

ВТОРАЯ НАВИГАЦИЯ

Ялз Манат^

Социум и культура
Философия культуры
Памяти «Вех»
В поисках координат
Максимы. Письма.
Интервью

SB

Харьков

Издательство «Права людини»

2009

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)
Н 15

Оформление альманаха Л.В. Стародубцева

В оформлении обложки использована картина
Сальвадора Дали «Окостенение кипариса на рассвете»

Редколлегия благодарит доктора Ханса Оверслоота
за помощь в издании альманаха

Желающие заказать альманах или уточнить условия подписки
могут связаться с нами по электронному адресу
blumenkrantz@gmx.de

Н 15 Вторая Навигация: Альманах. — Харьков: Права
людини, 2009. — 356 с.
ISBN 978-966-8919-70-1

Основное направление ежегодного альманаха ВТОРАЯ НА-
ВИГАЦИЯ — анализ исторических и социокультурных тенденций
развития современной европейской цивилизации.

Девятый номер альманаха, издаваемый в Мюнхене, включает в
себя статьи, анализирующие духовную ситуацию в современном мире.
Первые два раздела посвящены исследованию различных аспектов
социо-культурных процессов европейского и российского историче-
ского самосознания, третий — столетнему юбилею сборника «Вехи».
Четвертый — размышлениям об обретении позитивных ценностей в
век господства «цинического разума». В заключительном разделе пред-
ставлены философские афоризмы, фрагменты переписки известных
писателей Бориса Хазанова и Марка Харитонов, а также интервью
с главным редактором альманаха.

Издание рассчитано как на специалистов в области гуманитар-
ных наук, так и на круг небезразличных к проблемам культуры
читателей.

УДК 87.66я24
ББК 130.123(059)

© М.А. Блюменкранц, составление, 2009

©Л.В. Стародубцева, разработка оформления, 2009

Содержание

Социум и культура	5
<i>Витторио Страда.</i> Антизападная модернизация. Историко-компаративные соображения об «особых путях» социо-культурного развития	6
<i>Ханс Оверслоот.</i> Чувство защищенности: об укреплении авторитаризма в России. <i>Перевод Людмилы Сигал</i>	16
<i>Алексей Макушинский.</i> Двадцатый век	37
Философия культуры	48
<i>Георгий Кнабе.</i> Cultus и high tech: Древний Рим и современная Европа	49
<i>Анатолий Ахутин.</i> Культура и культуры	83
<i>Борис Дубин.</i> Классика: вокруг, после и вместо. О границах и формах культурного авторитета	100
<i>Александр Доброхотов.</i> «Философская сцена»	116
<i>Владимир Пору с.</i> Русская софиология в контексте кризиса культуры	127
<i>Денис Соболев.</i> Прологомены к теории интенциональных форм	157
<i>Александр Гольди/тейн.</i> Нарушители тепла	181
<i>Владимир Кантор.</i> Достоевский как ветхозаветный пророк	189
<i>Марк Амусин.</i> «На облако взгляни...»	219
Памяти «Вех»	243
<i>Григорий Померанц.</i> Вступление	244
<i>Юрий Колкер.</i> Семеро против мифа... А миф и ныне там	246
<i>Максим Монин.</i> Культура, религия и революция; от «Философических писем» к сборнику «Вехи»	272
В поисках координат	288
<i>Зинаида Миркина.</i> Встреча одиночеств	289
<i>Григорий Померанц.</i> Сквозь звездный ужас	299
<i>Михаил Блюменкранц.</i> Пути добра и перепутья свободы. Этико-философская антропология в романе В. Гроссмана «Жизнь и судьба»	305
Максимы. Письма. Интервью	318
<i>Николаас Гомес Давила.</i> Несколько афоризмов. <i>Перевод Алексея Макушинского</i>	319
<i>Борис Хазанов, Марк Харитонов.</i> Из переписки	322
<i>Михаил Блюменкранц.</i> «Куда ж нам плыть?»	340
Об авторах	351

восприимчивостью к широкому спектру идей и готовностью преодолевать барьеры между культурами»²¹. В одном автор непоколебим: он считает, что можно утвердить христианство без унижения иноверцев, и что у Соловьева можно брать уроки истинной неравнодушной толерантности.

Один из итоговых выводов Дж. Саттона особенно полезен для российского читателя: «Многие линии соловьевской мысли сходятся в утверждении необходимости практической, преобразовательной деятельности в мире человеческих дел»²². Автор не устает подчеркивать, что дело Соловьева напрямую выводит нас к сегодняшнему дню, к непосредственной моральной и социальной практике (в этом отношении небольшое, но ярко написанное Приложение — «Федор Достоевский и Владимир Соловьев» — очень уместно в книге, поскольку показывает, что императив «деятельной любви» достаточно укоренен в русской культуре). Рискну сказать, что сознание современного российского интеллектуала легко настраивается на теоретические медитации, но сопротивляется призывам перейти от мыслей и слов к делам. Возьмем в скобки вопрос, почему появился такой культурный синдром, но, во всяком случае, я бы рекомендовал обратить внимание на опыт английского автора по прочтению Соловьева как руководства к моральному действию.

Еще раз о том, что объединяет эти заморские, весьма разные по жанру, духу и стилю книги, написанные с любовью к России, но и с ревностью к научной истине. Обе они своим свежим сторонним взглядом провоцируют вопросы нашего читателя к самому себе: не были ли мы ранее в невидимой привычной колее прочтения нашего философского наследия? Так ли уж много мы знаем о своей философии? А вдруг ее исследование только начинается?

²¹ л/_____ к. соч., с. 204

²² Там же. С. 188

Владимир Порус Русская софиология в контексте кризиса культуры¹

Понятным причинам я, насколько это возможно, оставлю в стороне собственно богословские вопросы, связанные с русской софиологией. Споры о ее отношениях с догматическим христианством, о связях с платонизмом или гностицизмом, выяснение причин, по которым софиологию называли (и называют) ересью², либо, напротив, важным реформационным шагом в развитии религиозного сознания³ — все это, по-видимому, уже принадлежит прошлому более, чем настоящему, и скорее должно интересовать историков. Мой же интерес в том, чтобы услышать в софиологических идеях призыв к пересмотру фундаментальных оснований европейской культуры, ненадежность которых была осознана этими мыслителями перед лицом глобального кризиса.

С.С. Хоружий не без иронии назвал тему софиологии в русской философии «довольно интеллигентской» в том смысле, что в ее обсуждении проступают «родовые черты интеллигентского сознания», по Г.П. Федотову: «мы тут найдем и «идейность», и «беспочвенность», найдем характерные примеры, когда пришедшее из странных и случайных источников, непроверенное и недодуманное, усиленно и сразу начинает выдвигаться на главную роль, объявляется решением извечных вопросов мысли и веры»⁴. Возможно, он прав. Но есть и другой интеллигентский след в этой теме: неотступность глобального культурного катаклизма русскими софиологами переживалась как трагедия и вызов. Что говорить, русская религиозная философия дей-

При поддержке РГНФ (проект 09-03-00248а) и Научного фонда Государственного университета — Высшая школа экономики.

² Лосский В.Н. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл Указа Московской Патриархии // Лосский В.Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996.

³ Протоиерей Иоанн Свиридов. София с точки зрения христианской гносеологии // У стен нового Иерусалима, Москва — Париж, 2000. С. 227.

⁴ Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии // Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., Алетейя, 2000. С. 142.

ствительно припозднилась своим появлением, пришедшимся как раз на ту пору, когда исторический цейтнот уже не давал шансов на неспешное додумывание и проверку спорных философских новаций. Сам же С.С. Хоружий и замечает: «российский Серебряный век, как мир древней Александрии, — мир в преддверии и предчувствии катастрофы»⁵; это действительно так, и этим многое объясняется и оправдывается, если вообще имеет смысл говорить о каком-то оправдании.

Как бы то ни было, софиологические идеи русских философов не могут рассматриваться вне исторического и культурного контекста, в котором они были сформулированы и развиты. А поскольку этот контекст не исчерпан и входит в современность как ее предпосылка и составная часть, эти идеи остаются актуальными. Здесь я попытаюсь рассмотреть эти идеи, по возможности освобождая их от богословской формы, но зато приближая к историко-культурным реалиям нашего времени. Разумеется, тем самым я принимаю ответственность за интерпретацию мыслей русских софиологов XIX-XX вв.

Соловьев: София как культурная ценность

У истоков русской софиологии — философия всеединства В.С. Соловьева. С самого начала (примерно, с 1876-78 г., когда им был написан на французском языке небольшой трактат «La Sophia»⁶) София — Мудрость Божия — выступает у Соловьева объединительным принципом, под который он пытался не только подвести западное и восточное христианство, но вообще соединить им религиозную мысль с философией и наукой. Этот принцип — *абсолютная Разумность, вмещающая в себя высшее совершенство Красоты и абсолютную нравственность (Добро), сплавленные в одно целое Божественной Любовью*. Такой всеохватный принцип не мог получить сколько-нибудь

⁵ Там же. С. 157.

⁶ А.Ф. Лосев называл это юношеское произведение Соловьева «довольно странным» и считал, что его «едва ли целесообразно печатать ввиду его чернового и небрежного характера» {Лосев А.Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. Литературные размышления философа. М., 1990. С. 207}. В 2000 г. оно опубликовано в переводе А.П. Козырева (Соловьев В.С. Поли. собр. соч. и писем в 20 т. Сочинения. Том второй. 1875-1877).

строгую понятийную форму и выступал как поэтический (мистический) образ, вдохновлявший не на скрупулезное аналитико-систематизирующее размышление, но, скорее, на профетически-визионерское мудрствование. Так или иначе, этот образ волновал современников Соловьева и до наших дней донес свою привлекательность. Однако, дело не только и не столько в его поэтических чарах или мистической яркости. Он отвечал запросу культуры, уже в последней четверти XIX века остро ощутившей наступление кризиса.

Запрос же этот заключался в разрешении противоречий в основаниях европейской (христианской) культуры — в первую очередь, противоречия между индивидуальной свободой и социальным единством. Если это противоречие неразрешимо, культура саморазрушительна. Следовательно, его необходимо устранить, чтобы удержать культуру. Но поиск решения, полагал Соловьев, безнадежен, если начинать с «эмпирической действительности», в которой противоречие воспроизводится вновь и вновь, затрагивая иные, возможно, более глубокие уровни. Поэтому оно должно быть фундаментальным, то есть затрагивать религиозно-метафизические основания бытия.

Способствует ли этому принцип софийности? Соловьев, особенно в начальный период своего творчества, верил в это. София — высшее соединение нравственности и рациональности, последнее основание свободы. Свобода разумна, если речь идет о Божественной мудрости, а не об *отвлеченных началах* рациональности. И только тогда разумная свобода — синоним нравственной необходимости. В любом другом смысле свобода чревата иррациональной волей. Всякая попытка вывести нравственность из человеческой разумности обречена на неудачу: ведь зло, творимое людьми, всегда находит для себя рациональные основания. И попробуйте доказать, что эти основания *неосновательны!* Какой принцип разумнее — древний талион, «золотое правило нравственности» или кантовский «категорический императив»? Что значит «разумнее», если речь идет о выборе нравственного закона?

На такие вопросы нельзя ответить, если рациональность и нравственность разъединены. А именно эта разъединенность и характеризует человека в его эмпирическом бытии. Человек двойственен по своей природе. С одной стороны, это «индивидуализация всеединства», носитель божественного — разумного

и нравственного — начала. С другой стороны, это индивидуализация «испорченной природы», status corruptionis, несущая себе бремя греха, заблуждения и зла. Поэтому «эмпирически» человек может быть одновременно и рациональным, и безнравственным. В нем вполне совместны гений и злодейство. «Испорченный, злой разум» отъединенный от нравственности, оторван и от Абсолюта. Свобода, соединенная с таким разумом, — своеволие, часто ведущее к преступлению. Ее лозунг — «Если Бога нет — все дозволено!» Это *свобода от Бога*.

Двойственность человека — следствие тео-космической катастрофы, свершившейся тогда, когда мировая душа отпала от Бога. Только так объяснимо необъяснимое: почему человек, зная добро, стремится к злу⁷. «Софиология» — это рассказ о том, почему в мире, созданном Богом, зло способно одерживать победы над добром, каким путем это безобразие все же может прекратиться, почему возможна и необходима окончательная победа Мудрого Добра над силами зла и разлада и воссоединение мировой души с Создателем. Очевидно, эта мистико-поэтически-религиозная онтология выводит за рамки всякого «посюстороннего» бытования и, будучи все же как-то соотносена с ним, является основанием утопии, понимаемой как устремленность к идеалу, в котором конкретная цель исторического процесса соотносена со смыслом Богочеловечества.

Не касаясь богословского вопроса о тварности или нетварности Софии, напомним, что Соловьеву она виделась Вечной Женственностью, вдохновлявшей великих европейских поэтов и мыслителей — Данте, Абеяра, Гете⁸. Безусловно, не случай⁷ «Вопрос ставится именно так: при полном и отчетливом знании добра может ли, однако, данное разумное существо оказаться настолько к нему невосприимчивым, чтобы безусловно и решительно его отвергнуть и принять зло? Такая невосприимчивость к совершенно познанному добру будет чем-то безусловно иррациональным, и только такой иррациональный акт удовлетворяет точному понятию безусловной свободы воли, или произвола. Отрицать его возможность* заранее мы не имеем права. Искать положительных оснований «за» или «против» можно только в самых темных глубинах метафизики» (Соловьев В.С. *Оправдание добра. Нравственная философия* // Соловьев В.С. Соч. в двух томах. Т. I. М., 1988. С. 74).

У Гете — это последняя надежда души Фауста, та самая Любовь, какая выше земных потуг ума, пытающегося прорваться к Истине сквозь «мир явлений, обманчивых как слой румян», даже ценой *переступания* через грань между Добром и Злом, ценой

¹⁰. Женское начало — источник жизни, воплощенная красота, жертвенность и стремление к счастью, вместилище силы и слабости, поле битвы между злом и добром, божественным и дьявольским. Так оно было понято европейской культурой, все противоречия этой культуры были совмещены в нем. Этот образ как нельзя ярче символизировал соловьевскую идею «всеединства». В нем соединены поэтическая грёза и квази-реалистический принцип преодоления зла деятельной любовью, стремящейся восстановить распавшееся единство всякий раз, как это представляется возможным¹.

В статье «Жизненная драма Платона» (1898) Соловьев так формулирует устремления великого грека: «Он хочет не уходить от зла на вершины созерцания, а практически ему *противопреступлен*. У Соловьева — это образ красоты, совмещающий в себе идеал земного бытия (мирская Афродита) с неземным торжеством добра и мудрости над «адским семенем растленья и смерти» (Соловьев В.С. *Das Ewig-Weibliche* [1898]). В этом стихотворении Соловьева, написанном в свойственной ему иронической манере, сквозь шутливую форму «увещания к морским чертям» отчетливо проступает визионерское продолжение его философских интуиций. См. также его стихотворения «Июньская ночь на Сайме» [1896] и «Лишь забудешься днем...» [1898]).

⁹ По замечанию А.Ф. Лосева, «у романтически настроенного Вл. Соловьева были все основания, пусть не логические, но во всяком случае психологические, воспевать именно вечно женственное, поскольку всегда имелось страстное желание отставить традиционный абсолютный идеализм и внести в него жизнь, хотя бы только в женском смысле слова» (Лосев А.Ф. *Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева*. С. 235). Вместе с этим, Соловьев резко отвергал поклонение женской природе «самой по себе, то есть началу двусмыслия и безразличия, восприимчивому ко лжи и ко злу не менее, чем к истине и добру», называя это «глупостью» и «мерзостью», с которой не имеет ничего общего «истинное почитание вечной женственности как действительно от века восприявшей силу Божества, действительно вместившей полноту добра и истины, а через них нетленное сияние красоты» (Соловьев В.С. *Предисловие* // Соловьев В.С. *Стихотворения*. Петроград, 1921. С. xii).

¹⁰ О том, почему *Das Ewig-Weibliche* в русской культуре XIX-XX вв. стала символом возвышения и обновления жизни, сливаясь в сознании духовной элиты с образом Девы Марии, см. исследования В.К. Кантора («Вечно женственное» и русская культура // Октябрь, 2003, № 11; *Ewig-Weibliche* в русской культуре // Эрос и Логос: феномен сексуальности в современной культуре. М., 2003. С. 98-139; Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. К проблеме имперского сознания в России. М., 2008. С. 398-433).

действовать, исправлять мирские неправды, помогать мирским бедствиям. И так как настоящее глубокое исправление и полная помощь — через *перерождение* человеческой природы — оказались ему не по силам, то он берет более поверхностную, но зато и более доступную задачу — *преобразования* общественных отношений¹¹. Как заметил Дж. Саттон, «это определение выражает собственную концепцию Соловьева — концепцию того, что он, как состоявшийся «христианский» философ, должен искать и достигать. Это был его личностный *desideratum*, его собственная цель»¹². Однако Соловьев решительно отказывается от пути к этой цели, какой был намечен Платоном. «Если Сократ свел философию с неба и дал ее в руки людям, то его величайший ученик приподнял ее высоко над головой и с высоты бросил ее на землю, в уличную грязь и сор». Тем самым свершилась не только жизненная драма философа, но трагедия его философии. Признав неосуществимой задачу изменения *человека*, она подменила ее задачей изменения *общества*, например, «мудрыми политическими уставами через действие послушного тирана», что не могло не привести к неизбежному: «под предлогом исправления мирской неправды торжественное утверждение этой неправды»¹³. Философия, делающая ставку на действительного (исторического, эмпирического) человека, обречена на «немошь», невозможность непротиворечивого решения своей задачи. «Немошь и падение «божественного» Платона важны потому, что резко подчеркивают и поясняют невозможность для человека исполнять свое назначение, т. е. стать действительным *сверхчеловеком*, одною силою ума, геня и нравственной воли, поясняют необходимость настоящего существа *богочеловека*»¹⁴.

В этом — идея перерождения человеческой природы: она должна возвыситься до богочеловечества. Это было бы невозможно, если бы эта цель уже не воплощалась изначально в Боге. Так человеческое «внедряется» в божественное: вечное человечество существует в вечности Абсолюта. «Но, если ввести

¹¹ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 620.

¹² Саттон Дж. Владимир Соловьев: утопия *sui generis* // Вторая Навигация. Альманах. № 3. М., 2001. С. 184-185.

¹³ Соловьев В.С. Жизненная драма Платона. С. 624.

¹⁴ Там же. С. 625.

человечество в Бога, то из Него надо будет каким-то образом вывести конечное, земное человечество, а произведенное из недр божества (пусть и через малопонятную и вымученную конструкцию падения мировой души), оно сохраняет субстанциональную связь с Божественной сферой, и, как следствие, ответственность за зло и несовершенство земной жизни с неизбежностью падет на Бога, из которого этот мир «выпал», излился в результате допущенного Им его падения (падение изначального человека, мировой души, Софии)¹⁵. А если так, то какова надежда на то, что Бог благоволит изменить ход мировой истории? Если Бог попустил Зло, то соответствует ли это самой природе Бога, или же это выражение Его непостижимой воли? Второй ответ делал Бога ответственным за мировое зло, первый — вводил зло в самую суть Бога. «Соловьев так и не разрешил этой антиномии. Она осталась для него пределом, дальше которого мысль его не могла пойти»¹⁷. Если Божественная воля абсолютно непостижима (несоизмерима с человеческим представлением о ней), человеку остается только пассивно претерпевать мировой процесс. Но с пассивностью несовместима сама идея Богочеловечества. Следовательно, следует полагать, что между Богом и человеком нет субстанционального барьера, что исправление существующего миропорядка должно быть результатом совместных усилий, соработничества Бога и человечества.

И очевидный вектор этих усилий — возобновление разумного порядка в мировом единстве. Возвращение миру его софийной природы, мудрой и благой красоты. Так София полагается конкретно-исторической целью культуры. Стремление к этой цели — *двухединая* задача. Она требует преображения мира пре-

¹⁵ Лишаев С.А. История русской философии. Ч. II, кн. 2, Самара, 2006. С. 153.

¹⁶ Другая форма того же вопроса: «Есть ли *зло* только естественный недостаток, несовершенство, само собою исчезающее с ростом добра, или оно есть действительная *сила*, посредством соблазнов *владеющая* нашим миром, так что для успешной борьбы с нею нужно иметь точку опоры в ином порядке бытия?» {Соловьев В.С. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории, со включением краткой повести об антихристе и с приложениями // Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1988. С. 636}.

¹⁷ Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М., 1995. С. 119.

обряженным человечеством. Это и есть соловьевская мечта ш' утопия: преображенный человек должен свободно подчиниться софийной культуре, она же — не подавить человека, а включить! его в себя. Такая утопия противостоит принципу индивидуации личности в том его смысле, в каком он утвердился в культуре • Запада после потрясений XV-XVI вв. Возобладавшая в ней идея суверенного государства (Н. Макиавелли, Т. Гоббс, Ж. Бодэн) была противовесом «войны всех против всех», ; приводящей к всеобщему разрушению и торжеству неразумия. «Левиафан» — воплощение рациональности, которая отделялась от религиозных идеалов нравственности ради национальных \ интересов. Однако, обладая неограниченным правом решать вопросы жизни и смерти граждан, войны и мира с другими государствами, места и роли отдельных людей в структуре власти, государство все же не претендовало на контроль над внутренним миром человека. Всемогущий колосс «не собирался создавать рай на земле и спасти во что бы то ни стало души подданных. Он довольствовался, в основном, лишь мирскими, но не божественными прерогативами. Религиозное спасение он оставлял — чем дальше, тем больше — на усмотрение отдельно- го человека»¹⁸. В течение длительного исторического периода это положение вещей казалось вполне удовлетворительным и даже обещало заманчивую историческую перспективу. Но спустя пару столетий после Т. Гоббса и триумфальных прогнозов эпохи Просвещения такая оценка стала сменяться на противоположную. Именно внутренний мир человеческого индивида (свободный от внешнего принуждения и контроля) стал источником болезни европейской культуры. Симптомы проявились уже в середине XIX века и были теоретически проанализированы наиболее проницательными мыслителями. В.С. Соловьев был одним из них.

А.Ф. Лосев отмечал, что Соловьеву принадлежат удивительные прозрения, касающиеся духовных и исторических катастроф, которые явятся следствиями гипертрофии индивидуализма, парадоксально переходящего в общественно-политический тоталитаризм и деспотию¹⁹. Свобода индивиду-

¹⁸ Люкс Л. Государство правды // Вторая Навигация. Альманах. № 4. Запорожье, 2003. С. 81.

⁹ См.: Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 513.

альности имеет положительный смысл только в том случае, если она не приводит к «дроблению» всеединства. Свобода как возможность противоречия целому есть источник распада. Индивидуализм — принцип, последовательное проведение которого ведет не только к разрыву человечества на множество осколков, мятущихся в хаотическом противостоянии, но в конечном счете — к обезличиванию человека, уравниванию всех в бездушном эгоизме. В конечном счете, это отрицание Бога, ибо индивидуальная воля, не поддержанная общей с другими людьми верой, гасит религиозное чувство или превращает его в источник эгоистического самоудовлетворения. А «обезвоженный» (по выражению Хайдеггера) мир неминуемо влечется к катастрофе, даже если это замаскировано его временным благополучием.

Преодоление индивидуализма необходимо для спасения культуры . Но светское государство, основные модели которого были выработаны историей культурной Европы, сделать это не в состоянии. Оно способно поддерживать формальные (цивилизационные) условия единства, но не его внутреннее (культурно-ценностное) содержание. Эту задачу, мечтал Соловьев, могла бы взять на себя духовная власть, теократия. Однако теократия не может быть узко-национальной, ограниченной «племенными» рамками. Это привело бы к уже известной двойственности: ведь религиозная мораль несовместима с успешной политикой и соблюдением интересов нации. И значит, теократия должна быть всемирной. А это означает необходимость преодоления религиозных, конфессиональных различий, создания вселенской церкви и передачи ей всех властных полномочий, включая и власть над душами людей.

Поразительна идея Соловьева о характере этой власти: она должна быть всеильной, но не насильственной! В противном случае она была бы «подделкой» всеединства. Человечество, вынужденное обманом или силой отказаться от свободы, будет

²⁰ «Вся философская деятельность Вл. С. Соловьева, начавшаяся со строго логической, мастерской критики «отвлеченных начал», состояла в добросовестном усилии «прийти в разум истины» и показать положительное, конкретное всеединство этой истины, которая не исключает из себя ничего, кроме отвлеченного утверждения отдельных частных начал и эгоистического самоутверждения единичной воли» {Трубецкой С.Н. Сочинения. Т. I. М., 1907. С. 349}.

стадом, которым могут управлять отнюдь не только благонамеренные пастыри. Эта угроза была продемонстрирована в «Поэме о Великом инквизиторе», оказавшей несомненное влияние на Соловьева. Как ее отвести? Многолетние попытки философа найти необходимое сочетание свободы, разумности и нравственности в посюсторонних реализациях «всеединства» не увенчались успехом. Его метафизические прозрения, трансформируясь в «практические рекомендации», выглядели как банальности, имевшие некоторый (недолгий) успех у определенной части российской публики только потому, что воспринимались как некое «вольнодумство» по отношению к политике властей: распространять истины «благого разума» через систему религиозного воспитания и образования, содействовать социальным и политическим движениям, благодаря которым идея единства человечества обретала бы привлекательные для власти и общества очертания и т. д. Но на фоне жесткой реальности это выглядело пустым и даже вредным разглагольствованием. К. П. Победоносцев, скорее всего, выражал почти общее мнение европейской, а не только российской, политической элиты, назвав в письме к императору Александру III (01.11.1891) проповеди Соловьева «нелепыми» и «несостоятельными», скорее всего имея в виду не только его призывы к помилованию террористов-цареубийц, но и проекты соединения западной и восточной христианских церквей и грядущей вселенской теократии²¹.

Сам Соловьев, как известно, в конце жизни разочаровался в этих идеях. По замечанию В.Ф. Эрн, он «ощутил дурную схематичность» прежних своих философем. В этом огне самопроверки сгорела схема теократическая, схема внешнего соединения церквей, схема планомерного и эволюционного развития Добра в мире, и Соловьев почувствовал *трагизм* и

²¹ *Победоносцев К.П.* Письма к Александру III. М., 1926. т. 2. С. 253. Августейший корреспондент был еще более категоричен, назвав Соловьева «чистейшим психопатом» (К.П. Победоносцев и его корреспонденты. М., 1923. Т. 1, вып. 3. С. 938). Гневные выражения в адрес Соловьева допускал и ранее восторженно относившийся к нему К.Н. Леонтьев, призывавший изгнать его как «негодяя» и «сатану» из России за его «подмену» религиозной духовности прогрессом светской цивилизации {*Александров А.* Памяти К.Н. Леонтьева. Письма К.Н. Леонтьева к Анатолию Александрову. Сергиев Посад, 1915. С. 124-127).

катастрофичность истории»²². «Самый большой урок соловьевского творчества — в нашем осознании того факта, что эсхатология много ближе к трезвому пониманию жизни, чем самая распрекрасная и уютная утопия, что благо цивилизации, заложенное в идее империи, сходит на нет, когда христианская империя из части мира становится владыкой мира. Видимо, следующая за этим с неизбежностью потеря христианского просвещающего начала и терпимости, бесконечные возмущения народов могут привести только к глобальной катастрофе...» .

Идея вселенской теократии как условия осуществления идеала культуры оказалась не только слишком далекой от реальности, но и внутренне противоречивой. С беспощадной самокритичностью мыслитель расстается с этой идеей в «Повести об Антихристе». Воссоединение человечества невозможно не потому, что не достает ума и воли у духовных пастырей или светских владык. Распад всеединства затрагивает не только социальные, но и духовные характеристики человека, которые не смогло изменить историческое христианство и, скорее всего, не смогут изменить и его возможные новые формы . Поэтому в реальной истории мечта о всеединстве беспомощна и только усиливает предчувствие апокалипсиса. Посюсторонний процесс развития *культуры* есть единственно возможный модус бытия «испорченной природы», в котором человечеству не остается ничего более, как искать примирения противоречивых и даже враждебных друг другу человеческих устремлений и интересов.

Это означает, что земной разум способен только изошряться в попытках отдаления катастроф, оставив надежды на устранение их сущностных причин. Такой разумностью, например, обладает Антихрист — воплощение физического совершенства, мощного ума и изошренной активности. Он — сверхчеловек, ему по плечу гигантские социальные, экономические и политические задачи, но его путь — это путь человеческой истории без Бога, его мудрость — мертвое подобие вечно-женственной и божественно прекрасной Софии. Горчайшая правда в том,

²² *Эрн В.Ф.* Гносеология Соловьева // О Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 201.

²³ *Кантор В.К.* Санкт-Петербург: Российская империя против российского хаоса. С. 397.

²⁴ См. его письмо В.В. Розанову от 28.10.1892 (*Соловьев В.С.* О христианском единстве. М., 1994. С. 325).

что именно этой, эффектно имитирующей жизнь, безбожной мудрости принадлежит реальная власть в мире. Власть, каждым своим новым «успехом», каждой очередной «победой» приближающая финальный катаклизм истории.

Трагедия культуры в том, что она софийна по форме, но не по внутренней сути. Формальная же софийность способна фиксировать собственные противоречия, но не может их разрешать. Время, в которое жил Соловьев, характеризовалось наступлением «эры индивида»²⁵, сопровождавшейся разложением сознания, для которого индивидуальное очевидным образом подчинено общему и всеобщему, и возникновением новых форм сознания, переворачивающих это отношение. Процесс этот был и остается крайне болезненным, он воспринимался и продолжает восприниматься многими как «конец» и «смерть» культуры, с одной стороны, и гибель «субъекта культуры», человека как культурного существа, с другой. Соловьев видел признаки этого процесса и пытался преградить ему путь своей утопией, в которой мессианская роль отводилась России, призванной, как верилось философу, преодолеть тенденции распада, идущие от западной цивилизации, поставившей во главу угла «эгоистический интерес» и социальный атомизм, выработавшей частные формы и внешний материал жизни, но не давшей человечеству внутреннего содержания самой жизни²⁶. Попытка была безуспешной, реальность российской жизни, противоречившая утопии, оказалась сильнее последней, и, осознавая это, Соловьев разочаровался не только в утопии, но и в самой реальности.

Правда, он все же не решился на прямую критику культуры, прикрывая свое разочарование в ней иронией, прячась за различными масками, каждая из которых отображает какую-то отдельную и преувеличенную мысль самого философа.

²⁵ См.: Рено А. Эра индивида. К истории субъективности. Перевод с французского С.Б. Рындина. СПб., 2001.

²⁶ Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Соч. в двух томах, т. 2. М., 1988. С. 171-173. «...Если подвести самый общий итог учения Вл. Соловьева о Софии, то необходимо сказать, что оно было у него только конкретным и интимно-сердечным выражением его центрального учения о всеединстве, включая глубочайшее патриотическое чувство о первенстве России в системе общечеловеческого прогресса» (Лосев А. Ф. Философско-поэтический символ Софии у Вл. Соловьева. С. 255).

Безусловно, Соловьев был далек от нападков на культуру в духе Ницше или последующих теоретиков контркультурных движений, подыгрывающих амбициям «массового человека». Понимая ее ущербность, он все же пытался противостоять ее распаду. Что делать, просто нет иного выбора, потому что у человеческого духа нет жизнеспособной формы самовыражения и воплощения в реальность помимо культуры. Вне культуры оно выпадает из истории.

Но существующая в реальности культура слишком далека от божественной Софии. Она вмещает в себя только уплощенную «проекцию» последней, сводит ее к рациональности, градуированной от житейской целесообразности до научных суждений, выступающих как предел человеческой мудрости для обыденного ума, не помышляющего о воссоединении с Богом, а то и попросту отвергающего Бога как излишнюю и утомительную «гипотезу», не имеющую достаточных резонансов. Поэтому кризис разъяденной противоречиями культуры — не случайный зигзаг, а неизбежный итог ее истории. Эта культура снижает Софию до *своего* уровня, делает ее *своей* ценностью, и в качестве таковой опошленное подобие Божественной Софии продлевает свое безнадежное существование.

П. А. Флоренский: София как антиномический символ

В апокалиптических образах позднего Соловьева современники увидели не только разочарование в философии всеединства, но гораздо большее: признание неудачи христианства как культурного проекта. Действительно, историческая реальность поставила под серьезное сомнение возможность христианства противостоять тотальному культурному кризису с неминуемо следующими за ним политическими, экономическими, военными катаклизмами. Но с этим нельзя было согласиться, то есть признать кризис катастрофой, ставящей крест на духовных исканиях человечества.

Восстановление культуросозидающей роли христианства стало важнейшей духовной задачей русской религиозной философии. Но она разделилась в попытках решения этой задачи. «Реформаторское» течение (Н. А. Бердяев, Л. И. Шестов, Д. С. Мережковский и др.) требовало изменения отношений между индивидуальной духовностью и универсалиями христи-

анской культуры. Противоречие между индивидом и культурой! они «смещали» вовнутрь индивида, где оно становилось причиной возвышающей духовной трагедии, возможностью катарсиса, условием действительного, а не формально-иллюзорного, очищения от зла. Человек должен *вобрать в себя* мировую, катастрофу, чтобы *в себе* же ее и преодолеть мучительным, но благотворным духовным творчеством, открыть горизонт Божественной свободы, без того закрытый культурными универсалиями, сдавливающими эту свободу. Это, полагали «реформаторы», условие *sine qua pop*, без него свобода недостижима и немыслима. Нельзя рассчитывать, что культура как-то все устроит сама, и свобода будет обретаема как дар, не выстраданный, а потому и не заслуженный, как результат «улучшения» жизненных обстоятельств и сглаживания противоречий. Да и сама культура, навязывающая индивиду свои универсалии (даже если они — «копии» религиозных догматов), вырождается в систему формальных призывов, обнаруживающих свою фальшь в любом серьезном столкновении с жизнью.

Из этого вытекало иное, по сравнению с соловьевской софологией, отношение к рациональности. Ее присутствие в «царстве кесаря» (по выражению Бердяева) не может быть оспорено: разумность человека — поводырь его поведения в «объективированном мире» от прагматических и познавательных забот до моральных и эстетических оценок. Но «секуляризованный разум» претендует на большее: он стремится к господству, в том числе и над верой, делая ее объектом своей критики. Тем самым рациональность исключает свободу духа, а вместе с нею и нравственную ответственность человека. Философия всеединства Соловьева звала на путь преобразования разума, его возвращения к Софии, но этот путь не был пройден. Свернув с него, реформаторы призвали к отказу от неосуществимых притязаний рациональности и ее подчинению вере; христианская культура, по их замыслу, должна была реставрировать свои средневековые принципы. Это вызвало резкую отповедь со стороны ревнителей научного и социального прогресса²⁷, в глазах которых «реформаторы» были донкихотствующими

²⁷ См., например: *Богданов А. А.* Новое средневековье. О «проблемах идеализма» // Н.А. Бердяев: pro et contra. Антология. Книга 1. СПб., 1994. С. 120-145; *Яковенко Б.В.* Философское донкихотство // Там же. С. 226-237.

ретроградами, напрасно спорящими с историей. Но идеологические атаки, как это всегда и бывает, только затемняли суть проблемы, не продвигая ее решение.

Реальность культурного кризиса, в начале двадцатого века более очевидная, чем в конце девятнадцатого, вынуждала признать, что пути философии Соловьева и его критиков-реформаторов парадоксальным образом приводят к одному безрадостному выводу: они оба помещают свободу «по ту сторону» истории, признавая ее неосуществимой в реальности. Так или иначе, они оставляют «посюстороннего» человека под опекой культуры, потерявшей свою христианско-гуманистическую ориентацию и обнаружившей свою нежизнеспособность.

Философия П. А. Флоренского — попытка удержания христианской (православной) культуры в условиях наступившего кризиса. Для этого она должна воссоединить разлученные ценности — веру и разум. Похоже на то, к чему призывал Соловьев, но Флоренский ищет единства культурных универсалий, идя иным путем.

Это путь символического антиномизма. В основании рациональности, утверждает мыслитель, лежат не законы логики, не самоочевидные истины или «законы природы», установленные наукой. Рациональность — в признании фундаментального значения антиномии.

София Соловьева встречается с антиномией как следствием распада всеединства. Разум, обнаруживая антиномию, усматривает в ней предел, положенный ему из-за его отъединенное™ от Абсолюта (антиномии «скрывают» истину бытия). У «реформаторов» антиномии показывают и доказывают иррациональность бытия, перед которой разум вынужден отступить, чтобы дать место и основное значение вере. Флоренский трактует дело иначе. Антиномии — это возможность, предоставленная разуму, грешному и падшему, «увидеть истину» в ее божественном смысле, который не может быть явлен разуму, ограниченному законами логики. Это испытание разума свободой, выдержав которое разум способен возвыситься над самим собой — до веры. Не выдержав, он закроет путь веры из страха перед противоречием, а значит, перед Истиной. Тогда в фундаменте культуры — не освобожденный разум, а его плоская проекция, «трещина», углубляющаяся по мере того, как над ней возводится громоздкое, но шаткое здание.

Антиномично не только знание о мире, но и знание о Боге. Антиномична сама вера, рассматриваемая сквозь призму > рациональности²⁸. Формулировка: «Истина есть антиномия, и не может не быть таковою»⁹ — не только методологический, но и мировоззренческий принцип. В форме антиномии перед разумом является вся действительность, в том числе — мир культуры.

Как замечает А.В. Ахутин, это есть софиологическое изменение ориентации мысли, центр которой «переносится изнутри автономного разума в Истину саму по себе»³⁰; Божественная София являет себя через антиномию. Но почему именно так, а не иначе? Можно спросить по-другому: антиномичен ли сам Божественный разум или же он только *является* таковым человеку? В первом случае Божественная мудрость алогична с точки зрения человеческого (Иван Карамзев сказал бы — «евклидовского») ума и, следовательно, непостижима, если этот ум не «просветлен» верой, зовущей к духовному подвигу самоотречения разума. Во втором случае антиномия выступает как соединительное звено между человеческой рациональностью и «горним» смыслом. Разумеется, чтобы это было именно так, необходима вера в этот смысл. Только вера одолевает страх безумия, с которым не совладать неверующему разуму, сталкивающимся с неразрешимыми противоречиями, порождаемыми его собственной работой. Вера делает *разум* свободным от вымышленных им же самим оков, не сбросив которые он обречен быть всего лишь *рассудком*.

Преображенный верой разум смотрит на Истину *сквозь* антиномию. Антиномия — символ Истины. Символ же вбирает в себя бесконечное содержание реальности³¹ и выступает как

²⁸ «Антиномии — это конститутивные элементы религии, если мыслить о ней рассудочно. Тезис и антитезис, как основа и уток, сплетают самую ткань религиозного переживания. Где нет антиномии, там нет и веры...» {Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах // Сочинения. Т. 1, часть 1. М., 1990. С. 163).

²⁹ Там же. С. 147.

Ахутин А.В. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики)//Вопросы философии, 1990, № 1. С. 64.

³¹ «...Та общность, которая имеется в символе, *implicite* уже содержит в себе все символизируемое, хотя бы оно и было бесконечно»

«мост» между нею и разумом. Вся философия Флоренского есть *символизм*, охватывающий собой буквально все сферы, затронутые его мыслью². Между символизмом и антиномизмом — существенная связь: символизм находит предельное выражение именно в антиномизме.

Антиномия — не временное затруднение познания, не *парадокс*, разрешаемый и устраняемый усилиями логики и опыта. Она связывает конечный и «раздробленный» мир, вмещающий в себя человека, и бесконечную целостность и полноту Абсолюта. Именно связывает, а не разделяет. П.А. Флоренский видит в антиномиях не бессилие разума, приводящее в «теоретическое отчаяние», но, напротив, надежду на то, что Истина не является недоступной и безразличной к человеку. Связь между человеком и Абсолютом не прервана, хотя и заключена в форму антиномии. Задача духа в том, чтобы держаться за эту связь как за путеводную нить и двигаться в верном направлении, не соблазняясь обманчивым покоем,

(Лосев А.Ф. Логика символа //Лосев А.Ф. Философия, мифология, культура. М., 1991. С. 272).

³² «Конкретность же, главный отличительный принцип метафизики Флоренского, значит не что иное, как символичность, т. е. составленность всей реальности из символов... Реальность всецело и насквозь символична, и мир — собрание двуединых, ноуменально-феноменальных явлений-символов... Символ совмещает в себе природное и духовное, и символизм отбрасывает членение реальности на царство чувственных вещей и царство духа, обособленные друг от друга. Реальность едина, она повсюду, в любом своем элементе и чувственна, и духовна. Отсюда иным предстанет и строение знания. Оно становится более единообразным: в любой сфере познание означает раскрытие символической природы тех или иных явлений, узрение ноумена в феномене, так что принципиальные различия между родами знания исчезают» (Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского // П.А. Флоренский: pro et contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Издание второе, исправленное и дополненное. СПб. 2001. С. 525-526).

³³ Именно такое отчаяние усмотрел во взглядах Флоренского Б.В. Яковенко: «Отчаяние тут — не поверхностная субъективная окраска объективного построения или опыта, а основной систематический фактор, руководящий всей этой «работой» и являющий собою центральное ядро всей этой «исповеди» {Яковенко Б.В. Философия отчаяния // П.А. Флоренский: pro et contra. С. 255).

который сулят непротиворечивые (но именно оттого слишком далекие от истины) представления о сущем.

Если у Соловьева культура — это *тьнь* Божественной Софии, то у Флоренского София *потаенно живет* в культуре, сообщая ей функцию посредника между человеческим миром и Абсолютом. Но только в той культуре, которая еще сохраняет среди своих универсалий *веру* (по Флоренскому, это *православная* вера, но я не буду вдаваться в анализ этой мысли). Если вера гаснет или оттесняется на периферию культурной жизни, сама культура деградирует, она бессильна против распада, вызываемого центробежными силами индивидуализма. Такая культура способна только на *пародирование* веры, когда формы религиозной жизни лишаются своего духовного содержания и превращаются в пустые ритуалы или правила поведения, кем бы последние ни поддерживались — светской или церковной властью³⁴. Флоренский называл это «полуверием», более опасным для культуры, чем откровенное безбожие. В охваченной «полуверием» культуре сама вера и неотрывно связанная с ней нравственность становятся фарисейскими, колеблемыми историческими обстоятельствами или человеческими страстями.

Это, помимо прочего, означает, что реальная (исторически конкретная) культура всегда неоднородна. В ней есть высшие и низшие уровни, преобладание которых вызывается различными обстоятельствами. Соотношение этих уровней может быть исследовано богословско-метафизическим анализом и науками о культуре. Их соединение дает то, что Флоренский называл «конкретной метафизикой»³⁵. Она занимается исследованием того, как явление культуры объединяет собою действие культурных универсалий и «вещность», становясь культурным символом, совмещающим в себе бесконечность смысловых потенций и конечную их актуализацию, что и есть антиномия.

³⁴ Флоренский П.А. Записка о христианстве и культуре // Сочинения в четырех томах. Т. 2. М. 1996. С. 555.

³⁵ В упомянутой статье С.С. Хоружий замечает, что «конкретная метафизика» Флоренского — «учение совершенно особого рода» по сравнению с его софиологией в «Столпе и утверждении истины»; эти учения роднит только близость к платонизму. Думаю, такое противопоставление искусственно. Напротив, «конкретная метафизика», на мой взгляд, является прямым продолжением софиологии.

Софиология Флоренского есть применение символического антиномизма в философии культуры. Ее основной тезис можно представить так: в каждом культурном событии, в любой конкретной материальной предметности человеческой жизни дышит дух культурных универсалий. *Культура — это весь универсум человеческой жизни в его символическом значении*. Поэтому упадок культуры наступает тогда, когда распадается связь между предметностью явлений культуры и их символическим содержанием. Когда эти явления перестают быть *символами*.

Если культура — это система антиномических символов-универсалий, то множественность культур есть следствие того, что такие системы могут быть разными и по составу, и по строению. Они не делятся на более и менее «прогрессивные» (культуры нельзя представить как этапы некой «эволюции») ³⁶. Между различными культурами есть единство: они служат средствами осуществления и раскрытия безусловных ценностей, являющихся предметами веры ³⁷. Эти средства не равноценны. Не все культы, составляющие, по Флоренскому, основу культур, равны в своем символическом значении. Следовательно, можно говорить, что они не в равной мере связывают человеческий мир с миром Истины. И в рамках одной и той же культуры сосуществуют различные пласты, слои, уровни символизации мира — от примитивных до высоких, составляющих самую суть культа. Люди, осуществляющие культурную практику на высших уровнях культуры, принадлежат к особому социальному слою. Это хранители культуры, «жрецы» культа, владеющие особым «тайнознанием», сплывающим их в «эзотерические» группы. Можно сказать, что культура жива, покуда эти люди находят в себе духовные силы для своей деятельности. Поэтому даже после культурной катастрофы сохраняется возможность и надежда на возрождение культуры — когда к тому позовут исторические условия.

С. Н. Булгаков: софиология как богословие в эпоху кризиса

По общему признанию, в трудах о. Сергия софиология получила наиболее развернутое выражение. Реализация со-

³⁶ См.: Флоренский П.А. [Автореферат]. С. 38.

³⁷ Там же. С. 39.

фиологического замысла получила у него форму, вызвавшую в свое время резкую критику со стороны богословов и иерархов церкви (например, положение о Софии как о «четвертой ипостаси» Бога, как о начале «тварной многоипостасности», то есть истоке всего сущего, воплощающего в себе Божественную Мудрость и Любовь)³⁸. Я, как уже сказал выше, пройду мимо этой полемики, обращая внимание только на те моменты булгаковской софиологии, которые имеют отношение к обсуждаемой здесь теме.

С софиологией у Булгакова связана надежда на то, что христианство имеет будущее, хотя в настоящем оно вовлечено в общий культурный кризис человечества. Глубинная причина кризиса христианства, полагает мыслитель, в том, что оно не смогло преодолеть отчуждение мира от Бога. По сути, историческое христианство не стало вровень с идеей Богочеловечества. Оно сохранило в себе элементы язычества (манихейство, пантеизм), которые усилились настолько, что «новейшее христианство» оказалось в параличе, утратив силу руководства жизнью и подчинившись ей. Это привело к тому, что мир (читай, культура) «отворачивается от такого христианства и объявляет себя и свою жизнь самоцелью»³⁹. Христианство пребывает в трагическом бессилии, ибо в нем самом (а не под внешним воздействием) наличествует разделение «мира» и религии. Поэтому оно ничего не может противопоставить разрушительным силам и довольствуется «оппортунизмом», то есть выживанием в изменяющихся культурно-исторических условиях. Тем самым христианство утрачивает (утратило?) свое лидерство в культуре. «Ибо как можно руководить чем бы то ни было, не понимая его, не веря в него, не имея к нему

³⁸ «Ангелом твари и Началом путей Божиих является св. София. Она есть *любовь Любви** {Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 186}. «Вероятно, размышляя о Софии, Булгаков не столько ищет исчерпывающий термин, сколько строит некий образ; отсюда и метафоричность, дистанцирующая существо предмета от его определения» (Прот. Иоанн Свиридов. София с точки зрения христианской гносеологии // У стен нового Иерусалима. М. — Париж, 2000. С. 223).

³⁹ Булгаков С.Н. Центральная проблема софиологии // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 270.

иною отношения, кроме миссионерского приспособления, филантропии и морализма?»⁴⁰.

Парадоксальная причина столь плачевного состояния, полагает Булгаков, в том, что основной догмат христианства — Богочеловечество — так и не был понят во всей его силе. Задача софиологии в том, чтобы «дать новое жизненное истолкование тем догматическим формулам, которые Церковь сохраняет в своем предании». Тем самым и Церковь стала бы на единственно верный путь: осознала бы себя «как откровение Богочеловечества, как Софию — Премудрость Божию»⁴¹.

По сути, Булгаков этим претендует на реформацию, возвращение «заблудшей» Церкви к истинному христианству. Но это иное, по сравнению с Бердяевым или Мережковским, направление реформаторства. Для них было главным максимальное высвобождение индивида из-под власти догм, для Булгакова — воскрешение живого смысла догматики, пусть и ценой изменения ее окостеневших форм. Это и есть, полагал он, путь преодоления кризиса, следовательно, путь к спасению.

«В софийном миропонимании лежит будущее Христианства. Софиология содержит в себе узел всех теоретических и практических проблем современной христианской догматики и аскетики. В полном смысле слова она является богословием Кризиса (суда) — но в смысле спасения, а не гибели. И в конце мы обращаемся к потерявшей свою душу, обессиленной обмирщением и язычеством культуре, к нашей исторической трагедии, которая кажется безвыходной. Исход может быть найден через обновление нашей веры в софийный, богочеловеческий смысл истории и творчества. Ибо София — Премудрость Божия осеняет эту грешную и все же освященную землю»⁴².

Это означает, что в тварном мире осуществлена божественная мысль и потому между ним и Богом нет непреодолимого барьера. Идеальный первообраз мира не колеблем никакими несовершенствами и изъянами мира реального. То же относится и к человеку: идеальное (или предвечное) человечество в замысле Создателя не опровергается греховным падением. Напротив, само падение является свидетельством свободы,

⁴⁰ Там же.

⁴¹ Там же. С. 271.

⁴² Там же. С. 272.

присущей «идеальному человеку». Употребление свободы зло есть грех, но искупление греха, вселенская метана" также есть свидетельство и доказательство свободы. Поэто свобода, соединенная с божественной мудростью, противоположна свободе, рвущей эту связь, как истина противоположи заблуждению.

Итак, нерушимая связь между Богом и миром, Богом человеком стоит на противоположности, каковая неустрани" одним только человеческим усилием, однако это не означает, что человеку следует пассивно дожидаться ее окончательного снятия Божественной волей. В замысел Божий входит сотворение человека его собственной свободой (лишенный свободы человек не был бы подобием Бога), т. е. творение есть процесс, в котором человек призван к активному соучастию. Но трагедия мира в том, что человек бессилён выполнить это предназначение⁴. Трагедийность пронизывает все бытие человека и оказывается стержнем его христианского понимания. «Христианство берет мировой трагизм в самой глубокой и резкой, самой серьезной форме. И в конце времени оно помещает не розовую идиллию, а самый острый момент исторической трагедии, острый не внешними ужасами, но своей нравственной остротой. Выход, точнее, преодоление трагедии оно ставит в зависимость от сверхъестественных сил, от нового творения, от всеобщего воскресения и создания новой земли и нового неба...»⁴⁴.

Если трагедия — характеристика мирового процесса, если трагедийно понимание этого процесса, то тварная София заключает в себе эту трагедию как свою существенную часть. По сравнению с нежной прелестью и целомудренной красотой Софии у Соловьева, этот образ у Булгакова насыщен суровым напряжением. Земная мудрость вбирает в себя трагизм бытия, участвует в нем и принимает эту участь с достоинством. Это мудрость самоограничения, которую Булгаков называет христианской *аскезой*; именно в ней достигается высота и чистота трагического миропонимания. «...Аскетизм есть принцип борьбы противоположных начал, притом борьбы напряженной,⁴³ См.: Булгаков С.Н. Свет Невечерний, с. 321.

Булгаков С.Н. Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г.И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 229.

вещей с переменным успехом, постоянно угрожающий поражением и никогда не разрешающийся окончательной и прочной победой в пределах эмпирического существования. Таким образом, то, что, рассматриваемое объективно, как мировой факт, является трагедией, не имеющей своего разрешения, субъективно, как внутреннее переживание, неизбежно выражается аскезой. Аскетизм и трагизм, неразрывно связанные между собою, имеют одно общее основание, связываются в одном основном учении христианства — в признании реальной силы не только добра, но и зла, в основном дуализме мирового бытия, в неразрешимом диссонансе, в мировой музыке. Отсюда трагедия, отсюда аскетизм, отсюда относительный пессимизм»⁴.

Относительный, но не абсолютный; религиозное сознание не может быть ограничено признанием мировой безысходности и согласием с нею. Напротив, само осознание трагизма усиливает стремление к преображению мира, к его «софиению»⁴⁶. В христианской доктрине находят единство посылки теории прогресса и трагедийное понимание мировой истории. «Трагедии, трагического отношения к миру и жизни нельзя устранить из религии креста, которая только и знает разрешение мировой трагедии»⁷. Как возможно это единство?

«Если рассматривать развитие трагедии от первого до последнего акта, то в ней, несомненно, есть свой прогресс, не эвдемонистический, свойственный мещанской комедии..., но прогресс в созревании трагического, в результате которого добрые или злые, но первозданные, преобладающие силы сталкиваются в окончательной борьбе, во всей своей непримиримости. Прогресс трагедии предполагает усиление и укрепление добра, но и параллельное укрепление зла. Он двусторонен и антиномичен, но, во всяком случае, он предполагает рост сознательности и связанное с ним развитие действия».

Участниками трагедии выступают и отдельный человек, и человечество как целое. В каждом из них преломляется и отражается трагедия другого. Индивидуальное сознание, воля, ум включены в универсальное сознание, всеобщую волю,

⁴⁵ Там же. С. 222-223.

⁴⁶ Слово Булгакова; см. его «Софиологию смерти» {Булгаков С.Н. Тихие думы, с. 305).

⁴⁷ Булгаков С.Н. Без плана. Цит. соч. С. 222.

всеединый разум. Всеми силами философ-богослов противится разъединению человечества, распаду его на атомы, столкновение которых приводит к случайным и парадоксальным комбинациям, не обладающим общим смыслом и потому неминуемо распадающимся. Антиномизм бытия — не препятствие, а условие духовного вызревания человечества, сочетающего в себе интеллектуальную смелость с нравственной силой.

Поэтому София трагична. Она бесстрашно встречает антиномии бытия, поскольку помнит свое божественное происхождение, поскольку ее существо соединяет в себе Истину с Добром и Красотой. Не будучи в состоянии разрешить эти антиномии, она знает, что путь деятельного разума не должен уклоняться от них; такова его ноша, его крест, а силу и терпение нести его дает только вера. «Ограниченность и самодовольство философской мысли, которой чуждо всякое сознание трагедии и, более того, присуща уверенность в разрешении и логической разрешимости всех вопросов привело, как мы знаем, философию к самосознанию, что философия выше религии, есть правда о религии и разъяснение ее. В действительности дело обстоит как раз наоборот: философия исходит и возвращается к религии, именно к религиозному мифу и догмату, и он, а не сама мысль, определяет ее проблему и исход»⁴⁸.

Возвращенная к религии философия должна слиться с богословием, составить с ней одно целое. И это целое — софиология — будет пронизано антиномизмом и трагизмом. Трагедия, обнаруживаемая прежде всего в нравственной сфере, захватывает разум, ставит его перед антиномиями и не позволяет отвернуться или утилизировать их для логической реконструкции Универсума. Булгаков подчеркивает, что через антиномии в софиологию входит трагизм самого бытия; в этом смысле трагизм есть условие постижения мира и Бога верующим разумом. Трагедия мира — причина и внутреннее содержание «трагедии философии».

Этот трагизм охватывает собой культуру. Ее универсалии не только антиномичны, но вступают в противоречие друг с другом. Истина противопоставляется вере, индивидуальная свобода — нравственности, смысл индивидуальной жизни — смыслу человеческой истории. Да это уже и не культурные универсалии (ибо таковыми они могут быть только совместно, образуя си-

⁴⁸ Булгаков С.Н. Трагедия философии. Цит. соч. С. 387, 388.

схематическую целостность), но совокупность правил, до поры обеспечивающих относительно стабильное сосуществование людей, наций, государств. Эти правила — условия цивилизации, которая есть не что иное, как «приспособление к условиям природной жизни», тогда как «культура — творческое отношение человека к миру и к самому себе, когда человек на свой труд в мире налагает печать своего духа»⁴⁹. Если дух «софиен», он не может не находиться в постоянном трагическом напряжении, которое и есть условие, без которого нет культуры.

Но такой «софиюности» культура не выносит. На заоблачной высоте трагизма трудно дышать человеку — не хватает воздуха. И он раз за разом падает в привычные низины, где чувство трагедии притувлено повседневными заботами. Не выдерживает этого и философия, ее обращение к вере остается спорадическим порывом, после которого она чаще всего возвращается в сферу «ограниченной и самодовольной мысли». К той самой, опошленной и уплощенной Софии, которую с таким отчаянием узрел в конце своей жизни Соловьев. А это значит, что «софиение» мира культуры есть процесс, не вмещаемый в историю. Сама история увенчивается эсхатологией. И так же, как В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков в конце жизни акцентировал идею о грядущей всемирно-исторической катастрофе и мировом пожаре — последнем акте мировой трагедии. В своих последних богословских трудах он писал, что зло неистребимо, покуда сохраняется отдельность творения от Творца, покуда длится историческое время. «Основа зла в самом характере тварности, как соединения свободного самоопределения и природной данности»⁵⁰, а значит, природа и свобода человека неразрывны со злом⁵¹.

⁴⁹ Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х томах, т. 2. М., 1993. С. 638.

⁵⁰ Булгаков С.Н. Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 168.

⁵¹ «Возможно, он <Булгаков> даже слишком категоричен тут, утверждая полную неизбежность неудачи, крушения истории в эмпирическом плане и настаивая на предрешенности именно катастрофического, а не «благополучного» конца истории. Но диво ли это? О. Сергей всегда был необычайно чуток к своему времени, и эсхатологическая тема возникала у него поистине в эсхатологические времена: «Свет Невечерний» писался во время первой мировой войны, а «Невеста Агнца» — во время второй...» (Хоружий С.С. София-Космос-Материя: устои философской мысли отца Сергея Булгакова // Вопросы философии, 1989, № 12. С. 86).

София после софиологии

Мы рассмотрели взгляды трех русских софиологов⁵². Не богословские различия между ними занимают нас здесь, но некая общность итогов, к которым приводит их философское развитие. София вошла в метафизические, историософские и культурологические рассуждения с тем, чтобы разрешить важнейшие контroversы, понимаемые как причины глобального культурного кризиса. Контroversы были не разрешены, но перемещены вовнутрь этого образа. София в текстах софиологов дwoится: София Божественная, всматриваясь в лик Софии тварной, не узнает себя, лицо Софии тварной искажается гримасой страдания, которую, впрочем, сменяет самодовольная ухмылка. Софию культуры — еще один раздваивающийся мыслеобраз: конструкт всеединства под знаком Нравственного и Благого Разума — призрак, тающий в заоблачной вышине абстракций; конструкту «рационального мироустройства и миропонимания» уже нет никакого дела до Божественного первообраза.

Перемещенное противоречие не исчезает, оно только меняет свое содержание. Вопреки мечтаниям С.Н. Булгакова, современная философия не «возвышается» до богословия, но, напротив, гордится своей «секулярной» автономностью. Хорошим тоном считается рассмотрение идей русских софиологов как безнадежных, устаревших еще в момент своего появления и развития, ретроградных и алармистских попыток русской философии обрести собственное лицо.

Сами эти идеи все больше выглядят как любопытные, даже поучительные, экспонаты культурологической кунсткамеры, как вспомогательный материал для реконструкции истории российской культуры в контексте культуры мировой. Религиозная метафизика занимает по преимуществу историков философии и культурологии. Их исследования используются для того, чтобы передать эстафету софиологии современным гносеологическим или культурологическим студиям, где наработанные в религиозно-философском дискурсе понятия или смыслообразы

⁵² Разумеется, русская софиология не сводится к ним, и для полноты следовало бы проанализировать также идеи С.Н. Трубецкого, Л.П. Карсавина, С.М. Соловьева, русских символистов первой половины XX века. Но я не пишу историко-философский очерк.

получают иной, лишенный религиозной компоненты, смысл.

Например, за принципом «софиюности» признается функция «онтолого-гносеологического обоснования процессов познания»⁵³. Это представляют как «рост идеи», продолжающийся и после того, как ее корни извлечены из питавшей их ранее религиозно-философской и пересажены в новую почву, образованную рефлексиями современной гносеологии. Но прежняя София в новом употреблении предстает всего лишь как «идея цельного знания, в которой различные виды знаний предстают взаимодействующими в режиме дополнения». Что же это за виды? К ним относят помимо знания, выраженного в системах понятий (например, научного или технического знания), знание на уровне «ощущений и волнений, стремлений и хотений», неявное «личностное» знание, архетипические интуиции (в том числе интуицию самой Софии), знание, получаемое благодаря таким познавательным способностям, которые «традиционно связаны с женским началом (эмоциональность, телесность, чувственность и прочее)», знание художественного образа, мифа, религиозное знание и т. п. Такое расширение «софиюности» «создает условия для смягчения логоцентрических тенденций в познании, в науке, в понимании рациональности»⁵⁵.

Зачем же нужно смягчать «логоцентрические тенденции»? В чем усматривается их вред или опасность? По-видимому, в том, что безудержная рационализация обедняет мир, в котором мы живем, лишает его чувственной, волнующей душу красоты, превращает знания в гипертрофированную грудку информации, от которой реальная жизнь человека бесконечно далека. А должно быть совсем иначе: «каждый акт внимания к миру, независимо от того, будет ли он выражен на языке жеста, художественного образа, Откровения или научной теории, является по-своему незаменимым для постижения и понимания мира и восходит, так или иначе, к основанию, объединяющему собой *потенциал личности, все формы познавательной деятельности, служащему виртуальным источником творческой активности*

⁵³ Кудряшова Т. Б. Современная теория познания в софиологическом контексте // Соловьевские исследования. Периодический сборник научных трудов. Выпуск 14. Иваново. 2007. С. 65.

⁵⁴ Там же. С. 66.

⁵⁵ Там же. С. 67–68.

и *гносеологической эффективности*, стимулом *разнообразие внешних проявлений*⁵⁶. Когда же этого нет, мир становится чужим и даже враждебным человеку.

Это возвращает к высказываниям Э. Гуссерля о кризисе европейской культуры, наступившем, как считал мыслитель, из-за «порчи» европейского рационализма, заболевшего тяжелыми недугами «объективизма» и «натурализма». Осложнениями этих недугов являются скептицизм и крайний субъективизм, разрушающие систему универсалий этой культуры, составляющих горизонт человеческих ориентации в мире. Все это порождает неверие в возможность общих (общечеловеческих) ответов на смысложизненные вопросы, ибо сформулированные на языке «логоцентрического» мышления они выглядят так, будто задаются не человеком, а неким посторонним для человеческого мира существом. Гуссерль как бы переключается с софиологией, когда пишет: «Поскольку вера в абсолютный разум, придающий смысл миру, рухнула, постольку рухнула и вера в смысл истории, в смысл человечества, его свободу, понимаемую как возможность человека обрести разумный смысл своего индивидуального и общечеловеческого бытия» . По сути, он ставит задачу, если сформулировать ее в терминах софиологии: *как спасти от крушения веру в благотворность земной, тварной Софии в условиях, когда веры в Софию Божественную уже нет?*

Рецепты спасения рационализма, предложенные Гуссерлем, общеизвестны. Хорошо известно и то, что они не стали панацеей, но, вопреки замыслам основателя феноменологии, дали начало многим современным антирационалистическим философским- течениям. Можно судить и рядить о превратностях судеб философских идей, то ли сокрушаясь, то ли торжествуя по этому поводу. Но это забавы ума, которые все же стоит отложить, ввиду серьезности проблемы: возможно ли в принципе сохранение рациональности среди ценностей (универсалий) культуры, в которой угасает или меняет свой смысл ценность веры?

Вопрос не праздный. Чтобы увидеть его актуальность, достаточно даже беглого взгляда на современную культурную си-

⁵⁶ Там же. С. 69.

⁵⁷ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Введение в феноменологическую философию // Гуссерль Э. Философия как строгая наука. Новочеркасск, 1994. С. 58. 154

туацию Европы. Конечно, она во многом неясна, противоречия очевидны. Но диагноз «обезбоженности мира», поставленный тогда, когда культурный катаклизм говорил сам за себя, еще никем и ничем не опровергнут. Как показывают исследования социологов, внешне религиозное поведение людей вовсе не означает наличие религиозной веры. В середине прошлого века Д. Бонхоффер говорил, что люди могут следовать религиозной морали, не будучи воцерковленными, то есть, не участвуя в культовых, обрядных формах, хранить в душе смысл вероучения. Сегодняшняя ситуация вывернута наизнанку: люди в той или иной мере выполняют требования культа, не имея веры или будучи суеверными . Сказать прямо, в современной культуре София Божественная мало кого интересует всерьез (с нею не связывают личные смысложизненные интересы). Что же до светской рациональности, она чаще проявляет себя в прагматизме. В пользу последнего говорят не только «факты» социального прогресса (сквозь пелену которых можно и не узреть угроз, этим же прогрессом и вызванных), но главное — более или менее успешный опыт балансирования над катастрофами. По сравнению с этой актуальностью религиозные искания отнесены на периферию духовной жизни.

Антиномизм софиологии бессилен против постмодернистской иронии по поводу всяческих «измов», а размышления о «всеединстве», пронизанные им, почти забыты, сменившись заботами о налаживании локальных «рациональных коммуникаций» и поддержании бытовой *солидарности*, когда того требуют житейские обстоятельства. Более того, с этими заботами обращаются именно к земной, «посюсторонней» мудрости, которую по-разному наряжают: то в ученые мантии, то в партикулярные платья житейской целесообразности.

⁵⁸ Например, в России на рубеже XX и XXI веков возник феномен «проправославного консенсуса», суть которого в том, что подавляющее большинство населения рассматривает православие как дополнительный символ новой русской идентичности, проще говоря, люди понимают свою православность как признак «своих», отличающий от «чужих», что безусловно противоречит самому духу христианства. См.: Каарийнен К., Фурман Д. Е. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии, 1997, № 6; их же: Религиозность в России на рубеже XX—XXI столетий // Общественные науки и современность. 2007. № 1. с. 103-119, № 2.

С.Н. Курганян как-то обронил фразу: «Секуляризм и сакрализация — это ритмический процесс, и мы сейчас — конце этой секуляризационной волны. Мы — в эпохе, когда сакральное становится предметом дня»⁵⁹. Не знаю, какш-аргументами мог бы подтвердить свое мнение ученый; во всяком случае, спустя пятнадцать лет после этой фразы волна секуляризации ничуть не ослабла, если брать во внимание! феномены современной европейской — христианской по ге- = незису — культуры. Этому нисколько не противоречит тот! факт, что на религиозной почве происходят и ожесточаются конфликты, втягивающие в себя народы и государства. Если взглянуть в суть этих конфликтов, нетрудно заметить, что их религиозная внешность чаще всего таит за собой интересы и страсти, к религии никакого существенного касательства не имеющие. Даже апокалипсические ожидания, подогреваемые очередными экономическими, экологическими или политическими провалами, своими словесными оболочками еще как-то перекликаются с евангельскими прозрениями, но внутри себя имеют лишь истерический алармизм или показной пессимизм, когда о близком конце света говорят, расслабившись после сытного обеда.

Время софиологии миновало, но проблемы, ради решения которых она развивалась русскими религиозными мыслителями, остались. Они сегодня не менее, а то и более остры, чем столетие назад.

⁵⁹ да Ценности американизма и российский выбор. «Круглый стол» клуба «Свободное слово» // Знание — сила, 1993, № 5. С. 82.
156

Денис Соболев

Пролегомены к теории интенциональных форм

Я говорю о камне, говорю о солнце; я не воспринимаю их сейчас своими чувствами, но образы их, конечно, тут, в моей памяти. Я называю телесную боль — а ее у меня нет, ничто ведь не болит... Я называю числа, с помощью которых мы ведем счет, — вот они в памяти моей: не образы их, а они сами.

Августин

2J заметках, следующих ниже, мне бы хотелось предложить то переосмысление феноменологической проблематики и терминологии, которое — как мне кажется — не только не будет находиться в противоречии с современными выводами эмпирического культурологического знания, но и может оказаться чрезвычайно продуктивным при анализе структуры и функционирования культуры. Для этого, впрочем, придется переосмыслить феноменологические вопросы в направлении, отличающемся от того, которое привело Гуссерля к, так называемому, «трансцендентальному идеализму». Как известно, рассматривая проблему направленности сознания на мир — «интенциональности» в терминах Гуссерля — он, как и, в значительной степени, последующая феноменологическая традиция, определял в качестве конечной цели нахождение тех универсальных сущностей восприятия, которые отвечают за конструирование мира нашего опыта. Мне бы, наоборот, хотелось отказаться от подобной универсалистской направленности поисков — поскольку, в свете современных культурологических соображений, она представляется достаточно бесперспективной — и в то же время подчеркнуть общую значимость анализа подобных основ функционирования сознания, сколь бы разнородными и исторически обусловленными они ни были. Соответственно, гуссерлевские понятия «интенционального акта» и «интенционального объекта» будут дополнены ниже понятием «интенциональных форм» и объяснениями, касающимися необходимости анализа процессов их культурного конструирования. В более практической плоскости это означает, что ниже уровня