно человеческие и божественные очень сомнительно и проблематично. Он Искупитель человеческого рода, в этом нет никакого сомнения у всех христиан, не исключая Кальвина и кальвинистов. Выделять же в Христе человека с тем, чтобы подчеркнуть этим вторичность его заслуг по отношению к милосердию Божию, занятие надуманное и искусственное, или же при его помощи имеет место решение своих собственных задач, не имеющих отношения к проблеме божественного и человеческого в действиях Иисуса Христа. Разумеется, в нашем случае имеет место последнее. Потому нам и остается уточнить вопрос о том, какие это были задачи.

Я полагаю, что Кальвин в своем стремлении свести на нет человеческое участие в деле спасения, раз за разом относя его к действию благодати, совершенно независимому от человеческих усилий, дошел, наконец, до геркулесовых столпов своей доктрины. Он и в Спасителе увидел орудие в руках Божиих, хотя и признал некоторые его заслуги в деле спасения, тут же дезавуировал их в пользу Бога. Совершенно не считаясь, что Богом был и сам Спаситель, как минимум, закрывая на это глаза, проходя мимо такого опасного и неразрешимого для Кальвина момента, каковым является то, что в Иисусе Христе сами по себе природы не действовали, а действовал Он как Личность.

Представляется несомненным: одностороннему акценту, делаемому Кальвином на человечестве Иисуса Христа, нежеланию вовремя вспомнить о нем как о Боге Сыне Бога Отца, способствовало его упорное стремление сблизить, по сути установить тождество между Отцом и Богом как таковым. Ведь по существу Кальвин, вглядываясь в Бога и усматривая в нем Пресвятую Троицу, от чего было никуда не деться, не способен был каждый раз удержаться от того, чтобы в Троице выделить собственно Божественное, его далее неразложимое «ядро» и божественность уже не изначальную, а второго порядка, производную и ослабленную. Понятно, недоговаривая

и недопроясня им самим не до конца додуманное и осознанное.

Читая Кальвина, приходится считаться еще и с тем, что его Бог если и не прямо раздвоен, то все же не чужд некоторой двойственности. Он у него призван служить укором человеку, тем примером, которому и нужно было бы следовать, да нет для этого у извратившего свой путь грехом человека никаких возможностей. Другой же Бог, по Кальвину, – это бездна божия, Тот, от чьего образа неотрывен ужас перед Ним. Одним Богом Кальвин увещевает паству, другим грозит, а главное, приводит в чувство своих приверженцев непостижимостью величия Божия и малостью, ничтожностью даже человеческого. Первый Бог, по Кальвину, худо-бедно, обращен к человеку. Второй же – это Бог сам по себе. Живое ощущение и восприятие Его как бездны сидит в Кальвине гораздо глубже, чем все его размышления, они же принятие догматических положений со своими вольно или невольно прорывающимися акцентами. Это ощущение и восприятие Кальвин так и не выразил в ясно и последовательно изложенной доктрине. По отношению к такому Богу она была вряд ли возможна. В этом отношении Бог Кальвина – это Бог равно не философов и не богословов. В качестве богослова он как раз склонен и способен к ясному изложению. Ясность его, правда, не совпадает с последовательностью логики, в чем есть даже преимущество для излагающих кальвиновские тексты. Все это, однако, не имеет отношения к Богу по Кальвину, как Он существовал на глубине его религиозного опыта. Бездна Божия по определению не только неисследима, она неместима даже в самые общие и осторожные формулировки, обставляющие неподдающееся выражению человеческим языком. Во всяком случае, основоположные догматы, которые Кальвин принимает и излагает в своем «Наставлении», мало о чем говорят применительно к Богу неумолимого предопределения одних людей к спасению, а других к вечной гибели еще до их рождения. Оно вообще не о Боге как бездне божией, как бы не предполагалось формулировки в нем сверхразумных истин.

Наверное, самое ошеломительное в Боге по Кальвину – это его бытие по ту сторону добра и зла. И дело даже не в том, что

Кальвин вслед за некоторыми схоластами и Лютером утверждает: добро – это не то, чего хочет и чему следует Бог, напротив, чего хочет и чему следует Бог и есть добро. У Кальвина так понимаемое добро не просто не вмести́мо в человеческий ум, оно отрицает человека в самой возможности его бытия. Если, конечно, под бытием понимать наличие хотя бы момента автономной причинности, то есть самобытия. Кальвиновский Бог с его добром как раз не оставляет человеку ничего, кроме греха и гибели. Он и сотворен-то был в этой перспективе, в бытии же человека удерживает исключительно Бог. Как будто Он исходно замыслил человека как то бытие, которое бытия в самом себе и не имеет. Приняв этот тезис, остается заключить, что Бог по отношению к человеку есть чистое зло, которое ему вменяется считать за добро. Но это если мерить добро человеческими мерками. Божественная же мера такова, что зло должно считаться за добро и самим человеком. Точнее, в этом должна состоять его вера. Строго говоря, она есть вера в абсурд, который, тем не менее, таковым является лишь для человека. Для Бога все иначе. Это свое «иначе» человеку раскрывать Он совсем не склонен. Богу достаточно, чтобы человек видел высший смысл в абсурде, несмотря на то, что он для него остается таковым. В абсурде, который есть еще и бездонный ужас человеческого существования; опять-таки, ужас, принимаемый за благо, может быть, и не радость, но это должный порядок вещей. Бог Кальвина, тем самым, остается Богом чистой веры, по поводу которого теряют свой смысл обе формулы – верю, чтобы понимать, понимаю чтобы верить. Вера здесь довлеет себе, а значит, богословие на ее основе неизбежно тяготеет к вере как таковой, оно есть богословие веры Богу и в Бога, и менее всего богословие, в котором Бог предстает как Он есть, каким Он открыл себя в Св. Писании и основанном на нем вероучении. Вероучение, по Кальвину, как раз и строится на чистой вере, по существу без попытки раскрыть веру в доступных человеку пределах, сделать ее знанием. Если она таковым и становится, то лишь для того, чтобы тут же вернуться к исходной точке, где

вера довлеет себе, по крайней мере, в самом насущном для христианина.

Надо ли специально отмечать, что таким образом воспринимаемый Бог, Бог чистой веры, объемлющий, покрывающий собой и растворяющий в себе знание о нем, невозможен и неприемлем для философа. Но и богослов здесь попадает в сложное положение. Разумеется, для него по-прежнему истина в Откровении и вероучении. Богословию же самого Кальвина и его последователей, чтобы быть последовательным, остается сосредоточиться на Боге в его внутрибожественной жизни, прежде всего, по сути же исключительно, на демонстрации «бездны божией». Каждый раз демонстрируя неприложимость к Богу формул и построений, развернутых в строгой последовательности и демонстрирующих постижимое для христианина в Боге. Тут, знаете, никаких теорий лучше не разводить. Адекватным в отношении Бога будет только обнаружение раз за разом его неизменного ускользания, инаковости и неместимости в человеческий разум, оставляющий место вере.

Можно, конечно, возразить Кальвину и кальвинистам первых призывов в том духе, что верить можно в предварительно познанное, а значит, и в свое знание о Боге, а значит, вере отрицать знание о нем не приходится. На самом деле аргумент этот подлежит существенному ограничению, если не прямо фальсификации, поскольку Бог открывает себя человеку в предположении его веры. Он заведомо дает ему знание в вере, как ее момент. Никакого чистого знания, в которое только нужно уверовать, здесь не предполагается. Открываемое им Бог человеку вверяет, предоставляет его вере. Богослову же в отношении Бога остается сосредоточиться на открываемом Богом как предмете веры. Бог из своей «бездны» обращен к каждому христианину. Слово Божие доносится до него. Самому же заглядывать в «бездну» дело пагубное и безнадежное. Почему в строгом смысле слова Бог Кальвина и кальвинистов не только не Бог философов, но равно и богословов. Он Бог Откровения и вероучения, открывающийся в учении пребывающим в вере.

Глава 12. Бог христианских богословов XX века

§1. Бог в богословии о. Сергия Булгакова

Из того немалого, что написано о. Сергием Булгаковым о Боге за весь его творческий путь, в настоящем случае мы сосредоточимся на трактате «Главы о Троичности». Во-первых, потому, что в нем с наибольшей строгостью и последовательностью автор высказал свое понимание Бога в Его внутрибожественном бытии. И, во-вторых, этот трактат носит собственно богословский характер и в целом чужд импровизаций и привнесений, богословски неприемлемых, в которые так легко срывалась русская религиозно-философская мысль, в том числе и ее такой заметный представитель, каким был о. Сергей.

«Главы о Троичности» на фоне других работ автора приятно поражают своей ориентацией на ортодоксию, чуткостью к отклонениям от догмата, неточности следования ему и особенно к неспособности выразить его в достаточной степени адекватно на языке античной философии. Прежде всего сказанное относится к тому, как в святоотеческой мысли, а позднее в средневековой схоластике предпринимались попытки выразить личностное (ипостасное) в Боге. Особенно должна быть отмечена отсутствующая как у святых отцов, так и у великих схоластов Средневековья установка о. Сергия на то, что ипостасность Бога не может быть адекватно зафиксирована без учета реальности «я». Обращаясь к ней, о. Сергей вольно или невольно должен был попасть в контекст наукоучения И. Г. Фихте. Разумеется, он это прекрасно сознает. И размежеваться с фихтевской трактовкой «я» становится для него подходящим поводом для создания собственного концептуального построения. Ключевым в нем является положение, согласно которому:

«Я смотрится в я и видит в себе себя не непосредственно, как может казаться, но опосредованно: я сознает себя как я лишь чрез не-я, которое есть однако на этот раз не... внешняя граница я, или мир, но не-я, как я же, со-я, т. е. ты. Без ты, или со-я, без я в другом, я не в состоянии сознать или осуществить

себя в своем самосознании... Я есть я лишь в соотношении к другому я, или к ты...»¹⁷⁸.

Кажется, без специальных пояснений очевидно, что различие между позициями Фихте и о. Сергия фундаментальное и неустранимое. Причем оно обозначает движение русского богослова в сторону трактовки «я» в его соотнесенности с Пресвятой Троицей. Поскольку «я» в принципе невозможно в исключительной самообращенности и в своем существовании предполагает наличие другого «я», то Булгаков стремится продемонстрировать логику сосуществования именно трех «я», для того чтобы каждое из них было «я» в своей довершенности. Первый шаг, который он предпринимает в этом случае, нельзя не признать вполне убеждающим, хотя выражен он без надлежащей ясности и определенности. Насколько об этом можно судить, согласно о. Сергию соприсутствие двух «я» предполагает обоюдную саморефлексию, когда каждое «я» становится для другого «я» «ты». Они как бы говорят друг другу «ты» и этим взаимно полагают друг друга. В таком взаимоположении, однако, о. Сергей видит нечто «зыблющееся, сомнительное в неотвержденности своей»¹⁷⁹. Почему именно – он специально не поясняет. Похоже, дело здесь в том, что бытию каждого из двух взаимообращенных «я» недостает «объективности», «бытия на самом деле». Как будто их самовосприятие, так же как и восприятие одним другого – это еще не настоящая бытийственность. Ее же обеспечивает третье «я» в качестве «он». По выражению Булгакова, «он» – это «ты», «стоящее в тени, хотя и способное оттуда во всякое время выйти»¹⁸⁰. Такое положение «я», кажется, гарантирует в настоящем случае его несводимость к бытию воспринимаемому, то есть для другого, и утверждает бытие «я» само по себе. Отчасти с чем-то подобным можно было бы согласиться, но при условии уточнения, согласно которому каждое из «я» обладает еще и бытием для себя, а оно и есть бытие в его довершенности. Поэтому когда бытие для себя становится бытием для другого, то есть «ты», оно несводимо к рефлексии, рефлексия здесь лишь один из моментов. И если вообще

беспокоиться за полноту бытия в качестве двух «я», то вовсе не в перспективе соприсутствия им третьего «я» в качестве «он».

Так или иначе, «он» – всегда чужой, пока «он» не станет «ты». Ничего собственно личностного для «я» «он» не гарантирует, а, напротив, обозначает собой неполноту бытия двух «я», которые друг для друга являются «ты». Она возникает в виду того, что два «ты» противопоставлены «он» как свои чужому. Свойскость же единит два «я» в противопоставленности третьему «я» за счет нивелирования в них несводимого и непередаваемого другому. В принципе, они должны создавать образ другого, обозначать его самобытие, что не только не противоречит общению, а делает его личностным. В свойскости же личностное смазывается, становясь своим, «я» ищет в другом «я» самого себя, «ты» здесь в тенденции – это то же самое «я». Существование третьего «я» этот замкнутый круг размыкает, но вовсе не потому, что существует как «он». Нет, конечно, – это тоже «я» в обращенности на себя и «ты» в обращенности на два других «я». Каждое из них, тем самым, не единится с другим в противопоставленность третьему. Никакой свойскости в противоположность чужому и чуждому не образуется, все три «я» существуют в открытости друг другу. Когда встречаются два из них, в их встрече присутствует третий, тоже как «ты». Само его существование не предполагает возможности двум замкнуться друг на друге, сдавать свои позиции как «я есть я» в пользу «мы», в котором «я» ослаблены и полурастворены.

В принципе для «я», поскольку оно существует вне обремененности ущербности, безличного бытия «он» быть не должно. Настаивая на его непременно существовании, Булгаков не просто пытается укрепить позиции «я», прибегая к негодным средствам. Если бы так! Очень быстро, не обременяя себя специальными, в достаточной мере развернутыми аргументами, о. Сергей, имея в виду возможность для «я» быть собственно «я», «ты» и «он» приходит к такому утверждению:

«Этимися тремя исчерпывается самосознание я, его самополагание. Замкнутым триединством исчерпывается абсолютный субъект, хотя оно и содержит в себе возможность

размыкания и самоповторения в множество по схеме триединства»¹⁸¹.

Приведенные строки при их прочтении как-то плывут перед глазами и погружают в некоторого рода задумчивость. Но вот, встряхнув головой, начинаешь приходить в себя. Постойте, постойте. Это как же так получается, что у Булгакова «я» не просто существует как «я есть я», а еще и полагает себя в качестве «ты» и «он»? Да не оно себя полагает, а его могут полагать в таком качестве. «Ты» и «он» – это взгляд другого или чужого на «я». Поскольку же смотрящим оказывается само «я», – то оно тоже может полагать другое или чужое «я» в модусе «ты» или «он». В действительности ни о каком самополагании единственного «я» не может быть и речи. Это настолько очевидно, что начинаешь подозревать у о. Сергия оговорку или неточность выражения. Впрочем, подозрение здесь не причем, так как только что сделанное утверждение тут же подкрепляется отсылкой к замкнутому триединству, которым исчерпывается абсолютный субъект. Теперь сомнений быть не может, согласно Булгакову, собственно «я», «ты» и «он» – все это моменты единого «я» как абсолютного субъекта. Именно он обнаруживает себя в трех измерениях. Никакого «ты», например, за которым стоит другое, а не одно и то же «я», нет. «Я» единственно. Но, опять-таки, если бы дело было только в этом.

В том, что не только, можно убедиться, прочитав у о. Сергия следующие строки:

«Я не одиноко, но соборно, не единственно, но многоединственно... Абсолютный субъект есть я в единении с другими я, есть я-мы»¹⁸².

Далее Булгаков еще усилит свою и без того рискованную мысль, заявив: «...я не существуете единственности своей, но есть тень некоего мы». Или: «...я есть функция многоединства, соборности»¹⁸³. А ведь начинал о. Сергей свои «Главы о Троичности» со стремления отстоять личностное в Боге, последовательно промыслить Его с позиций «я». Срыв, однако, произошел очень быстро, буквально через несколько страниц после начала трактата. Срыв в то, что никакого «я» в строгом смысле философского слова не существует. Во всяком случае,

как фундаментальной, далее неразложимой реальности. У Булгакова «я» – это всего лишь обещание, заявка, которая оборачивается тем, что за ним стоит «мы». Его, однако, помыслить в качестве личности, Лица, Ипостаси нет никакой возможности. Осуществим в этом случае ход мысли прямо противоположный: выведение «мы» из «я». Первое из них существует не иначе, чем измерение «я». Последнее отпускает себя в «мы», вплоть до растворения в нем. «Мы» всегда обнаруживается в «я», отождествляющем себя с другими «я», единым с ними, принимающим в себя то же, что присутствует в других. «Мы» может сколько угодно принуждать и определять «я», обнаруживать себя как самое существенное в наполнении «я». Однако от этого «мы» не перестает быть производным от «я», как бы оно в свою очередь не «производило» «я» из себя. Утвердившись же на «мы» в его первосущественности, о. Сергей подменяет ипостасное чем-то невнятным и неуловимым.

Впрочем, только что сказанное – это взгляд со стороны. Сам же Булгаков крепко держится за то, что в своем трактате он раскрывает личностное измерение в Боге. Так, осмыслив Его как «мы», он легко, правда, чисто словесно, спасает дело тем, что периодически говорит о Боге как соборной личности. Разумеется, не входящей в собор как целое, а являющейся им. Что соборная личность – это воплощенное противоречие и несуразица, о. Сергию не указ. До написания «Глав о Троичности» он многократно и на разные лады развивал тему Софии как соборной личности, теперь дело дошло до Бога.

Соборность эта характеризуется русским богословом в таких, например, словах:

«Единое Божество есть Личный Дух, Ипостасный Субъект, личность которого раскрывается, осуществляется, живет в трех лицах»¹⁸⁴.

Какие бы пояснения и конкретизации касательно своего тезиса Булгаков ни делал, он неизменно обходит стороной или не замечает единственно по-настоящему важный в этом случае вопрос: может ли «Личный Дух-Ипостасный Субъект» раскрываться в других личностях, сам оставаясь личностью?

Ведь каждая из них потому и является личностью, что она несообщаема, несводима к другой, в своем ядре как «я есть я» остается собой и только собой. У Булгакова же одна личность предшествует трем другим и, далее, становится этими тремя другими. И поскольку это Лица, одно из них, будучи несообщаемо, все-таки сообщается трижды. Однако чтобы сообщенное стало Лицами, каждое из них в свою очередь должно стать несообщаемым, несводимым, самим собой. На вопрос о том, как такое помыслить, положим, о. Сергей мог бы ответить ссылкой на сверхразумность внутрибожественной жизни. Проблема только в том, почему она стала доступна о. Сергию. Догматика, как православная, так и католическая и протестантская, ни о чем в духе нашего русского богослова не говорит. И не получается ли тогда, что пренебрегая догматическим положением, согласно которому Пресвятая Троица есть единство трех Лиц, а вовсе не единое Лицо, Булгаков одновременно готов пожертвовать собственно личностным в личности, свести личностное бытие к фикции? А оно действительно становится фиктивным, если мы готовы принять возможность для исходно единственного Лица Бога осуществляться и жить в трех Лицах. Это можно только заявить на уровне внутренне пустого говорения, что

«Троица, как Субъект или Лицо, есть подлинно Я и Мы, три Я и вместе единое Я»¹⁸⁵.

Заявить в совершенной неготовности дать себе отчет в, казалось бы, очевидном раз и навсегда: это Бог един в трех Лицах, почему Он и Троица, а вовсе не одно Божественное «Я» или Лицо в трех «Я» или Лицах.

Парадокс богословия о. Сергия заключается в том, что он, предполагая утвердить в Боге ипостасное начало, недопустимость мыслить Его сущность (природу) в отрыве от ипостасности, как предшествующую ей или выражающуюся в ипостасном бытии, в итоге бытие это и разрушает, делает его неуловимым и даже отрицающим себя. Но в чем ему нельзя не отдать должное, так это в осуществляемом не без успеха стремлении разобраться в подлинном характере Божественной

(природы). Ключевым для Булгакова может быть признано положение, в соответствии с которым

«не существует природы без-ипостасной или вне-ипостасной... напротив, вся жизнь Божества ипостазирована»¹⁸⁶.

Если закрыть глаза на то, как трактует о. Сергей божественную личность, нам остается присоединиться и к следующему положению:

«Природа в Божестве есть Его вечная жизнь, самоопределение, самополагание, *actus purissimus*. Божественная личность сама есть единственный источник Своей услии или жизни. Божественная жизнь ипостасно прозрачна, и абсолютное самосознание не встречает себе границ ни в какой данности»¹⁸⁷.

Собственно, данность и есть природа, а ее-то как раз вполне убедительно отрицает о. Сергей в качестве реальности самостоятельной по отношению к Ипостаси и тем более предшествующей ей. Очень точно он противопоставляет по этому пункту личности человеческую и Божественную. Согласно о. Сергию, только человек обладает природой и сущностью как тем, что не есть личность, во всяком случае не удерживается ею, не прозрачно для человеческого взгляда, обращенного на себя.

Казалось бы, такая твердая позиция по поводу соотношения природного и ипостасного в Боге, неготовность вольно или невольно идти на уступки в пользу природы и в ущерб Ипостаси должны были сделать Булгакова особенно чутким к тому, что делает Ипостась Ипостасью и в чем содержится опасность ее неадекватного понимания и истолкования. Было бы как минимум не точным вовсе отрицать отсутствие у него отмеченной чуткости. Другое дело, что ее хватает на критические разборы трактовок Ипостаси в восточном и западном богословии. Здесь он с редкой, а может быть даже исключительной точностью и определенностью фиксирует неспособность равно восточного и западного богословия схватить самое существенное в ипостасном бытии, договорить о нем хотя бы минимально необходимое.

Булгаковские формулировки и формулы хочется цитировать одну за другой, поскольку они не просто отчетливо-категоричны, но еще и подводят черту под тем, что осталось недоступным христианскому богословию в его обращенности на Ипостась в соотнесенности с сущностью (природой) Бога. Если вести речь о недоступном, то, согласно Булгакову

«философские средства античной и патристической философии дают ей возможность понимать личность лишь как особую вещь или индивид... Она знает личность лишь в свете противопоставления общего и особенного»¹⁸⁸.

То, что это далеко не только декларация автора, подтверждают конкретные разборы и цитаты, приводимые Булгаковым. Беда только в том, о. Сергей, в конечном счете, не так уж последовательно противопоставляет личность вещиности, как этого можно было бы ожидать.

Убеждаешься в сказанном, к примеру, прочитав в трактате следующие строки, касающиеся Ипостасей Бога:

«Если будем брать их в чистой ипостасности, то между ними не окажется никакого ипостасного различия, каждая ипостась в ипостасности своей равнозначна, есть я для себя, ты и он для других ипостасей, и мы вместе с ними, и чрез это триединство каждая ипостась в отдельности, как и три ипостаси в единстве, есть ипостасный лик Абсолютного Субъекта. В этом смысле можно выразить тринитарную аксиому: все ипостаси равноипостасны и безразличны в этой равноипостасности своей, и ипостасные признаки в этом ипостасном самоопределении не играют решающей роли»¹⁸⁹.

Некоторое затруднение при истолковании приведенных строк может вызвать булгаковское выражение «безразличны», примененное в отношении Ипостасей. Явно под безразличием о. Сергей имел в виду отсутствие отличий между Ипостасями. Как таковая, без последующих привнесений в виде ипостасных признаков, каждая ипостась, по Булгакову, тождественна другой. В этом случае его как будто совсем не касается такое привычное и, казалось бы, неотменимое: Ипостась-Лицо-личность потому и является таковой, что она есть именно она и в этом несообщаема, несводима, уникальна. С этим о. Сергей

может быть и согласился бы, но только на уровне вторичном и производном, когда у Ипостаси появляются «признаки», составляющие ее индивидуальность. Между тем,

«для того, чтобы иметь индивидуальность, как совокупность личных признаков, нужно прежде всего лично существовать, и ипостасное бытие человека логически и онтологически предшествует конкретной окачествованности его бытия»¹⁹⁰.

На этот раз о. Сергей заговорил о человеке и его личности, а не божественной Ипостаси. Ничего по существу это не меняет, так как он приводит пример с человеком не более чем с целью пояснения, относящегося к Богу. В этом примере Булгаков вводит в оборот очень странный аргумент в пользу первичности для ипостаси отсутствия всякой индивидуальности.

Согласно ходу его мысли, ипостась вначале существует и только потом обладает индивидуальностью и «совокупностью личных признаков». С ним по этому пункту можно согласиться в одном: да, есть существование некоторой реальности как таковое, а есть ее конкретное бытие с собственной индивидуальностью и совокупностью признаков. Дело, однако в том, что подобного рода раздвоение исходит от познающего субъекта, оно представляет собой некоторую познавательную процедуру и ее не следует распространять на познаваемую реальность как ее имманентную характеристику.

В отношении Ипостаси-Лица-личности это предполагает, что она обладает некоторым «я» как бытием для себя и образом в качестве бытия для другого. Ипостась – это еще внутренний мир («во мне») и т.д. Если же завести речь о существовании Ипостаси как таковом, ну что ж, можно свести его к ее жизненному центру, то есть к «я». Оно представляет собой существование как таковое, чистое «есть», не обремененное никакой конкретикой «личных признаков». Учтем только, что речь в настоящем случае идет о бытии как «я есть я», то есть существовании, обращенном на себя. Его можно обозначить как чистую самотождественность, однако, в саморазличении. Это совпадение тождества с собой и различение себя в себе для личности всегда есть акт самоузнавания, встречи, в которой встречающий и встречающийся – это одно и то же «я», одна и та

же личность. И никто другой в этой встрече не участник, никому в вот это «я со стороны не проникнуть, не заменить его собой. Именно это обстоятельство определяет собой то, что чистая ипостасность как раз предполагает и требует различия между ипостасями. Его ни в каком отношении нельзя признать вторичным по отношению к чистой ипостасности. Равнозначность и «безразличность» ипостасей на самом деле – это плод странных поворотов мысли о. Сергия, следовать за которой не только не обязательно, но и нельзя. Во всяком случае, тому, кто не хотел бы в поисках ипостасности Ипостаси вовсе потерять ее, безнадежно запутавшись в нечеткости и недомыслии, присущим булгаковским мыслительным ходам.

Они и возникают-то ввиду стремления о. Сергия отстоять соборность своего Абсолютного Субъекта, которому он тщетно усваивает статус исходно единой и единственной Ипостаси. В этом стремлении он пускает в дело аргумент, в соответствии с которым «каждая ипостась ... есть я для себя, ты и он для других ипостасей, и мы вместе с ними». Такое переплетение «я», «ты», «он», «мы» от Ипостаси к Ипостаси, наличие его в каждой из четырех модальностей, означает, по Булгакову, их равнозначность и тождественность между собой, тождественность в пользу единой ипостаси Абсолютного Субъекта. И на этот раз он оказывается вполне нечувствительным к тому, что «я» как чистое «я», «я» вообще и как таковое – это изобретение И.Г. Фихте, чье наукоучение для о. Сергия как будто совершенно неприемлемо. В нем, однако, нет ничего странного, поскольку германский философ совсем не имеет дело с Богом христиан как Пресвятой Троицей. Но это Фихте, у Булгакова же ситуация противоположная. Для него насущно важно как-то укоренить в Боге триипостасность. И делает он это очень странным манером, упорно утверждая исходное отсутствие различий в Ипостасях, то есть в перспективе попросту мнимость и иллюзорность действительной ипостасности каждой из них.

Эти мнимость и иллюзорность преодолимы не иначе чем с позиции реального, а не декларируемого неприятия фихтевского чистого «я». А это предполагает, что и как таковое оно остается

вот этим «я», а не «я» вообще, не «я» общим для всех. То же самое можно сказать и о «ты», «он», «мы». Присутствуя в «я», входя в него, они каждый раз входят и присутствуют в вот этом «я» как вот эти, а вовсе не «ты», «он», «мы» вообще. В этой своей всеобщности они могут быть истолкованы как моменты саморазворачивания «Абсолютного Субъекта», к понятию которого о. Сергей пришел, разумеется, не случайно. Только с его позиции «я» как таковое, а не вот это «я», нуждается в «ты» или «он» по логике, в своей основе той же, что и у Гегеля. Когда «ты», например, выступает в роли своего другого по отношению к «я», позволяет «я» стать предметом для самого себя, прийти к себе через иное. Конечно, личности в этом, по Гегелю, нет, нет ее и у Булгакова, несмотря на все его декларации о любви. Не любовь, а саморазличение Абсолютного Субъекта, отчасти подспудно, отчасти же и явлено, дает о себе знать в его триадологии. Вот одно из свидетельств сказанному:

«Божественное Я осуществляет свою абсолютность, раскрываясь в триединстве, но не принимая в себя не-я. Я обосновывается, утверждается как Я, Ты, Он, Мы, везде оставаясь Я. Я становится другим для себя в пределах себя самого. Для тварного духа это есть только постулат, абсолютная Личность выявляется, как Я, раскрывающееся во взаимности Я, т. е. ипостасной любви»¹⁹¹.

Можно в духе о. Сергия сколько угодно говорить о личности и любви, все это будет слово звук пустой до тех пор, пока говорящий исходит из единственного исходного божественного «Я». Сколько бы оно не полагало себя в качестве собственно «Я», «Ты», «Он», «Мы», его полагания останутся счеками божественного «Я» с самим собой. Эти счеки уместны для абсолютного духа Гегеля, поскольку для него вопрос о любви не стоит. Абсолютный дух занят исключительно самопознанием, ему задана цепь переходов от бытия-в-себе к бытию для себя. Переходы эти осуществляются в пределах единственного субъекта познания, и по-своему это вполне последовательно. Но Булгаков-то готов заподозрить Бога вне троичности в «метафизическом эгоизме». Стремясь его преодолеть, он, однако, не более чем усложняет картину все того же

«метафизического эгоизма». И в самом деле, разве о. Сергей не подгоняет свою метафизическую схему под реальность любви. У него ведь получается так, что движимое любовью к себе божественное «Я» становится другим для себя в пределах себя «самого» с единственной целью – стать предметом любви. Непонятным только остается, почему бы божественному «Я» прямо и без затей не любить себя напрямую. Если мне возразить, что настоящая любовь, не самовлюбленность эгоизма – это всегда любовь к другому, на это можно возразить, что становясь другим, божественное «Я» вроде бы все равно должно сознавать, что имеет дело с самим собой. И зачем тогда ему эти игры в свое другое? Выход из этой истории на первый взгляд есть и предложил его в свое время А. Шопенгауэр. В его доктрине мировая воля полагает себя как инобытие в мире объективаций и представлений. Этот мир есть мир иллюзий. По-прежнему единая мировая воля, всецело сосредоточиваясь в каждой из своих объективаций, в результате получает возможность самопроявления в волении. Иного пути к волению у нее нет. Но это касательно мировой воли. С «божественным же Я», идя по пути Шопенгауэра, мы рискуем попасть в неудобную ситуацию. Позволительное шопенгауэровской воле совсем не к лицу «божественному Я» по Булгакову. Да и любовь ли обещает становление «божественного Я» другим для себя? Если и ее, то совсем не христианскую, как она выражена в «Новом Завете» и вероучении.

Неизбывная сложность рассмотрения булгаковской первотеологии проистекает из того, что он далеко не всегда готов отвечать за ту или иную свою формулировку. О ней он может позабыть или не озаботиться ее увязкой с другими формулировками, с ней напрямую не совместимыми. За других авторов читатель, может быть, и способен проделать работу, которой пренебрег автор. За других, но не за Булгакова. Так, заявив, что «я» есть «функция многоединства» или «тень мы», впоследствии он упорно делает акценты на «Абсолютном Субъекте», не столько растворяя его в трех Лицах, сколько сводя их к единому Лицу. В том числе и в случаях, когда заводит речь о своем соборном субъекте. Остановлюсь на

одном только примере характеристики о. Сергием этого субъекта:

«Соборность триипостасного субъекта осуществляется в том, что он обладает единою природой тройственным образом. Ипостаси суть не только личные центры триипостасной личности, но и разные образы обладания единой природой»¹⁹².

Оставим на этот раз вопрос о возможности помыслить личность, включающую в себя три личности, как неразрешимость вовсе не сверхразумного догмата, а создаваемую самим о. Сергием, поскольку он сосредоточился на образах обладания единой природой. Почему бы их и не допустить применительно к трем ипостасям. Полагаю, с чем-то таким лучше не связываться по одной причине: образ обладания как таковой ничего не говорит и не может сказать об Ипостаси в ее ипостасности. Он нисколько не раскрывает ее собственно ипостасное измерение. В этом можно было бы убедиться на материале святоотеческого или схоластического богословия, чего не происходит с о. Булгаковым. Потому нам и придется проследить общую направленность и схематику движения его мысли по хорошо проторенной до него дороге.

Характеризуя Ипостаси как «личные центры триипостасной личности», о. Сергей обнаруживает, что

«дух есть для себя и открывающийся (из неоткрытого состояния глубинности) и открывающий (в состоянии выявления своей глубины), и открывшийся (как свершившееся самооткровение)»¹⁹³.

Самое примечательное в приведенном булгаковском фрагменте – это фиксация в нем трех основных моментов самоосуществления «я». Во-первых, оно, будучи обращено на себя, воспринимая себя, является открывающимся себе, во-вторых, «я» еще и открывает себя же, в нем открывающийся и открывающий совпадают. Третий же момент здесь не столь обязателен, по сути, он даже и ненужный довесок, так как и без специального уточнения вполне очевидно: открывающееся и открывающее «я» потому и являются таковыми, что нечто открывают в себе, оно потому еще и открывшееся, что не будь оно таково, действие открывающегося и открывающего

оказалось бы тщетным. Последнее отменило бы двух своих предшественников.

Подобная избыточность, ставшая игрой в слова, конечно же, понадобилась о. Сергию с определенной целью. И цель эта – замкнуть каждый из моментов самоосуществления каждого «я» и каждой личности на определенное Лицо Пресвятой Троицы. Замкнуть не без странности, если даже иметь в виду причуды предшественников Булгакова на том же самом пути ипостазирования отдельных моментов внутриипостасной жизни. Но предоставим слово о. Сергию:

«Открывающийся (подлежащее) имеет о себе слово (сказуемое), которое есть выражение своего собственного существа (связка). Молчание – слово – жизнь: Отец – Сын – Святой Дух»¹⁹⁴.

Когда о. Сергей в Отце видит молчание, в Сыне – слово, в Святом Духе – жизнь – звучит это вполне узнаваемо, хотя в чем-то и расходясь с привычными богословскими ассоциациями. Несколько иное дело с подлежащим, сказуемым, связкой. Наверное, в этом случае Булгаков был не чужд логике самооткровения Бога, уместя ее в структуру предложения, то есть речения, которое и есть самооткровение. Такие словесные игры в известных пределах, наверное, вполне допустимы, но это если не забывать о том, что имеешь дело с игроком и пребываешь в риторическом измерении богословской речи. У о. Сергия, однако, ни намек на риторику, и он явно претендует на разворачивание мысли в ее строгой последовательности и выстроенности. Но какая это в самом деле строгость и последовательность там, где с такой, когда-то привычной, от этого, правда, ничуть не убеждающей легкостью совершается переход от реалий внутри–или вовсе–неипостасных к собственно Ипостасям. Булгаков, как-никак, намечает логику появления Ипостасей в Боге. Она у него настолько легковесна, заявляется с такой дискретностью, что в логичности ей как раз и приходится отказывать. Если ее вообще каким-либо образом принимать в расчет, то лишь в качестве симптома и референта, свидетельствующих о понимании о. Сергием ипостасного бытия. Оно же у него вполне укладывается в любимую формулу В.С.

Соловьева, звучащую как «гипостазирование абстрактов». Булгаков действительно ипостасирует то, что Ипостасями не является, из чего их никаким образом не вывести. На это может указывать, скажем, сама радикальная безответность трех вопросов. Первого вопроса: почему открывающийся, открывающий и открывшийся должны мыслиться нами как отдельные ипостасные реальности, а не как моменты одной Ипостаси? Второго вопроса: как возможен переход от подлежащего, сказуемого и связки к соответствующим Ипостасям? И, наконец: разве молчание, слово, жизнь не есть свойства, атрибуты, состояния определенных субъектов-Ипостасей, но никак не они сами? Любой из этих вопросов для о. Булгакова не существует, что не может не указывать на его нечувствительность к своеобычности ипостасного бытия.

«Соборность триипостасного субъекта», по о. Сергию, оказывается мнимостью прежде всего потому, что субъект его вовсе не триипостасен. Обозначаемое им в качестве Ипостаси – это всего лишь моменты единого «Абсолютного Субъекта», в чем мы только что имели возможность убедиться. Но пойдя несколько дальше, нам придется заключить еще и другое: единый субъект о. Булгакова – это вовсе никакая не Ипостась. Он ведь сам вполне убедительно продемонстрировал в начале своего трактата невозможность существования «я» без «со-я». Однако последнее он с неизменным упорством пытается укоренить в единственном «Я» «Абсолютного Субъекта». Цена, которую приходится платить за это упорство – обезличение Бога. Он становится может быть и не вещным в своей ипостасности, однако Ипостась как «Абсолютный Субъект» – это то, что можно продекларировать, но никак не проработать содержательно-логически.

Наверное, чтение булгаковских «Глав о Троичности» действительно по-своему увлекательное занятие. И увлекает в них менее всего глубина и последовательность авторской мысли. Если бы все дело было в глубине и последовательности! Дело здесь совсем в другом, в неожиданных и нередко изумляющих поворотах в разработке темы. По сути, она близка к известной ситуации – чем дальше в

лес, тем больше дров. К тому моменту, когда о. Сергей в своем трактате обратился к теме «Святая Троица как единоначалие», он их уже наломал в изобилии. Но вот мы подходим к обозначенному единоначалию и оказывается, что, согласно Булгакову,

«вся Св. Троица есть самооткровение одного божественного начала, именно Отца... Все триединство получает свой единый центр в Отце. Он и есть самооткрывающееся Божество, которое себя открывает чрез рождение Сына и изведение Св. Духа»¹⁹⁵.

Сомнение, которое вызывает цитированный фрагмент и ряд других, содержащих сходное положение, связано не с опасностью субординационизма в Пресвятой Троице. Его о. Сергей худо-бедно избегает. Оно касается принципа самооткровения одного божественного начала, отождествляемого с Отцом. Все же, поскольку Он открывает себя в Сыне и Святом Духе, последние не только не могут быть последовательно помыслены в качестве ипостасного бытия. Ведь Ипостась заведомо не может полагать себя в качестве другой Ипостаси, она непередаваема. Проблема здесь еще и в том, что заявив реальность самооткровения Отца в Сыне и Святом Духе, Булгаков этим сводит их до моментов существования отчей Ипостаси. Им явно недостает в этом случае самобытия. И еще один вопрос возникает в данной связи. Он касается соотношения «Абсолютного Субъекта», он же абсолютный дух, с Отцом в доктрине Булгакова. Вроде бы он неоднократно заявлял о триипостасно открывающем себя «Абсолютном Субъекте». Так, мы у него читаем:

«В известном смысле можно сказать, что тройственность Абсолютного Субъекта, или триипостасность, логически предшествует определениям отдельных ипостасей в их конкретном соотношении, как Отца, Сына и Святого Духа. Эта триипостасность есть первоначальная данность, которая осуществляется, конкретизируется во Святой Троице»¹⁹⁶.

При всей смутности того, что хотел выразить о. Сергей, по крайней мере из сказанного им можно заключить об «Абсолютном Субъекте» как предшествующем и стоящем над Лицами Пресвятой Троицы, в том числе и над Отцом. Конечно,

при этом остается непроясненным, как это понимать троиственность «Абсолютного Субъекта», которая есть не Пресвятая Троица, а скорее Ее источник. Видимо, у о. Сергия речь идет о самом принципе троиственности, существующем до его воплощения в реальность Отца, Сына и Святого Духа. В любом случае, с Отцом как первоначалом дело не ладится. Не улаживать же его, в самом деле, через утверждение о том, что пребывающий над Пресвятой Троицей «Абсолютный Субъект» вместе с тем является еще и Отцом, в качестве одного из Лиц составляющих внутритроичное бытие. Другого выхода, если это, конечно, выход, в булгаковском трактате, между тем, не просматривается.

Еще один поворот мысли о. Сергия касается явно выраженной у него тенденции к усвоению Отцу помимо ипостасного бытия еще и сущности. Об этом он пишет достаточно определенно:

«Единство божественной сущности или жизни устанавливается единством первоначала. Отец и есть первосущность, которая раскрывается в Сыне и Духе Святом»¹⁹⁷.

Само по себе это утверждение православного богослова способно ошеломить своим отождествлением сущности и Ипостаси. Тем более, что о. Сергей чуть ниже еще и усиливает свою мысль следующим тезисом:

«личность и есть сущность и, наоборот, сущность есть личное начало»¹⁹⁸.

В действительности на этот раз все не так удручающе, как это может показаться с перепугу, если учесть стремление о. Сергия утвердить невозможность бытия сущности помимо Ипостаси. Он всячески настаивает на ее сквозной ипостасности. Поэтому с тем, что сущность есть личное начало согласиться можно, не погрешив против догмата. Правда, эта мысль допускает более точное выражение. Для меня оно заключается в том, что сущность (природа) Бога состоит в его ипостасном бытии. Никакой другой помимо этой сущности в Боге нет. С первой же частью булгаковского тезиса ситуация в корне иная. Сказать, что личность есть сущность, все-таки, рискованно, так

как из этого утверждения можно сделать вывод о полном совпадении того и другого или о сведении личности к сущности. В том, однако, и дело, что личность – это никакая не сущность, она противоположна ей, потому что сущность представляет собой взгляд со стороны, бытие для другого, в то время как личность есть бытие для себя. И если вообще прикладывать понятие «сущности» к личности, то единственно с целью обнаружения ее инаковости, того, что сущность личности в ее отсутствии у нее, что и вычитывается из второй части булгаковской формулировки. Первая же ее часть рискованная ввиду возможности своего истолкования в плане непроявленности в ней несводимости личностного к сущностному.

Несмотря на несомненный у о. Сергия пафос ипостазирования сущности, ее растворении в Ипостаси, сведения до ипостасного момента, его усилия, сами по себе насущные и оправданные, в значительной степени сводятся им же самим на нет. В итоге обнаруживается, что он ипостазиирует сущность ровно для того, чтобы, в свою очередь, свести Ипостась до сущности. Такой итог совсем не случаен, поскольку Булгаков в Ипостаси, лице, личности не удерживает ипостасное и личностное. С Ипостасью он обращается, если так можно выразиться, слишком вольно и беззаботно. Главная его беда или вина в том, что он совершенно не готов увидеть в личности, будь она Божественная или человеческая, в данном случае не имеет значения, ее «вот этость». Для о. Сергия «вот этость» остается всего лишь индивидуальностью, тем, что вторично по отношению к чистому «я», «я» как таковому. Поэтому, явно не заметно для себя он капитулирует перед фихтевской трактовкой «я». Его декларируемое антифихтеанство по этому пункту реально здесь ничего не меняет. С Фихте Булгаков действительно разошелся, однако, приходится это признать, на путях дальнейшей деперсонализации «я» и личности. Разумеется, я имею в виду булгаковское утверждение о соборности «я» и приоритете над ним «мы». Положение это автором развивается очень непоследовательно и без минимально необходимой ясности. По сути никакого приоритета

на уровне философской логики не выстраивается. Тем не менее тема соборной личности сослужила о. Сергию службу в деле превращения «я» и личности в нечто неустойчивое, ускользающее и неуловимое. Отчего его вклад в богословское осмысление ипостасности Бога становится очень проблематичным, нуждающимся в критике и корректировке в соответствии с догматическими положениями Церкви, так же как и требованиями философского разума.

§2. Бог в богословии Вальтера Каспера

Для богословской обращенности В. Каспера к Богу характерно осознание того, что она обязательно должна быть в первую очередь богословием, соотнесенным с Пресвятой Троицей. «В учении о Троице, – утверждает Каспер, – тематизируется единая тема во многих темах догматики»¹⁹⁹. Эти его слова только и можно понимать в том смысле, что все другие темы догматического богословия производны от того, как трактуется Троица и тем самым содержат в себе троичность в качестве концептуального основания, так или иначе дающего о себе знать в тех или иных построениях. За такой постановкой вопроса не может не стоять критическое восприятие доминировавшей в католическом богословии тенденции рассмотрения Бога в первую очередь в качестве сущности. Разумеется, как это и подобает кардиналу, Каспер в своих выводах очень осторожен и сдержан, по возможности он стремится опереться на католических богословов, которые дают хоть какие-то основания перенести акценты с богословия сущности на тринитарное богословие. Образцом такой осторожности и сдержанности может служить следующий фрагмент из книги «Бог Иисуса Христа»:

«...единый Бог есть, как вновь и вновь подчеркивает Августин, триединый Бог. Но это исключает возможность говорить сначала об общей сущности Бога и лишь затем о трех лицах Троицы. Напротив, необходимо, как поступает восточное учение о Троице, исходить из Отца как начала и источника Троицы и показывать: Отец обладает единой сущностью Бога таким образом, что дарит ее Сыну и Духу. И так, следует вновь интегрировать общее учение о сущности Бог а в учение о конкретном откровении сущности Бога и тем самым в учение о Троице»²⁰⁰.

Этот фрагмент нелишним было привести не только ввиду дипломатичной ссылки Каспера на Августина, которого в действительности разве что ценой сильных натяжек можно отнести к богословам, утверждавшим примат учения о Троице

над учением о сущности, несмотря на созданный им трактат «О Троице». Показательна еще и готовность католического богослова признать известное преимущество восточного богословия над западным по рассматриваемому пункту. Самое существенное для нас в приведенном фрагменте, однако, даже не это. Гораздо существеннее кивков в сторону Августина и восточных отцов то, в чем видит Каспер необходимую с его позиции интеграцию общего учения о сущности Бога в учение о Троице. В этом видении заставляет насторожиться обладание, согласно Касперу, Отцом единой сущностью Бога. Можно подумать в этой связи, что существует помимо Отца еще и некоторая единая сущность. Пускай ею Он и обладает, но все же она не есть сам Бог. Положим, эта наша настороженность не более чем придирка к не вполне удачному или не до конца понятному выражению. Но как тогда быть с тем, что учение о Троице состоит в «конкретном откровении сущности Бога»?

Насколько я способен понять, в Откровении Бог открывает Себя, а не свою сущность. Конечно, нечто из открытого Богом можно свести к сущности, увидеть в нем сущность, скажем, в Нагорной проповеди Иисуса Христа – некоторую систему заповедей блаженства. Вот только с ними как сущностью далеко не уйти. Они приобретают свой настоящий смысл не иначе чем в качестве свидетельства Христа о самом себе и о том, каким путем нужно идти со Христом, как соединиться с ним. А это уже Откровение, но не сущности Бога. Это откровение Его Самого, то есть того, кто единится как Отец, Сын и Святой Дух в Пресвятой Троице. Такое Откровение предполагает общение и единение в любви людей. Никакой сущности к этому примешивать нет необходимости. Разговор о ней может вестись совсем в другом контексте. Откровение ведь представляет собой акт межличностный, в нем три Лица как Троица соотносятся с людьми как личностями. И не по поводу чего-то третьего, а самих себя в открытости друг

другу. Причем же здесь сущность? – позволю я себе такой вопрос. Похоже, только при том, что кардинал В. Каспер не в состоянии расстаться окончательно с темой сущности Божией в ее традиционной для католического и прежде всего

схоластического богословия постановке. Уже в том предельно кратком выражении, как она только что была предъявлена, она свидетельствует о том, что учение о Троице и, далее, об ипостасном в Боге у Каспера обременено грузом традиции, что заставляет заподозрить в трактовке им Божественной реальности ее, как минимум, сближенность с Богом философов.

Сближенность эта, разумеется, не должна пониматься как сознательная и продуманная авторская установка. Как раз наоборот, Каспер, во всяком случае, на словах, исходит из того, что первенствующее в богословии учение о Троице, если и соотнесено с Богом философов, то лишь по принципу несовпадения и чуждости философскому подходу. Это учение, согласно Касперу,

«представляет собой главное правило веры и авторитетное изложение христианской истины. Оно является мерилom церковного изложения Писания. Оно есть сумма христианской веры»²⁰¹.

Приняв это утверждение всерьез, нам, тем не менее, не заповедано проверить его конкретизацию и, в частности, то, не содержит ли оно в себе момент декларативности. Такая осторожность оправдана тем, что мы уже имели возможность убедиться, насколько далеки друг от друга декларации по поводу Троицы и их промысливание у православного богослова о. Сергия Булгакова.

Настораживают в этом отношении, казалось бы, безобидные в своей привычности утверждения Каспера в таком роде:

«Нашему конечному познанию недоступны ни существование триединого Бога, ни Его внутренняя сущность»²⁰²

Наверное, реагируя на это и подобные ему утверждения, можно было бы ограничиться отсылкой к собственной позиции, согласно которой, как таковая в своей полноте или хотя бы в самом существенном, непостижима любая сущность. Более того, вообще некорректно ставить вопрос о сущности как таковой любой реальности. То же самое можно сказать и о существовании. Все сущее тварно, то есть возникло ex nihilo, а,

следовательно, непостижимо. И что тогда говорить о Боге? На самом деле вопрос здесь в другом, в том именно, что мысль о Троице у Каспера остается неотрывной от ее внутренней сущности. Пускай она непостижимая, но лишь в силу ограниченности человеческого разума, тем не менее она есть и, понятное дело, в Троице самое главное – это сущность.

Понятное в том числе и ввиду последующих разъяснений Каспера. Они касаются очень важного для него вслед за схоластами и прежде всего Фомой Аквинским соотнесения в Боге сущности и отношений. Впрочем, ссылается он при этом как на восточных, так и на западных отцов церкви. «Гениальным открытием отцов IV и V вв. ... – пишет Каспер, – было то, что отцовство, сыновство и исхождение Духа являются реальными отношениями, так что различия в Боге затрагивают не единую Божественную субстанцию или единую Божественную сущность, а внутрибожественные отношения»²⁰³. И здесь нужно объяснить по поводу того, какое значение имело приведенное положение в святоотеческой мысли IV–V вв., и что оно означает в построениях кардинала Каспера. В первом случае, несомненно, вопрос заключался в необходимости утвердить Божественную единосущность, которая предполагает равенство в Божественности каждого из Лиц Пресвятой Троицы каждому другому. В случае же Каспера акцент делается на обосновании существования Ипостасей в Боге. Обоснование это базируется на том, что «лица тождественны отношениям». В этом своем утверждении Каспер опирается на Фому Аквинского, для которого, при тождестве того и другого, Лица, все-таки, предшествуют отношениям. Как будто это спасает их от растворения в отношениях так же, как и позволяет избежать модализма. Но если это даже действительно так, то от этого еще очень далеко до действительного логически последовательного и убедительного обоснования и демонстрации того, в чем состоит ипостасная реальность Троицы. Продемонстрировать сказанное проще всего, обратившись к некоторым касперовским пояснениям, касающимся различий между человеческой личностью и Божественным Лицом.

Пояснения эти могут обескуражить, но они в высшей степени характерны, почему и привести их придется за счет довольно пространной выписки из «Бога Иисуса Христа»:

«Человек остается человеком,

– читаем мы у Каспера, – даже если он эгоистически замыкается в себе, исключая отношение к другим; невозможно рассматривать его только как существующего лишь в отношении к другим, как существо, имеющее смысл и ценность только тогда, когда оно существует для других и для целого; ценность и достоинство человека заключены в нем самом. У Бога, напротив, по причине простоты и совершенства его сущности такие различия между сущностью и отношением невозможны»²⁰⁴.

Трудно при комментировании приведенного фрагмента удержаться в пределах нейтральной интонации. Как минимум, недоумения здесь не избежать по поводу того, с какой легкостью Каспер переходит от одного предмета рассмотрения к другому, полностью игнорируя изменение его самого или точки зрения на него. Я имею в виду то, что это ведь совсем разные вещи, когда человек остается человеком при эгоистической замкнутости на себя и то, что его невозможно рассматривать только как существующего лишь в отношении к другим. Первое может иметь или не иметь место, но вне зависимости от того, является ли человек эгоистом или альтруистом, все равно он существует в отношении к другим. Это отношение может быть разным и даже противоположным, от этого не колеблется самое существенное – для любого человека характерна самообращенность как «я есть я» и точно так же обращенность на другого. Исчезни совершенно последнее, не будет и первого. Сознвая это, Каспер делает знаменательную оговорку по поводу невозможности для человека существовать «лишь» в отношении к другим. Ее можно было бы принять, но только при условии того, что и «лишь» для себя, в самообращенности человек тоже не существует, в нем совмещается то и другое – обращенность на себя и другого. На уровне, предваряющем углубление в тему – это ясно и просто. Касперу, однако, надо противопоставить человека и Бога по критерию личностного

бытия. Вот он и противопоставляет, не без смутности и недоговоренности, человеческую самообращенность вначале как эгоистическую замкнутость на себя, а чуть далее – как ценность и достоинство человека, заключенные в нем самом тому, что Бог существует непременно во внутрибожественных отношениях. С этим последним моментом и нужно разобраться поподробнее.

Для этого вначале попытаемся себе представить некоторого субъекта, который всецело сводится к отношениям. И тогда сразу же возникает вопрос о том, с кем у него существуют те или иные отношения? Конечно же, с другими субъектами. Но с какими именно? В нашем случае это совершенно очевидно, так как речь идет о Боге как Отце, Сыне и Святом Духе. А каждый из них, как мы помним, суть только внутрибожественные отношения. Вот и получается, что в Пресвятой Троице ее Лица представляют собой соотношенность отношений или, если хотите, отношения между отношениями. Они явным образом безсубъектны, есть отношения как таковые. В попытке промыслить нечто в этом роде нет смысла ссылаться на непостижимость Божественной сущности. Хотя бы потому, что сведение Лиц к отношениям – это вовсе не догмат, а положение, отстаивавшееся рядом богословов, в числе которых такой авторитет как Фома Аквинский. При этом ссылка Каспера на официальные документы, как минимум, срывает не до конца, свидетельством тому его собственное упоминание одного из таких документов:

«В Боге все едино, где не противопоставляются члены отношения»²⁰⁵.

В нем же речь ведется не об отношениях как таковых, а о членах отношения. Очевидно, под ними подразумеваются Лица Троицы. Может показаться, что Каспер, несмотря ни на что, тоже утверждает прикрепленность отношений к Лицам. В действительности, однако, у него это не более чем благопожелание, а не реальность отвечающего за себя мышления.

В сказанном нетрудно убедиться, обратившись к следующей цитате из книги Каспера:

«Три противоположных друг другу отношения в Боге – отцовство, сыновство и пассивное дуновение – являются абстрактными выражениями для трех лиц Божества. Под лицом (ипостасью) в древнецерковном и схоластическом смысле подразумевается последний носитель всего бытия и всего действия... Под природой, напротив, подразумевается то, через что существует и действует лицо, или ипостась»²⁰⁶.

Разве в этом фрагменте не демонстрируется со всей очевидностью сведение лица-ипостаси к отношению? И ничего здесь не меняет расплывчатость и недоговоренность, обыкновенные у Каспера при обращении к теме ипостасного в Боге. Пускай отношения – это «абстрактные выражения для трех лиц Божества», но как тогда быть с тем, что ничего другого по существу о личном (ипостасном) он так и не скажет? Не считать же, в самом деле, чем-то существенным трактовку Лица (Ипостаси) как «носителя всего бытия и всего действия»? Положим, так оно и есть на самом деле. Но давайте считаться еще и с тем, что носителем-субъектом-субстратом является далеко не только Лицо (Ипостась). Оно лишь одна из разновидностей носителей. Поэтому, определяя Лицо как носитель, обязательно нужно далее конкретизировать определение. Вот только как это сделать, если для Каспера вслед за И. Ратцингером

«высшим бытием являются не античная субстанция и не субъект в смысле Нового времени, а отношение как первоначальная категория действительности»²⁰⁷.

Похоже, что никак, поскольку Каспер вовсе не озабочен тем, чтобы избегать взаимоисключающих утверждений по поводу одной и той же реальности. В результате они время от времени становятся пустыми отговорками, в чем мы только что смогли убедиться. Приблизительно то же самое остается сказать касательно трактовки автором природы в приведенном фрагменте. Но, однако же, если природа – это действительно «то, через что существует и действует лицо или ипостась», то как в этом случае ее отличить от «носителя всего бытия и действия»? Понять это невозможно, и нам остается заключить,

что, по Касперу, есть носитель – Лицо (Ипостась) и есть носитель носителя – природа.

Если кого-то не удовлетворит только что произведенная интерпретация тезиса видного католического богослова, можно попытаться убедить его таким, например, высказыванием:

«Численно единая Божественная природа, или субстанция, “имеет» трех носителей, поскольку она существует в трех относительно различных субсистенциях»²⁰⁸.

Приняв его во внимание, нам придется задаться вопросом о том, чем различается единая Божественная природа в каждом из ее носителей? Если отцовством, сыновством или пассивным дуновением, то все это останется признать выражением одной и той же природы. Но ведь совсем недавно мы узнали, что они суть «выражения для трех лиц Божества». И не приходим ли мы в итоге к отождествлению Божественной природы с субстратом каждого из Лиц Троицы? Кажется, именно так: субстрат-носитель – это и Лица по отношению к природе, и природа по отношению к Лицам.

О том, насколько нечувствителен Каспер к реальности Лица в Боге, свидетельств в его книге достаточно и нам далее придется касаться их в плане попыток истолкования концептуальных построений автора. Для начала же нелишним будет привести высказывание богослова, характеризующее его общий настрой по поводу самого понятия «лицо» или «ипостась». Принимая как незыблемую данность наличие этого понятия в Св. Предании и того, что оно «интерпретирует и уточняет первоначальное высказывание откровения в соответствии с его содержанием», а значит

«может быть возведено в ранг церковного догмата»²⁰⁹,

Каспер тем не менее делает из этого обстоятельства вывод для меня так головокружительно неожиданный:

«Это не исключает возможности, что содержание, первоначально высказанное в определенном слове, может быть лучше, понятнее и глубже выражено другими словами»²¹⁰.

Положим, вывод этот вполне оправдан, но тогда придется переформулировать догмат, и надо ли это делать, может быть, в этом случае достаточно будет дополнительной или новой

интерпретации понятия лица (ипостаси)? Кажется, такой ход Каспера не устраивает, по крайней мере, он его не задействует. Предпочтительней для него оказывается обращение к двум заместителям понятия «лицо» («ипостась»), одно из которых – «способ бытия» – предлагает К. Барт, другое – «три различные способа субсистенции» – К. Раннер.

Поскольку введение первого из понятий чревато ересью модализма со всей осторожностью и оговорками Каспер его отвергает, второе же понятие ему гораздо ближе, хотя безоговорочно принять его он тоже отказывается. Почему именно – это по-своему очень интересно и показательно для понимания характера касперовского богословствования. Так вот, потому, видите ли, что выражение «три различных способа субсистенции» может быть полезным содержательно «внутри богословия», но оно же становится неприемлемым в керигматическом плане. И вот почему:

«различный способ субсистенции» невозможно призывать и прославлять, ему невозможно молиться»²¹¹.

Очевидно, что в настоящем случае Каспер вводит аргумент от стиля и чувства языка. И с ним остается согласиться. Но не вообще, а лишь при условии признания дополнительности «стилистического аргумента». Между тем у Каспера он по существу единственный. Он зависает на фоне того, что собственные касперовские выкладки относительно Троицы и ее ипостасного измерения не просто неубедительны. По сути, не по цели и намерению, разумеется, они означают отказ Каспера признать Отца, Сына и Святого Духа Лицами, образующими Пресвятую Троицу. Троица для него что угодно, только не единство трех Лиц.

На счет единства как такового за Каспера можно не беспокоиться, другое дело вопрос о том, что за ним стоит. Вот как на него отвечает Каспер:

«Исход я из традиционного учения о Троице, можно понять, что из единства бытия в Боге следует единство сознания. Таким образом, невозможно предполагать существование в Боге трех сознаний. Однако из этого на почве церковного учения о Троице самого собой разумеющегося условия Раннер делает слишком

поспешный вывод, что невозможно и наличие трех центров сознания и действия»²¹².

Как это нередко бывает у Каспера, в этом пассаже каждое из его утверждений, как минимум, проблематично. Читать его можно, только спотыкаясь на том, мимо чего с легкостью проскакивает автор. Начнем хотя бы с первого утверждения о традиционности учения о Троице, согласно которому из единства бытия в Боге следует единство сознания.

С известной позиции это положение можно было бы принять. Но это позиция, согласно которой собственно бытием, бытием в его довершенности обладает бытие для себя. Оно едино как бытие и как сознание, точнее же будет сказать, в нем бытие и сознание совпадают. Говорить же о совпадении этой позиции с традиционным учением о Троице лучше бы поостеречься. Все-таки Церковь учит о единстве Божественной природы (сущности) и трехипостасности Бога. Положим, мы отождествим природу с бытием, что уже несколько рискованно, но отождествление Ипостаси с сознанием – дело гораздо более рискованное. Не в последнюю очередь ввиду недопроясненности вводимого Каспером понятия «сознание». Подразумевается ли под ним самосознание – не ясно. Впрочем, сознание без самосознания – слово звук пустой. Они не обязательно тождественны. Однако, сознавая нечто и в этом отношении не будучи самосознанием, сознание чего бы то ни было предполагает самосознание в качестве предпосылки. Как будто Каспер, говоря о единстве сознания в Боге, только и мог иметь в виду в том числе и самосознание. Иначе ведь сознание придется помыслить в аспекте его единства замкнутым на некоторую внеположенную Богу реальность. А это явно не имеет отношения к делу.

Итак, согласимся с тем, что у Каспера речь идет в том числе о единстве самосознания в Боге. Единство же самосознания – это конститутивное начало личностного бытия, попросту оно может быть отождествлено с «я», за которым стоит его совпадение с самим собой в саморазличении, то есть «я есть я». Утверждая его единственность в Боге, Каспер только и вправе трактовать Бога как единственное Лицо (Ипостась).

Правом этим он, однако, не пользуется, а заводит речь о «наличии трех центров сознания и действия». Как такое возможно, Каспер пытается объяснить следующим образом:

«В традиционном смысле необходимо сказать, что единое Божественное сознание существует трояким образом или способом. Это означает, что следует предположить наличие троякого... тройного носителя единого сознания, причем три носителя не просто неосознанны, а посредством единого сознания... сознают самих себя»²¹³.

К сожалению, касперовскую попытку остается признать очередной отговоркой, нимало не приближающей к сути дела. В самом деле, сказать, что три носителя посредством единого сознания сознают самих себя, конечно, можно. Но будет ли это высказывание еще и изъявлением смысла? На этот счет нельзя не усомниться, поскольку три носителя единого сознания таковыми являются только по видимости. Единое сознание, а точнее самосознание, всегда и обязательно соотнесено с одним и тем же Лицом. Три же его носителя – это уже не Троица, а тройня, повторение-тиражирование одного и того же Лица. В отношении его будет иметь место тройничество – реальность в отношении человеческой личности мыслимая не иначе чем психическая патология в острой форме, к Богу же ни в каком смысле не приложимая. Очевидным образом и на этот раз Каспер держится за своих трех носителей, они же три относительно различные субсистенции. Сложность его положения в том, что их необходимо и предъявлять как Лица Троицы, и вместе с тем удерживать в пределах Божественного единства. Последнее, между тем, торжествует над ипостасностью, поскольку для Каспера важнее утверждение единой природы в Пресвятой Троице. Этому не способна препятствовать трактовка Лица как носителя или субсистенции.

До сих пор мы сталкивались с взглядом на Божественное Лицо как носителя, субсистенцию и отношение. При том, что первая из них плохо согласуется с последним, именно он преимущественно разрабатывается в книге В. Каспера. Почему и заслуживает более обстоятельного, чем до сих пор, рассмотрения. В конце концов, несмотря ни на какие

противоречия, нестыковки, ни на какую несовместимость утверждений, ключевым положением для автора остается тезис, согласно которому

«три лица Троицы являются чистой реляционностью; они – отношения, в которых незаменимо различным образом существует единая сущность Бога. Они представляют собой самостоятельно существующие отношения»²¹⁴.

Так что с этими отношениями нам и придется разбираться.

И первое, что можно по этому поводу сказать – это согласиться с допустимостью приступать к Лицу, Ипостаси как к отношению. Оно действительно немислимо вне отношений с другими лицами. Это входит в само понятие Лица (Ипостаси), поскольку в нем совпадает бытие для себя с бытием для другого. Но последнее из них не может быть единственным. Оно актуализируется тем, кто есть бытие для себя, оно же «я», а в своей довершенной реальности «я есть я». Как «я есть я» Лицо соотносится с самим собой, суть столько же самосовпадение, сколько саморазличие в сохраняющемся единстве. И в том и в другом случае, то есть даже будучи само отношением, к отношению «я» не сводится. Оно является еще и его субъектом. Иначе говоря, в «я» субъектность и «относительность» совпадают. Оно в равной мере и само отношение, и тот, кто соотносится. А это уже вовсе не «чистая реляционность». У Каспера она прикреплена к единой сущности Бога, отчего представляется ему обращенной исключительно на себя, то есть отношением отношений. Нечто в этом роде, наверное, можно было бы принять, если бы ход мысли богослова действительно выводил нас на бытие Лица в его собственно личностном измерении. По Касперу, происходит обратное – он превращает Лицо в мнимость, в лучшем случае – в выражение сущности, в способ его бытия. Ничего бы такого не произошло, если бы Лицо было прикреплено им к самому себе, указывало бы на себя, а не на иное ему. А такое становится реальным единственно в ситуации последовательного промысливания жизненного центра Лица-Ипостаси, его «я». Оно тем и отличается, что есть столько же отношение, сколько и способ его существования, если хотите, оно еще и субсистентно.

Однако во всем этом по-настоящему важны не отношения, способ существования или субсистентность, а их замкнутость не на природу или сущность Бога, а на Него как ипостасную реальность. В ней эти атрибуты обретают свое настоящее место и уже не могут обернуться чем-то ускользающим, тяготеющим к растворению Божественных Лиц в Божественной сущности (природе).

Таким образом, утверждение Каспера о том, что в Боге не существует трех сознаний, напротив, оно у Него единое, подлежит двойной корректировке. Во-первых, «сознаний» все-таки три. И, во-вторых, акцент в них необходимо делать на самосознании, договаривая же до конца, – речь идет о трех «Я» в Боге. Иначе всякие разговоры о Троице обязательно сведутся к умалению в ней ипостасной реальности. Лица (Ипостаси) превратятся в нечто смутное, ускользающее и неуловимое, как это имеет место у Каспера. И это несмотря на то, что он как будто бы упорно и настойчиво ищет путей к утверждению, что Бог – это «личностное существо». «Ведь человек, – настаивает Каспер, – как личность может найти свое спасение только в абсолютной личности Бога»²¹⁵. И, надо отдать ему должное, он остро ощущает опасность сведения Лиц Пресвятой Троицы к «отдельным моментам в самоосуществлении абсолютного Духа». Странно, конечно, слышать такое от того, кто так безоглядно готов настаивать на едином сознании у Бога. Куда уж очевидней: если сознание едино, то Бог или единое Лицо или же полагает себя в качестве трех Лиц. Позволив себе такой провальный богословский ход, Каспер, тем не менее, пускай и вопреки логике, стремится удержать в своих размышлениях о Боге понятие о Нем как единстве трех Лиц, каждое из которых обладает полнотой бытия. Ему кажется, что для этого достаточным будет опереться на богословскую традицию Восточной Церкви, отличающуюся от латинской традиции тем, что она исходит в своем учении о Троице не от Божественной сущности, а от Отца. Он составляет и по Касперу «источник и внутреннюю основу единства Троицы».

«Мы должны,
– продолжает он,

исходить из Отца как беспричинной причины изливающейся любви, которая высвобождает Сына и Духа и одновременно объединяет их с собой в единой любви... Ведь любовь нельзя мыслить иначе чем личностно и межличностно»²¹⁶.

Ход, который предпринимает Каспер, делает ему честь в одном отношении – на этот раз он не готов держаться за сущность (природу) в Боге как по существу первенствующую над ипостасностью. Но отвергнув сущность в отмеченном качестве, далее этого он не продвинулся ни на шаг в конкретном осмыслении Божественных Ипостасей, даже не попытался каким-то образом систематизировать ипостасный принцип. Вместо такой попытки Каспер заведомо видит в Отце Ипостась, никак не поясняя его ипостасность. Поскольку же Отец – это Ипостась, то начиная с нее рассмотрение Троицы, он как будто и утверждает иной, чем сущностный, подход к ней. Боюсь, что здесь дело в очередной раз ограничивается игрой в слова или чисто словесными упражнениями, за которыми не стоит движения смысла. Ведь если Отец – источник и основа единства Троицы, а вовсе не ее сущность (природа), то такая постановка проблемы предполагает особый подход к отмеченному единству. Оно, скажем, не может быть единством данности, а должно исходить из Отца как некоторый личностный акт. Он же в свою очередь станет в чем-то понятным лишь при условии определенной трактовки личности-Лица-Ипостаси.

Трактовка эта предполагает, что если Отец есть начало и источник как Лицо, то понятие рождения применительно к Сыну и исхождения в отношении Святого Духа не должны мыслиться в привычном применительно к тварной реальности смысле. Для последней некто рождается от или исходит из в пределах природной данности. Так и человек рождается от человека вовсе не как личность от личности, а как природа от природы. Ничего в этом случае не меняет даже заложенность в сыне черт отцовского характера, склонностей, каких-то неуловимых для точного обозначения душевных веяний. Все равно это будут характеристики, в том числе и личностные, которые принадлежат двум различным личностям, хотя и связанным порождением одной и рожденностью другой, но вовсе не на

личностном уровне. Как личность человек в принципе не способен порождать, а разве что создавать, созидать, творить, если творчество не отождествлять с творением. И вот невозможное для человеческой личности утверждается как реальность для Божественного Лица. Утверждается, правда, в недопроясненности того, соотносено ли рождение с Божественным Лицом или божественной природой.

Каспер настаивает, или, точнее, готов признать рождение и исхождение в качестве ипостасных действий. Свидетельством этому его утверждение о том, что Сын и Дух имеют своим истоком «изливающуюся любовь» Отца. Связь любви с Лицом (Ипостасью) вполне очевидна. «Изливающуюся любовь» божественной сущности (природы) представить себе невозможно, ни в каких дополнительных аргументах по этому поводу нет никакой нужды. Другое дело странно звучащее положение Каспера о том, что эта любовь «высвобождает Сына и Духа». Его можно было бы признать по-своему последовательным развитием касперовской мысли о любви, которая ведет к возникновению двух Лиц-Ипостасей. Трудность и неразрешимость здесь, однако, в том, что о «высвобождении» Сына и Духа нет ни соответствующего догматического положения, ни авторитетного суждения кого-либо из отцов церкви. Нет и не может быть, поскольку церковная традиция крепко держится за рождение применительно к Сыну и исхождение применительно к Святому Духу. Конечно, «высвобождение» облегчает задачу Каспера в том отношении, что легко понять любовь, высвобождающую тех, кто находится в состоянии довыявленности. Все-таки, каким-то образом они есть, предвечны не в рождении или исхождении, а в своей данности, с которой и можно соотнести «освобождающую любовь» Отца. Ситуация самым радикальным образом меняется, как только мы отказываемся от формулы «освобождающей любви», а отказаться от нее совершенно необходимо. Иначе придется предаться сомнительным и разрушительным фантазиям о некотором подобии внутриутробного существования Сына и Святого Духа, предшествовавшего их выявленности в качестве Лиц. Положим,

однако, что указанный отказ состоялся, и тогда никуда будет не деться от обязательности увязки рождения одного из Лиц Пресвятой Троицы и исхождения Другого Лица именно как Лица от Лица. Придется, несмотря на то, что опыт человеческой личности в такой ситуации если и способен нам что-то подсказать, на что-то намекнуть, то лишь косвенно. Впрочем, совсем без косвенности и «намёков» нам так или иначе не обойтись. Сама их возможность вытекает из того, что при всей грандиозной разнице между личностным в человеке и ипостасным в Боге, всецело не совпадать, не иметь ничего общего друг с другом они в принципе не могут.

Специально вопрос о том, как и в каких пределах нам доступно постижение рождения Ипостасью Ипостаси, так же как исхождения одной из них из другой, будет рассмотрен в приближающемся, впрочем, конце книги. Теперь же можно позволить себе ограничиться самым кратким введением в суть проблемы. Состоит она по своей сути в том, что рождение и исхождение, если мы хотим всерьез промыслить их как ипостасные реальности, придется соотнести не просто с Божественными Ипостасями, а еще и с «Я» каждой Ипостаси. Это как раз тот поворот темы, которого всячески избегает В. Каспер. К нему он даже не приближается, оставаясь в отдалении. Что угодно может заинтересовать его в связи с ипостасным в Боге, только не то, что Ипостась, лишенная «Я», таковой быть не способна. Даже подходя к теме сознания Бога, «я» Каспер так и не касается. Помимо прочего облегчая себе этим всякого рода трудности, связанные с продумыванием действительно ключевых моментов проблемы. Она же состоит не просто в том, чтобы сделать некоторое заявление о связи «Я» Отца с порождением и исхождением. Скажем, когда отчее «Я» порождает «Я» Сына и изводит из себя «Я» Святого Духа. Такого рода декларация применительно к человеческому «я» звучала бы абсурдно. В отношении же Отца она, как минимум, осталась бы чем-то невнятным, фиксацией невозможного для личности, которое совершенно неизвестным образом почему-то становится реальным для Ипостаси. Чистого «почему-то» здесь быть не должно, что вовсе не предполагает последовательного

и завершеного выстраивания логики порождающего и изводящего Божественного «Я». Без логики в этой ситуации не обойтись, пускай она и не пойдет далее выяснения того, как сам принцип «я» совместим с порождением и исхождением, каким для этого должно быть «я» и в каком смысле нужно понимать исхождение и порождение. Сколь бы трудным не оказался намеченный путь, в любом случае он остается предпочтительней предлагаемого Каспером, когда осмысление порождения и исхождения подменяются велеречивой невнятицей изливающейся и высвобождающей Сына и Святого Духа любви.

Собственно, по поводу намеченного пути покамест достаточно ограничиться утверждением того, что поскольку Отец является Лицом со своим «Я», то рождение от и исхождение из Него можно помыслить как сопричастующие в Нем, как Его моменты и измерения. Нет у Отца «Я», которое предшествовало, хотя бы только логически, порождению и исхождению. Иначе говоря, в Отце «Я есть Я» должно совпадать с собственным порождающим и изводящим отцовством. Отец тем самым не есть чистое «Я», не наполненное ничем, кроме самого себя. Он, конечно, чистое «Я» тоже, но совпадающее со своим отцовством, а значит порождением и изведением. Пожалуй, на этом моменте в настоящей главе можно остановиться, так как обращение к нему преследовало одну цель – демонстрацию первого шага в сторону доступного нам прояснения конкретики промысливания порождения Сына и изведения Святого Духа в качестве реальных, соотнесенных с Отцом как одним из Лиц Пресвятой Троицы. Шаг этот не последний, так как о других шагах речь еще впереди. И надо ли говорить об их принципиальном отличии от пути, которым идет или предлагает идти Каспер. Если же договаривать с избыточной резкостью и определенностью, то никакой у него не путь, а перемины с ноги на ногу, иногда переходящее в растерянность при рассмотрении ключевых проблем тринитарного богословия.

Попытка в заключение настоящей главы решить вопрос о том, является ли Бог богословия Вальтера Каспера Богом

философов или богословов сталкивается с неустранимой раздвоенностью его позиции. С одной стороны, Каспер заявляет, что в систематическом учении о Троице

«речь идет о постижении из веры и о понимании в вере, которое не ведет из веры к мнимому высшему знанию. Оно представляет собой более глубокое введение в саму веру, о верующем понимании тайны как тайны, а именно как тайны непостижимой и именно в этом убедительной любви»²¹⁷.

Казалось бы, такое плотное обрамление систематического богословского учения верой и любовью во всяком случае должно было исключить любое поползновение на понимание Бога как сущности и природы, то есть сведения его к Богу философов. Но это если бы Каспер действительно выполнял возложенную им на себя задачу. Между тем, она остается по большей части обещанием неисполнимым. Постигание Каспером Бога из веры и понимание его в вере на самом деле очень сильно зависит от традиционных богословских формул и формулировок. Касперовское «из веры и в вере» по сути дела подменяется перебиранием предложенных решений, на которых Касперу зачастую никак не остановиться ввиду ощущения им их неточности, недостаточной конкретности или недоговоренности. Его богословская растерянность, видимо, может быть квалифицирована следующим образом: Каспер принимает богословские положения, акцентирующие, выдвигающие на передний план природу и сущность в Боге и вместе с тем пытается примирить их с восприятием Бога как ипостасной реальности. О последней Каспер говорит с неизменным пафосом, однако он, как правило, не подкрепляется адекватными ему теоретическими положениями. Результатом же неустойчивости авторской позиции должен быть признан все-таки реальный приоритет в Боге сущности и природы над ипостасностью, то есть доминирование в касперовском богословии Бога философов над Богом, который соответствует букве и духу богословского знания.

§3. Бог в богословии Карла Барта

Когда К. Барта называют одним из крупнейших и наиболее влиятельных богословов XX века, под этой формулировкой, наверное, подписалось бы огромное большинство его коллег не только среди протестантов, но и католиков. Между тем, достаточно широко распространены и утверждения еще более радикального характера, согласно которым Барт просто-напросто самый крупный христианский богослов в XX веке, если не последних нескольких веков. Принимая во внимание эти квалификации, мы и обратимся к тому, что в богословии Барта проговаривается о Боге. И это обращение будет тем более оправданным, что Барт с полной определенностью противопоставляет свое учение «почти всему старому богословию» по пункту первостепенно важному для нас и касающемуся соотношения в Боге его сущности и ипостасности. Об этом, в частности, в «Церковной догматике» Барта можно прочитать такие строки:

«... в богословии господствовало редкостное единство в бездумной постановке учения о Боге по формально-логическим причинам прежде учения о Троице, хотя об учении о Троице теоретически утверждалось, что оно есть основа всего богословия»²¹⁸.

Под это обвинение в бездумности попадают не только едва ли не все крупнейшие западные богословы Средневековья, но и отцы-основатели протестантизма и их последователи. И, конечно, сам Барт отмеченную им «бездумность» на себя не распространяет. На этот счет позиция его категорически неприемлющая – рассуждениям о Боге вообще, то есть о его сущности как таковой до и помимо рассмотрения ипостасной реальности, Барт противопоставляет позицию, согласно которой

«церковная догматика сама основывается на догмате о Троице и ... она поэтому не имеет возможности помыслить о каком-то бытии иного Бога и ином бытии Божьем, кроме Его бытия в качестве Отца, Сына и Святого Духа в Божьем откровении и в вечности...»²¹⁹.

Казалось бы, после такой декларации Барт оставил для себя единственную возможность – начать разговор о Боге с обращения к Троице, а значит, и к Отцу, Сыну, Святому Духу в их единстве и различенности. Ничего подобного, однако, не происходит. От Пресвятой Троицы у Барта остается только единство. Оно же предполагает употребление слова «Бог». В принципе, конечно, ничего не мешает понимать Отца, Сына и Святого Духа со стороны единства. Но вовсе не это подразумевалось Бартом, когда он писал:

«Речь идет о бытии Божьем; но именно в отношении бытия Божьего слово “событие», или “акт», есть также последнее слово, которое невозможно превзойти или поставить с какой-либо точки зрения под вопрос»²²⁰.

Разумеется, я имею в виду вовсе не то, что Богу, если даже под ним подразумевать Отца, Сына и Святого Духа в их единстве, неприложимы вычлененные богословом слова. Как раз наоборот, в отношении Лиц Пресвятой Троицы оно может быть вполне на своем месте. С тем только уточнением, что «событие», или «акт», – это вовсе не «последнее слово». Если бы оно было таковым, то Бог не был бы Отцом, Сыном и Святым Духом, а пребывал в чистом единстве самообращенности и обращенности вовне. Поскольку же Бог – это три Лица, то исходящий от них как от Бога акт уже не может быть просто актом или событием. Если это и акт, то в качестве единого действия трех Лиц. Единство же его осуществляется не само по себе, а как результирующее содеятельности Отца, Сына и Святого Духа. Оно становится возможным благодаря любви, в которой пребывают Лица Пресвятой Троицы.

Нужно признать, что любовь играет существенную роль в построениях Барта, но как только что мы могли убедиться в этом, не решающую. Впечатление это подтверждается дальнейшим ходом бартовской мысли. В частности, для Барта оказывается важным характеризовать бытие Божие не только как событие и акт, но и как жизнь. Да, наверное, такое определение приближает к нам Бога, но, признаться, усмотреть в этой прибавке нечто существенное и неременное затруднительно. Другое дело, когда Барт призывает понять

бытие Божье как бытие личное. За таким призывом сразу же хочется увидеть несколько затянувшийся переход от сущности Бога как такового к Нему как Пресвятой Троице. Ведь до сих пор, несмотря на свою декларацию, Барт по существу не сдвинулся с отвергнутой им позиции, «бездумной постановки учения о Боге прежде учения о Троице». И в самом деле, какая существенная разница может быть усмотрена между тем, что св. Фома Аквинский учит о простоте, совершенстве, благодати Бога, а Барт заговорил о Боге как событии, акте, жизни. Наверное, на каком-то уровне оно достаточно существенно. Однако не на уровне самого общего, фундаментального подхода к осмыслению Бога. А тут вдруг утверждение как будто обещающее ранее заявленный поворот и прорыв. Насколько они реально осуществляются, свидетельствуют уже самые первые слова-разъяснения Барта касательно личностного бытия применительно к Богу:

«Подразумевается именно не персонифицированное бытие, а такое бытие, которое осуществляет и объединяет в реальность одной Личности полноту всего бытия»²²¹.

Прочитав эти строки, кажется, нет ничего проще, чем напомнить читателю о том, что в христианском богословии о личности-Лице принято говорить в отношении Отца, Сына и Святого Духа. Бог потому и Пресвятая Троица, что он представляет собой не просто единство, а именно единство трех Лиц. Но вот, оказывается, что традиция, установившаяся как будто раз и навсегда, для Барта не указ. Несмотря на то, что ей следуют католицизм, лютеранство и кальвинизм, не говоря уже о, возможно, мало знакомом Барту православии, она им с легкостью отвергается. Аргументов на этот счет в бартовской «Церковной догматике» не приведено. Барт, очевидно, считал достаточным указать на то, что:

«Христианская церковь никогда не учила, что в Боге есть три лица, а значит, три личности в смысле тройного Я, тройного субъекта. Это был бы тритеизм, а ведь его-то и не желали допустить, когда ввели понятие *persona*, понимавшееся как *modus subsistentiae*»²²² (способ (модус) бытия).

В этом указании-отсылке к традиции, если в него вчитаться внимательно, все сомнительно. И прежде всего то, что Барт почему-то заговорил о тройном «я» и тройном субъекте. О них в действительности в авторитетных церковных текстах не упоминается. Вообще, тема «я» в них не фигурирует, но если, скажем, она подразумевается, то вовсе не как «тройное я», а как три «я». Согласимся, тройное «я», некоторая тройня – это полная несообразность и не обязательно с богословской точки зрения. Любое «я» не сводимо к другому «я» и не передаваемо ему, почему бартовское выражение и лишено смысла для богослова, точно так же, как и для любого другого, кто теоретизирует по поводу «я». Ничуть не лучше дело обстоит и с «тройным субъектом». Понятно, что о нем «христианская церковь никогда не учила». Непонятным, правда, остается, зачем о нем вообще упоминает Барт. Если с целью отвергнуть тезис о Боге как единстве трех Лиц, то его аргумент никуда не годится, поскольку Отца, Сына и Святого Духа совершенно не обязательно мыслить как «тройное я», точно также как «тройного субъекта». Такую угрозу Барт сам породил, сам же ее и устраняет.

Иная ситуация с Лицом-персоной как модусом бытия. Это положение Барт принимает, для него Отец, Сын и Святой Дух – именно модусы божественного бытия. В этом случае они, разумеется, никакие не Лица, а ипостасность Бога заявляется в качестве производной от его единой сущности и природы, от единого божественного бытия. Такое сколько угодно встречалось и встречается в христианском богословии. Непонятным только становится настойчивое желание Барта утвердить свое понимание Бога как личности. Впрочем, это его желание остается каким-то неустойчивым и колеблющимся. С одной стороны, Барт твердо стоит на том, что Бог есть «исконное и подлинное я», без которого личность немыслима, так же как оно вне личности, добавим мы от себя. С другой же стороны, он может сказать, что «понятие личности как таковое слишком бледно», а значит,

«мы можем обойтись и без него, если обеспечено и утверждено то, что под ним подразумевается»²²³.

Как хотите, но «крупнейший христианский богослов XX века» здесь прибегает к аргументу не только многократно испытанному, но и самым прискорбным образом банальному и пустому. Ведь это действительно так, что нет ничего проще, чем сказать: важны не слова сами по себе, а подразумеваемое ими. Пускай так. Но от этого разве становится излишним эксплицировать подразумеваемое, выразить его в словах? Если такое происходит, то слова становятся терминами и понятиями. Они отвечают за себя, так как за ними стоит выверенное, логически последовательное построение. Положим, такое произойдет со словом «личность» и оно станет понятием. В этом случае тому, кто опирается на это понятие, нужно за него держаться, отстаивать его как концентрированное выражение своей позиции. Барт почему-то этого не делает. Полагаю, что это происходит не случайно, не по недостатку силы бартовской мысли. Видимо, здесь он прибегает к самой нехитрой уловке, поскольку понятие «личность» вовсе не так необходимо для его трактовки божественной сущности, как это может показаться. Оно у него остается более или менее громкозвучной заявкой, по сути, не подтвержденной осуществляемой им теоретической работой.

При чтении «Церковной догматики» это становится ясным не сразу. Все-таки, заявив первоначально, что церковная догматика основывается на догмате о Троице, далее Барт переходит к характеристике Бытия Божия как события, акта, жизни. Бог для него есть Бог живой. Причем жизнь его такого рода, когда

«не следует видеть метафоры и в том, что Богу в Священном Писании приписывается гнев, милосердие, терпение, раскаяние, благоволение, скорбь и тому подобное»²²⁴.

Если в чем-то и можно заподозрить такую трактовку бытия Божия, так разве что в слишком буквальном сближении Бога и человека, а никак не в игнорировании Его личностного характера. Подозрительно, правда, что Барт под ипостасностью раз и навсегда подразумевает одно и то же – Бог есть личность. Даже когда мы встречаем у Барта утверждение, согласно

которому «личное бытие Божие в способах бытия Отца, Сына и Святого Духа», все еще сохраняется надежда на неточность выражения с его стороны.

Надежда эта подкрепляется соображением общего порядка, которое, кажется, давно не нуждается в специальной проработке и аргументации: личность по определению такая реальность, которая не может существовать как единственная и обращенная исключительно на себя. Тот, кто произносит это слово, вольно или невольно подразумевает соотношенность одной личности с другими, бытие для себя обязательно предполагает бытие для другого. И если вообще говорить о «способах бытия», то, конечно, это не Отец, Сын и Святой Дух «способы бытия» Божией личности, а ее существование невозможно помимо двух отмеченных «способов». Так, может быть, у Барта имеет место не более чем неточность или неадекватность выражения, за которым необязательно искать соответствующее концептуальное построение? Когда оно имеет место, то исправляет ситуацию в сторону более точной и последовательной проработки понятия. К сожалению, ничего такого не происходит. И это несмотря на то, что для Барта очень важным оказывается рассмотрение Бога как любящего.

Казалось бы, если Бог, по Барту, любящий, ему недостаточно будет видеть в Боге единственную личность. Да, конечно, о том, что Бог любит себя и во имя этой любви творит мир и в конечном счете приведет его к спасению, неустанно говорило множество богословов, не исключая отцов церкви. Но разве не очевидно и другое: здесь перед нами непреодоленное наследие Античности, невольное попадание в ее архетипы и мыслительные схемы? Следовать им в XX веке было бы уже совсем странно. Вроде бы Барт и не следует, если буквально понимать некоторые фрагменты главы «Бытие Бога как любящего» «Церковной догматики». И, в частности, следующий фрагмент:

«Ведь Он желает быть в себе самом не для себя, не одиноким, но Он есть Отец, Сын и Святой Дух, а значит, Его жизнь состоит в высшей степени присущих Ему самому “друг с другом», “друг для друга» и “друг в друге», и нерушимое

единство Его личностного бытия, знания, желания есть одновременно совет, решение и действие: не в одиночестве, но в общности»²²⁵.

Если в чем-то и можно заподозрить Барта при чтении этого фрагмента, так это в том, что он, выдвигая на передний план желание Бога «быть в себе самом не для себя, не одиноким», этим утверждает первенствование в Боге Его единства над троичностью. Причем оно заходит так далеко, что троичность становится производной от желания Божия. Ну, ладно, отнесем это «желание» на счет неудачной выраженности мысли. Интересней и знаменательней упоминание Барта об одиночестве. Оно как будто предполагает, что не только «не хорошо быть человеку одному», но точно так же и Богу, и вот Он преодолевает свое одиночество по аналогии с тем, как преодолевает одиночество Адама, сотворив наряду с ним Еву.

Я не знаю, почувствовал ли Барт что-то неладное, создавая свою конструкцию единого Бога как единственной личности, и поэтому ввел в свой текст соотнесенность Лиц Пресвятой Троицы в Божественном Единстве с тем, чтобы, когда нужда в этом отпадет, вернуться к старым представлениям. Более очевидна ситуация с любовью. Богу любить Себя в своем чистом единстве, то есть свести любовь к «самолюбию» или «самовлюбленности» – такое для Барта оказалось неприемлемым. За это ему честь и хвала. Но, с другой стороны, как все-таки быть с бытийственным статусом Отца, Сына и Святого Духа? Если они не Лица-Ипостаси-Личности, то кто? С кем тогда Отец, Сын и Святой Дух соотнесены как «друг с другом», «друг для друга» и «друг в друге»? И, наконец, как в этом случае понимать «совет не в одиночестве, но в общности»? Все эти вопросы приходится относить к разряду риторических, ответом на них Барт нимало не озабочен. Его касается только решение проблемы в определенной ситуации, а то, что она остается нерешенной в рамках более широкого целого, Барта, кажется, не заботит. Он может сказать, что понятие любви в первую очередь является

содержательным определением и наполнением божественного бытия ²²⁶.

Но реально он сосредоточивается на Божественной любви, не соотнося между собой Отца, Сына и Святого Духа. Это не мешает ему делать такие сильные утверждения как, например, следующее:

«Важно будет, чтобы мы больше не забывали о найденном теперь определении «Бог есть Любящий», чтобы все дальнейшее действительно было экспликацией этого основного определения»²²⁷.

Кажется, точнее уже не скажешь, и остается присоединиться к формуле Барта. Присоединиться, однако, не сняв своих претензий к его богословским построениям.

Скажем, такого рода. С позиций богословской систематики возведение любви Божией в статус верховной реальности должно обязывать богослова свое рассмотрение Бога со стороны его «динамики», то есть самоизъявления, центрировать любовью. Те же событие, акт, жизнь, о которых довольно пространно говорит Барт – это реалии, которые приобретают свой настоящий смысл в соотнесенности с любовью как ее моменты. Барт же от события, акта, жизни переходит к любви не сразу, а перебив эту тему разговором о личности. Уже по одному этому ее рассмотрение становится заведомо неполным, так же как и событие, акт, жизнь в отношении Бога не получают своей настоящей основы. Окончательно, может быть не формально, но по существу, отодвигается Бартом на задний план любовь после того, как от главы «Бытие Бога как любящего» он переходит к главе «Бытие Божье в свободе». Этот момент особенно важен, так как вольно или невольно Барт заканчивает тем, что о чем-либо, превышающем свободу Бога, уже нечего сказать. Но обратимся к собственным словам Барта, касающимся любви.

«Бытие Бога как Живущего и Любящего есть Его бытие в свободе. Он живет и любит именно так – свободно. И тем и в том, что Он так свободно живет и любит, Он есть Бог, Он отличается от других живущих и любящих»²²⁸.

В приведенных словах швейцарского теолога все странно, и сразу не определить более или менее странное в них. Начать с того, что странен сам акцент, делаемый Бартом на том, что

бытие любящего Бога есть бытие в свободе. Намек на возможность подобного рода переходов у него содержится тогда, когда он от Бога как бытия и события переходит к Богу живущему. Вроде бы и так понятно, что акт и событие только и могут быть прикреплены к тому, кто живет. Но здесь по крайней мере возможен акцент на особой жизненности акта и события. Случай с любовью и свободой, однако, иной. Здесь любовь подкрепляется свободой. Так что остается заподозрить возможность любви вне свободы. Наверное, в подтверждение этого легко привести примеры того, как любовь соединяла людей совершенно несвободных в своих решениях и действиях. Однако что они доказывают, кроме наличия внешних ограничений для любящих, чья любовь не могла бы состояться, не будь они свободны в отношении друг друга. Ведь не насильно же они полюбили один другого. Это случай, когда свобода двух людей столкнулась с внешним ограничением. В результате они стали внешне несвободными, сохраняя внутреннюю свободу. И надо ли объяснять, что подлинная свобода именно внутренняя, что она трансформируется внешними ограничениями и совсем не обязательно в сторону ее подавления и растворения в несвободе. Поскольку же свобода сохраняется, сохраняется и любовь. Уточнению в этом случае подлежит только одно – это любовь вмещает в себя свободу, а не наоборот. Свобода как таковая может пребывать и вне любви. Хотя и до определенного предела. Он дает о себе знать тогда, когда перед свободным человеком открывается перспектива любить. Если он отвергнет любовь в пользу свободы, она легко станет «постылою свободой», так как упустила свой шанс подчинить, не подчинить даже, а сделать свободу моментом любви. В качестве этого момента она лишь по видимости претерпевает ограничения, за видимостью же через любовь свобода становится свободней, пока не станет сверхсвободой, которая есть любовь.

На таком фоне совсем уже странно звучит противопоставление Бартом любви Божеской и человеческой по критерию свободы. Настаивая на том, что Божья любовь есть любовь свободная по преимуществу, он действительно

подчиняет ее свободе. По логике чем больше в любви свободы, тем лучше. Хотя гораздо убедительней мне представляется ход прямо противоположный по смыслу: лучше тогда, когда в свободе больше любви. Как раз последняя питает собой первую. Свобода же в любовь разрешается, она ищет любви, чтобы не стать упомянутой «постылой свободой».

Такая чувствительность Барта к теме свободы, задетость ею в ущерб теме любви, несомненно, связана с трактовкой им Бога как единого в своей основе, в котором Отец, Сын и Святой Дух не более чем производны от исходного единства. Своеобразие его позиции при этом состоит в том, что Барт видит в Боге единственную личность и всякое несогласие с этим готов упрекнуть в тритеизме, то есть по существу в ереси. Упрек Барта, между тем, легко обернуть против него самого, настолько единственная, по Барту, личность Бога выбивается из ортодоксии равно католической, лютеранской, кальвинистской и православной. Впрочем, наша задача не упреки и не проверки на ортодоксальность, а попытка выяснения раз за разом того, каким предстает Бог под пером автора.

Касательно же бартовского «единобожия»-«единоличности» нам остается попристальной взглянуть в их существо с тем, чтобы поставить написанное Бартом в ряд определенной богословской или философской традиции. В качестве первого шага в обозначенном направлении позволю себе привести еще один фрагмент из «Церковной догматики», в котором Барт концентрированно излагает свою трактовку Бога как личности, как Троицы и как Отца, Сына и Святого Духа. Цитировать его удобно с перебивками на комментарии. Итак, у Барта мы читаем:

«Бог, будучи сам в себе Отцом, Сыном и Духом Святым есть сам в себе Живущий и Любящий, а значит, Единый, а значит, Один...».

Прервать цитирование в самом начале и буквально на полуслове имеет смысл в виду того, что Барт уже совершил нередкую у него в трудных случаях подстановку или, как минимум, приблизительность и расплывчатость. У меня есть основание для такого заключения, поскольку Барт вроде бы незаметно переходит от вполне оправданного суждения о

единстве Отца, Сына и Святого Духа в любви к Божественной единичности. Незаметно, но от этого вовсе не оправданно и не опираясь ни на какую логику, которую мы вправе были от него ожидать. Ведь это никакая не логика отождествить единство с единичностью. Коли уж единство приписывается Отцу, Сыну и Святому Духу, то сделать его «единицей» как-то неожиданно и странно. Понятно, что единство может быть и с самим собой, Барт, однако, завел речь о единстве Отца, Сына и Святого Духа, его же к Богу как только одному уже не свести. Мы привычно говорим о Боге как едином в трех Лицах и отступать от этой формулы просто так, не вдаваясь в специальные объяснения, означает уклониться от объяснений там, где они насущно необходимы и обязательны. Но продолжим цитирование нашего фрагмента после небольшой купюры предложения риторического по сути характера:

«...Именно во всей божественной Троице, в общем бытии Отца, Сына и Духа Святого в Боге и Его действии – а не в отдельных модусах бытия самих по себе, – есть и имеет Бог то, что мы можем назвать личностью...».

Вот Барт и договорил свою ключевую в отношении Бога мысль – Лицо-Личность – это не Отец, Сын и Святой Дух, а сама Пресвятая Троица. Вообще говоря, к этому клонили, явно того не сознавая, множество богословов, начиная с раннехристианских. Когда, например, Отец трактовался как Ум, Сын как Память, и Святой Дух как Воля или Любовь, из этого легко было бы заключить, что вместе они как Пресвятая Троица и составляют личность. Ведь к Отцу, Сыну и Святому Духу прикреплялись по существу свойства личности. Еще более красноречиво и говорит само за себя распространенное столетиями сближение человеческой личности с Пресвятой Троицей, трактовка первой как подобия последней. Кажется, после такого уподобления уже невозможно не заговорить о Пресвятой Троице как о Лице. Этого, однако, не происходило, и понятно, почему: за то, что Лица – это Отец, Сын и Святой Дух, христианские богословы держались крепко, сознавая опасность впадения в ересь через отождествление единой сущности Бога

с его ипостасностью, которая стала бы мыслиться тоже как одна Ипостась.

Такого рода опасения, очевидно, были вполне чужды Барту. Хотя на свой лад за различие в Боге Отца, Сына и Святого Духа он все-таки держался. Посмотрим, как именно, завершая цитирование выбранного нами фрагмента:

«.... Не трояким образом, но трижды – причем трижды не в особом бытии каждого из трех своих модусов бытия, но в их бытии друг с другом, друг для друга, и друг в друге, в их «перихорезе», троичный Бог есть Живущий и Любящий, а значит, Единый, Один, а значит, если нам угодно так называть Его, – личность. Нет трех ликов, есть только один лик...»²²⁹.

Последняя фраза приведенного фрагмента звучит приговором ипостасной трактовке Бога. Здесь он един и ни о каком триединстве не может идти речи. И, тем не менее, в очередной раз бартовская категоричность довершает собой его колебания и нерешительность, порождающие, в свою очередь, размытость, нефиксированность и неуловимость мысли. Теперь Барт вроде бы готов признать, что Бог трижды образует Личность. Трижды – значит Лица три, пускай они и вторичны по отношению к Божественному единству. И ничего не может изменить то, что речь идет о «бытии друг с другом, друг для друга и друг в друге». Но не будем торопиться, сделав уступку троичности Бога, Барт тут же идет на попятную. В итоге у него трижды заявляет себя бытие не единой природы, а единого лица. В который раз ни последовательности, ни логики отвечающей за себя мысли у Барта лучше не искать. Что имеет какой-то смысл, так это попытка выявить логику его построения, не проговариваемую, не подразумеваемую даже, а вычлененную задним числом, как таящуюся и неизбежно проступающую для того, кто пытается сделать мыслью проговариваемое раз от разу Бартом.

Эту задачу нам несколько упростит обращение к лекциям, вышедшим в 1947 году под заголовком «Очерк догматики». Выстроены они ничуть не более последовательно, чем касающиеся нас фрагменты «Церковной догматики», однако в

них нечто сказано о том, что умалчивается в фундаментальном труде Барта.

Как и в «Церковной догматике», в «Очерке догматики» он говорит о Боге, едином в трех способах бытия. Но к этому положению прибавляется тезис о Боге как

«Боге Творце и о Боге в его деянии в Иисусе Христе и о его воздействии в Святом Духе»²³⁰.

Кажется, сказанное достаточно ясно – это один и тот же Бог стоит за каждым из Лиц Пресвятой Троицы. Но тогда и возникает вопрос о логике и смысле полагания себя Богом Отцом, Сыном и Святым Духом. Ведь этим Бог как-то раскрывается, изъясняет себя. На этот вопрос у Барта есть по существу один скольконибудь внятный ответ и один намек на него. Вначале приведем первый из них:

«...все то, чем Он является для нас, – то, что Он Творец, что Он в Иисусе Христе одарил нас собой и что в Святом Духе Он соединил нас с собой, – все это есть его свободная милость, избыток его полноты»²³¹.

Наверное, сказать, что, согласно Барту, Бог есть Творец, Сын и Святой Дух, поскольку этим он изъясняет свою милость тварному миру и прежде всего человеку, означало бы хватить через край. Нигде такого впрямую и со всей ясностью Барт не утверждает. Примечательно, однако, уже одно то, что «три способа бытия» у Барта предстают в какой-то увязке не иначе, чем в своей обращенности к тварному миру. Только в соотнесенности с ним становится как-то понятным, почему Бог предстает вначале как Творец, затем как Иисус Христос – Сын Божий и, наконец, как Святой Дух. Не будь этих трех «способов бытия», не было бы ни тварного мира, ни его грядущего спасения. Какая-никакая, это логика. Между прочим, она находится в русле общепротестантской интенции – преимущественного, по сути же почти исключительного интереса не к внутри- божественной жизни, а к Богу в его обращенности на человека. Бог касается протестанта прежде всего потому, что Он так или иначе действует в мире, что человеку надо с этим определяться. Разделяя эту установку, Барт становится по-своему логичен.

Сказать то же самое по поводу второго ответа, он же намек на вопрос о логике и смысле троякого полагания себя Богом, было бы сильным преувеличением. Вот подтверждение сказанному:

«Таким образом, Бог – тот, кто полагает сам себя, кто есть сам через себя, Бог в своей божественности различен в себе самом и в то же время тождествен себе самому. И именно поэтому Он сам по себе не одинок. Он не нуждается в мире. Все богатство жизни, вся полнота деяния и общности есть в Нем самом, поскольку он триедин. Он есть движение, Он есть и покой»²³².

По поводу того, что перед нами никакая не логика перехода от Божественного единства к Отцу, Сыну и Святому Духу, нужно определяться сразу. Из того, что Бог един, скажем, совсем не вытекает, что Он должен положить себя в качестве Отца, то же самое можно сказать и о Сыне и Святом Духе. Мыслить, по крайней мере, двух из них, иначе чем Лицами, не получается. Но откуда тогда взяться Лицу из Божественного единства, да еще в качестве способа его бытия? Лицо – Ипостась – личность – это вообще не способы. Собой они заявляют и выражают самих себя, а если другого, то речь о Лице-Ипостаси-личности лучше не вести. Впрочем, Барт и не ведет. У него Отец, Сын и Святой Дух соотнесены с единственной личностью Бога. Что из этого можно извлечь, мы и попытаемся промыслить хоть как-то последовательно.

Проще всего было бы заявить, что до Барта считавшиеся Лицами Пресвятой Троицы у него становятся масками, которые надевает на себя единая и единственная личность Бога. Тут, правда, затруднение в том, что масок три и все они сосуществуют. Но если так, то остается единого Бога «растроить», и так, чтобы в своей троякости Он сохранял свое личностное единство. Представить такое можно как сознательное впадение Бога в некоторое подобие иллюзионизма, когда Он какой-то стороной своей личности вполне всерьез воспринимает свою троякость, когда Отец, Сын и Святой Дух становятся способными на общение, не будучи

личностями. Понятно, что подобные размышления втягивают нас в какое-то унылое, если не сказать хуже, болото.

Выбраться из него, сохраняя причастность к бартовскому тексту, можно, лишь обратившись к философскому контексту. Тогда то, что Бог полагает сам себя, будет звучать вполне узнаваемо и привычно. Ближайшая ассоциация, которая здесь срабатывает, разумеется, это ассоциация с абсолютной идеей Гегеля. Полагая себя, идея самоотчуждается и становится природой. Она по-прежнему «есть сама через себя», но и «различается в себе самой». Причем саморазличение предполагает «тождественность себе самой». Но о чем тогда свидетельствует совпадение двух логик, философской у Гегеля и богословской у Барта? Как минимум, о том, что последняя из них подчиняет себя первой, растворяется в ней. Бог же, по Барту, как бы настойчиво он не декларировал Его бытие как бытие личности – это совсем не Бог живой христианства, воспроизводимый средствами богословия. Перед нами, несомненно, все тот же Бог философов.

В заблуждение здесь может ввести проникновенный, местами патетический стиль изложения догматики Бартом. Он неустанно говорит о Боге как о личности, точнее, подразумевает его личностный характер, так же как личное отношение человека к Богу. Парадокс, однако, в том, что как личность Барт Бога как раз промыслить не может. У него он реальность неуловимая именно в своем личностном измерении. Дурную шутку с Бартом играет прежде всего необходимость помнить и напоминать читателю о том, что Бог есть Отец, Сын и Святой Дух, и что они, вместе с тем, не суть Лица-Ипостаси-личности. Из-за этого Барт не может избежать выражений неосторожных, некорректных и несовместимых с церковной традицией. Положим, он довольно пространно говорил о Боге как Боге Отце, после чего настал черед разговора об Иисусе Христе, и вот с кончика бартовского пера срывается такое:

«Мы слышали в первом положении о Боге-Отце, а сейчас из божественного единства выступает сам Бог в образе Сына. И Бог есть этот Другой в Боге и из Бога»²³³.

Смотрите, сколько сразу оговорок, заводящих очень далеко от христианства. Оказывается, по Барту есть Бог как таковой, по ту сторону Отца, Сына и Святого Духа. И что же тогда это за Бог неведомый? Барт в «Церковной догматике» многократно говорил о нем как о личности. Но странная это личность, которая уходит от своей изначальности в Отца, Сына и Святого Духа. Ну, а когда читаешь у Барта о Боге в образе Сына, наверное, нельзя не вспомнить слова апостола Павла о Христе как образе Бога невидимого. Теперь же все наоборот – не Христос образ Отца, а сам Бог невидимый принимает образ Сына Божия, а это уже какое-то оборотничество. Последняя фраза из приведенной цитаты только подкрепляет возникшее впечатление. Согласно ей, Бог становится другим по отношению к себе. Как Сын он, если использовать гегелевскую терминологию, свое другое. Именно так, потому что для личности нет того, кто является по отношению к ней своим другим, а есть просто другой. Саморазличение внутри себя, доходящее до полагания себя в качестве своего другого – это путь абсолютной идеи как чистого мышления, в котором субъект мысли и само мышление совпадают. Когда же мы имеем дело с личностью, которая полагает себя другой по отношению к себе – это или мнимая личность, или же с ней произошло прискорбное событие самораздвоения.

Менее всего обязывает Барта хотя бы формально следовать догмату о Пресвятой Троице обращение к Святому Духу. Именование третьего Лица Троицы менее других напрямую обозначает Его как личность. Срабатывает здесь и расхожее, на своем уровне, разумеется, верное представление о том, что, говоря о духе, мы его соотносим с некоторым субъектом в качестве предиката, свойства, изъявления. В эту струю как раз и попадает Барт, когда заявляет:

«Здесь все дело в принадлежности Иисусу Христу. В Святом Духе мы не имеем дела с чем-то отличимым от Него и чем-то новым. Это было всегда неверным постижением Святого Духа, когда Его понимали таким образом. Святой Дух есть Дух Иисуса Христа»²³⁴.

Если применительно к Иисусу Христу Барт еще считал нужным говорить, что его образ принимает единый Бог, то при всей недогматичности этого утверждения в нем все же сохранялся некоторый намек на личность, пускай остаточный, и к тому же на личность недовершенную, скорее ее видимость, то теперь для Барта отпадает необходимость даже в этом. Поскольку «Святой Дух есть Дух Иисуса Христа», то он и есть Иисус Христос, только в своем особом проявлении и изъявлении. Барт уточняет, в каком именно:

«Святой Дух не есть что-то иное, чем определенное отношение Слова к человеку»²³⁵.

Вот крупнейший богослов XX века и выстроил лестницу из трех ступеней, идущую от единого Бога к Отцу через Сына до Святого Духа. И лестница эта устанавливает связь между Богом и человеком. На основании бартовских текстов представить, что перед нами не только «лестница», решительно невозможно. И понятно, почему. Для характеристики Бога в обращенности на себя трактовка Бога как Отца, Сына и Святого Духа не так уж обязательна. Конечно, у нас уже шла речь, что три способа бытия, по Барту, преодолевают и блокируют божественное одиночество. Но это уже, приходится такое говорить, сантименты, попытка со стороны Барта сделать своего Бога Богом живым. К самому главному он, несмотря ни на что, остается совершенно нечувствительным. Я имею в виду то, что Бог как Бог живой на богословском языке может и должен быть описан не через такие характеристики как событие, акт, жизнь, желание, свобода, и т. п. Точнее говоря, и через них тоже. Однако эти характеристики получают свою настоящую цену не в качестве моментов, конструирующих концепт Божественной личности, а вытекающими из этого концепта как своего надежного основания. Оно же появится только тогда, когда богослов возьмет на себя труд продумать вопрос о том, что личность делает личностью, каковы ее субстанциальные признаки, чем человеческая личность отличается от Божественного Лица-Ипостаси и т. д. Вкуса к такого рода продумыванию Барт не обнаруживает ни в малейшей степени. По существу, когда он говорит о Боге как личности, он опирается

на понимание ее, исходя из всем более или менее очевидных признаков. Они суть наглядные свидетельства или интуиции нашего восприятия личностного бытия. Все, что с ними готов сделать Барт – это собрать их вместе, нагнетать атмосферу вокруг них. В духе того, что вот, де, смотрите, Бог – это личность, самая настоящая, живая личность во всем и в гораздо большей степени, чем мы – люди. И весь этот пафос удивительным образом сочетается с богословскими конструкциями, практически отрицающими личность в Боге или сводящими личностное к поверхностному и мнимому проявлению совсем-совсем другой реальности. Какова эта реальность, об этом речь уже шла неоднократно. Добавить к сказанному нам остается только то, что уже в другой связи проговаривалось. Настоящего интереса у Барта к рассмотрению внутрибожественной реальности нет. Его действительно задевает и влечет к себе действие Бога в мире, то, как он повернут к человеку. Как будто такая повернутость может быть понята в доступной нам степени, если мы не вглядываемся в Бога «бескорыстно», в стремлении понять Его в Божественном бытии самом по себе.

Глава 13. Бог в философской теологии

Хотя философская теология оформилась как область знания совсем недавно, сама она склонна трактовать себя как давнюю, укорененную в истории традицию, однако достаточной определенности касательно своих временных рамок у нее, кажется, нет. То же самое можно сказать и об осознании философской теологией своего места в целом философского или богословского знания. Когда мы читаем в таком представительном сборнике, каким является «Оксфордское руководство по философской теологии» о том, что она

«нацелена прежде всего на теоретическое осмысление природы и атрибутов Бога, а также отношения Бога к миру и вещам, которые находятся в нем»²³⁶,

этим ничего существенного не говорится. Более того, такого рода характеристики способны только запутать существо дела. Ведь та из них, которая была только что приведена, целиком совпадает с тем, как могла бы характеризовать себя теология как таковая. Правда, из кратких и отрывочных самохарактеристик философской теологии можно все-таки узнать, что она мыслится своими адептами в качестве части философии религии. Да и упомянутый сборник непосредственно адресован «главным образом англоязычным философам религии».

Вроде бы этих сведений вполне достаточно для того, чтобы выяснить конкретно если не подход к своей предметной области «философской теологии», то, по крайней мере, самые общие его основания. Дело, однако, оказывается не так просто. В этом легко убедиться, обратившись к содержанию «Оксфордского руководства». Оно же таково, что само по себе опять-таки не позволяет отличить философскую теологию от теологии как таковой, если вести речь не просто об общих местах и формулировках, делаемых с некоторой долей теоретической беззаботности. А именно о тех предметных областях, которые у философской теологии совпадают с теологией вообще. С позиций философии религии это выглядит непривычно и

вызывает вопросы и недоумения. Все-таки философия религии как часть философского знания традиционно рассматривала теологическую проблематику в философском контексте и, в частности, в попытке решать собственно философские проблемы. Так, если мы обратимся к содержанию «Лекций по философии религии» Гегеля, то найдем в нем очень немного общего с богословским трактатом или богословской «суммой». И это понятно: Гегель – философ, и философия религии была для него частью его философской системы. Положим, ее не создавали авторы «Оксфордского руководства». Но и тогда они должны были бы сойтись вначале на некоторой договоренности по поводу структуры философии религии и детализирующей ее структуры философской теологии.

Она могла бы сколько угодно включать в себя богословскую тематику, но инкорпорированную уже не в богословское, а философское целое. Поскольку ничего такого у авторов «Оксфордского руководства» не наблюдается, то возникает вопрос о том, что именно делает их книгу философской теологией, то есть философией, сосредоточенной на теологических реалиях? Ответить на него, в общем-то, не сложно. Раскрывая одну богословскую тему за другой, «Оксфордское руководство» стоит на определенных философских позициях. В нем предпринимается попытка сделать христианскую теологию еще и философией. Попытку эту нельзя не признать рискованной и сомнительной уже потому, что теологическая тематика и проблематика формировалась, исходя из теологической же точки зрения. Последняя определяла собой структуру теологического знания. Мы же сталкиваемся с ситуацией, когда множество авторов в пределах философской теологии стремятся изнутри нее самой сделать теологию еще и философией, то есть по сути дела секуляризовать теологию. По крайней мере, попытка такой секуляризации имеет место. Впрочем, осуществляется она вполне мирными средствами. Ведь авторы «Оксфордского руководства» менее всего ставят перед собой задачу опровергнуть истины христианской теологии. Скорее наоборот,

речь нужно вести о направленности на доказательство этих истин философскими средствами.

Сама по себе такая установка совсем не нова. Ее, например, придерживался св. Ансельм Кентерберийский. Однако он исходил из того, что теология базируется на Откровении, для нее должен раз и навсегда оставаться неизблемым догмат. Почему св. Ансельм и оставался богословом, как бы далеко его ни заводили чисто философские ходы в «Монологионе» и «Прослогионе». Но вот на путях философской теологии Откровение, св. Писание, догмат теряют свой статус столпа и утверждения истины. Специально они не отвергаются, их содержание может рассматриваться всерьез со всей тщательностью и в стремлении найти им рациональное обоснование. Однако в какой-то странной недоговоренности по поводу их статуса. Как будто они неизвестно откуда взялись и все же обладают огромной значимостью хотя бы как проблема, требующая разрешения. Все это напоминает гегелевскую концепцию религии, согласно которой она, содержательно совпадая с философией, выражает на уровне представления то, что для философии станет понятием. Заяви философская теология нечто в этом роде, конечно, возникла бы некоторая ясность с ее статусом и преследуемой целью. Но тогда пришлось бы обращаться к теологии, исходя из целого философского знания, его основоположений. Очевидным образом ни к чему такому философская теология не готова. Она довольствуется философскими вылазками в сферу теологического знания такого рода, что может возникнуть подозрение в том, уж не хочет ли она сделать философскую теологию собственно философией. Почему-то, однако, растворяя себя в теологической тематике и в структуре теологического знания.

Какой бы самопротиворечивой и даже безнадежной не представлялась такая установка философской теологии, это вовсе не означает, что от нее *a priori* не приходится ждать обогащения богословского знания, расширения его границ и горизонтов. Почему бы, в самом деле, не предположить возможность для нее в процессе достижения своей

недостижимой цели решить или заново и более перспективно поставить ту или иную богословскую проблему. На этом предположении покамест и остановимся, обратившись к конкретным ходам авторов «Оксфордского руководства» при рассмотрении как непосредственно касающегося нас вопроса о Боге в его обращенности на себя, так и предпосылок, на которые опираются эти ходы. А они, эти предпосылки, поначалу могут показаться очень близкими к теологии, хотя и выраженными чисто философским языком. Свидетельством последнего является первая часть книги – «Теологические пролегомены», где речь идет об авторитете Писания, традиции и Церкви (1), Откровении и богодухновенности (2), теологии в ее соотнесенности с тайной (3). Сходство, между тем, очень быстро обнаруживает свою иллюзорность, стоит обратиться непосредственно к тексту первой части «Оксфордского руководства».

В первой ее главе, написанной маститым Р. Суинберном, едва ли не «классиком» философской теологии, в частности, содержится следующее, по-своему очень красноречивое, утверждение, касающееся содержания христианской веры:

«Более разумно руководствоваться в нашем поведении убеждениями, которые, вероятно, являются истинными, чем убеждениями, которые, вероятно, таковыми не являются, по той причине, что если мы опираемся на первые, то можем скорее достичь своих целей (к примеру, прощения наших грехов и приготовления самих себя и своих ближних к тому, чтобы поклоняться Богу на небесах), чем если мы опираемся на второе. И чем больше вероятность истинности наших убеждений, тем более разумным будет опираться на них...»²³⁷.

В данном случае я позволил себе прервать цитату и, более того, не касаться концептуального построения Суинберна в его целом, исходя, опять-таки, из «убеждения» в том, что в ней уже выражено самое существенное, а именно полная нечувствительность автора к смыслу христианской веры. Она рассматривается Суинберном исключительно с позиций человеческой разумности, предлагая верить в разумное как вероятное в своей истинности. Тезис этот вероучительно и

богословски крайне сомнительный, так как предполагает источник веры исключительно в самом человеке. Благодать здесь даже не подразумевается. Или, скажем, обращенность к Богу с молитвой о даровании им незыблемой веры. Наконец, нет у Суинберна и малейшего намека на веру как порыв и усилие человека, захваченность ими. Все, что касается философа, погружившегося в теологическую тематику – это попытка ассимилировать ее в философском знании. Включая и те реалии, оперировать которыми философии заповедано. На этот счет приведенный фрагмент – свидетельство еще относительной умеренности ассимилятивных устремлений автора. У него можно встретить, к примеру, и такое:

«Если Святой Дух вызывает в нас убеждение в том, что Писание истинно, то очень велика вероятность того, что оно истинно. Но нам нужно свидетельство того, что эти убеждения порождены соответствующим процессом»²³⁸.

В этом «соответствующем процессе» у Суинберна все дело. Для него Откровение Святого Духа само по себе не есть свидетельство истины. Ему еще предстоит обоснование, обоснованность же его в доказательстве разумности свидетельства. Оно не обязательно должно носить абсолютный характер, в этом случае достаточна вероятность. Впрочем, что это меняет, если ставка все равно делается на человеческую рациональность, хотя бы и в модусе вероятности. С последней, правда, связано самое слабое и уязвимое у Суинберна, поскольку вероятностным для него является то, что базируется на «совокупности наших собственных базовых убеждений». Почему их нельзя отнести к чистым мнимостям и заблуждениям, этот вопрос Суинберн даже не ставит. Базовые для него истинны существуют под знаком вероятности. А дальше наступает черед разумности как пути следования «базовым убеждениям». Причем ход мысли автора в этом случае сильно сбивается на логический круг, поскольку у него разумность действий опирается на истину, соотносит себя с ней, в то время как истина разумом еще должна быть обнаружена и утверждена. Иначе хороша будет разумность, следующая истине, которая ею откуда-то берется, что ее подрывает. На самом деле разум,

служащий истине, следует самому себе. У Суинберна же он пребывает в сфере вероятности, что остается интерпретировать как косвенное признание ограниченных возможностей разума интегрировать в себя веру, растворить последнюю в первом.

Очередная неудача попытки философской теологии растворения в себе собственно теологии демонстрируется тем, как она подходит к вопросу о тайне. На этот раз автор очередной главы книги У.Д. Уэйнрайт не стремится ни к какому подобию редукции тайны до познаваемого. Тайна у него остается тайной. Мало того, он еще и готов укоренить ее в недрах внутрибожественной жизни, то есть сделать тайной для самого Бога. На это, кажется, никто из богословов, во всяком случае вменяемых по части Откровения и догмата, не решался. Вроде бы, в этом случае Уэйнрайт не только преступает границу богословски дозволенного и оправданного, он еще и порывает с позицией философа изнутри своей философской теологии. В целом, наверное, так оно и есть, с тем только уточнением, что на тайну автор смотрит исключительно с точки зрения человека и по человеческой мерке. В результате у него получается: да, тайна есть, она неустранима в принципе, не может быть познана. И это касается как человека в обращенности к Богу, так и самого Бога, обращенного на себя. Аргументы, которые задействует Уэйнрайт в обосновании своей позиции, при этом обезоруживающе простодушны и незатейливы. Вот как он начинает свое размышление, сразу же достигая вершины простодушия:

«Даже если мы понимаем в себе все, что может быть концептуально схвачено, мы все же могли бы удивляться, изумляться и поражаться своим бытием...; Почему же тогда Бог не может удивляться или изумляться Своим бытием?..».

Прервав цитату, сразу же хочется ответить Уэйнрайту на его уровне проработки проблемы, хотя и с позиции несравненно более надежной, как в контексте философского, так и богословского знания: «Да, потому что Бог – это Бог, а не человек. К Нему не приложимы человеческие мерки, тем более в такой поспешности и буквальности». Однако, надо это признать, дальнейшее развитие авторской мысли хотя и не

поправляет дело, все же лишает ее, хотя бы частично, сбивающего с толку простодушия.

«...Как мы почитаем и прославляем Бога,

– пишет автор, – так Отец, Сын и Святой Дух почитают и прославляют друг друга. И я не понимаю, почему взаимное поклонение Отца, Сына и Святого Духа не может сопровождаться благоговением, удивлением и (даже) изумлением»²³⁹.

На этот раз отмахиваться от сказанного Уэйнрайтом не обязательно ввиду того, что он коснулся вопроса действительно важного и требующего уточнения того, о чем идет речь. Приступая к нему, в первую очередь нужно отметить, что о «благоговении, удивлении и изумлении» применительно к Богу если и можно говорить, то не иначе, чем о реалиях внутрибожественной жизни, некоторое подобие которых присуще и человеческой жизни. Их отличие от человеческих состоит в том, что они не имеют прямого отношения к познанию. Это человек застаёт себя и других в мире, его удивление поэтому связано с вопросом, почему все сложилось так или иначе? Для Бога же как Отца, Сына и Святого Духа в обращенности друг на друга никакой познавательной ситуации с ее «почему» не возникает. Их «благоговение, удивление и изумление» – это свидетельство божественности каждого из Лиц Пресвятой Троицы. Отец, Сын и Святой Дух обладают бытийственной полнотой. Поэтому обращенность каждого из них как Бога к Богу обязательно предполагает благоговение, благоговеют ведь перед Богом. Удивление же и изумление, скажем так, – это неточное выражение восторга по поводу друг друга. Он есть «естественная реакция» на бытие Отца, Сына и Святого Духа. В отношении каждого из них применима формула: «Ты есть, какой восторг». В нем звучит вовсе не оценка качества бытия с его совершенством. Здесь воспринимать бытие другого и значит восторгаться. Такой восторг – от любви, она же предполагает приятие в себя другого, так же как и отдачу себя ему. Познание в нашем смысле, еще раз скажу об этом, здесь не причем. Познает Лицо (личность) не другое Лицо, а некоторую предметную реальность. Во внутрибожественном

бытии ее нет и быть не может. Но и человек ведь далеко не только познает. В любви он тоже знает восхищение от того, что любимый им просто-напросто существует, а не потому, что он обладает некоторым набором свойств и качеств. Правда, в этой ситуации для одного человека по отношению к другому возникает еще и момент тайны и таинственности. По логике – надо же, откуда-то взялось такое немыслимое и невероятное чудо. Эта тайна, однако, легко объясняется тварной природой человека. Он сотворен Богом, пути же Господни неисповедимы. И потом, как это «нет» вдруг стало «есть», и почему-то оно как раз такое, что не может не вызывать восторга. Во внутрибожественной жизни что-либо подобное представлять не обязательно и не нужно. Отец, Сын, Святой Дух предвечны. Отец безначален, Он предшествует Сыну и Святому Духу не во времени. Поэтому им не может не быть чуждым восприятие себя или друг друга под знаком тайны. Она была бы свидетельством того, что божественное бытие не предвечно, а вторично и производно.

Как будто Уэйнрайта можно заподозрить в том, что он вплотную подходит к тому, о чем у нас идет речь, во всяком случае не противоречит ему. И не только в приведенном фрагменте. Но вот чем заканчивается его размышление:

«Ничто, таким образом, из того, что относится к Богу, не остается неизвестным Ему. Он ни “смущен», ни “озадачен», ни “мистифицирован» Своим бытием. Тем не менее природа Бога является для Него предметом изумления, удивления и благоговения – все это, так сказать, эмоциональные аспекты совершенного непосредственного знакомства с глубинами его собственного бытия, которые ускользают даже от его собственного совершенного концептуального постижения»²⁴⁰.

Опять у Уэйнрайта разговор об изумлении, удивлении, благоговении, с той только разницей, что теперь он договаривает нечто, ранее позволявшее трактовать его как не совсем чуждое вероучению и теологии. Договаривает в том ключе, который не позволяет заключить о близости уэйнрайтовского построения христианской традиции, какой ее удерживает Церковь, в данном случае неважно, православная,

католическая или протестантская. Разумеется, я имею в виду положение о

«глубинах его собственного бытия, которые ускользают от его собственного совершенного концептуального постижения».

Начать с того, что приписывая Богу «концептуальное постижение», Уэйнрайт впадает в самый грубый антропоморфизм. Он гораздо грубее, чем представлять Бога как чистое мышление в духе св. Фомы Аквинского. Хотя бы потому, что наряду с концептуальным постижением автор применительно к Богу готов допустить еще и другие виды знания и постижения, обозначая их как «эмоциональные аспекты узнавания и знакомства». В результате познание и знание Бога становится сложным и разноуровневым в прямом соответствии человеческому познанию и знанию. И ведь что характерно, в этом случае Уэйнрайт вовсе не отталкивается от человеческого познания с тем, чтобы со всей необходимой осторожностью сопоставить его с божественным познанием, исходя из понятия Бога, как оно дано в Откровении, вероучении и теологии. Произведи он такую операцию, и что-то в человеческом познании оказалось бы не приложимым к Богу, а что-то пришлось бы утверждать как присущее только божественному познанию. Я не думаю, что подобные операции нужны и первоочередно насущны в богопознании, но, по крайней мере, в них нет и ничего для христианина и богослова непозволительного, как это обстоит в построениях Уэйнрайта.

Оставляя в Боге непостижимые глубины его собственного бытия, пускай только на концептуальном уровне, Уэйнрайт допускает еще одну грубейшую ошибку. По сути эти глубины у него остаются раз и навсегда непроясимой «бездной Божией». В таком своем качестве, хотел этого автор или нет, бездна эта оказывается сближенной с ничто и даже переходящей в него. В подтверждение этого тезиса достаточно указать на то, что бытие само по себе, не содержащее в себе даже потенции бытия для другого, как бы и не существует. О нем никто и ничего не может ни помыслить, ни сказать, оно вообще не определимо. Его «есть» абсолютно ничем не наполнено и не наполнимо, так что нам только и приходится говорить как о существующем

несуществовании, то есть как о бытии ничто. Теперь же учтем, что мы имеем дело не просто с чистым, беспримесным бытием самим по себе, а с глубинами собственно Божественного бытия. Его, промысливая заявленное Уэйнрайтом, только и остается отнести к ничто. Ничто это никогда не сможет стать целиком бытием для себя в Боге, тем самым оно должно быть квалифицировано еще и как божественное бессознательное. Но это уже в духе современных сближений, уподоблений и ассоциаций. Оставляя же их в стороне и пытаюсь промыслить извечное ничто в Боге, как бы нам не прийти к Богу как божественному ничто. Например (это еще относительно безобидный вариант), в духе Майстера Экхарта. Тогда можно было бы разделить Бога на Got и Gotheit, а заодно и расстаться со всякой христианской богословской вменяемостью и предаться мистическим фантазиям. Понятно, они как небо от земли далеки от Уэйнрайта. Нашего представителя философской теологии в дебри непролазные завела беззаботность по части соотнесения собственных положений с Откровением и догматом. Своей философской теологией он равно выходит за пределы как философского, так и богословского знания. Итог этот достигается всего-навсего за счет допущения в Боге таких «глубин собственного бытия», которые для Него самого остаются тайной. Тайна теперь – это реальность не только обращенности человека к Богу, но и самообращенности Бога. Последнее же предполагает, что тайна есть последняя истина всего сущего, в том числе и его источника в лице Творца. Так заигрывать с тайной можно только чего-то самого существенного недоговаривая, что и было нам продемонстрировано выше.

Еще более, чем первая часть «Оксфордского руководства», тематически сближена с теологией его вторая часть.

Настолько, что, исходя из глав этой части, можно было бы заключить, что перед нами сборник кратких трактатов в духе старой доброй схоластики или единый трактат, главы которого написаны различными авторами. В самом деле, заголовок второй части – «Божественные атрибуты», включает же она в себя главы, посвященные таким божественным атрибутам как

простота и самодостаточность (1), всезнание (2), вечность (3), всемогущество (4), всеприсутствие (5), моральное совершенство (6). Когда-то средневековые схоласты считали своим долгом более или менее детально рассматривать как перечисленные, так и ряд других атрибутов Бога. Так или иначе рассмотрение это производилось с целью приблизиться к пониманию Божественной сущности. Насколько мало оно преуспело в выполнении этой цели, об этом можно и не говорить. И главное, что в этой связи нужно напомнить, касается двух вещей. Во-первых, того, что само по себе рассмотрение божественных атрибутов может приблизить к раскрытию Его сущности только в случае, если эти атрибуты будут соотнесены друг с другом как моменты одного целого, которое в результате предстает в своей конкретности. Само же по себе ученое перебирание атрибутов, доказательство их существования или пояснение по их поводу слишком отдает ученой игрой богословов, которые от настоящих богословских задач удаляются в сторону философии, требования которой ими тоже не могут осуществляться. И второе. Атрибуты Бога, как бы глубоко, последовательно и даже систематически они не рассматривались, в этом рассмотрении далеко уводят от ипостасного в Боге. Оно по существу игнорируется за счет сосредоточенности на сущности Бога, которая становится мнимостью в своей оторванности от того, что Бог един в трех лицах и троичен в своем единстве.

Самое важное, а по существу единственно интересное в этом пристальном внимании к божественным атрибутам – это вопрос о том, что дает нашему знанию о Боге детальное раскрытие одного из атрибутов за другим. У св. Фомы Аквинского оно так или иначе служило единому на потребу. Доказывая принадлежность Богу того или иного атрибута, он утверждал Божественность Бога, а значит, раз за разом вносил свою очередную лепту в доказательство бытия Божия. Если, скажем, св. Фомой доказательно утверждалось Его всемогущество, этим в очередной раз св. Фома приходил к тому, что Бог есть Бог в полноте своей божественности. Какова же она в своих содержательных характеристиках – это

оставалось в самом главном непроясненным. Ну, хорошо, от св. Фомы, других схоластов и далее вплоть до авторов «Оксфордского руководства» мы узнаем, что Бог прост и самодостаточен, всезнающ, вечен, всемогущ и т.д. Этим вовсе не снимается вопрос о том, каков Он на самом деле. Вроде бы нам только что сказали: прост, самодостаточен и пр. И тем не менее удержаться от вопрошания в таком духе: а каков Он простой, самодостаточный и пр., в конце концов, кто Он такой, решительно невозможно. Знакомство с тем, кто прост, самодостаточен, всезнающ и т.д. должно обязательно состояться, иначе все остальное застывает в смысловой неопределенности. И дело не в том, что схоласты или представители философской теологии сказали о Боге недостаточно. Разговор их происходил и происходит не на своей настоящей почве, он вертится вокруг да около куда более существенного, не касаясь его. А касаться обязательно нужно того, что Бог – это ипостасная реальность. Он есть единство трех Лиц и оно таково, что оставаясь лицами Отец, Сын и Святой Дух, будучи каждый Богом, вместе с тем есть единый и один Бог. Как и в какой мере можно такое промыслить, в этом заключен вопрос вопросов. Промыслив же его в меру возможного, почему бы и не остановиться на божественных атрибутах. Их рассмотрение будет совсем не лишним в плане соотносительности с личностным в Боге. Ведь что-то значит и определяет в Лице-Ипостаси то, что оно, к примеру, всемогуще. Признав всемогущество за Богом, мы тогда должны попытаться понять, скажем, как оно согласуется с божественной свободой. И это будет вовсе не праздным вопрошанием.

Все-таки свобода предполагает выбор, а он, в свою очередь, невозможен без самоограничения. Выбрав одно, мы отказываемся от другого. Но это мы – люди, а Бог с Его всемогуществом, почему бы Ему не выбрать все сразу? Может быть, потому, что Он выбирает лучшее? Но, опять-таки, Богу на ум лучшее только и приходит, а значит, выбор заведомо ему не нужен, соответствующей ситуации для Бога попросту не возникнет. Так, может быть, в таком случае божественная свобода какая-то особая, не предполагающая выбора? Почему

бы и нет. Вот только не проще и последовательней было бы не держаться так уж настойчиво за божественную свободу? Разумеется, вовсе не с целью отдания приоритета необходимости, предзаданности, неизбежности. Гораздо больше смысла в поисках такого «атрибута» Бога, который вмещает в себя такой момент свободы как самоопределение и из себя исходящее действие и вместе с тем к этому моменту не сводится. И почему бы тогда не «атрибутировать» Богу любовь как реальность более глубокую, существенную и объемлющую по сравнению со свободой? Если же мы придем к такому итогу, то обязаны этому будем в том числе и размышлением над атрибутом божественного всемогущества. Противореча свободе, оно вполне уживается с любовью, освещается ею и разрешается в нее. Но только в случае отказа от игр в духе того, что вот, дескать, всемогущество предполагает в том числе и реализацию возможности не любить. Схоластическое упражнение в таком духе вполне допускает его специальный разбор. Не производя же его, можно ограничиться «бездоказательным» утверждением о том, что всемогущество предполагает, в частности, и способность отрицания всемогущества только по видимости и в виду недодуманности вопроса. Отметить это обстоятельство было не лишним только по одной причине: любовь – это как раз тот случай, когда ее отрицание с позиций всемогущества прямо ведет к отрицающему само всемогущество итогу.

Странности и сомнительности обращения к божественным атрибутам как первой предметной области философской теологии для авторов книги как будто не существует. Они занимаются божественными атрибутами в предположении неоспоримой важности как можно более последовательного их промысливания. Когда следишь за ними применительно к одному, другому, третьему атрибуту, трудно избежать впечатления, что каждый из них важен сам по себе, необязательно в соотнесенности с Богом. О Нем представители философской теологии на словах не забывают. Показательным, однако, является «Заключение» автора главы, посвященной атрибуту всезнания:

«Всезнание, – пишет Э. Виренга, – может быть понято как совершенное знание, стало быть, как знание всех истин. Совершенное знание должно обладать и такими дополнительными характеристиками, как непогрешимость, сущностность и цельность, или недискурсивность. Спорным является то, распространяется ли всезнание на такие частные случаи как знание *de praesenti*, знание *de se*, знание будущего, включая будущие свободные действия, и среднее знание, прежде всего знание о том, что сделали бы свободные твари в альтернативных ситуациях»²⁴¹.

В данном случае достаточно очевидным является то, что как само всезнание, так и его определенные характеристики, если признавать его реальность, может быть прикреплено только к Богу. И в этом отношении Э. Виренга непосредственно продолжает линию схоластики. Однако, как и схоласты, он усваивает рассматриваемый им атрибут Богу, который есть всего лишь носитель атрибутов. Он атрибутирован, и только. Вне атрибутов Его как будто и не существует. Во всяком случае, о Нем нечего сказать, кроме того, что Он есть. Конечно, такого рода характеристику можно было бы распространить далеко не только на Бога. Учтем только, что из ряда носителей атрибутов выпадают те, кого мы относим к личностям, будь то человек или Бог. Человек, которого мы начнем описывать через его атрибуты, имеющие отношение к уму, воле, характеру, нравственным качествам в самом своем, своей последней существенности схвачен не будет. Особенно нам не продвинуться и в случае характеристики человека через атрибут уникальности. Да, он вполне отражает собственно человеческое в человеке. Но только приложим он лишь к человеку как таковому. Но ведь уникален каждый человек. В чем же состоит его уникальность – это уже вовсе не тема атрибутирования. Между тем, не иначе чем через нее можно пробиться к вот этому человеку, понять его вне сводимости к роду, которому он принадлежит. Но только при том непременно условии, чтобы на атрибуте не останавливаться, а истолковывать его в качестве наводки на уже неатрибутивное. Оно же представляет собой бытие для себя каждого человека, его личность, «я»,

встречающееся с собой, тождественное себе в саморазличении. Это «я» извне, то есть через атрибут, не определимо, под него можно подвести только множество «я». У каждого из «я» свой «атрибут», правда, извне не уловимый и не передаваемый. Только предметную реальность, или бытие само по себе, достаточно определить в его бытии для другого, выражаемое атрибутами. В частности, потому, что этим бытие само по себе исчерпывается, точнее же будет сказать, у него нет другого пути из бытия возможности в актуализированное бытие. Разумеется, у предметности, она же бытие само по себе, становящееся бытием для другого, может быть множество атрибутов, атрибутируя его, вполне допустимо и даже необходимо вводить все новые и новые атрибуты, тогда как личностная реальность, будь она человеческой или Божественной, тут явно не причем, если к ней подступаться исключительно под знаком атрибутивности.

Да, человеку и Богу можно приписать атрибут уникальности. Но поскольку она непередаваема и невыразима понятийно, то остается хотя бы фиксировать эту уникальность. И будет эта фиксация атрибутированием в принципе неатрибутивного, то есть изнутри атрибутирования признание наличия реальности, ему неподведомственной. Применительно, опять-таки, к человеку и Богу она обозначается именами. Имя при этом, в отличие от атрибута, в человеке и Боге ничего не раскрывает. Его достоинство и роль в другом, а именно в признании человека лицом, а Бога единством трех Лиц. Если Бог – это Отец, Сын и Святой Дух, то этим сказано самое главное – они существуют, есть, между ними не может не быть общения, оно же возможно и человекам в отношении Отца, Сына и Святого Духа. Для самих себя и для людей Троица является кем-то, тогда как вполне осуществимое последующее атрибутирование лиц Троицы происходит под знаком чтойности. Кому бы то ни было обязательно нечто присуще и что-то в нем определяет и может рассматриваться в процессе познания. Но только не при условии предания забвению ктойности кого бы то ни было. Стоит о ней забыть, и атрибутирование превращается в занятие, может быть, и не совершенно пустое, и все-таки упускающее

свою главную и единственно оправданную цель – характеризовать личностное бытие до определенного, доступного атрибутированию порога, а не растворять в нем личностное бытие, сводя его к точке приложения определенных свойств. Именно это мы наблюдаем у авторов «Оксфордского руководства» в их занятиях божественными атрибутами, со всей тщательностью и скрупулезностью логически последовательного мышления, извлекающего следствие из предпосылки, богословски совершенно неприемлемой для тех, кто всерьез принимает догмат о Боге как едином в трех Лицах.

То обстоятельство, что в «Оксфордском руководстве» первоочередное внимание уделяется рассмотрению божественных атрибутов, уже само по себе служит свидетельством об авторском понимании Бога в первую очередь и по преимуществу как сущности. И тем не менее, поскольку в нем содержится глава «Троица», в частности, затрагивающая вопрос о соотношении между сущностью и Ипостасью, на ней обязательно нужно остановиться. Автор этой главы М.К. Рей обнаруживает не просто осведомленность в том, как решалась проблема сущности и Ипостаси на Вселенских Соборах и в трудах Святых Отцов, их решения для него обладают несомненной авторитетностью, с ними он стремится увязать свои собственные концептуальные построения. Другое дело, насколько такая увязка может быть признана корректной и убедительной. По этому поводу возникают сомнения уже при прочтении первых страниц главы. Так, ее автор, приводя вначале Никейский Символ Веры, а затем Символ в редакции св. Афанасия, выделяет, как ему представляется,

«три главных тезиса этого учения – (Т. 1) Существует только один Бог, Отец Вседержитель,

(Т.2) Отец, Сын и Святой Дух не тождественны.

(Т.3) Отец, Сын и Святой Дух единосущны»²⁴².

Против второго и третьего тезиса возражать не приходится, чего уже никак не скажешь о первом из них. Звучит он совершенно непривычно и неожиданно, поскольку Отцом обыкновенно именуют одно из Лиц Пресвятой Троицы. И вдруг

оказывается, что это имя распространяется на Бога как такового. Собственно, не имя даже. Ведь, как поясняет Рей,

«я беру этот тезис из начальных строк Символа веры. Они могут быть переведены по-разному; но любой приемлемый перевод честно говорит о том, что Отец есть некоторым образом то же, что Бог»²⁴³.

В этом «некоторым образом» дает о себе знать неопределенность и недоговоренность. Однако, договаривая или не договаривая, вывод, к которому приходит Рей, как минимум, – это его собственная интерпретация, не имеющая под собой серьезных оснований. Собственно, эти основания нас не очень и касаются. Для нас в этой истории единственно важным является то, что автор своим отождествлением Отца с Богом как таковым обнаруживает полную нечувствительность к личностному в Боге. По существу Отца как Лицо он не готов отличать от божественной сущности, или природы. Сам Рей это обстоятельство проговаривает в таких словах:

«... “Бог» функционирует в (Т.1) как обозначение вида, подобно тому, как функционирует слово “человек», а не как имя, такое, как “Фрэд». Поэтому, хотя это выглядит немного странно, мы с полным правом можем говорить об Отце как “неопределенном» Боге»²⁴⁴.

Вряд ли можно согласиться с тем, что словом «Бог» обозначается вид, как это имеет место в отношении к человеку. Потому что каждый из нас хотя и человек, все вместе мы образуем вовсе не человека, а «людей» или «человечество». Понятия эти собирательные. Тогда как понятие Бога вовсе не собирательное, так как Бог так же един, как и триипостасен. Он есть Бог, и вместе с тем Отец, Сын и Святой Дух. Когда мы говорим: Отец есть Бог, Сын есть Бог, Святой Дух есть Бог, этим вовсе не подразумевается, что вместе они суть боги. Вопреки человеческой логике и в отличие от людей, они в нашем представлении остаются Богом. Если бы понятие «Бог» было собирательным и видовым, этим непоправимо нарушился бы баланс между единством и троичностью Бога. Отца Рей все-таки не решается квалифицировать в категории вида, останавливаясь на том, что Он «неопределенный» Бог. Спасибо

и на этом, но только неопределенность здесь, оставаясь таковой, в любом случае блокирует трактовку Отца в качестве Ипостаси. Поэтому не так уж важно, с какой конкретной целью Рей отождествил Отца с Богом как таковым. С нас довольно и того, что такое отождествление работает в пользу первичности и доминирования в Боге сущности-природы над ипостасностью.

В какой-то мере это наше утверждение пока еще может произвести впечатление чрезмерной категоричности и подозрительности. Тем более, что Рей никогда на протяжении всей написанной им главы не расписывается в своем принятии сущностно-природной трактовки Бога. Но нужна ли такая расписка, скажем, после того, как он с целью демонстрации единства и различия между Лицами Пресвятой Троицы приводит пример, который, несмотря на пространность изложения, придется привести в значительной его части. Итак:

«подрядчик, занимающийся сооружением художественного объекта, решает сделать мраморную статую, которая будет использоваться в качестве колонны в возводимом им здании. И вот статуя готова; но также готова и колонна. Было бы странным сказать, что он сделал два материальных объекта, которые всего лишь расположены в том же самом месте в то же самое время... мы склонны говорить, что статуя и колонна – один и тот же материальный объект, а не два объекта. И тем не менее они различны...»²⁴⁵.

Несколько ниже Рей переведет свой пример на уровень собственно философских и богословских формул. И все же его имело смысл привести в виду красноречивости примера. И, в частности, того, что Рей соотносит тему триединства Бога с предметной реальностью, которой заведомо присуще бытие для другого и вполне чуждо бытие для себя, то есть ипостасное измерение. А ведь когда вопрос ставится о единстве в троичности или троичности в единстве применительно к Богу, то речь обязательно должна идти не просто о соотносительности единицы и триады. Едина природа, но три-то – это уже Лица, Ипостаси. У Рея же самым откровенным образом, хочется сказать вопиюще, заявлено, что колонна-статуя и едина и

двойственна именно по своей сущности-природе. Или, как предпочитает о ней говорить автор,

«две вещи являются одним и тем же материальным объектом в ка- кое-то время в том случае, когда они имеют одну и ту же физическую природу в это врем»²⁴⁶.

Похоже, что Рей оперирует различием вещи и природы, не находя нужных ему понятий, да и существуют ли они? Странно это, потому что применительно к статуе-колонне гораздо уместней говорить об одной «вещи» – все-таки она действительно вещна и предметна. Но тогда получится, что один «материальный объект» состоит из одной «вещи». И как же трактовать в этом случае приведенное Реем положение? В конечном счете, с опорой на Аристотеля Рей договаривается до того, что в «случае нашей статуи мы имеем два сложных свойства – быть статуей и быть колонной, причем обеими обладает один и тот же лежащий в их основании субъект, некая недифференцированная материя»²⁴⁷.

Далее автор пустится в рассуждения о том, в каком смысле его, она же аристотелевская, материя есть сущность, не будучи целым материи и формы, и придет к совершенной невнятице, согласно которой «роль материи в Троице играет божественная природа, и эта божественная природа есть сущность». Оставляя без комментариев эти выбросы слов по ту сторону смысла, гораздо продуктивней будет сосредоточиться на том, что Рей как минимум неточен в своем приписывании свойств быть статуей и быть колонной лежащему в их основании субъекту, он же некоторая недифференцированная материя. И прежде всего я бы обратил внимание вот на что: если эти свойства и принадлежат субъекту-недифференцированной материи, то не сами по себе и не исходно. Они вложены в субъект-материю архитектором и строителем. А это меняет дело. Теперь оно таково, что двуединство статуи-колонны предполагает кого-то третьего. Причем этот третий вложил в субъект-материю нечто от своей личности. Он не мог не считаться с тем, что субъект-материя действительно обладает свойствами. Каковые твердость, тяжесть, прочность и т.п. Но бытие статуей-колонной здесь не при чем. Оно понадобилось

Рею явно для того, чтобы его двуединство обладало некоторой внутренней законченностью и оформленностью. И в этом отношении могло быть сближено с Лицами Пресвятой Троицы. Ведь не сближать же их с тяжестью, плотностью, прочностью. Хотя это как еще посмотреть. Сам Рей дает достаточные основания как раз для такого сближения. О чем свидетельствуют следующие строки:

«... почти все, что я только что сказал о статуе и колонне, могло бы быть аналогичным образом сказано и о божественных Лицах. В случае божественных Лиц мы имеем три свойства – быть Отцом, быть Сыном и быть Духом или быть может, быть Нерожденным, Рожденным и Исходящим, которыми обладает что-то, что играет роль материи»²⁴⁸.

Далее Рей благоразумно и предусмотрительно оговорится касательно того, что Бог, разумеется, нематериален и что соответствующую роль у Него исполняет божественная сущность, о неуловимости и невнятности трактовки которой говорить дополнительно не имеет никакого смысла. С божественными же Лицами как свойствами дело обстоит иначе. И вовсе не потому, что эта мысль автора представляется сильной и глубокой. Как раз наоборот. В ней не только нет ничего нового, но, будучи возобновлена как ни в чем не бывало и несмотря на свою многократно продемонстрированную в теологии уязвимость и неадекватность, она приобретает характер курьеза. По-своему он даже и хорош, поскольку откровенно и броско демонстрирует, насколько философская теология в лице своего достаточно известного и авторитетного в своей области знания представителя, мало способна к решению застарелых теологических проблем. Более того, она их часто обходит или не замечает. В частности, представляется несомненным, что для Рея вообще не существует темы и проблемы личностного в Боге.

Нет, конечно же, он прекрасно осведомлен о совмещении в Боге сущности-природы и триипостасности. О том, что это совмещение нужно пытаться последовательно промыслить без утери этих двух измерений. Его собственные попытки вроде бы и предпринимаются как раз в обозначенном направлении. Но

только как тогда быть с тем, что выстраивая такие достаточно сложные и изощренные ходы с целью определения логики единосущия и триипостасности Бога, Рей совсем не озабочен трактовкой Лица-Ипостаси и сущности-природы как таковых. Можно заподозрить в таком случае наличие у него полной уверенности в самоочевидности или достаточной проясненности этих понятий. Вряд ли так оно и есть на самом деле. Скорее Рей исходит из того, что особой проблемы и трудности здесь нет, что существующих и распространенных представлений о сущности-природе и Лице-Ипостаси достаточно для раскрытия действительно важной проблемы их соотношения в Боге. Но это не более чем ни на чем не основанная авторская установка. Она приводит Рея к итогу, на самом деле запрограммированному такой установкой, к тому, что он сводит Лица-Ипостаси к сущности-природе. И что особо должно быть отмечено, сущность-природа у автора проясняется не более полно и последовательно, чем Лицо-Ипостась. В отношении ее, между тем, дает о себе знать вполне очевидное преимущество: оперировать сущностью-природой несравненно легче и привычней, чем Лицом-Ипостасью. Ее адекватная интуиция у Рея, несомненно, наличествует, от нее он отталкивается, ничего непоправимо не искажая. Если, конечно, не считать искажением представление о сущности-Ипостаси как универсальной реальности, которую можно обнаруживать во всем сущем без изъятия. В том числе и при обращении к Лицу-Ипостаси, так как она тоже есть сущность среди сущностей. Вот и исходит Рей из того, что проблема единства и троичности Бога – это проблема соотносительности одной сущности с тремя сущностями. О чем у него и сказано прямым текстом:

«Каждое божественное Лицо,
– читаем мы у Рея, – есть некая сущность... Более того, каждое из них отлично от других... И тем не менее они – одна и та же сущность»²⁴⁹.

Так и движется разговор по поводу сущности, вокруг сущности, в связи с сущностью куда угодно, только не до того предела, где со всей остротой и определенностью может встать вопрос о Лице-Ипостаси как не подведомственной сущностному

рассмотрению реальности, а значит, и все о той же сущности, но уже не в плане ее мнимой универсальности. Эта мнимость должна будет смениться трезвым осознанием того, что есть еще и Лицо-Ипостась, по отношению к которой сущность вторична и производна.

В своем в целом содержательном и корректном предисловии к «Оксфордскому руководству по философской теологии» В.К. Шохин, отвечая на собственный вопрос о том,

«чем может обогатиться из представляемых ему здесь материалов отечественный читатель, взывающий и сегодня “разумных мыслей о Боге, мире и душе человека, а также о всех вещах вообще»?»

грешит, как мне представляется, несколько преувеличенным оптимизмом, когда делает следующее утверждение:

«Прежде всего, самыми высокими образцами филигранной техники полемики, тщательнейшим взвешиванием аргументов pro et contra при сопоставлении альтернативных тезисов, иными словами – высочайшей культурой контрверсии»²⁵⁰.

К каким итогам приводит задействие этой «высочайшей культуры», можно было убедиться даже в по необходимости фрагментарном разборе философского и богословского достоинства «Оксфордского руководства по философской теологии».

Глава 14. Бог Богословов. Взгляд автора

Бог христианского богословия по определению является таковым, если размышляющий о нем богослов принимает как незыблемую данность определенные догматические положения, в свою очередь опирающиеся на Откровение. Дело, однако, оказывается не так просто, поскольку стремление следовать догматам далеко не всегда предохраняет от выдвижения сомнительных положений и создания построений, по сути далеко уводящих от истин вероучения и их удержания в догматах. От этого не застрахован никто, в том числе и богословы, канонизированные в Православной или Католической церквях. Но одно дело, когда ошибки в богословствовании идут от беззаботности и неосторожности мысли, невнятности, одержимости и т.д., и совсем другое – ошибки и неудачи в искренней и честной попытке создания богословских построений, идущие от ограниченности возможностей богослова. Чтобы эти ошибки были таковы, как в последнем случае, представляется необходимым сознавать, как минимум, следующее противоречие всякого богословствования.

Да, оно базируется на том, что Бог Сам открывает Себя человеку, вне Откровения неизбежны самые грубые заблуждения в богопознании. С другой стороны, отрытое Богом подлежит усвоению. Однако это усвоение сталкивается с тем, что богооткровенные истины сверхразумны не только в виду того, что человек сам к ним никогда не придет, но и их постижение имеет свои пределы. И в этом есть своя незыблемая логика. Ведь то, что человеческий разум сам открыть не в состоянии, не может быть им постигнуто во всей полноте. Потому разум и мышление богослова оказываются в положении очень опасном и двусмысленном. Пускай богослов прекрасно сознает ограниченность своих богословских возможностей и считается с этим. Однако вопрос в том, где для него пролегает граница, что он может себе позволить сказать о Боге, а что станет пустосвятством, не имеет гарантированного разрешения. Здесь очень легко как преувеличить, так и

недооценить возможности человеческого разума. Один из выходов из этой ситуации видится в том, что промышляемое и проговариваемое о Боге всегда должно оставаться хорошо осознаваемой попыткой применить человеческие мерки к реальности сверхчеловеческой. Поскольку же это именно так, самому богослову никогда нельзя быть уверенным в том, говорит ли он действительно о Боге, хоть в чем-то приходит к пониманию Откровения, переведенного на богословский язык или его видение Бога по сути остается свидетельством о самом богослове, пускай и в его устремленности к Богу.

В своем постижении Бога богословие самым радикальным образом отличается от философии не только своей опорой на догмат как незыблемую истину. Оно еще и обязано помнить, что жизненный путь христианина – это не путь познания, а путь спасения. Христианин – это вовсе не тот человек, который должен преодолеть свое невежество в пользу знания. Несравненно важнее для него искоренять в себе грехи, чтобы избежать вечной гибели. Это вовсе не означает, что знание и познание – дело десятое. Но если, скажем, философ имеет право относиться к своему философствованию как к призванию, выше которого для него ничего нет, то богослову такого права не дано. Свое богословствование он обязан подчинять более важной цели. И тогда перед ним встает вопрос о том, каким образом богословие вписывается в дело спасения. Ведь само по себе оно недостаточно для него. С этим спорить не приходится. Проблему, однако, можно сформулировать еще и иначе, в частности, так: можем ли мы утверждать, что для спасения богословие необходимо?

Вроде бы ответ здесь вполне очевиден, стоит нам вспомнить о том, сколько христиан достигли святости в простоте, оставаясь совершенно непричастными богословскому образованию. Впрочем, вспомнить можно и другое – ряд богословских формул обязан знать каждый христианин. Во всяком случае, он причастен им, когда в храме во время литургии произносится Символ Веры – текст не только литургический, но и вероучительный. И если далеко не все его произносящие действительно понимают произносимое, то из

этого вовсе не следует, что понимание в этом случае не очень желательно. То же самое можно сказать и о богословском знании в целом. Как минимум, приобщение к нему никогда не будет лишним.

Утвердив богословие хотя бы на таком минимуме, далее становится необходимым осознать для себя вещь на самом деле для богословия жизненно важную. А именно то, каковы возможные и оправданные пределы богословского знания. С одной стороны, понятно, – знание это ограничено тем, что в догматических положениях заведомо наличествуют моменты сверхразумные. Их остается принимать как истину, не подлежащую объяснению и недоступную пониманию. Но, с другой стороны, установка на сверхразумность не так проста и однозначна, как это может показаться. Она ведь не столько фиксирует однозначно: вот это сверхразумно, а это доступно разумному постижению, сколько представляет собой оговорку и предупреждение по поводу того, что не дающееся человеческому разуму не дается человеку именно в силу ограниченности этого разума. В этом, если так можно выразиться, нет ничего страшного, это в порядке вещей. И все же разуму в этой ситуации не заповедано раз за разом испытывать себя в предположении, что его возможности до конца не исчерпаны, что казавшееся непостижимым вчера сегодня хотя бы в чем-то приоткрывается.

Самый проблематичный в этой последней ситуации момент состоит в следующем вопрошании: а так уж ли обязательно все более и более углублять свое понимание Бога, не станет ли оно с известного момента досужим и внутренне не обязательным с позиций целого христианского вероучения и дела спасения человека? Видимо, исключить такую опасность нельзя, впрочем, на фоне того, что философия выработала за тысячелетия тончайший и изощренный инструмент мысли. И если философия применила его в познании первосущего и производных от него реалий, то не задействовать его в обращенности к Богу явно непродуктивно. Конечно, инструмент этот далеко не во всем уместен в применении к богословию. Однако игнорировать его вовсе предполагало бы проигрыш

богословия перед лицом философии, неоправданную сдачу своих позиций, обречение богословского знания на интеллектуальную ущербность. И это при том, что философия открывает перед богословием перспективы, которые могут обернуться преимуществами богословского знания перед философским.

§ 1. Бог и сущность

Если исходить из проговоренного ранее, то ключевая проблема богопознания в богословии заключается в том, чтобы промыслить Бога в его триединстве, то есть как Пресвятую Троицу, не повторяя раз за разом воспроизводившийся уклон в сторону Божественного единства, первенствования в Боге сущности над ипостастностью. Первенствования, которое, как правило, прямо не декларировалось и не проводилось со всей последовательностью, и, тем не менее, оставалось реальностью непреодолимой. Иначе говоря, эссенциализм в трактовке Бога был не столько цель, прямое намерение того или иного богослова, сколько результат выстраивания его доктрины. А это заставляет предположить, что с эссенциализмом разделаться не так просто, одних благих намерений здесь недостаточно, так же как и соответствующей богословской выучки. В нем есть своя инерция, он вовлекает в себя как будто незаметно, почему в отношении его нужна особая осторожность и предусмотрительность.

В настоящем случае их первым проявлением будет не сразу же осуществляемое стремление удержать баланс между единством и троичностью, единосущностью и ипостастностью Бога, а попытка уточнить само понятие сущности как таковое и применительно к Богу. Понятие это многие столетия считалось приложимым к любой реальности без изъятия: к неживому, растительному, животному миру, к человеку и даже Бог здесь не был исключением. В XX веке философы-экзистенциалисты заговорили о том, что человек отличается от всего другого отсутствием у него сущности, и противопоставили ей существование. Сущность как будто была потеснена. Не разбирая специально вопроса о том, насколько последовательным и убеждающим был этот ход экзистенциалистов, достаточным будет указать на возможность совсем другого мыслительного хода, ограничивающего универалистские претензии со стороны сущности.

В идущей от Античности традиции сущность могла пониматься двояко. Во-первых, как соотнесенная с родом, к которому принадлежит обладающая сущностью реальность. Тогда, скажем, человек будет обладать той же сущностью, что и любой другой из людей. Во-вторых же, сущность усматривалась в качестве своей собственной у каждой эмпирически конкретной реальности. Не только у человека вообще, но и у каждого из принадлежащих к этому роду. И в одном, и в другом случае предполагалось, что сущность имманентна тому, что она характеризует. Если, например, речь вести о сущности того же человека, то она свойственна ему вне зависимости от того, кто ее познает. Она остается собой, даже если о ней никогда никому известно не будет.

В этом случае, правда, возникает недоумение, от которого так просто не отделаться. Его можно выразить вполне простодушным образом: о какой же это сущности с достаточным основанием допустимо утверждать, что она выявлена и сформулирована раз и навсегда безусловно убедительно, что она именно таковая, а никакая не другая сама по себе? Пример с человеком здесь никак не лучше и не хуже любого другого. А по его поводу говорилось, что он животное разумное, общественное, способное производить орудия труда и т.д. Это только в случае, если взять за основу животное как род, и устанавливать видовые отличия человека от животного как такового. Но человека ведь можно еще и противопоставить животному как совокупность общественных отношений, ничего общего не имеющих с инстинктами животного. А человек как «мыслящий тростник»? Он Паскалем выделен из всего сущего по критерию самосознания. И это только начало разговора о человеческой сущности. Далее идти, впрочем, не обязательно, так как главное лишний раз уже прояснено.

Как минимум, оно сводится к тому, что некоторая сущность в качестве имманентной тому или иному предмету, может быть, и существует, однако окончательно во всей полноте она непознаваема. Вывод этот, однако, половинчатый и непоследовательный. Им не договаривается самого главного – стоит ли вообще смотреть на сущность как на имманентную

реальность, если она в теоретических построениях различных авторов каждый раз своя? И не проще ли и убедительней будет трактовать сущность как некоторую проекцию познающего субъекта вовне, обнаружение им своей связи с объектом познания? Познаваемое тогда будет означать для познающего нечто определенное. Оно отливается в более или менее строгие формулы и формулировки. Поскольку они удерживают в себе самое значимое для того, кто ими занят, образуют собой некоторое единство, они и признаются сущностью познаваемой реальности.

Было бы преувеличением утверждать, что она характеризует исключительно познающего. Нет, конечно. Сущность – это именно связь и отношение между познающим и познаваемым. В ней познаваемое раскрывается, однако, по мерке познающего. Он входит в познаваемое, накладывает на него свою печать, и в тоже время оно входит в него. Это предполагает, что сущность есть всегда бытие для другого. Бытие для себя никакой сущностью не обладает. Именно поэтому человек, будучи бытием для себя, может быть сведен к сущности не иначе, чем для взгляда со стороны. Как бытие для себя, «я есть я», он с собой совпадает, встречается, узнает себя. Это самовосприятие и самоощущение непередаваемо, в него нельзя проникнуть со стороны. Но оно и есть сам человек в его последней бытийственности. Всякое выявление сущности человека по сравнению с его «я есть я» как само-совпадением в саморазличении будет вторичным по отношению к исходной человеческой данности. Сущность может сколько угодно нечто схватывать в человеке, но он будет еще и ускользать от такого схватывания. Самому же человеку от себя уже не ускользнуть, разве что в ситуации распада и ухода в небытие. Для себя он есть нечто бесконечно превосходящее всякую сущность. Последняя всегда не более, чем одна из возможных сущностей и к тому же сочетающаяся с несущностным в человеке. Когда же человек обращен на себя, встречается с собой, – в этом последняя истина его существования, это его бытие как таковое, бытие для себя.

Конечно, человек может задаться вопросом о своей сущности, о том, какова она на самом деле. Однако в этом у него не будет преимущества перед взглядом извне, а если и будет, то за счет еще и неулавливания воспринимаемого извне. Со своей сущностью человеку лучше не иметь дело вовсе, поскольку речь идет о ее постижении. Другое дело – попытка стать кем-то. Положим, солдатом. Тогда человек будет действительно конструировать себя по определенной мерке, под определенную сущность. Действительно, до известного предела такой сущностью он становится, что вовсе не предполагает ее познания, выливающегося в последовательные и законченные формулировки.

Это что касается человека. А теперь представим себе ситуацию, когда «белая береза под моим окном принакрылась снегом, словно серебром». И вот я решаюсь узнать, в чем состоит сущность березы. Скажем, если мой интерес обращен именно к вот этой березе, в нем будет слишком откровенная досужность и незанятость ума, чтобы вообще разбирать этот случай. Но почему бы в известных целях и не попытаться выяснить вопрос о том, в чем состоит березовость березы. Но и здесь, чтобы таковое выяснение не стало чисто формальным упражнением, а входило в контекст научного знания, березой придется заниматься с позиций физики, химии, ботаники, геологии, экологического знания, мало ли еще чего. И каждый раз сущность березы будет определяться по-разному, входить в целое той или иной науки или области научного знания. Это будут ее сущности, соотнесенные с различными субъектами познания, не более.

После сказанного обращаясь к поистине великой теме сущности Божией, для начала нужно отказаться от бессчетно повторяющегося утверждения о ее непознаваемости, предполагающего, что в этом, в частности, отличие Бога от любой реальности тварного мира. Как раз наоборот, по части познания сущности Бог может быть сближен со своим творением. Она тоже есть человеческая проекция во вне, тоже характеризует познающего не менее, чем познаваемого. Но речь зашла лишь о сближении совсем не случайно, так как самым

парадоксальным и неожиданным образом Божия сущность оказывается для нас познаваемой в большей степени, чем что-либо иное. Разумеется, трактовать это наше утверждение необходимо в строго определенном контексте. Его задает Откровение Божие, то есть буквально то, что открывает о себе Бог. После того, как было оформлено соответствующее догматическое положение, каждый христианин обязан знать и почитать Бога как единого в трех Лицах или Пресвятую Троицу, представляющую собой Отца, Сына и Святого Духа в их единстве, простирающемся так далеко, что о ней христиане говорят как о Боге. В этом случае, на чем можно настаивать, речь идет о сущности Божией, а это как будто противоречит вероучительным формулам и догматическим положениям.

На поверхности это действительно так, поскольку святоотеческое богословие неизменно говорит о том, что в Боге нужно различать сущность (природу) и ипостасность (Лица). Их устойчивое различие – долгий и трудный процесс формирования догмата, а здесь вдруг предлагается повернуть вспять в сторону смешения усии и ипостаси. В действительности речь совсем о другом, и в этом нетрудно убедиться непредвзятому читателю. Его внимание я бы обратил на то, что сущность Божия, сколько бы ее наличие не декларировалось, никогда не была в богословской мысли сформулирована. Напротив, акцентировалась ее непознаваемость. Разговор о ней шел в строго определенном русле, а именно с целью настоятельно утвердить единство в Боге, несмотря на то, что Он есть Отец, Сын и Святой Дух. Она одна и та же у каждого из трех Лиц, несмотря на различия между ними. И не то чтобы в христианском богословии о том, в чем состоит сущность Бога, речи вообще не велось. Велось, причем многократно и продолжительно. Но все это были указания-перечни, внутренне друг с другом не связанные, в единство не сводившиеся, а представлявшие собой рядоположенные характеристики, число которых легко умножить или, наоборот, сократить. Классическим примером тут является св. Фома Аквинский. В «Сумме теологии» он говорит о простоте, совершенстве, благодати, бесконечности, неизменности,

вечности, единстве Бога. И это еще далеко не все. Список этот можно продолжать, так как св. Фома не ставит перед собой задачи сделать каждое из свойств Божиих моментом Его единой сущности. На этот счет он вполне беззаботен, несмотря на то, что до сущности Божией св. Фома все-таки добирается и фиксирует ее вполне определенно. В «Сумме против язычников» он прямо утверждает, что мышление Бога есть его сущность. Доказательство этого не обязательно приводить в его конкретике, так как в нем для нас неприемлемо исходное – если божественную сущность свести к мышлению, то в этом случае придется настаивать исключительно на единстве Бога. Как три Лица Он в эту формулу не востымит. Соответственно, и божественный ум в лучшем случае характеризует Бога вовсе не на уровне сущности, во всяком случае, понимаемой как первосущность.

Как таковая она, вернемся к этому, в пределах догмата или остается указанием на момент единства трех Лиц Пресвятой Троицы, или же должна быть промыслена таким образом, чтобы была сущностью, не игнорирующей Божественную ипостасность, а, напротив, предполагающей ее. Первым шагом в обозначенном направлении должно стать утверждение, звучащее вполне категорично: сущность Бога состоит в том, что Он есть единство трех Лиц. Вроде бы, сделав его, мы ни на йоту не сдвинемся в формулировке сущности Божией. Но это как еще посмотреть: что, если как на первую, еще не развернутую формулу, подлежащую дальнейшей конкретизации? Причем в сознании того, что сущность в нашем случае не противопоставляется Ипостасям и даже не дополняет их при характеристике Бога. Она получает характер указания на свой «предмет» в соответствии с логикой такого рода.

Говоря о сущности Бога, прежде всего надлежит обратить внимание на то, что в первом приближении она уже явлена догматом. В соответствии с ним Бог есть пребывающие в единстве три Лица. Как такое возможно и как такое помыслить – вопрос особый. Ответы на него – это уже дальнейшее раскрытие догмата. Для начала же досточным будет общей формулировки. В ней – Откровение Божие, то, каким себя Бог

предъявляет своей Церкви и как она усваивает предъявленное. В троическом догмате действительно фиксируется открытая Богом Его сущность. Она дана людям на самом минимуме своей словесной выраженности, и все же дана. В том смысле, что о Боге мы узнаем «самое главное». Но не перепутаем при этом: одно дело указать на сущность, обозначить ее в самой общей форме и другое – раскрыть в полноте или основных существенных моментах. Разумеется, наш случай первый. А это предполагает дальнейшее промысливание исходной формулировки сущности Божией. Понятно, что в первую очередь под знаком совмещения единства Бога и Его ипостасности. Однако прежде чем приступить к конкретизации того, что можно усмотреть в божественной сущности, необходимо еще раз вернуться к понятию сущности как таковой. И вот по какой причине.

Хотя ее определение, так или иначе, всегда взгляд со стороны, то, что он способен увидеть – оно может быть очень разным в зависимости от того, идет ли речь о личностной или внеличностной реальности. В последнем случае вполне уместна установка на познание сущности, по крайней мере, в ее основных моментах. Разумеется, с учетом того, что у любой предметной реальности сущность не единственная. Таковой она может быть лишь в пределах одной из проекций науки, научного направления, философской системы с их фиксированными абстракциями и допущениями, не более. Ситуация с человеком как личностью тем и своеобразна, что в ней понятие сущности работает в направлении самоотрицания. Не вообще и не целиком, а на определенном этапе его разворачивания.

Так под знаком этого понятия допустимо утверждение о том, что каждый человек – это личность, «я есть я» в своей несводимости ни к какой другой. В известном смысле слова эта несводимость, она же несообщимость, уникальность и т.д. есть сущность человека как личности. Человек каждый раз есть вот этот человек, его «вот этость» в нем самое существенное, без нее он уже не личность. «Вот этость» можно специально разбирать, вглядываться в нее, определять то, как она выстроена у каждого человека. И все это будет разговор о

человеке как личности в его сущностном измерении. Но именно о человеке вообще, и это притом, что каждый человек становится личностью сам и в обращенности на себя. То, как он совпадает с собой в саморазличении – это и есть его личность. Она не просто у каждого своя, а еще и не схватывается никем со стороны. Личность тем самым и в этом отношении не подлежит «осущностнению». Таковое неизбежно упустит собственно личностное. Этот момент тоже может войти в рассмотрение сущности личности, если оно осуществляется в сознании отмеченных пределов этого рассмотрения. Они же таковы, что сущность эта не отливается в конкретных формулировках, а обставляется через демонстрацию невозможности подобных формулировок по отношению к каждой из личностей. К примеру, по поводу сущности личности можно указать на ее несводимость и несообщимость любой другой из личностей. Однако в чем состоит эта несообщимость – это уже то, что в качестве сущности не выявимо, что сущностью стать не может даже с учетом ее статуса как одной из возможных проекций с неизбежными в этом случае абстракциями и допущениями.

Сказанное справедливо и при попытке рассмотрения сущности Бога, которое, с одной стороны облегчается наличием догмата о Божественном триединстве, с другой же стороны, в сильной степени затрудняется, так как понятие Лица-личности применительно к Богу сразу же сталкивает нас с тем, что человек есть личность в существенно ином смысле, чем Лицами являются Отец, Сын и Святой Дух. Это вытекает уже из совпадения в Боге Его единства с троичностью. Ее слишком часто рассматривали как выражение божественной сущности в Ипостасях Бога. Вроде бы этим снималось первенство единства (сущности, природы) над ипостасностью, поскольку никакого единства, оно же сущность и природа, согласно этой доктрине помимо Лиц Пресвятой Троицы не существует. Оно не есть некоторое подобие обращенного на себя Первоединого, предшествующего любой множественности. Божественное единство единит именно Отца, Сына и Святого Духа, другого способа существования у него нет.

Соглашаясь с этим, остается все же отметить, что говорить о выражении в Ипостасях единства (сущности, природы) Бога как минимум рискованно. Собой Отец, Сын и Святой Дух выражают себя же, а не то, чем они не являются. Божественное единство проистекает из того, что Лица Пресвятой Троицы пребывают в единстве. Они соотнесены друг с другом в единении, оно истекает от них, в нем они себя выражают, а никак не наоборот. Но, опять-таки, не потому, что единству в Боге предшествует бытие Отца, Сына и Святого Духа. Единство от них неотрывно, представляет собой всегдашнюю реальность божественной жизни. Отец, Сын и Святой Дух не вначале Отец, Сын и Святой Дух, только потом образующие единство. Пребывание в единстве исходно присуще Отцу, Сыну и Святому Духу как способ их бытия. Но оно им и не предзадано. Они его в себе не обнаруживают, а выявляют и утверждают. В этом легко усмотреть выбор и решение, но это будет очень неточно, поскольку выбирается и решается то, чему нет альтернативы. Она не нужна, в ней нет никакого смысла, так как она стала бы ущербом для божественной полноты. В единстве-единении Отец, Сын и Святой Дух вольно изъявляют себя – это собственно божественный путь каждой из Ипостасей. И каким ему еще быть, как не таким, каким он осуществляется?

Называть этот путь сущностью Бога допустимо лишь с большими оговорками и осторожностью. В нем заявляет себя Отец, Сын и Святой Дух, он неотривен от них, представляет собой одно из измерений их бытия. В этом отношении он может быть обозначен как сущность Бога, точнее, в качестве одного из ее моментов, но сразу же в сопряжении с тем, что единятся Лица Пресвятой Троицы, то есть с другим важнейшим моментом божественной сущности. По ее поводу лишний раз можно отметить, что в строгом смысле слова это никакая не сущность, а лишь указание на определенную реальность, на ее «есть», далее – ее признаки, но не на самое главное в ней – какова она в своем бытии. Оно представляет собой бытие для себя в его самообращенности, так же как и обращенности к другим Лицам Пресвятой Троицы. Сделать эту двоякую обращенность воспринимаемой со стороны невозможно в принципе, то есть

невозможно сделать ее сущностью. Поэтому в дальнейшем разговор о Боге в Его ипостас- ном измерении реален только как выявление сущности того, кто ее не имеет. Иными словами, речь должна идти о сущности внесущности Бога. И это не игра в слова, так как всякое исследование, претендующее на строгость и последовательность, так или иначе, соотносено с сущностью того, на что оно направлено. В отношении Бога и человека оно может заведомо предполагать их несущность, но попытавшись ее раскрыть и объяснить, исследователь, вольно или не вольно, должен будет эту несущность квалифицировать, определять ее основные и важнейшие параметры, то есть все- таки сосредоточиваться на сущности, хотя и на иной лад, чем при обращении к внеличным реалиям.

Как именно, попытаемся уточнить, отталкиваясь от фразы ранее цитированного фрагмента из сочинения преп. Максима Исповедника «Един Бог, потому что едино Божество... целиком Единица – по сущности, и целиком Троица по ипостасям...». Тут нужно именно отталкиваться, так как обозначая Бога как Единицу по сущности, преп. Максим предлагает нам сосредоточиться на ней еще и по ту сторону ипостасности. Она оказывается в ипостасях не растворимой, а всего лишь присутствующей, как будто сущность обладает своей собственной реальностью, пускай она и не существует помимо ипостасей, а, напротив, входит в них, есть именно одна и та же сущность каждой ипостаси. Да, конечно, здесь сущность в ее неипостасности сведена к последнему минимуму, и все-таки к ипостасному бытию она не сводима. Осуществить же такую сводимость означает сделать из сущности Божией не более чем принцип постижения Бога, придать ей гносеологический статус, отказавшись от всякой онтологии, если под ней понимать сущность ипостасей. От того, что она существует в качестве некоторой предельной, она же изначальная, ипостасной реальности. Еще раз вернемся к сказанному – сущность Бога есть Его ипостасность, то, какова она, что ее характеризует, в какие формулы и формулировки она укладывается. При этом, разумеется, сущность – это вовсе не свое другое ипостаси.

Никакого зазора инаковости здесь нет. Иначе мы вернемся все к тому же разговору о единой сущности у Отца, Сына и Святого Духа, которая навсегда непознаваема и невыразима, и другим общим местам в этом роде.

Сильно затемняется вопрос о сущности Бога как его ипостасности в тех случаях, когда Бога осмысляют в соотнесенности с тварным миром вообще и человеком, в частности. Когда она имеет место, конечно же, на передний план выходят такие божественные атрибуты как вечность, благодать, всемогущество, совершенство и т. д. Все это отделяет творение от Творца, подчеркивает их несоизмеримость. И при этом вроде бы нет необходимости специально обращать внимание и делать акцент на ипостасности Бога, на том, что он Бог как Отец, Сын и Святой Дух. Но это только до известного предела, так как если не принимать во внимание ипостасность, то божественные атрибуты могут осмысляться в христианском духе только в ограниченной степени. Помимо того, что они остаются рядоположенными и их можно множить едва ли не до бесконечности, эти атрибуты размывают понятие Бога до полной неуловимости, превращают Его в точку приложения тех или иных свойств. Чтобы этого не происходило и Бог оставался Богом живым, нет другого пути, кроме как соотносить всякого рода атрибуцию с Пресвятой Троицей, то есть с единством трех Лиц. И тогда те же вечность, благодать, всемогущество, совершенство станут выражением внутритроичных отношений, то есть приобретут ипостасный характер. Такое же возможно при условии, что каждый атрибут будет рассматриваться под знаком любви, специальный разговор о которой еще впереди. Но тут и возникает вопрос: ну, хорошо, пропустить через любовь совершенство еще как-то можно. Это позволит не останавливаться только на таких признаках совершенства как соразмерность, гармония, красота, а пойдти дальше туда, где обнаруживает себя справедливость и милосердие, но как тогда быть, скажем, с вечностью? Неужели и ее нужно попытаться помыслить как разворачивание темы любви? Полагаю, именно так.

Оттолкнемся от того, что любовь единит Отца, Сына и Святого Духа, позволяет нам говорить о них как о Боге. Однако поскольку Лица Отец, Сын и Святой Дух не предшествуют любви, а пребывают в ней, неотрывны от нее ни в каком отношении, то и любви нам остается усвоить вечность. Конечно же, она входит и в понятие Бога как такового и вроде бы не обязательно к ней привязывать еще и любовь. Вот только это будет вечность недвижимая и безжизненная. Не в том смысле, что Бог, поскольку он вечен, тоже безжизнен. Он-то как раз есть жизнь по преимуществу, во всяком случае, в понимании христианина. Но тут ведь как обстоит дело: Бог, пребывающий в вечности – это одно, а как сама вечность – совсем другое. В первом случае вечность есть атрибут Бога, и хотя он неотрывен от него, все же и не совпадает с ним. Мы же усвоили себе «Бог есть любовь» и точно так же вправе сказать «Любовь есть Бог». Это одно и то же, взятое с различных сторон. Аналогичную операцию с вечностью уже не проделать, напрямую на Бога она не выходит. Ее остается пропустить через любовь, сделать вечностью любви. И операция эта вовсе не будет пустой игрой в слова ввиду того, что наполненная любовью вечность, вечность как любовь теряет свой грозный, давящий характер. Она уже не противостоит времени и временному в качестве отменяющей ее, а, наоборот, впускает в себя время и временное. Происходит же это постольку, поскольку, вернемся к этому, сущность в нашем случае соотнесена с ипостасностью Бога, а не с Богом как таковым. Да и сущностью вечность в сопряженности с любовью как-то называть не хочется, не получается. Нам гораздо привычней говорить о сущности вне любви, потому что ее существование этим сопряжением деипостазируется. И в самом деле, Ипостась-Лицо-личность с сущностью уживаются плохо, откуда и наше стремление, применяя это понятие к Ипостаси, в то же время его «дискредитировать», выводя к более глубоким и адекватным реалиям.

Особый случай использования понятия сущности (природы) – обращение к богочеловечеству Иисуса Христа. Мы привычно говорим о том, что у Него их две, тогда как ипостась одна. И,

кажется, уж тут-то сущность-природу в Ипостаси не растворить, не сделать ее гносеологической реальностью, придется считаться с онтологией сущности. В известном смысле так оно и есть. Правда, не более чем в качестве первого шага в постижении богочеловечества Христа. Шаг этот предполагает, что одна природа у человека, другая у Бога. С этим не поспорить. Правда, с учетом необходимости следующего шага. А он приводит к тому, что у Бога сущность есть Ипостась, в то время как у человека – личность. Впрямую, без дополнительных уточнений это обстоятельство приведет к заключению о догматически совершенно неприемлемой двуипостасности Иисуса Христа. Избежать этого, однако, позволяет ход, в соответствии с которым Христу присуще в его ипостасности божественно-ипостасное и человечески-личностное.

Первое из них предполагает, что «я» Христа, его Лицо разомкнуто в сторону Отца и Святого Духа, у Него нет чистой самообращенности как «я есть я»²⁵¹. Человек же, личность, это «я» как саморазличение в самосовпадении, то есть именно «я есть я». И весь вопрос тогда в том, как совместить одно и другое, идущее от Лица и личности в одной ипостаси? Видимо, таким образом, чтобы усмотреть в Иисусе Христе своего рода сопричастие божественного и человеческого. Когда одно и то же «я» и обращено к Отцу и Святому Духу, и пребывает в самообращенности. Пример, который можно себе позволить по этому поводу – моление о Чаше в Гефсиманском саду. Вот мы слышим от Иисуса Христа: «Господи, да минует меня чаша сия...». И это говорит в Нем человек, личность с ее «я есть я», то есть с замкнутостью на себя, отчего одиночество перед лицом смерти становится нестерпимым. Но только до тех пор, пока не последовало: «Впрочем, пусть будет воля Твоя». А это уже на передний план выходит Бог как Лицо. Для Него воля Отца – это еще и своя воля. В Отце действует и Сын. В каждом из двух случаев у Христа одно и то же «я», одна Ипостась, однако встречается оно с самим собой по-разному. Вначале как только с собой, затем же с собой, пребывающим в Отце и вмещающим в себя Отца. Это все та же Ипостась с ее одним и тем же «я» метнулась от человеческого к божественному. Она

удерживает себя в единстве самовосприятия и все же по-разному. Человеческое и божественное в Христе неслиянны и нераздельны. Нераздельны, поскольку «я» одно и то же, неслиянны же ввиду того, что одно и то же «я» встречается с собой как только с собой и как с Сыном Божиим. И все это происходило с двумя сущностями-природами, которые обнаруживают себя личностями-ипостасями и ничем иным, кроме них.

§2. Бог и любовь

Тему личностного измерения Бога трудно даже просто сформулировать в ее исходной данности, до всяких специальных и углубленных разработок. В самом деле, сказать, что Бог есть Личность, Лицо, Ипостась у нас нет достаточных оснований, ведь Он – это три Лица, которые ни в коем случае не боги, а именно одни Бог. Бог – потому что Отец, Сын и Святой Дух во всяком внутри–или внебожественном движении едины. Более того, об их единстве, сквозном единении можно говорить и как о состоянии. Оно предшествует каждому действию-единению как его предпосылка. Отцу, Сыну и Святому Духу нет нужды всякий раз единиться, устанавливать единство между собой. Оно есть каждый из Них, пребывает в каждом и неотрывно от Него. Поэтому и Отец – это Бог, и Сын и Святой Дух точно так же. Но не как Бог наряду с двумя другими Богами, а как полнота божественности. В Отце она вмещает в себя Сына и Святого Духа, в Сыне – Отца и Святого Духа, в Святом Духе – Отца и Сына. И Отец и Сын и Святой

Дух, будучи помыслены в качестве богов, сразу же потеряли бы полноту божественности. Ее пришлось бы представлять себе как нечто собирательное и совокупное. Пойти по такому пути значило бы чудовищно напутать в трактовке ипостасности Бога. Он один, хотя у Него и три Ипостаси. Божественное единство тем самым не выявляется в каждой из Ипостасей, расчленяясь и конкретизируясь в них. Скорее наоборот – каждое из Лиц Пресвятой Троицы устремлено к единству, обнаруживает и выявляет его. В этом единстве оно и есть Бог. У Него как бы есть три «точки отсчета». Но вряд ли это «способы существования» Бога как такового. Употребив подобное словосочетание, слишком легко сорваться в то, что первичен Бог как таковой по отношению к своим выражениям-ипостасям. Еще раз, не Бог себя выражает в Них – это Отец, Сын и Святой Дух, каждый из Них есть Бог. И не просто по природе и сущности, а ввиду своего личностного действия и состояния. Они осуществляются Отцом, Сыном и

Святым Духом. Потому Отец есть Бог, что он вмещает в себя Сына и Святого Духа, а не сам по себе, то же самое можно сказать о Сыне и Святом Духе. Сам по себе каждый из Них не Бог. И звучит такое странно и едва ли не кошунственно, но это если не принимать во внимание самое существенное и непреложное. Бытие самими по себе, в отъединенности от других Лиц для Отца, Сына и Святого Духа невозможно. Я опасаясь сказать – в силу их природы – остается употребить выражение «так как бытие в таком роде для Лиц Пресвятой Троицы совершенно неприемлемо». Оно делает акцент не на природе-необходимости в отношении Отца, Сына и Святого Духа, а на свободе. Но и это было бы применительно к рассматриваемой ситуации недостаточно точно, так как связывает и единит Лица Пресвятой Троицы не свобода как таковая, а любовь. Она же находится по ту сторону необходимости и в то же время сводит свободу до своего момента.

Бог есть любовь – формула для христианина привычная и многократно истолкованная на множество ладов. Если я скажу, что любовь – это сущность Бога, в этом утверждении самом по себе как будто тоже не прозвучит ничего нового. И все же его можно повернуть как минимум не совсем привычной стороной, усмотрев в любви то, что делает Отца, Сына и Святого Духа Богом. И их всех вместе и каждого из Лиц Пресвятой Троицы. Любовь эти Лица единит, в ней они едины, а это и есть Бог. Но каждое Лицо, вмещая в себя два других, тоже является Богом. И к Пресвятой Троице и к Отцу и к Сыну и Святому Духу приложимо понятие Бога благодаря любви, ею образуется Троица, в ней Отец, Сын и Святой Дух, каждый из Них – это Бог таким образом, что вместе они суть не Боги, а единый и единственный Бог, поскольку в каждом Лице присутствуют два других Лица. Но хотя любовь и была обозначена как сущность Бога, понимать ее нужно вовсе не в качестве божественной природы или божественного свойства.

Формула в духе того, что Богу свойственно любить или, скажем, в Нем заложена реализуемое свойство любви, по своей сути пустая и способная запутать существо вопроса. Это,

знаете, как если бы кто-то из нас взялся утверждать, что человеку свойственно мышление. Не свойственно оно ему, а есть сам человек в одном из своих измерений. Убери его, и человека не будет, он человек, поскольку хоть как-то мыслит. Так и Бог, он есть Бог, поскольку любит. Правда, человек может лишиться мыслительной способности и перестать быть человеком. О Боге же по части любви можно не беспокоиться, хотя бы в силу Его всемогущества. Любя, Он являет и выражает себя в качестве Бога. Бог есть любовь еще и в том смысле, что это одно и то же, вначале оно выражено субъектно или субстратно, а затем динамически. Любовью мы не называем действия Божии, но только постольку, поскольку действие называть любовью нам слишком непривычно. Между тем, фраза эта вовсе не бессмысленна. Уже потому, что возможность действия, любого, в конечном счете, укоренена в божественной любви. Бог сотворил мир и действующих существ, этим изъявив любовь к ним, они ее продолжают в своих действиях, в том числе извращая и попирая дарованное совсем для другого.

Если Бог есть любовь, если в ней Его «сущность», если, наконец, в любви и через любовь каждое из Лиц Пресвятой Троицы и вместе с тем Она сама является Богом, то далее становится необходимой попытка конкретизировать это понятие. Естественно, в предположении того, что любовь – это прежде всего божественная реальность, и только потом она присуща человеку. Само по себе это обстоятельство делает бессмысленным распространенное выражение «чувство любви». Понятно, что применительно к Богу о чувствах говорить не приходится. Само по себе понятие чувства предполагает оппозицию «чувство – разум» или «чувственное – рациональное». Она в различных контекстах может поворачиваться различными гранями. Любая из этих граней, однако, выражает собой человеческую реальность, не более. Другое дело – понятие воли. Так же, как и разум, воля в христианском богословии неизменно усматривается в Боге. Пожалуй, даже можно утверждать, что оппозиция «разум – воля» прикрепляется к Богу так же привычно, как оппозиция «разум – чувство» к человеку. Напомнить об этом будет

нелишним, так как в христианском богословии существует длительная и устойчивая традиция сопряжения воли и любви. Это как раз та традиция, которая должна быть поставлена под вопрос. Уже потому, что Бог есть любовь, а не воля. Соответственно, у любви нет своей сферы в божественной жизни, она не одна из ее сторон, а сама божественная жизнь во всей ее полноте.

Определить эту полноту одним термином или формулой, разумеется, нереально. К любви остается подступать постепенно через цепь уточнений и конкретизаций. В качестве первого из них можно выдвинуть тезис, согласно которому любовь – это взаимное приятие, когда другой принимается не по каким-то критериям, а просто потому, что он есть. И приятие при этом предполагает отдачу себя другому. По существу любовь в ее полной осуществленности – это бытие каждого в другом без остатка. Точнее, остаток сохраняется, но он состоит только в том, что отдающий себя другому сохраняет за собой только самого себя, то есть свое «я». Оно не сообщаемо, в него другой войти не способен. Но «я» ведь есть источник бытия личности в ее исходности и стяжке. Она в любом случае неизменно сохраняется у каждого из любящих. С тем, правда, лишним раз делаемым уточнением, что речь в данном случае идет только о божественной любви. Помысленная таким образом, она утверждает и обозначает собой единство божественной жизни и, далее, единство Отца, Сына и Святого Духа, делающее оправданным соотнесение ее с Богом как таковым, а не только с Лицами Пресвятой Троицы.

В такой любви-единении уточнения требует ее характер с позиций понятий нам более привычных и философски проработанных. Это понятия необходимости и свободы. Первое из них напрашивается при характеристике божественной любви ввиду того, что она неотрывна от Лиц Пресвятой Троицы. По логике: если Отец, Сын и Святой Дух всегда любят, любовь не выбирают, а изъявляют себя в ней и только в ней, то как будто из этого остается заключить, что без любви они не могут. Она для них естественна, суть закон жизни каждого Лица, а значит, необходима каждому Лицу в силу Его природы. Логика эта,

между тем, сомнительна и не применима к Богу и божественной жизни. Прежде всего потому, что никакой любви помимо Отца, Сына и Святого Духа не существует. У нее нет самостоятельной, предшествующей им или сосуществующей с Ними реальности. Она есть сам Бог, этим понятием интегрально выражается вся Его жизнь и все Его действия. Что бы Он не предпринимал, как бы Себя не изъяснял, все равно это будет любовь, как вариация на все ту же тему. Не любить Бог не может не потому, что любовь ему предзадана. Никакой предзаданности тут нет не только как царящего над Богом закона, но и как необходимости собственной природы. О ней говорить не приходится, поскольку само понятие «божественная природа» в отношении Бога лишена смысла. Природа, чья бы она ни была, так же как и закон, всегда ограничивает, в соответствии с ней возможно одно и невозможно другое. Бог же по известной формуле – значит все возможно. Но не любое из того, что приходит на ум человеку, предающемуся досужим размышлениям. Они ведь таковы, что одна возможность противоречит другой, подрывает и отрицает ее. Но представим себе такое возможное, которое никаким другим возможностям дороги не перекрывает, находится в гармонии с ними, предполагает их осуществление. Для этого годится не любая возможность, а лишь такая, которая в совокупности со всеми другими складывается в реальность любви. Если такое действительно происходит, то Бог осуществляет себя в полноте вне всякой необходимости. Он действует как бы по всем направлениям, Ему не надо ничего обходить, ни в чем себя ограничивать. Действия Бога заведомо безграничны, поскольку не ограничивают других его действий. С тем уточнением, что и последние, в свою очередь, не должны ограничивать первые действия. Формула «Бог – значит все возможно» истинна в обозначенном смысле. А смысл этот есть смысл любви.

Поскольку божественная любовь всеобъемлюща, исходно ничего не исключает как в тварном мире, так и во внутритроичной жизни, то она заведомо не совместима с характеристикой действий Бога под знаком прежде всего свободы. Не только необходимость, но и свобода не может

претендовать на статус последней истины о Боге со стороны его динамики. Так или иначе, она предполагает выбор, иначе ее остается понимать как необходимость собственной природы. Но выбор – это всегда избирательность и самоограничение. В отношении Бога его осуществление очень сомнительно. Во-первых, Бог никогда не выбирает между добром и злом, праведностью и грехом. Он свят. И понимать его святость как самоограничение – чистейшая нелепость и безумие. Это человек может ограничивать себя, блокируя в себе поползновения в сторону зла и греха. Однако такое самоограничение только на первый взгляд действительно ограничивает человека. Избегая зла и греха, он избегает смерти. А что может быть большим ограничением человеческой жизни, чем она. Поэтому выбирая добро и праведность, человек, в конечном счете, стремится преодолеть свою ограниченность. И тем не менее, выбор у него, в отличие от Бога, все же имеет место.

Это то, что касается выбора между добром и злом, праведностью и грехом. Но ведь существует еще и выбор совсем другого рода, когда приходится осуществлять его между «добром» и «добром». Скажем, определяя свой жизненный путь в отношении того или иного «добра», того или иного равно позитивного действия. Можно ли такой выбор приписывать еще и Богу? В конце концов, мы бесконечно твердим о том, что Бог мог бы и не творить мира видимых и невидимых, ничего от него от этого не ubyло, Он и так есть полнота. Или, к примеру, что нам мешает заявить о возможности для Бога создать совсем другое творение, хотя Он выбрал именно то, которое существует. Такого рода размышления, конечно, предполагают, что Бог выбирает, а значит, действует свободно, Он свободен.

Если я позволю себе не согласиться с только что приведенным рассуждением, то вовсе не потому, что готов настаивать на божественной несвободе, усматривать в Его действиях необходимость или неизбежность. Речь должна идти совсем о другом. И, в частности, о неготовности приписывать Богу свободу в качестве некоторой субстанциальной характеристики. Иначе говоря, о том, что даже признавая

божественную свободу, нужно попытаться осмыслить ее как момент более фундаментальной реальности, той реальности, выше которой уже ничего нет и не может быть в принципе. И вот что подталкивает меня к этому утверждению.

Скажем, мы останавливаемся на мысли о возможности для Бога не творить существующий тварный мир. Этим подчеркивается бесконечное превосходство Творца над творением. То, что все начала и концы творения уходят в Бога, что от мира Богу ничего не надо, им Он не восполняет в себе никакой недостачи или ущерба. И все это совершенно справедливо. Но тогда давайте обратим внимание еще и на следующий момент. Укореняя сотворение мира в божественной свободе, допуская его «несотворение», мы невольно ставим под вопрос благость, мудрость, совершенство Божии. Пускай, сотворив мир, Бог выбрал наилучшее, но сама возможность выбора – не предполагает ли она некоторую предварительную проблематичность творения, то, что оно представляло собой проблему, которую Богу пришлось решать? Даже решив ее наилучшим образом, Бог как будто совершил некоторое довершительное действие в отношении своей благости, мудрости, совершенства. Не просто обнаружил их, а довел до окончательной реальности через творение. Именно так, стоит нам приписать Богу выбор и далее свободу как источник его действий.

Еще более явно дает о себе знать отмеченная несообразность тогда, когда мы предположим, что Бог мог бы сотворить не наш, а совсем другой мир. В этом случае остается сделать заключение скорее о некоторой неполноте актуализации Богом своих творческих потенций, чем об их безграничности. Получается так, что они, может быть, и безграничны, но как раз на безграничность здесь налагается ограничение, поскольку любое из числа бесконечного множества творений миров заведомо указывало бы на свою малость и ничтожество по сравнению с Богом. Это, может быть, был бы и мир Божий, но бесконечно отстоящий от божественной полноты, вплоть до невозможности приблизиться к ней. И потом, творение Богом одного из бесконечно возможных миров опять-

таки ставит под сомнение мудрость, благость и совершенство Божие, которые Бог как будто отказывается целиком задействовать при сотворении мира или не способен к этому.

При обращении к реалиям внутрибожественной жизни отмеченные трудности и несообразности, возникающие в результате ставки на свободу, только усугубляются. Вроде бы отношения между Отцом, Сыном и Святым Духом нельзя мыслить иначе, чем осуществляющиеся под знаком свободы. Но как тогда быть с тем, что свобода оставляет личность-лицо наедине с собой, будь оно личностью-Лицом Бога или человека, в настоящем случае это не важно. В свободе человек действует сам от себя, под свою ответственность перед самим собой. Попробуем представить себе общение двух людей под знаком свободы как конститутивного начала их общения. И что же, свобода способна как-то их связывать и единить? Нет, конечно, в свободе и только каждый остается сам по себе. Чтобы свободных людей нечто связывало и объединяло, для этого нужна некоторая прибавка. Ею может быть совместный интерес, привязанность, верность, любовь, мало ли что еще. В любом случае без прибавки будет не обойтись.

В отношении Лиц Пресвятой Троицы речь вести нужно уже не о прибавке, а прямо о том, что их бытие имеет место не под знаком свободы, не свобода характеризует Их. Если бы именно свобода, то в Боге явно первенствовала бы троичность над единством, и какой был бы это Бог? Каждое из Лиц тогда вначале бы определялось в отношении двух других и лишь потом единилось бы с ними. Иными словами, Отцом, Сыном и Святым Духом осуществлялся бы выбор друг друга в противоположность тому, что единятся и едины Они изначально.

Такое же возможно только в любви. Любовь не выбирает, она непосредственно изливается на другого и принимает его в себя. Изливается, поскольку любящий выражает себя перед лицом любимого. У человека — оказывает ему «знаки внимания», восхищения, готовности служить. В таком выражении образ любимого запечатлевается в любящем, он наполняется и живет им. И где же во всем этом выбор и

самоопределение? Последнее предполагает «любить или не любить? нет, все-таки любить!». Реально любовь строится совсем по-другому. «Сердце любит оттого, что не любить оно не может».

В словесном творчестве это состояние очень часто определялось как действие судьбы, заклęcia, «любовного напитка», то есть некоторой внешней силы и предзаданности. Не о таких вещах, однако, нужно вести речь, не о необходимости или неизбежности, так же как и не о свободе. Здесь в своей основе вообще реалии уже не человеческого ряда. Сказать, что любовь от благодати Божией, наверное, можно. Правда, с соответствующими разъяснениями и конкретизациями. Их, между тем, придется оставить в стороне, так как это уводит нас далеко в сторону от непосредственно касающейся нас внутрибожественной жизни. В ней Отец, Сын и Святой Дух любят друг друга, их жизнь есть любовь. На определенном уровне ее объяснить просто. Скажем, так. Поскольку каждое из Лиц Пресвятой Троицы есть полнота и совершенство, то восприятие ими друг друга невозможно иначе, чем безусловное приятие, совпадающее с отдачей себя. Другой настолько принимается, что остается только всецело отдаться ему.

Во внутритроичной жизни Отца, Сына и Святого Духа быть и любить, быть и быть любимым – это одно и то же. Но это не значит, что свобода здесь не причем ни в каком отношении. Почему бы и не вести речь о ней, сосредоточившись на любви как исходящей изнутри каждого из Лиц Пресвятой Троицы. На том, что она есть самоизъявление Отца, Сына и Святого Духа. Другого источника у нее нет. Она не предшествует бытию божественных ипостасей, не овладевает ими, а есть они сами в своей обращенности друг к другу. Это в Отце, Сыне и Святом Духе от свободы, может быть сближено и отождествлено с ней. Только, упаси нас Бог, не в том смысле, что любовь свободна или опирается на свободу. Нет, конечно. Наоборот. В любви как целом может быть вычленена свобода. Но производить подобную операцию оправдано не вообще, а, например, с целью определения границ свободы, ее существенной

инаковости в Боге по сравнению с тем, как она дает о себе знать в человеке. Человек действительно может быть в первую очередь свободным, свобода первенствовать в нем над любовью. Но не в последней глубине и существенности. В них человек – это человек Божий, а, следовательно, и его свобода в конечном счете держится любовью. И Божией, и его самого как образа и подобия Божия.

В любви Божией, как она на протяжении многих столетий осмыслялась богословием, и католическим, и протестантским, и православным, более всего искушает формула, согласно которой Бог любит прежде всего самого себя. Его же любовь к творению и человеку – это любовь к своему достоянию. Формула эта проникает не только в богословские сочинения, к чему еще можно было бы притерпеться, но и в молитвословы, вообще в чин богослужения. Так, в нашем православном «Молитвослове» встречается молитва Василия Великого с такими словами: «...Нехощеши бо, Владыка, создания Твоею руку погубит, ниже благоволиши о погибели человеческой, но хощеши все спастися, и в разум истины прийти». В этой молитве содержится только намек на то, что в творении Бог любит свое достояние, а значит, в конечном счете все упирается в любовь к себе. Не принимая этого, остается сослаться на «жанровую» принадлежность приведенных слов. Она предполагает «увещевание» Бога на пределе самоумаления человека. Он осмеливается обращаться к Богу перед св. Причастием с мольбой о прощении грехов, в сознании невозможности оправдать их, найдя им «смягчающие обстоятельства». Уповать можно только на милосердие Божие и на то, что основания для прощения грехов человек вправе искать лишь в Боге, а не в самом себе. Таким же основанием может служить то, что человек ка- кое-никакое достояние Божие. Так почему бы Богу и не пожалеть это свое достояние, не быть его рачительным хозяином. Большого человек не достоин. И это можно принять как выражение благочестия в момент надвигающегося великого и страшного события Причастия св. Тайн. Да, это, наверное, так, но с вероучительными и

богословскими формулами положение все-таки другое. Они оказываются в плену античной интеллектуальной традиции.

Для крупнейшего ее представителя Аристотеля само собой разумелось, что человек любит прежде и более всего самого себя, любовь же к другому – это проекция и продолженность любви к себе. Собственно, это та же самая любовь, хотя и в своем дополнительном выражении. Когда же Иисус Христос призывает «возлюби ближнего как самого себя», смысл этой заповеди совсем другой, чем в любви по Аристотелю. Для Спасителя единство и неразрывность любви к себе и к другому вовсе не предполагает, что первая из них должна включать в себя вторую в качестве своего момента. Любовь к себе подлежит преобразению, по существу – в собственно любовь, поскольку ее предшественница настоящей любовью не была. Любить себя в строгом смысле невозможно, точнее, это будет любовь, еще не ставшая собой или извратившая путь свой. Для нашего уха словосочетание «любовь к себе» звучит подозрительно, в нем сквозит то, с чем, как минимум, хочется разобраться. А вот себялюбие – это уже обозначение того, что любовью в строгом смысле не является, что ее отрицает. Еще и поэтому так искушает любовь Бога к себе. Как бы не была она оправдана божественными совершенством и святостью, все равно любовь к себе остается, согласно нашей интуиции, какой-то ненужной прибавкой применительно к Богу.

Принять формулу «любовь Бога к себе» можно только с оговоркой о ее неточности ввиду того, что Бог любит себя в Лице Отца, Сына и Святого Духа. Каждое из этих Лиц связано любовью с двумя другими лицами. Делает их Пресвятой Троицей любовь друг к другу. Полагать же, что Бог или Пресвятая Троица любит себя из этого своего единства, по меньшей мере было бы странно. Бог «образуется», «становится» Богом через любовь и в любви каждого из Лиц Пресвятой Троицы, из чего вовсе не вытекает любовь к себе. Любят всегда другого, хотя в любви пребывают все любящие. Можно быть любящим и любимым, но не наедине с собой и не в самообращенности. Собой остается не более чем наслаждаться и любоваться, что от любви отстоит очень далеко и явно не

требует доказательств как в отношении человека, так и в отношении Бога.

Когда Бог соотносится с любовью, этим как будто проводится грань между Богом любящим и разумеющим или водящим. Ее нужно обязательно проводить в определенном контексте, однако усмотрение в Боге ума и воли вне и помимо любви или же придание ей вторичности по сравнению с умом и волей – тенденция хотя и очень широко распространенная в христианской традиции, тем не менее, представляется неприемлемой. С позиций христианства ум и воля, так же как и свобода, должны быть помыслены в качестве моментов любви. Если пойти путем противоположным и выводить любовь из разума и воли, результаты будут очень сомнительными. Скажем, если взглянуть на любовь как плод размышлений божественного ума, когда он приходит к заключению о целесообразности любви. Ничем не лучше будет и ее рассмотрение как проявление воления (желания). Такая любовь внутреннее застывает, покрывается коркой и скукоживается. От аргументов в духе св. Ансельма Кентерберийского или св. Фомы Аквинского, согласно которым, чтобы любить, нужно мыслить (разуметь) и волить (желать), при всей самоочевидности выявляемой в них истины не просто веет унынием и скукой. Они не способны блокировать мыслительного хода, выстраиваемого на основании признания первичности любви по отношению к уму-разумению и воле-волению.

Да, конечно, чтобы любить, нужно разуметь и волить, но разве из этого следует статус разума и воли как источников любви? Как таковые ее породить они не способны. Представить же разум и волю заложенными в любви как своим источникам – такое вполне возможно. Скажем, тогда, когда разумеют и волят любя и чтобы любить. Причем вне любви разумение и воление остались бы незадействованными, никакого импульса для разумения и воления не возникало бы. Можно, конечно, сказать, что не разумеющая и не волящая любовь тем не менее представима, а значит, истина, высказанная св. Ансельмом и св. Фомой, остается непоколебленной. Позволю себе с этим не согласиться, так как одно дело выводить из ума и воли любовь,

и совсем другое выводить из нее ум и волю. Понятно, что наша позиция как раз последняя из двух возможных.

В соответствии с ней вовсе не обязательно выводить ум и волю из любви как из некоего первоначала. Достаточно помыслить любовь целым, чьими моментами являются ум и воля. Все эти три реалии синхронны и совечны, взаимно предполагают друг друга. С той, правда, разницей между любовью и умом и волей, что последние как таковые нам трудно не отнести к божественной природе, тогда как любовь – это никакая не природа, она противоположна ей даже в более существенном смысле, чем свобода. Ну, так может быть, в этом случае ум и воля, рассматриваемые в качестве моментов любви, от этого теряют свой характер природности, а стало быть, и необходимости? Да, поскольку любовь их наполняет и приводит в действие. Они есть та же самая любовь, только взятая не во всем ее целом. У любви вообще нет своей собственной области, где она пребывает во всей своей чистоте, будучи необремененной своими моментами, атрибутами, проявлениями и т. д. Это обязательно нужно иметь в виду, чтобы не дать согласия, даже и незаметно для себя, на наличие у Бога некоторой природы или сущности помимо его определения как единства трех Лиц в любви. Ведь это такая природа или сущность, которая фиксирует как раз божественную сверхсущностность и сверхприродность, чего уже нельзя сказать о разуме или воле. Потому так важно увидеть их в качестве моментов целого любви, что в этом случае природа оказывается производной от сверхприродного, фиксированным моментом нефиксируемого целого.

§3. Бог и Лицо

Настоящая глава представляет собой попытку понять и объяснить то в Боге, что находится в пределах человеческого понимания и объяснения. Специально вопрос о творении и тварном мире в ней не подымается. И все же совсем пройти мимо темы творения не представляется возможным. Во всяком случае, в том аспекте, в котором она касается Творца. Ведь если Бог творит мир, то каким-то образом это Его характеризует, что-то в Нем человеку открывает. Обыкновенно вопрос ставится противоположным образом, со стороны того, как Творец запечатлен в творении, что оно несет в себе от Творца. Однако не менее важен существенно иной поворот темы и сформулировать его можно, пожалуй, так: Бог не просто запечатлен в творении, творение тоже запечатлено в Нем. В том смысле, что к нему Бога нечто подвигло.

Приступая к разбирательству по этому поводу, мы только и можем оттолкнуться от реальности любви. Для начала припомним, что именно в ней состоит источник творения, так же как и оно само в своем осуществлении и осуществленности Тут, правда, возникает наше человеческое недоумение: как это для Бога оказалось возможным любить то, чего нет. Чтобы любовь предваряла того, на кого она направлена, такое мы способны представить не иначе, чем всегдашнюю готовность к любви. Скажем, св. Серафим Саровский приветствовал любого встречного возгласом «Христос воскрес!». В этом возгласе была неизменная радость о воскресении Господа, готовность поделиться ею с любым встречным, а значит, и любовь к тому, кого святой совсем не знал. Впрочем, знания касательно того, что вот этот человек существует, у него, по крайней мере, было. В нашем же случае, если Бог творил мир и человека по любви, то не становится ли тогда Его любовь любовью к тем, кого нет совсем и во всех отношениях?

Можно попытаться смягчить этот парадокс ссылкой на предвечный замысел Бога по поводу его творения, от чего Ему уже будет кого любить, пускай и любовью-предвосхищением к

тем, чье существование покамест сосредоточено в божественном уме как его идеи, архетипы, образы. Ход мысли в этом направлении приходится оставлять с первых шагов, так как он неминуемо ведет к предсуществованию тварного мира, который в акте творения переходит из внутрибожественного во внебожественное состояние. А это на самом деле уже никакое не творение, а скорее эманация, что противоречит самим основам христианского вероучения несовместимого с его догматическими основоположениями. Так что смягчение парадокса пока останется недостижимым. Поэтому к проблеме нам остается подойти с другой стороны.

Как мне представляется, нечто в любви Бога к твари, предшествующей ее творению как-то начинает проясняться, если оттолкнуться от того, что в ней непременно присутствует момент самоотречения, самоумаления и жертвенности. Когда одно Лицо, устремляясь к другому лицу, всецело отдается ему в готовности вместить его в себя, жить им, конечно, это самоотречение. Лицо в этом случае отрекается от своего в себе в пользу другого, но и вмещает его в себя. В Лице любящего как будто ничего собственного не остается, кроме его «я» как единства в саморазличии. А это и есть самоумаление. О жертвенности же здесь можно говорить ввиду того, что самоотречение и самоумаление лица происходит не от нужды и недостатка, а в состоянии довершенной полноты. В даре себя другому безоглядному, ни на что не рассчитывающему, так же как и в принятии другого, того, кто отдался другому, действительно есть момент жертвенности. Жертва, ведь, совершаемая во всей своей чистоте, как раз и предполагает полную сосредоточенность на другом.

А теперь нам остается представить себе: Отец, Сын и Святой Дух в своей любви, а значит и самоотречении, самоумалении и жертвенности готовы пойти так далеко, чтобы не ограничивать их только внутрибожественной жизнью, то есть жизнью каждого из Лиц, а распространить эти реалии во вне. Но что значит это наше вовне, если до творения ничего внешнего для Пресвятой Троицы не существует, Она являет собой всеобъемлющую полноту? Да «во вне» еще должно быть

сотворено ex nihilo и тогда возникнет «предмет» для любви вне божественной жизни. Но любовь-то, вспомним еще раз об этом, предшествующая своему «предмету» – это как-то странно. Вряд ли это на самом деле так, стоит нам акцентировать в любви моменты самоотречения, самоумаления, жертвенности, они для Бога неизбывны и обретают новое качество и новую высоту в творении. Творение – это любовь как пик актуализации трех отмеченных моментов. В творении они выходят на передний план.

В нем Бог отрекается от себя, самоумалается и жертвует собой, чтобы открыть новые горизонты любви. Пока Он только отрекается, самоумалается и жертвует – это еще не вся любовь, это только путь ее осуществления. Когда же творение состоялось, появилась иная, уже не божественная реальность, все перечисленное обретает «предмет» своей направленности. Теперь есть кого любить, а тем самым любовь может состояться как целое. Еще и потому, что любящему Богу есть кому ответить любовью, без чего любовь как целое невозможна.

Кажется, можно предположить, что в любви Отца, Сына и Святого Духа первичным и конститутивным является все-таки не самоотречение, самоумаление и жертвенность, а «восхищение» друг другом. Это полнота, обращенная к полноте, блаженный восторг по поводу друг друга. А как еще может быть, если и Отец – Бог, и Сын – Бог, и Святой Дух – Бог? Устремленность же к творению все в любви переиначивает, «меняет местами». Вторичное становится первичным. Вначале Бог отрекся от себя, самоумалился и пожертвовал собой, и только потом «И увидел Бог, что это хорошо». Разумеется, не в том смысле, что Он убедился, каковы результаты творения. Здесь самоотречение и самоумаление, жертвенность нашли свое завершение в том, что теперь любовь стала принятием того, на кого была направлена. И это не восхищение делами рук своих, а тем, что есть помимо Бога, что обладает своим, обращенным на себя бытием и что может ответить на любовь любовью.

Связь любви и творения легко истолковать как стремление Бога расширить сферу ее приложения, а значит, как некоторый

избыток, остававшийся незадействованным. Однако это будет слишком человеческое истолкование. Есть надежда, что мы ближе подойдем к пониманию божественной любви, если попытаемся увидеть в ней не переизбыток, а деятельное стремление к своему осуществлению, не исключая божественного «самоограничения». Самоограничение – это все-таки не избыток, также как и не недостаток. В любви-творении ограничивает себя полнота, Бог «уступает место» иному, не божественному бытию. Такое заложено в любви, но, опять-таки, не как необходимость ее природы, а как ее бытие, в конечном счете, себя ничем не ограничивающее. Напротив, в самоотречении, самоумалении, жертвенности раздвигающее свои пределы, изъясляющее себя бесконечно во все новых творениях.

Обращение к любви как измерению и характеристике божественной реальности заведомо предполагает, что Бог – это еще и личностная реальность. Любят, пребывают в любви только личности-Лица. Причем одно лицо и любовь – две вещи несовместные. Любят всегда других и любимы всегда другими. Любовь тем самым размыкает личность-Лицо. Обнаруживает ее соотнесенность с другими личностями-Лицами, их принципиальную и неустранимую множественность. Но если пойти дальше, то легко обнаруживается, что уже само понятие личности-Лица предполагает невозможность ее существования в качестве одной и единственной. Вот почему говорить о том, что Бог – это личность, как минимум, неточно. Да, Бог есть личностная реальность, но в том смысле, что каждое из Лиц Пресвятой Троицы – это Бог как Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой. Бог же как таковой, то есть Пресвятая Троица – уже не Лицо, а их единство в троичности. Бог, конечно же, не над–и не сверхличен. В нем Лица единятся до полного единства, оставаясь Лицами. Что же из себя представляет Лицо, подлежит дальнейшей конкретизации и уточнению.

Путь, который для этого может быть выбран, по сути, один. Это опора на опыт восприятия человеческой личности в сознании огромной дистанции, отделяющей эту личность от Лица. Иными словами, без нашего человеческого опыта

касательно нас самих здесь не обойтись, но он как сближает человека с Богом, так и обнаруживает его неприложимость к божественной реальности. Начать же разговор о понятии Лица удобней именно с опорой на опыт человеческой личности.

В своем самом общем виде, оно же сущностное измерение, личность представляет собой некоторое соединение, связь, единство внутреннего и внешнего. Внутреннее в личности – это ее «я», индивидуальная самотождественность в саморазличении, фиксируемая в формуле «я есть я». Эта формула предполагает, что «я» встречается с собой, узнает себя и все же окончательного совпадения «я» воспринимающего с «я» воспринимаемым не происходит. Одно из них смотрится в другое в незыблемой уверенности, что это происходит в пределах одного и того же «я». Здесь, правда, существует опасность того, что обе стороны «я» соединятся, произойдет их слипание, которое ведет к оцепенению, проваливанию в некоторую неразличимость пустоты. Поэтому «я» затянувшаяся на самом себе сосредоточенность противопоказана. Если ее нет вообще – это означает самозабвение. В результате остается балансировать между пустотой оцепенения и наполненностью жизни «я», когда действующий и действие находятся на грани полного совпадения.

Далее говоря о внутренней реальности личности, нужно обратиться к ее наполненности, к тому, что я обозначу как «во мне». Это всякого рода представления, образы, мысли, желания и т. д. Словом, то, чем личность живет, оставаясь в своих пределах. Оно так или иначе прикреплено к «я» как своему стержню, будучи соотнесено с ним, актуализируется, теряя же соотнесенность с ним, пребывает в потенциальном состоянии.

Все до сих пор упомянутое так или иначе является личностью в качестве для себя бытия, ее самообращенностью. Второй внешний момент существования личности – это бытие для другого, то есть для других личностей. В таком бытийном измерении личность существует как образ. Он так же непременно обязателен для личности, как и ее «я». Собственно,

ни у кого, кроме нее, образа нет. Когда же мы все-таки говорим об образах природы, растения, зверя и т. д., каждый раз происходит о-лице-творение, то есть усвоение внеличностной реальности личностного бытия. Любая личность не только обладает образом как бытием для другого, точно так же она воспринимает другие личности, которые для нее суть образы. Возможно, нелишним будет предупредить, что образ не должен трактоваться только как некоторая поверхность личностного бытия наряду с ее глубиной, которая заключена в «я» и в «во мне». В настоящем случае перед нами вовсе не некоторый аналог явления и сущности, когда мы предполагаем, что подлинное бытие сосредоточено именно в последней. Образ не менее значим для личности, чем «я» или «во мне». Во-первых, потому, что личность в принципе не способна к существованию вне соотнесенности с другими личностями, то есть с их образами. Во-вторых же, образ как бытие для другого так или иначе проникает в бытие для себя, определяет и фиксирует его. Это относится как к собственному образу, так и к образам других. Словом, между внутренним и внешним измерением личности непрерывно происходит взаимная диффузия, при которой значение образа может быть огромно. Скажем, у лиц, кому их рождением предназначена выдающаяся роль, как это имело место у государей, которые вольно или невольно должны были подстраивать свое внутреннее под внешнее, «я» и «во мне» под предзаданный им образ.

На этом наш предельно краткий разбор понятия личности можно завершить. С тем обязательным уточнением, что он производился в перспективе обращения к Божественным личностям-Лицам с целью выявления их сходства и различия с человеческими личностями. И первый вопрос, который нужно поставить в этой связи, касается наличия у каждого из Лиц Пресвятой Троицы своего «я». При всей несомненности различий между личностным бытием человека и Бога представить себе отсутствие у Лица «я» решительно невозможно. Тогда это будет уже не соотнесенность между личностью и Лицом, а их разведение как не имеющих между собой никакой существенной общности. Но если Лицо – это «я»

Отца, Сына или Святого Духа, то в приложении к Ним его рассмотрение сразу же сталкивает нас с трудностями, преодолеть которые не так просто, а в чем-то и невозможно.

Конечно, самоидентификация Лица как «я есть я», саморазличение в самовоссоединении сами по себе в отношении его естественны и без них не обойтись, да в этом и нет никакой надобности. Затруднения возникают с тем, что человеческое «я» в своей самососредоточенности тяготеет к полюсам – или оцепенения в пустоте, или растворению в своем внутреннем или внешне выраженном действии. Нечто подобное примысливать Лицу было бы странным. Но и представить себе «я» каким-то другим образом человеку затруднительно. На какие-то личностные ходы, однако, можно решиться. Скажем, предположить, что у Лица самовосприятие не сводится к некоторой точечности, к которой тяготеют воспринимающий и воспринимаемый моменты человеческого «я». В Боге «я», погружаясь в себя, удерживается в своей идентичности, и вместе с тем ему открывается бесконечное внутреннее богатство Своих движений и состояний. Все это есть само «я», но его вряд ли стоит отождествлять с человеческим «во мне». Во мне – значит предвечные идеи Бога, архетипы и т. п. Они были бы как будто навязаны Богу извне, самой его природой и сущностью. Богатство, о котором идет речь – это для человека нечто невыразимое, это Божия бездна жизни и любви. Если ее с чем-то сравнивать (сравнение же мое будет заведомо неточно и даже не приблизительно, а едва-едва намекающее на то, для чего нет слов), то я бы сравнил эту бездну с музыкой. С той только оговоркой, что в слушании этой «музыки» нет ничего от саморастворения. Ее «слышит» «я» в полной сосредоточенности и прозрачности для себя. Такое «я» может бесконечно погружаться в себя и все же видеть насквозь всю свою бездонность.

Иными словами, Лица – это не точечное самораздвоение, не точка, которая, оставаясь таковой, еще и воспринимает себя. Здесь скорее уместно усмотрение совпадения точки со сферой. Оно точно, поскольку остается совпадением с собой и вместе с тем сферично, так как в самосовпадении бесконечно богато и

наполнено. Божественное ничего в себя не впускает со стороны, его просто нет. Воспринимая себя, оно бесконечно ширится и углубляется в своей точечности. Сказать же нам, человекам, что оно ширь и глубь, заведомо невозможно, даже в смутном намеке. В любом варианте, далее пустословия о слишком человеческом дело в этом случае не пойдет. Сравнение с музыкой тем и хорошо, что слишком близко человека к божественному «я» не подпускает. Оно указывает на внутреннюю неисчерпаемость богатства смыслов и не более.

Вспомним, однако, что Лицо в измерении самоизъявления, действия, жизни есть любовь, что она покрывает собой и вмещает в себя все происходящее в Боге и исходящее от Него. Приняв это положение всерьез и начиная его последовательно продумывать, мы не можем не прийти к утверждению о присутствии в каждом Лице двух других Лиц. Понятно, что это будут их образы, вопрос только, как глубоко они проникают в Лицо. Для человека они существуют в измерении «во мне». Но относительно Бога сказать то же самое недостаточно. Если каждое лицо образует единство с двумя другими Лицами, вмещает Их в Себя и отдает Себя Им, то есть Они непрерывно пребывают друг в друге, то остается предположить такое пребывание в том числе и в «я» Бога. Разумеется, не в том смысле, что «я» Сына и Святого Духа входят в «я» Отца, сливаются с ним и т. д. «Я», что божественное, что человеческое, одинаково непередаваемы, не заместимы друг другом и уж тем более неслиянны в одно «я». В этом состоит принцип личности-Лица как таковой. И все же если «я» Лица в своей различности, совпадающей с единством, остается исключительно наедине с собой, то единство Лиц Пресвятой Троицы оказывается поколебленным, у него обнаруживается некоторый предел. Или, скажем, еще и так: троичность Бога превалирует над Его единством. Избежать такого итога позволяет утверждение присутствия в каждом Лице двух других лиц и на уровне «я», в качестве образа, и все-таки присутствия. Представить его можно при помощи такой заведомо неуклюжей формулы: «есть я, которое содержит в себе два другие Лица». Говоря слишком человеческим языком, «я» Отца ни на

мгновение не отвлекается от пребывания в нем образов Сына и Святого Духа. «Я» Сына непрерывно создает свою связь с Отцом и Святым Духом и т. д. Иначе говоря, «я» каждого из Лиц единится с самим собой, вместе с тем единясь с двумя другими Лицами. Эти два единения отличаются между собой не степенью, не интенсивностью, а своим характером. В одном случае имеет место единство «я» с «я» же, в другом – «я» с образами. Оно и позволяет говорить о Пресвятой Троице как о Боге. Она есть Бог, а не боги, поскольку невозможно представить себе Отца, Сына или Святого Духа существующими в отделенности от других Лиц, в необращенности друг к другу. Если бы Отец, Сын, Святой Дух были богами, это предполагало бы их рядоположенность в полной самообращенности. Между тем, у каждого из них самообращенность совпадает с обращенностью к двум другим Лицам, когда любое самоизъявление любого Лица совпадает с самоизъявлением двух других. Они действуют, то есть любят, как в своей внутрибожественной, так и в обращенной на тварный мир жизни совместно, в полном единении, не меньшем, чем в случае, если бы оно имело место у одного Лица. Поэтому Бог – это не только Отец, Сын и Святой Дух, но и они все вместе.

Некоторым отдаленным аналогом присутствия в «я» Лица двух других Лиц как образов может служить любовь между людьми. Конечно, речь идет не более, чем о ее максимальной полноте и вершине, чередующихся с оскудением и ниспадением с вершины. Пребывая в этой полноте и на этой вершине, любящие живут неотрывно друг от друга. Каждый из них, сосредоточиваясь на себе, встречаясь с собой, тут же обнаруживает соприсутствие в себе любимого человека. Это соприсутствие вроде бы осуществляется как бытие «во мне», но дело может заходить и дальше, когда личность как «я есть я» не удерживается в этом состоянии, а вмещает в свое «я» любимого человека, когда «отказывается» совпадать с собой, если в таком совпадении он не будет присутствовать. Его отсутствие будет сопровождаться ощущением тоски, пустоты, ненужности себе самому. И только образ любимого человека

возвращает и возобновляет устойчивость встречи с собой, когда речи уже не может идти о ненужности, пустоте и т. п.

Эта наша аналогия, будучи проведена, конечно, нуждается в уточнении пределов ее оправданности. Ведь она не срабатывает по части упомянутых ненужности, скуки, пустоты. Слишком очевидно, что эти характеристики ни в каком отношении не приложимы к Лицам Пресвятой Троицы. Для Лица присутствие в нем образов двух других Лиц никакой пустоты не заполняет. Ее заведомо нет, а есть прямо противоположное – довершенная полнота жизни. Именно из полноты Лицо определяется как любящее. В любви Отца, Сына, Святого Духа полнота вмещает в себя полноту и отдает себя полноте. Лицо и Бог довлеет себе, ему в буквальном смысле слова никто не нужен. И все же оно единится с другими Лицами. Единение здесь не просто не по нужде, нужда отсутствует даже как момент, подлежащий снятию. Вместо нее действуют такие реалии как дар и жертва, если же пойти далее, то реалии, которые можно выразить заведомо слишком антропоморфно – приязнь и восхищение. В этом случае, разумеется, очень тянет противопоставить обремененность человеческой любви чуждой свободе Божественной любви. На такой шаг можно было бы пойти с оговоркой, которая ранее уже делалась – это не любовь осуществляется в свободе и как свобода, а свобода суть момент любви, любовь не обременена свободой, а удерживает ее на своем законном месте.

В Боге как личностной реальности менее всего доступна нашему пониманию реальность, на которой пребывающий в Церкви человек менее всего склонен сосредоточиваться, несмотря на то, что она с человеческой точки зрения совершенно поразительна. Я имею в виду молитвы, возносимые Богу одновременно миллионами и миллионами людей, верующих в способность Бога услышать каждого, в свои личные отношения с Ним. Что такое возможно, легко обосновать ссылкой на всемогущество Божие, то есть по существу для нас остающееся совершенно непостижимым, хотя и вполне реальным. Таким ответом в определенных ситуациях можно было бы удовлетвориться. Однако наш случай – это попытка

нечто понять в Лице как Боге. А мы-то привычны к другому – в момент сосредоточения одной личности на другой все остальные отходят на задний план, пускай и временно. На то, что в Боге это не так, указывает уже связь любви каждого из Лиц Пресвятой Троицы с двумя другими. И не поочередно, а сразу и вместе. Сделать нечто подобное своим опытом, хотя бы отчасти и какой-то стороной целого – такое заведомо нереально. Так всякое единение многих со многими, как это осуществляется в Церкви, происходит не через взаимообращенность, а в Боге. Сам же Бог в характере единения Лиц Пресвятой Троицы остается недоступен и непостижим. Единственное, на что здесь можно сослаться и на чем настаивать, это на способности Бога встретиться с каждым из обращенных к нему людей как с вот этим человеком, то есть с личностью. Каждый человек для Него единственный, хотя людей и неисчислимое множество. Они, конечно, еще и «мы люди твоя», но не за счет какого-то обобществления и нивелирования в человеке одного в пользу другого, более значимого. По нашим человеческим меркам представить такое можно только через «размножение» Бога до множества Лиц, то есть через для христианина нелепость и абсурд. Человеческие мерки по этому пункту явно ни при чем ни в каком отношении. Но тогда получается, что Лицо и личность разделяет бесконечность. И парадокс состоит в «соприродности», подобии человеческой личности Лицам Пресвятой Троицы, несмотря на бесконечное различие между ними. Как эта соприродность позволит в человеческом Преображении снять бесконечность этого различия, об этом бесполезно гадать и строить предположения.

В чем, несмотря на всё несовпадение Лица и личности, у нас не должно быть никакого сомнения, так это в том, что как Лицо, так и личность уникальны, несводимы друг к другу, непередаваемы и т. п. Стоит нам отказаться от этой их характеристики, как они станут неотличимы от любой другой реальности по самому существенному признаку. Или, скажем, мы попытаемся усвоить несводимость и непередаваемость личности, опытом которой обладаем со всей несомненностью, и откажемся распространять этот опыт на Лицо по

рассматриваемому пункту. Тогда между личностью и Лицом возникает уже не бесконечное различие, о котором только что шла речь. Они станут разнородными до такой степени, когда всякое их сопоставление теряет смысл.

Но если Лицо несводимо и непередаваемо, то закономерным становится вопрос о том, в чем заключается его несводимость и непередаваемость? Подыскивая ответ, лучше сразу же дать себе отчет в том, что строго определенная и четкая формула в данном случае неуместна. Место ее там, где речь идет о выявлении сущности рассматриваемого предмета, то есть о реальности внеличной. Это, однако, вовсе не означает, что несводимость и непередаваемость вообще не выразимы никакими средствами. Применительно к личности они могут быть выражены через характеристики художественного ряда. Хотя бы в качестве намека на уникальность срабатывает детальное историко-биографическое описание. Благодаря ему для нас все-таки доступно восприятие образов Людовика XIV, Петра Великого или Фридриха Великого в их уникальности, то есть собственно личностном измерении. Опыт такого рода самым очевидным образом не применим к Лицам Пресвятой Троицы.

В плане характеристики Отца, Сына и Святого Духа именно в качестве Лиц, между тем, в Церкви давно установились определения, согласно которым одно из них безначально и нерожденно, другое рожденное и третье исходящее. Рассматривать их как ту или иную сущность каждого из Лиц у нас нет никаких оснований не только потому, что у вот этого Лица нет сущности. Даже усмотрев ее в безначальности и нерожденности, рождении и исхождении, далее нам будет невозможно закрепить их в сущностном статусе. Ведь сущность, будучи сформулирована в своем самом общем виде, дабы остаться таковой, подлежит последующей конкретизации через соответствующие определения, вытекающие из первого среди них. Ничего такого вывести из безначальности-нерожденности, рождения, исхождения невозможно.

Но как в таком случае квалифицировать перечисленные характеристики Отца, Сына и Святого Духа с учетом того, что

они суть еще и догматические определения? Видимо, в качестве не более чем минимально необходимой фиксации различности и несводимости друг к другу Лиц Пресвятой Троицы. Это некоторый отдаленный аналог «биографии» каждого из Них. Поскольку речь идет о происхождении или его отсутствии, само по себе Лицо оно не раскрывает, а лишь удерживает на самом минимуме ее наличность. Насколько далеко заходит эта минимальность, становится очевидным при сопоставлении рожденности Сына и исхождения Святого Духа. Чем они друг от друга отличаются – это тайна, в которую проникнуть человеку нет никакой возможности. Возможно разве что указать на интуицию языка. Он препятствует образованию выражения «исхождение Сына», тогда как для Духа исходить вполне естественно, чего не скажешь о рождении.

Очевидно, что безначальность-нерожденность, рождение, исхождение не собственно личностные определения Лиц Пресвятой Троицы. То же самое как будто можно сказать и об обозначениях «Отец», «Сын» и «Святой Дух». Разумеется, и Отец, и Сын, и Святой Дух – это Лица. Но Отца делает Лицом не то, что Он Отец, Сына не то, что он Сын, Святого Духа не то, что он Святой Дух. Вроде бы именно так, а никак не иначе. И все же лишь в случае, если мы закроем глаза на то, что «Отец», «Сын» и «Святой Дух» – это не обозначения или названия каждого из Лиц соответственно. В действительности речь нужно вести об именах. Имена же соотносятся с Лицами и личностями. Имя обязательно указывает на вот это Лицо или вот эту личность. Оно принципиально личностно. И ничего не меняет то обстоятельство, что среди людей одно и то же имя дается множеству его носителей. От этого, скажем, все Сергей или Ирины не попадают в класс Сергеев или Ирин. По сути, между собой Сергей и Ирина ничем не объединяются, кроме звучания их имен. Собственно, даже не их, а звуков, которые могут быть носителями имен. Как имена «Сергей» и «Ирина» соединены обязательно с вот этими человеками-личностями. Они единичны и единственны, так же как единичны, единственны их носители. В этом и состоит мистика имени, что одно и то же слово, будучи

прикреплено к различным личностям, становится различными именами.

Понятно, что к Лицам Пресвятой Троицы сказанное не применимо. Каждое из них соотнесено с именем как единственным словом. Других отцов, сыновей, святых духов нет. Такое помыслить было бы более чем абсурдным. Нас легко может ввести в заблуждение, которое, правда, еще легче преодолевается, то, что для человека «отец» и «сын» – это слова, отсылающие к бесчисленному множеству носителей. «Отец» и «сын» у людей понятия собирательные и родовые. Но было бы великим заблуждением считать, будто именно эти понятия оказались приложимы к двум Лицам Пресвятой Троицы. Будь оно так, оказалось бы, что «Отец» и «Сын» – это понятия, относимые к двум родам, соответственно, численность каждого из которых исчисляется единицей. Это совсем не так, поскольку в случае с Лицами Пресвятой Троицы речь можно вести именно об именах, а не родовых понятиях. В этом, в частности, состоит вся непреодолимая разница между «Отцом» и «отцом», «Сыном» и «сыном», между Богом и человеком. Так что «Отец», «Сын» и «Святой Дух» – это все-таки указание на личностное бытие. Но не определение того или иного Лица в его личностном измерении. Как таковое имя не определяет, оно удостоверяет само существование Лица или личности. У людей тот, кто получает имя, признается за личность и со временем сам начинает ощущать себя таковой.

При этом имя не следует путать с кличкой. В современном мире она дается животному и остается таковой в том числе и тогда, когда для клички используются слова, сопрягаемые с именами. Могут клички присваиваться и людям. Однако это бывает актом выведения за скобки в человеке личностного измерения. Можно упомянуть еще и об архаических культурах, где в строгом смысле слова имен не было, а были одни клички, что очевидным образом связано с доличностным способом человеческого бытия. Через кличку человек относится к определенному роду существ, идентифицируется с ним.

Если кому-то покажется, что коснувшись кличек, мы удалились от предмета нашего рассмотрения, то это не совсем

так. В действительности, противопоставляя кличку и имя, удобно зафиксировать и подчеркнуть глубокое проникновение имени в личность. Ведь к имени называющие его прикрепляют и примысливают образ человека, в нем стягивается в единство, пусть не всегда и не во всем сознаваемое в своей определенности, множество черт личности. В имени поэтому личность, пускай и не в полноте, раскрывается. Но это если вести речь о человеческой реальности. Как обстоит дело с реальностью Божественной – подлежит специальному уточнению.

Конечно, когда мы произносим слово Отец, подразумевая под ним Бога Отца, никакой зримой и вообще чувственно воспринимаемой конкретики в Его отношении от этого не прибавляется. И все-таки через имя что-то нам в Отце открывается. Для понимания того, что именно, опять-таки, нам придется обратиться к человеческим реалиям, а именно к нашему восприятию отцовства собственного отца. Для начала попробуем сосредоточиться на том, что к своему отцу мы не обращаемся по имени или имени отчеству. Но и называя его отцом, никто из нас не подразумевает пребывание своего отца в ряду отцов. Для меня он единственный отец. А тогда и возникает вопрос: не является ли название его отцом именованием, а «отец» – именем? Кажется, именно так, а не иначе. Имя «отец» в этом случае, будучи произнесено или подразумеваемо, стягивает в себе множество прямых или опосредованных впечатлений от него. Что бы не исходило от отца – он всегда отец, а не просто вот этот неповторимый человек-личность. То есть тот, которому я раз и навсегда бесконечно обязан своим бытием, кого не могу не почитать сквозь всякого рода скепсис, неудовольствия и претензии. Имя «отец» звучит для сына или дочери как приговор, который определяет необходимость относиться к отцу так, а не иначе. И что здесь еще важно. Отцом отца именуют (нарекают ему имя) не дети и никто из других людей. Это имя возникает само и затем надлежит его усвоить в его отличии от других имен.

Все другие имена фиксируют самое существование вот этого человека, то, что он есть. Каков же именуемый – этого имя

само по себе никак не задевает. На него накладывается живой образ именуемого, в имени он сосредоточивается. Имя отца, между тем, – случай особый. Оставаясь именем, за которым стоит образ живого человека в его личностном своеобразии, имя «отец» еще и говорит о том, в какие отношения с отцом должно вступать, оно их существенно предопределяет. Поэтому «отец» – это еще и имя-характеристика.

Возвращаясь к Богу Отцу, в первую очередь нужно отметить, что Отцом Он является для Сына и Святого Духа и только потом для людей. Из отцовства одного из Лиц Пресвятой Троицы вытекает характер отношений между Отцом, Сыном и Святым Духом. И отношения эти, в меру доступного человеческого разумению, могут быть описаны исключительно как личностные. Конечно, в своей основе и целокупности они есть любовь. Но любовь единит Отца, Сына и Святого Духа, делает их как вместе, так и каждое из Лиц Богом. Сопрягая же любовь с определенным Лицом Пресвятой Троицы, можно конкретизировать ее особенности в каждом отдельном случае. Так, очевидно, что для Сына и Святого Духа любовь к Отцу обязательно включает в себя почитание и готовность к послушанию. Отцовская же любовь к Сыну и Святому Духу, разумеется, не может быть прямым принятием почитания и послушания. Оставаясь любовью, она отвечает «снятием» почитания и послушания в пользу равенства любящих, иначе это была бы уже не любовь во всей ее полноте.

Когда речь заходит о Лицах Пресвятой Троицы в их собственно личностном измерении, то при обращении к таким реалиям как любовь, почитание, послушание, если же пойти далее, возможно, еще и благодарность, радость, блаженство, то слова здесь нужно подбирать с великой осторожностью, чтобы каждое из них нечто дополнительно раскрывало в том самоизъявлении Лиц, которое в конечном счете всегда есть любовь. И уже совсем тяжелый случай – выпадение в неопределенного свойства благость. Избежав ее, тем не менее, все равно никуда не уйти от того, что у кого-то, наверное, вызывает недоумение. И почему это при обращении к Лицам в их личностном измерении разговор все время идет вокруг

обыкновенно относимого к области чувств, настроений, «эмоциональной жизни»? Все-таки, вести его пристало о самом существенном и фундаментальном. Недоумение это идет от столетиями укоренявшейся привычки существенное и фундаментальное видеть в так называемой «объективной реальности», т.е. в причинах, законах, структурах и т.п. Любовь же, и уж тем более какое-нибудь послушание или почитание, – это все область вторичного, скоропреходящего и эфемерного. Оно, наверное, так и есть, но это если мир состоит из каких-то там атомов или представляет собой, Господи прости, материю в различных формах и видах ее существования. Но наш-то случай – это стремление всерьез промыслить позицию, в соответствии с которой полнота бытия принадлежит образующим единство жизни-любви Лицам. Они как Бог находятся в основе всего сущего, и не в основе даже, они не причина, не источник в обычном смысле слова. Бог – это творец. Творение же предполагает, что Бог и создает мир, и остается всецело за его пределами как довлеющая себе полнота. И вот приходится считаться с изнутри богословского знания неотменимым, не подлежащим смягчению и приспособлению к возможностям человеческого разума – ничего более фундаментального и существенного, чем любовь, послушание, почитание во внутрибожественной жизни нет и быть не может. И это не фундамент всего остального, а прямо самообнаружение и самоизъявление божественности Бога. Если же мы все-таки не удержимся и зададимся вопросом в таком роде: «А на чем, все-таки, основывается любовь Божия, какой у нее фундамент или какова ее сущность?» – то это будет провал недопонимания или невегласия. Возникает он на основе в общем-то понятного. То, как мы способны пребывать в любви, какой ее опыт нам доступен, позволяет задаться вопросом в таком, например, духе: И откуда это берется любовь, из чего она состоит, в чем ее сущность и т. д.? . Изнутри же ее самой, взятой в полноте осуществленное™ напротив, странным неизбежно покажется все остальное. То, как это можно не любить, каково состояние нелюбви, все-таки, любовь – это обязательно жизнь, вне ее

наступает смерть. Но ведь живут как-то на свой лад ненавидящие или равнодушные!? И прочее в таком же духе.

А теперь возвратимся к положению о том, что безначальность и нерожденность Отца, рождение Сына и исхождение Святого Духа суть не личностные характеристики, а всего лишь обозначение несводимости каждого из Лиц Пресвятой Троицы к другим Лицам. Сделать это имеет смысл именно в разговоре о личностном в Лицах Отца, Сына и Святого Духа ввиду того, что они ставят в особое положение каждое Лицо, по отношению к ним Оно как-то определяется. Так, Отцу не надо как-либо определяться по поводу своей безначальности. Она указывает на довершенную полноту, и в чем тогда полноте определяться? Однако, поскольку от полноты Отца рождается Сын, из нее исходит Святой Дух, определение все же имеет место. И самая большая трудность здесь возникает по вопросу характера рождения и исхождения.

Проще всего сказать, что они заложены в Отчей природе. Но тогда это данность, которую Отец застает и по поводу которой Он никак не определяется. Ведь не определяемся, скажем, мы, люди, касательно сна. Такова наша природа, что весомую часть суток нам приходится отдавать сну, с этим остается согласиться. Если нечто подобное помыслить в отношении рождения и исхождения, то окажется, что Богу предшествует некоторый закон, Он подчинен необходимости. Но и помыслить рождение и исхождение как Божий выбор и решение, как акт свободной воли тоже не получится. Ведь Сын – это Бог и Дух Святой – это Бог. Им же быть производными от выбора и решения значило бы лишиться полноты божественности, которой каждый из них обладает наряду с Отцом. Так что рождение и исхождение равно не могут быть осмыслены под знаком необходимости и свободы. Каков же тогда выход из ситуации для человеческой мысли, которая видит в этом проблему?

Наверное, для начала нужно все-таки признать, что человеческой мыслью напрямую она неразрешима. Подходя же к ней «сбоку», можно оттолкнуться от понятия Лица-личности. От того, что Лицо в принципе не может существовать

исключительно в обращенности на себя. В самое ее понятие входит реальность не только «я», но и образа, как бытия для себя, так и бытия для другого. Для Лица равно существенно и самому быть в обращенности к другому, и его бытие в обращенности на себя. Поэтому представить себе Лицо Отца вне Сына и Святого Духа невозможно. Если Оно им предшествует, то не потому, что вначале существовал Отец и только потом возникли Сын и Святой Дух. Отец изначально был Отцом Сына и Святого Духа, а не стал им в результате порождения и исхождения. Конечно, «доотцовства» никогда не было. Никогда Отец не определялся по поводу рождения и исхождения, так же как и не заставлял его в качестве своей природы. Еще раз: Бог – это личностное бытие в полноте. Оно же возможно только как единение в любви трех Лиц. Поскольку Пресвятая Троица суть полнота, она все собой предвечно «заполняет», то и решать по поводу рождения и исхождения не надо, и заставлять себя в качестве некоторой данности не приходится. Выбор и решение обязательно предполагают как исходную, так и конечную неполноту. Выбирают и решают, чтобы разрешить ситуацию, однако, разрешение заведомо не может быть полнотой, в крайнем случае, худшее сменится на лучшее. Но и нечто воспринимается как необходимое, как определяемое некоторым законом или основанием лишь тогда, когда нет полноты, а есть частичность и ущербность. Ничего такого к Богу не приложимо, отчего рождение и исхождение остается принимать как выражение полноты божественного бытия.

Полнота предполагает личностное бытие, которое, в свою очередь, возможно только как соотнесенность Лиц. И вопросы, которые здесь возникают, их только два из числа самых важных. Первый вопрос: почему Бог един именно в трех Лицах? Второй же касается рождения и исхождения. Отвечая на первый из них, перво-наперво нужно попытаться избежать выведения логики троичности, в соответствии с которой Бог может быть триединым и только триединым. То, что Он есть Пресвятая Троица – это истина Откровения. Вглядываясь же в нее со всей осторожностью, допустимым представляется сделать следующий комментарий. Существование двух и только двух

Лиц не размыкает Их окончательно друг к другу. Общение в любви двоих действительно будет любовью, если она совершается не в тишине и тайне, а открыта еще и третьему. Третий является «гарантом» того, что двое не «поглощают» друг друга, в противоположность чему-то или кому-то третьему. Двое в отношениях между собой – это попеременное «я» и «ты». Ноу людей оно вольно или невольно предполагает еще того или тех, кто есть «он» или «они». Они – это чужие в отличие от своих. Так вот, чтобы «я» и «ты» не стали своими, а были именно другими, необходимо, чтобы и третий был другим, принципиально допустимым в отношениях двух. А теперь вспомним, что Бог есть любовь, она же суть связь и единение других, а вовсе не своих. Поэтому можно под Откровение о Боге как Пресвятой Троице дерзнуть подвести свои человеческие соображения. Ни в коем случае не доказывающие необходимости трех Лиц, а лишь демонстрирующие, каким образом Откровение может быть доступно человеческому разуму.

Рассмотрение вопроса о рождении и исхождении, как ставящих в особое положение каждое из Лиц Пресвятой Троицы, естественно будет начать с обращения к Богу Отцу. Если Он есть источник рождения и исхождения Сына и Святого Духа, то очевидно, что как Лица они не могут происходить от Лица же. Мы помним – Лицо непередаваемо, оно едино и единственно, поэтому Отец заведомо не способен стать Сыном и Святым Духом. В отношении Сына этот вопрос очень часто закрывался утверждением, согласно которому Сын есть образ Отца. Образ, то есть внешняя выраженность, бытие для другого. Но тогда для кого именно? Для самого Отца, чтобы Он мог созерцать себя? Такое тоже многократно утверждалось. Полагаю, что этого лучше было не делать, так как в этом случае образ одного из Лиц отождествляется с другим Лицом, Лицо и образ Лица становятся одним и тем же.

Не признавая Сына образом Отца, мы все-таки должны попытаться сдвинуться с мертвой точки в характеристике рождения и исхождения. Опираясь на опыт тварного мира, придется обратить внимание на то, что в строгом смысле слова

дети рождаются не родителями, а от родителей, и не как личности. Последние в них заложены и нам остается сказать: дети рождаются от родителей, но как личности их творит Бог. И это выход для взыскующей мысли, позволяющий уйти от порождения одной личностью другой. В отношении Бога он очевидным образом неприемлем, на чем, в частности, настаивает Символ Веры с его утверждением касательно Сына «рожденна, несотворенна, единосущна Отцу». Попытавшись выйти из положения ссылкой на то, что Сын и Святой Дух производны не от Отца как Лица, а от Его природы, мы с места не сдвинемся, так как, по существу, придем к отождествлению рождения и исхождения с человеческим порождением, то есть сделаем утверждение о рождении от Отца, а не Отцом. Вроде бы здесь совпадение с формулировкой Символа. Однако это лишь формальное совпадение, поскольку происхождение Сына от Отчей природы по существу тождественно с действием необходимости.

Избежать намеченного противоречия позволяет тезис, согласно которому не только бытие Отца, но также Сына и Святого Духа есть исходная данность. Сын всегда рождается от Отца, Святой Дух всегда исходит от Него. Рождение и исхождение в этом случае не событие, а непрерывно происходящее. Но это не процесс, который еще не завершён в некотором результате. Происходящее и происшедшее необходимо мыслить как совпадающие. Так, Сын рождается от Отца и рожден, Святой Дух равно исходит и изшел из Него. Помыслив рождение и исхождение таким образом, нам уже не нужно будет решать вопрос о них под знаком свободы или необходимости. Здесь дает о себе знать не свобода или необходимость, а изъявляет себя божественная полнота. Поэтому Отец определяется в отношении Сына и Святого Духа не в плане рождения или исхождения, Он соотносит себя с рождающимся-рожденным, так же как с исходящим-исшедшим, то есть как Лицо с Лицом. Правда, не только с Лицами как таковыми, а еще и в пределах своей первичности. Она же есть отцовство. Подчеркну, это отцовство именно как личностное, а вовсе не природное отношение.

Между тем, принять всерьез это положение можно не иначе, чем в сознании трудности промысливания отцовства, а следовательно, также рождения и исхождения в качестве личностного акта. Здесь человеческий опыт и аналогии с человеческим рождением явно напрямую не действуют, они скорее запутывают дело, чем способствуют решению проблемы. Поэтому приходится полагаться, может быть и тоже на человеческий опыт, однако имеющий отношение к личностному бытию человека. Понятно, что аналогии в такой ситуации должны вести не к уподоблениям, а если и к ним, то в перспективе различения и разведения человеческих и божественных реалий.

Разумеется, самым существенным образом их разводит необходимость увидеть в рождении и исхождении личностную реальность. А ее можно себе представить в том числе через сопряжение рождения и исхождения с реальностью «я» как Отца, так и Сына и Святого Духа. Причем сопряжение это имеет смысл лишь при допущении того, что рождение и исхождение исключает предшествование Отца Сыну и Святому Духу. Рождаться и исходить от Отца – значит всегда быть наряду с Отцом. Но не просто быть, но еще и воспринимать себя в своем бытии как Сына или Святого Духа, тем, кто произволен от Отца. Это предполагает, что Сын и Святой Дух, сознавая себя как «я», в свое «я есть я» вмещают свою вторичность по отношению к Отцу. В соответствии с формулами «я есть я, который есть Сын, то есть рождающийся-рожденный от Отца» и «я есть я, который есть Святой Дух, то есть исходящий-изошедший от Отца».

Введением этих формул предполагается, что «я» Сына и Святого Духа – это не чистое «я» как некоторая самотождественность. Самотождественность тоже, однако в ней совпадение «я» с самим собой вместе с тем есть восприятие себя в соотнесенности с Отцом, себя как Отчего, а не только «своего собственного». А это и есть свидетельство рожденности или исхождения. И не только свидетельство, но и они сами. Почему именно, несколько прояснится, если обратить внимание на то, что в обращенности на себя личность-Лицо-Ипостась приходит к себе, становится тем, кто есть в качестве личности-

Лица-Ипостаси. Наш же случай таков, когда Лицо-Ипостась, будучи обращенным на себя, встречается еще и с Отцом в качестве Его Сына или Святого Духа. Тем самым оно получает Себя из рук Отца как производное от Него. Другого бытия у Лица как «я» нет, оно исходно и составляет самую глубину бытийственности. Тут ведь что самое важное: «я», которое приходит к себе в качестве Сына или Святого Духа, тем самым существует не из самого себя, а благодаря Отцу и из Отца. Оно не есть Отец, но состояться вне связи сыновства, то есть как рождающееся-рожденное, или в качестве Святого Духа, то есть как исходящее-изошедшее, не может. Наш человеческий опыт личности существенно иной. Человек воспринимает себя как «я есть я» и вместе с тем прикрепляет себя к другому. Скажем, сыновство человека не входит в его «я есть я», оно прикрепляется к нему как бы извне. Это знак того, что сын порождается отцом не как личность, а как тот, кому еще предстоит стать личностью. Он несомненно связан с отцом личностной связью, однако за пределами своего чистого «я». Такого чистого «я» у Лица нет. Оно содержит в себе другое Лицо и не просто как свой неперенный момент, а как то, отнесенность к кому делает «я» самым собой. Оно есть оно само и все же в своем сыновстве есть в конечном счете через Отца. Но если Сын приходит к самому себе через Отца, то Отец порождает Сына в качестве «я» и, шире, Лица. И не просто потому, что Сын обретает себя в сыновстве и через сыновство. Дело здесь еще в живом восприятии своей производности от Отца рожденности. Для «я» Сына она конститутивна, делает его тем, кто Он есть. В том и состоит существо происходящего, что рожденность и Сыновство – это не свойства «я» и Лица, а оно само в своем жизненном центре. Воспринимая себя рождающимся и Сыном, Сын действительно рождается и обретает сыновство. Это как наше «я», воспринимая себя в качестве «я», становится им. В известном смысле порождает себя, в нем самом его источник. Здесь очевидна некоторая близость между Лицом и личностью, но точно так же грандиозное различие между ними.

Сходство «положения» Отца с «положением» Сына и Святого Духа в том, что чистого «я» нет и у Него. Как Лицо Отец обращен на себя вовсе не в соответствии с формулой «я есть я». Если вообще оперировать формулами, то к отцовскому «я» приложима будет такая формула: «я есть я, который есть Отец Сына и Святого Духа». Тем самым отцовство так же глубоко укоренено в Отце, как сыновство в Сыне и Святом Духе. В соответствии с этой укорененностью Сын и Святой Дух также определяют рождение и исхождение Отца, как Он их. А почему бы и нет, если Отец приходит к себе через свое отцовство, становится тем, Кто Он есть благодаря Сыну и Святому Духу? Ведь тем самым Сын порождает Отца, который еще и исходит от Святого Духа. На самом деле намеченная здесь логика к Отцу неприменима, так как быть Отцом, с одной стороны, и Сыном или Святым Духом, с другой стороны – реальности очень разные.

Когда Отец воспринимает себя в качестве Отца, совпадает с собой не как чистое «я» с чистым «я», а «нагруженным» отцовством, в этом случае воспринимается не собственное рождение, а порождение другого, не исхождение себя, а исхождение от себя. Иными словами, Отец приходит к Себе как источник Сына и Святого Духа. Это также тесно связывает Его с Сыном и Святым Духом, как сыновство связывает их с ним. Однако за такой теснотой стоят реальности прямо противоположные. Да, конечно, Отец становится Отцом благодаря Сыну и Святому Духу, у него нет обращенного на себя бытия, в котором им не было бы места, они неотрывны от него. Отрицать это не приходится. Но Сын и Святой Дух все же не сосуществуют с Отцом просто как исходная данность каждого из них. Данность, внутри которой устанавливаются связи отцовства, сыновства, исхождения. Если вообще уместно говорить о данности, то она заключается в изначальности указанных связей. Касательно Отца о них можно говорить как связях отцовства, поскольку Отец есть «я», которое суть «я» того, кто порождает Сына и от кого исходит Святой Дух. Иначе Отцу себя не представить. Представление же его совпадает с бытием. Поскольку Отец представляет себя Отцом, то он и есть

Отец, от которого производны Сын и Святой Дух. Поскольку они представляют себя происшедшими от Отца, то они и происходят от него. Круг замыкается. И это не есть круг сознания и осознания, в отличие от круга бытия. Одно и другое тут полностью совпадают. И это не умственная уловка, не софизм, так как в Боге нет никакого бытия, отличного от сознания.

Насколько мы способны это представить, Отец как любящий в своей обращенности на Сына и Святого Духа должен утверждать полноту Божественности каждого из них, как бы снимая этим рождение-рожденность и исхождение-изошедшесть. Сами по себе они ставят под вопрос эту полноту. Ведь тот, кто рождается и исходит, тем самым обнаруживает некоторую свою ограниченность, исходно Он не самосуц, если происходит от другого. В другом, а не в самом себе его основание. Как раз этот момент Отец делает недействительным своей любовью, она уравнивает Отца с Сыном и Святым Духом. В любви Отца Рожденный и Изошедший уже не рождается и не исходит, а есть как самосущие, те, чей источник бытия в них самих. Со стороны Сына и Святого Духа, однако, принятие уравнивающей их с Ним любви хотя и обязательно имеет место, не может не носить особого характера. Особенность его в том, что Сын и Святой Дух могут принимать уравнивание именно как исходящее от Отца. Его источник не в них самих, а в Отце, а это предполагает равенство Сына и Святого Духа с Отцом как исходящий от Него дар, почему в равенстве в то же самое время сохраняется иерархия. Отменяясь Отцом, она каждый раз возобновляется Сыном и Святым Духом.

Рождение Сына и исхождение Святого Духа, как бы они не поражали нас с позиций человеческого разума, все-таки могут рассматриваться как основание для утверждения несводимости друг к другу и непередаваемости каждой из Ипостасей. Но представим себе: трехипостасность Бога предполагает, что все три Ипостаси от века существуют, каждая из них укоренена, имеет основание в себе самой и они во всех отношениях равны не уравнивающей любовью, а своим чистым «есть». Чем же тогда они бы отличались друг от друга, а мы,

соответственно, фиксировали различия между ними? И не пришлось ли бы подразумевать под Пресвятой Троицей тех, кого более уместно было бы называть «тройней» или «триадой»? Конечно, и в этом случае можно было бы предположить, что каждая Ипостась обращена на себя по-особому, встречается с собой иначе, чем другие Ипостаси. При этом, однако, несводимость и непередаваемость ипостасности оказалась бы никак невыраженной, бытие Ипостаси оставалось бытием для себя, невозполняемым бытием для другого, иначе говоря, одним только «я», не имеющим своего образа. А это противоречит самому существу ипостасного или личностного бытия. Разумеется, в этом случае речь идет не более чем об Ипостасях в их обращенности на тварный мир. То же, что происходит во внутрибожественной жизни, для нас остается закрытым. И почему бы не предположить, что в ней каждая Ипостась заявляет свою несводимость к двум другим Ипостасям в своем, присущем только ей образе. Но тогда нам придется признать, что в своем Откровении Бог не идет далее раскрытия самого факта своей ипостасности, совершенно умалчивая о своеобразии каждой из Ипостасей. В действительности же Откровение идет дальше, пускай и на самом минимуме, оно свидетельствует о различиях между Ипостасями, а не только об их бытии как таковом.

Заключение

Подводя итоги проведенного исследования, будет вполне уместным еще раз обратиться к его заглавию. Именно в качестве заглавия оно предполагало сопоставление двух путей богопознания, оставляя открытым вопрос о степени и характере их сходства и различия. Теперь вопрос этот так или иначе придется закрывать. И первое, что в этом случае приходит на ум автору книги – это констатация того, что оба пути богопознания, а значит и осмысление Бога философами и богословами, обнаруживают близость друг к другу. Причем она дает о себе знать главным образом в плане приоритета философии с ее Богом над богословием. Понятно, что я имею в виду прежде всего глубокую укорененность в богословии размышления над Богом как сущностью или природой. Естественное для философии, оно становится непреодолимым соблазном и для богословия, будь оно католическое, православное или протестантское. Но если бы исключительно к этому выводу сводилось все написанное в книге, вряд ли имело бы смысл приступать к ее написанию. В действительности он может служить не более чем исходным положением, подлежащим дальнейшему раскрытию и конкретизации.

Первым шагом в этом направлении может стать тезис о том, что сама философия, как бы она ни делала ставку на сущность в качестве философского эквивалента и заместителя Бога, в свою очередь не способна удержаться за нее. Сущность с определенных сторон и в определенных моментах требует своего восполнения через обращение к Богу уже не философов. Подкрепления Им сущности, усвоение ею того, что непременно связывается с Богом. Правда, происходит это менее всего за счет заимствований из богословия со стороны философии. Скорее она опирается на некоторые расхожие интуиции, живое ощущение Бога, присущее определенной религиозной традиции.

После сказанного легко напрашивается вывод о том, что Бог философов и Бог богословов – это реальности частичные, не только не вмещающие в себя Бога, а заведомо не способные

этого сделать. Такая истина недорого дается и мало чего стоит, поэтому ею лучше не злоупотреблять. Этого уже не скажешь об утверждении, согласно которому, что Бог философов, что Бог богословов – это те результаты богопознания, которые подлежат уточнению и пересмотру. Настоящие счета с понятием Бога, если под ними иметь в виду философское и богословское познание, далеко еще не сведены. В пределах философского знания остается неотрефлексированным вопрос о том, что первосущее – это не предельное основание всего сущего, не последняя истина о нем. Оно суть философский эквивалент Бога, с чем философия и должна считаться, чтобы осознать границы своих претензий на универсализм. Философия не универсальна, поскольку есть еще и Бог богословия. Но Бог богословия покамест не может быть противопоставлен Богу философии так, чтобы последней пришлось всерьез принимать богословскую систему в своих философских видах. Не может потому, что богословие в своем осмыслении Бога слишком зависимо от философии не только как своего инструмента, но и по части создаваемых ею конструкций содержательного характера.

Конструкции эти до сих пор не отвечают своей главной задаче – выстраиванию концептов, выражающих ипостасное в Боге. Ипостасная реальность – заведомо не философская, к осмыслению ипостаси, так же как и личности у философии никогда не было вкуса. Что и сказалось на богословии. Оно как будто не осмеливалось самостоятельно ступить туда, куда не ступала философия. По сути речь идет о том, чтобы, исследуя ипостасное измерение Бога, богословию стать философией по критерию последовательного разворачивания мысли с полным осознанием догмата как исходной точки и конечного пункта богопознания. В конечном счете богословие в своем осмыслении Бога все еще не решается увидеть Бога как единство трех Лиц, в котором единство неотрывно от ипостасной реальности. В том отношении, что оно, единство, само по себе о Боге еще ничего не говорит. Бог начинается там, где обнаруживает себя как Отец, Сын и Святой Дух, хотя тут же и возникает богословская задача помыслить три Лица в их

единстве, которое есть Бог. Можно нашу мысль сформулировать и осторожнее: тема божественного единства только и имеет смысл в приложении к Отцу, Сыну и Святому Духу. Вне непрерывной соотнесенности с Ними единство становится внутренне пустым, ничего не имеющим общего с Богом христиан.

можно обратиться и кто способен тебя услышать. Из такого божества греческая философия сделала первоначало и первосущее. В этом была своя неизбежность. С христианскими богословием дело обстоит иначе. Оно до сих пор христианский опыт о Лице-личности не сумело перевести в соответствующие формулы и построения, с тем чтобы ипостасное в них было выражено и удержано в самом существенном. Самое существенное было сформулировано на самом минимуме в понятиях греческой философии. Более же всего удивительное, а если не удивительное, то обескураживающее – это потеря богословами вкуса к осмыслению Бога в его обращенности на Себя. Казалось бы, философия Нового времени должна была вооружить богословие новым и более подходящим инструментарием для решения ею своей главной задачи. Инструментарий действительно появился, но он остается незадействованным. В результате обретенное богословие многие столетия назад все еще воспроизводится без дальнейшего движения богословской мысли или же оно становится все более рискованным и менее вменяемым по части следования догмату, удержания в догматических рамках собственных изысканий. Попытка демонстрации такого положения дел и была в настоящем случае предпринята. Так же как и попытка увидеть в философской обращенности к первосущему невозможность всецело растворить в нем Бога.

Бог философов, также как и Бог богословов остается Тем, Кто не соответствует глубине опыта богообщения, доступного христианину. Наверное, полного соответствия в этом случае нельзя требовать от богословия и тем более от философии. Но и разрыв между христианской жизнью и христианской мыслью – это знак тревожный, к которому вряд ли уместно относится безразлично и умиротворенно.

«Настоящие счеты с понятием Бога, если под ними иметь в виду философское и богословское познание, далеко еще не сведены. В пределах философского знания остается неотрефлексированным вопрос о том, что первосущее – это не предельное основание всего сущего, не последняя истина о нем. Оно суть философский эквивалент Бога, с чем философия и должна считаться, чтобы осознать границы своих претензий на универсализм. Философия не универсальна, поскольку есть еще и Бог богословия. Но Бог богословия покамест не может быть противопоставлен Богу философии так, чтобы последней пришлось всерьез принимать богословскую систему в своих философских видах. Не может потому, что богословие в своем осмыслении Бога слишком зависимо от философии не только как своего инструмента, но и по части создаваемых ею конструкций»

Примечания

¹ - Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.1,12

² - Вспомним, к тому же, что в устойчивой традиции истории философии ее принято начинать с Фалеса. Первый философ и один из семи мудрецов тем самым совпадают в одном лице. И как это тогда понимать?

³ - Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.1,27

⁴ - Там же. 1,29

⁵ - Там же. 1,41

⁶ - Фрагменты греческих философов. 28. Парменид. В. Фрагменты о природе. 1,ст. 28–2. Симпликий.//Фрагменты ранних греческих философов. 4.1. От этических космогоний до возникновения атомистики. М., 1989.

⁷ - Там же. Приложение. Стихотворный перевод. Фр. 8, 1–5.

⁸ - Античные гимны. М., 1988. С. 195.

⁹ - Там же. С. 197.

¹⁰ - Гераклит. Фрагменты. 1(а). Секст Эмпирик//Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1.

¹¹ - Там же, 26(а).

¹² - Шопенгауэр Артур. Мир как воля и представление. Т. 2. // Шопенгауэр Артур. О воле в природе. Мир как воля и представление. Т.2. М., 1993. С. 621.

¹³ - Там же. С. 622.

¹⁴ - Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. Т. 1. // Шопенгауэр А. Критика кантовской философии. М. 1993. С. 501–02.

¹⁵ - Ницше Ф. Так говорил Заратустра// Ницше Ф. Соч. в 2-х т. Т.2. М., 1990. С. 234.

¹⁶ - Там же. С. 234.

¹⁷ - Там же. С. 112.

¹⁸ - Платон. Парменид , 142-а. // Платон. Сочинения в трех томах. Т.2. М., 1970.

¹⁹ - Платон. Государство. Книга VI, 509–Б. // Платон. Сочинения в трех томах. Том 3(1). М., 1971.

²⁰ - Плотин. О том, как и почему существует множество идей, и о благе. VI7, 39. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб, 1995. С. 239–40.

²¹ - Там же. О Благе, или Первоедином. (VI9,9). С. 290.

²² - Там же (VI 9,4). С. 281–282.

²³ - Там же.

²⁴ - Там же.

²⁵ - Там же. О воле и свободе Первоединого (VI8, 19). С. 272.

²⁶ - Там же. VI 8,20. С.272–273.

²⁷ - Там же. С. 273.

²⁸ - Аристотель. Никомахова этика. Книга 10 (к), 8 (VIII), 1178, в-10. // Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 4. М., 1987.

²⁹ - Там же. 1178, в-5.

³⁰ - Там же. 1178, в-20.

³¹ - Там же. 1178, в-30.

³² - Там же. 1179, а25.

³³ - Там же. 1179, в30.

³⁴ - Аристотель. Политика. Книга первая (А). 1,1.1252 а5. // Аристотель. Соч. в 4-х томах. Т. 4. М., 1982.

³⁵ - Аристотель. Метафизика. Книга 1, глава 3, 983, Б-30. // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 1.М., 1976.

³⁶ - Там же. 983 а5.

³⁷ - Там же. Книга 12. Глава 7.1072 в-20.

³⁸ - Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. 11. Фалес, 22. М. 1989.

³⁹ - Аристотель. Метафизика. 1072 в-20.

⁴⁰ - Там же. 1072 а-25.

⁴¹ - Там же. 1072 в-5.

- 42 - Там же. 1072 в-25.
- 43 - Гегель. Лекции по философии религии. // Гегель В.-Ф. Философия религии. В 2-х тт. Т. 1. М., 1975. С. 219.
- 44 - Там же. С. 220.
- 45 - Там же. С. 221.
- 46 - Там же. С. 224.
- 47 - Там же. С. 224–225.
- 48 - Там же.
- 49 - Фрагменты ранних греческих философов. От эпических теокосмо-гоний до возникновения атомистики. 1 Орфей, 168. М., 1989.
- 50 - Гегель. Лекции по философии религии. // Гегель. Философия религии в двух томах. Т.2. М., 1977. С. 332.
- 51 - Там же. С. 333.
- 52 - Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 9.
- 53 - Там же. С. 347–348.
- 54 - Там же. С. 346.
- 55 - Там же. С. 234.
- 56 - Там же. С. 346.
- 57 - Там же. С. 351.
- 58 - Там же. С. 416.
- 59 - Там же.
- 60 - Там же. С. 415.
- 61 - Кант И. Религия в пределах только разума. / И. Кант. Трактаты. М., 1980. С. 78.
- 62 - Кант И. Критика практического разума. // И. Кант. Соч. в шести томах. Т.4. Ч.1.М. 1965. С.453.
- 63 - Там же. С. 438–439.
- 64 - Там же. С. 458.
- 65 - Кант И. Критика чистого разума. С. 353.
- 66 - Там же. С. 459. 140
- 67 - Кант И. Религия в пределах только разума. С. 123–24.
- 68 - Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. От эпических теокосмо-гоний до возникновения атомистики. М.,

1989. 11,23.

⁶⁹ - Там же. 11,23а.

⁷⁰ - Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. Изд. 2-е. СПб., 2000. С. 80–1.

⁷¹ - Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Ростов-на-Дону, 1992. С. 193.

⁷² - Максим Исповедник. Главы о богословии и о домостроительстве воплощения Сына Божия. // Максим Исповедник. Творения. Кн. 1. Аскетические и богословские трактаты. М., 1993. С.233–34.

⁷³ - Максим Исповедник. К Фоме, послание иное. / / Максим Исповедник О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия (Амбигвы), 25–30. М., 2006. С. 42–3.

⁷⁴ - Там же. С.35–0.

⁷⁵ - Максим Исповедник. О недоумениях к Иоанну. // Максим Исповедник О различных недоумениях... . 1080А-1080В. С. 66.

⁷⁶ - Там же. 1085А. С. 71.

⁷⁷ - Там же. 1081С. С. 68–9.

⁷⁸ - Прокл. Платоновская теология. СПб, 2001.С. 128.

⁷⁹ - Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Книга первая, глава IV, с.8 (80). Ростов-на-Дону, 1991.

⁸⁰ - Там же.

⁸¹ - Там же.

⁸² - Там же. Глава V, стр. 10 (82).

⁸³ - Там же. Глава IV, стр. 8 (80).

⁸⁴ - Там же. Глава VI. С. 10–1 (82–3).

⁸⁵ - Там же. Глава VII. С. 12–3 (84–5).

⁸⁶ - Там же. Глава VIII. С. 24 (96).

⁸⁷ - Там же. С. 24–25 (96–97).

⁸⁸ - Там же. Книга третья. Глава XIV. С. 156 (228). 210

⁸⁹ - Там же. С. 157(229).

⁹⁰ - Там же. С. 153(225).

⁹¹ - Там же. С. 154(226).

- ⁹² - Там же. Глава XVIII. С. 180 (252).
- ⁹³ - Там же. С. 182 (254).
- ⁹⁴ - 23Там же. С. 181 (253).
- ⁹⁵ - Св. Иоанн Дамаскин. Философские главы. Глава 43. О лице. // Св. Иоанн Дамаскин. Источник знания. СПб., 2006. С. 46.
- ⁹⁶ - Там же. Глава 42. Об ипостаси.
- ⁹⁷ - Там же. Глава 45. О неипостасном. С. 46–7.
- ⁹⁸ - Там же. Глава 43. О лице. С. 46.
- ⁹⁹ - Ансельм Кентерберийский. Монологион. Предисловие. 7, 6–. // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995. С. 33.
- ¹⁰⁰ - Там же. Прослогион. Глава 1 .100,15–8. С. 128.
- ¹⁰¹ - Ансельм Кентерберийский. Монологион. Глава I, 3–6 // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. С. 39.
- ¹⁰² - Там же. Глава IX. 24,6–. С. 52.
- ¹⁰³ - Там же. ГлаваX. 24, 21. С. 52.
- ¹⁰⁴ - Там же. Глава XXXII. 51,15–8. С. 84.
- ¹⁰⁵ - Там же. С. 77.229
- ¹⁰⁶ - Там же. Глава L. 65, 3–. С. 98.
- ¹⁰⁷ - Там же. Глава LX. 70, 2 1 –2 4 . С. 104.
- ¹⁰⁸ - Там же. Глава LXII. 72, 24. С. 106.
- ¹⁰⁹ - Там же. Глава LXIV. 74, 30. С. 109.
- ¹¹⁰ - Там же. Глава LXV. 77, 30. С. 111.
- ¹¹¹ - Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. М., 2004. С. 35.
- ¹¹² - Там же. С. 29.
- ¹¹³ - Там же. С. 31–3.
- ¹¹⁴ - Аристотель. Никомахова этика. Книга девятая. 1170, Б-5. // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 4. М., 1983.
- ¹¹⁵ - Ансельм Кентерберийский. Прослогион. Глава II. 101, 3–. // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1993. С. 128.
- ¹¹⁶ - Там же. 101,15.
- ¹¹⁷ - Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. М., 2005. С. 87.

¹¹⁸ - Аристотель. Метафизика. Книга двенадцатая, глава седьмая. 1072, В.20. // Аристотель. Соч. в 4-х тт. Т. 1. М., 1976.

¹¹⁹ - Фома Аквинский. Сумма против язычников. Книга первая. С. 393.

¹²⁰ - Там же.

¹²¹ - Фома Аквинский. Трактат о едином Боге. Вопрос 20. Раздел 1. // Фома Аквинский. Сумма теологии. Раздел I. Вопрос 1–3. Киев-Москва, 2002. С.

¹²² - Фома Аквинский. Трактат о Пресвятой Троице. Введение. // Фома Аквинский. Сумма теологии. Киев-Москва, 2002. С. 348.

¹²³ - Там же. Раздел 1. Вопрос 27. С. 350.

¹²⁴ - Там же. Вопрос 29. С. 370.

¹²⁵ - Там же. С. 373–374

¹²⁶ - Там же. С. 376.

¹²⁷ - Там же. С. 376.

¹²⁸ - Там же. С. 378.

¹²⁹ - Там же. С. 379.

¹³⁰ - Там же. С. 375.

¹³¹ - Там же. С. 381.

¹³² - Там же. С. 363.

¹³³ - Там же. С. 379.

¹³⁴ - Блаженный Иоанн Дунс Скот. Трактат о первоначале. Глава 1. М. 2001. С. 3.

¹³⁵ - Там же. С. 3.

¹³⁶ - Там же. Глава IV. С. 73.

¹³⁷ - Там же. С. 149.

¹³⁸ - Там же. С. 153.

¹³⁹ - Там же. С. 149.

¹⁴⁰ - Блаженный Иоанн Дунс Скот. Богооткровенное богословие. // Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. М., 2001. С. 277.

¹⁴¹ - Там же. С. 287.

¹⁴² - Там же. С. 287–289.

- 143 - Там же. С. 289.
- 144 - Хемниц Мартин. Ключевые вопросы богословия. Т. 1. World Wide Printing. Duncanville, USA. 1999. С. 5—.
- 145 - Там же. С. 27.
- 146 - Там же. С. 46.
- 147 - Там же. С. 38.
- 148 - Там же. С.76.
- 149 - Там же.
- 150 - Там же. С. 78.
- 151 - Там же. С. 82—3.
- 152 - Там же. С. 83.
- 153 - Там же. С. 97.
- 154 - Там же. С. 235.
- 155 - Там же. С. 125.
- 156 - Там же. С. 231.
- 157 - Там же. С. 115.
- 158 - Мартин Лютер. О рабстве воли.//Эразм Роттердамский. Философские произведения. М. 1986. С. 462—63.
- 159 - Там же. С. 430
- 160 - Там же. С. 437.
- 161 - Мартин Лютер. О свободе христианина.//Мартин Лютер. 95 тезисов. СПб 2002. С. 89.
- 162 - Там же. С. 93.
- 163 - Там же. С. 90.
- 164 - Кальвин Жан. Наставление в христианской вере. Том первый. Кн. I и II. Книга!. М., 1997. С.34.
- 165 - Там же. С. 37.
- 166 - Там же. С. 37.
- 167 - Там же. С. 114.
- 168 - Там же. С. 120.
- 169 - Там же. С. 145.
- 170 - Там же. С. 145.
- 171 - Там же. С. 146.

- 172 - Там же. С. 114.
- 173 - Жак Кальвин. Наставление в христианской вере. Том второй. Кн. III. М., 1998. С. 407.
- 174 - Там же. С. 421.
- 175 - Там же. С. 409–10.
- 176 - Кальвин Жан. Наставление в христианской вере. Том первый. Кн. I и II. М. 1997. С. 531.
- 177 - Там же. С. 532.
- 178 - Булгаков С.Н. Главы о Троичности // Труды о Троичности. М. 2001. С. 58.
- 179 - Там же. С. 59.
- 180 - Там же.
- 181 - Там же. С. 60.
- 182 - Там же. С. 60.
- 183 - Там же. С. 62.
- 184 - Там же. С. 78.
- 185 - Там же. С. 79.
- 186 - Там же. С. 88.
- 187 - Там же. С. 87.
- 188 - Там же. С. 133.
- 189 - Там же. С. 146.
- 190 - Там же.
- 191 - Там же. С. 80.
- 192 - Там же. С. 92.
- 193 - Там же. С. 93.
- 194 - Там же. С. 93.
- 195 - Там же. С. 114.
- 196 - Там же. С. 70.
- 197 - Там же. С. 130.
- 198 - Там же.
- 199 - Каспер В. Бог Иисуса Христа. М., 2005. С. 412.
- 200 - Там же.
- 201 - Там же. С. 327.

- 202 - Там же. С. 351.
- 203 - Там же. С. 366.
- 204 - Там же. С. 366–367.
- 205 - Там же. С. 366.
- 206 - Там же. С. 367.
- 207 - Там же. С. 381.
- 208 - Там же. С. 368.
- 209 - Там же. С. 375.
- 210 - Там же.
- 211 - Там же. С. 378.
- 212 - Там же. С. 379.
- 213 - Там же. С. 379.
- 214 - Там же. С. 407.
- 215 - Там же. С. 393.
- 216 - Там же. С. 393.
- 217 - Там же. С. 407–08.
- 218 - Барт К. Церковная догматика. Т. 1. М., 2007. С. 209.
- 219 - Там же. С. 208.
- 220 - Там же. С. 211.
- 221 - Там же. С. 219.
- 222 - Там же. С. 265–266.
- 223 - Там же. С. 265.
- 224 - Там же. С. 214.
- 225 - Там же. С. 230.
- 226 - Там же. С. 231.
- 227 - Там же. С. 245.
- 228 - Там же. С. 272.
- 229 - Там же. С. 266.
- 230 - Барт К. Очерк догматики. СПб., 1997. С. 67.
- 231 - Там же. С. 71.
- 232 - Там же. С. 70.
- 233 - Там же. С. 115.
- 234 - Там же. С. 240.

- ²³⁵ - Там же. С. 240.
- ²³⁶ - Оксфордское руководство по философской теологии.
М., 2013. С. 29.
- ²³⁷ - Там же. С. 61.
- ²³⁸ - Там же. С. 63.
- ²³⁹ - Там же. С. 159.
- ²⁴⁰ - Там же. С. 159.
- ²⁴¹ - Там же. С. 224.
- ²⁴² - Там же. С. 596.
- ²⁴³ - Там же. С. 624.
- ²⁴⁴ - Там же. С. 597.
- ²⁴⁵ - Там же. С. 615.
- ²⁴⁶ - Там же. С. 615–616.
- ²⁴⁷ - Там же. С. 616.
- ²⁴⁸ - Там же. С. 617.
- ²⁴⁹ - Там же. С. 617.
- ²⁵⁰ - Там же, с. 24.
- ²⁵¹ - Подробнее см. в третьем параграфе главы.