

А. В. Иванов

РЕЛИГИЯ КАК ПУТЬ В НАДЗЕМНОЕ

(введение в синтетическую философию религии)



А.В. Иванов

РЕЛИГИЯ
КАК ПУТЬ В НАДЗЕМНОЕ
(введение в синтетическую философию религии)

Барнаул
2026

ББК 84(2 Рос-Рус)6-5

И200

И 200 **Иванов Андрей Владимирович.**

Религия как путь в Надземное (введение в синтетическую философию религии) / А. В. Иванов. — Барнаул : Новый формат, 2026. — 408 с.

ISBN 978-5-00274-143-4

Монография представляет собой введение в синтетическую философию религии. Религия рассматривается, наряду с искусством, наукой и философией, как важнейшая сфера духовной культуры человека, удовлетворяющая его высшие мировоззренческие потребности в истине, добре, красоте и справедливости. Вычленяются и анализируются ключевые элементы религии: признание Надземной (Божественной или Высшей) реальности, лежащей за границами привычной земной картины мира; существование особого трансцендентного религиозного опыта и «осевых» (священных) религиозных текстов, обеспечивающих индивидуальное и коллективное приобщение к этой Надземной реальности; а также нравственные требования к психическому миру и земному пути личности, без чего подлинная религиозность невозможна.

На основе диалектического принципа единства логического и исторического дается анализ ключевых исторических ходов мысли в области философии религии, позволяющих дать ее целостное теоретическое понимание, снимающее крайности односторонних конфессионально-теологических, мистических и рационалистических трактовок. Особое внимание уделяется идеям русской религиозной философии в понимании природы религии и религиозного опыта.

Книга будет интересна философам, религиоведам, культурологам и психологам, а также всем интересующимся настоящим и будущим религии.

ББК 84(2 Рос-Рус)6-5

ISBN 978-5-00274-143-4

© Иванов А.В., 2026

Оглавление

ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО-МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ВВЕДЕНИЕ В ПРОБЛЕМУ	5
РАЗДЕЛ I. ИСТОРИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ И ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ПОИСКОВ: ТУПИКИ, ЛАБИРИНТЫ И ШИРОКИЕ ТРОПЫ	21
Глава 1. Виды философии религии. Философия религии и ее «иное». Светски-ориентированные философии религии...	21
Глава 2. Религиозно-ориентированные варианты философии религии. Теологический и религиозно-философский иррационализм	50
Глава 3. Начало формирования рационалистической и мистической традиций философии религии в античности и первые образцы их синтеза	61
Глава 4. Формирование рационалистической и мистической традиций в христианстве Востока и Запада.....	80
Глава 5. Рационалистические конфессиональные теологии и философии религии	111
Глава 6. Мистико-аскетические варианты конфессионального богословия и философий религии.....	145
Глава 7. Синтетические варианты философии религии как гармонии непосредственных и опосредованных методов богопознания, теоретических и практических путей в Надземное	209
Глава 8. Синтетические взгляды на религию второй половины XIX века: В.С. Соловьев — Свами Вивекананда — Е.П. Блаватская.....	311

РАЗДЕЛ II. КОНТУРЫ БУДУЩЕЙ СИНТЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ	331
Глава 1. Надземная реальность и ее диалектика.....	332
Глава 2. Иерархия сознаний в Космосе и «осевые» (пра-символические) религиозные тексты. Диалектика понимания «осевых» религиозных текстов.....	343
Глава 3. Историческое развитие религии. Пра-знание, мировые религии и основные сферы духовной культуры человечества.....	353
Глава 4. Виды трансцендентных способностей в различных сферах духовной культуры	364
Глава 5. Русская «метафизика сердца» о главном органе богопознания	383
Библиографический список	395

Все верования имеют в основании познание Надземного Мира
Агни-Йога. Надземное

*Не истину новую предлагаю на старое место,
а места нового требую для старой истины,
потому что то место сознания, куда должно поместить
эту истину, загромождено хламом*
П.А. Флоренский

Экзистенциально-метафизическое введение в проблему

Самое неприятное для настоящего философа — это выпасть из вечности в поток социального времени; из царства истинной метафизики — в самодовольную и своевольную профессиональную суету с ее произвольной словесной отсебятиной, часто сопровождающейся циничным иронизированием над всем святым и несказанным, агрессивным замалчиванием всего подлинно оригинального и новаторского, что было создано в философии. Это получило глубокомысленное название «эпохи постмодерна» как прогрессивного этапа мировой философии, связанного с окончательной «смертью метафизики». Как будто в прежние времена не было ничего подобного: по улицам древнегреческих городов не бродили софисты, клеветующие на Сократа, и киники, топчущие ковры в доме Платона. Как будто во времена Средневековья не было иррационалистов типа Петра Дамиани, на Майстера Экхарта не писали в инквизицию доносы его собратья-доминиканцы, а Роджера Бэкона не бросали в темницу францисканцы. Однако рано или поздно Сократы реабилитировались, авторитет Платонов только укреплялся, а тексты Бэконов и Экхартов вновь начинали усиленно изучаться и комментироваться. Прекращалась инверсия ценностных полюсов, и восстанавливалась естественная иерархия имен, идей и текстов.

Хочется верить, что мы живем в промежуточную эпоху — отмирания постмодерна с его воинствующим субъективизмом и культом игры, но еще не наступившей победы новой метафизики, когда серьезные ответы на вечные проблемы человеческого бытия вновь потребуют возвращения к систематическому и синтетическому философскому мышлению, укорененному в классической философской традиции, где число фундаментальных ходов мысли конечно, но бесконечны попытки их творческого прочтения и посильного объединения.

Эпоха этой новой метафизики близка: на глазах отмирают потребительские, технократические и атеистические иллюзии, и вновь возвращаются, казалось бы, навсегда оставленные «просвещенным» сознанием религиозные и идеалистические искания¹. Вместе с тем возрождающаяся религиозность уже не будет традиционной и сугубо церковной, хотя бы потому, что новые открытия в науке исключают вступление в старые «духовные воды», как и пресловутый западный религиозный модернизм с граффити на стенах древних храмов и бейсбольными битами в руках священников.

Религиозное обновление, по-видимому, пойдет другими путями, где, в частности, необходимо будет вспомнить незаслуженно забытые и даже оклеветанные великие имена прошлого, предсказавшие многое из того, что происходит с нами сегодня и оставившие надежные вехи для грядущего пути. Анализу феномена религии, панорамному осмыслению форм рефлексии над ней в истории философии и теологии, а также необходимости ее нового, многомерного и динамического понимания посвящена данная работа. Начнем мы ее с вещей, казалось бы, непосредственного отношения к религии не имеющих, а именно — с жизни человеческого сознания, поскольку «без» и «вне» его ничто не может быть ни творчески помыслено,

¹ особенно в России, за сто лет изжившей материалистические — равно и социалистические, и буржуазные — иллюзии.

ни доказательно осмыслено. И религиозный опыт здесь — не исключение.

Сознание человека можно уподобить потоку, который неизвестно откуда «втекает» в этот мир (ребенок начинает осознавать себя на втором году жизни) и неизвестно куда «утекает» после его физической смерти. Все вещи и явления, включая внутренние переживания, даны сознанию через его собственную реальность. Сознание — это не только поток, который не останавливается и не поворачивает вспять, но он не имеет и берегов. Мы можем созерцать и описывать плывущие вокруг нас вещи и происходящие процессы; общаться с другими плывущими параллельно или пересекающими наш путь существами; способны фиксировать собственные психологические состояния, но не имеем возможности «воспарить» над потоком и занять отнositельно него позицию объективного внешнего наблюдателя.

Эта данность внешнего мира исключительно через реальность собственного сознания порождает у человека на *обыденном уровне* иллюзию, что мир на самом деле является таким, как мы его видим и чувствуем (тем более, что он приблизительно одинаково представлен в повседневном сознании представителей рода *homo sapiens*), а на светском *философско-рефлексивном уровне*, напротив, заставляет строить его различные концептуальные модели в диапазоне от «реалистических» теорий *объективного* отражения мира до *субъективного* «конструирования» его образа, который существует только в индивидуальной голове.

Сущность религии как важнейшей сферы духовной культуры и духовного творчества человечества, удовлетворяющей потребность мыслящего и чувствующего существа в Истине, Добре, Красоте и Справедливости, как раз и состоит в том, что она во все века и у всех народов, вопреки иллюзиям (майе) обыденного опыта и атеистических концептуальных

конструкций, утверждает **объективное наличие Надземного (Божественного, Идеального, Духовного, Высшего) Мира (Реальности)**¹, не доступного большинству земных сознаний, но откуда они нисходят в земной мир при рождении и куда отправляются после физической смерти.

Далее мы постараемся по возможности осмыслить природу и состав этого Надземного Мира и одновременно минимизировать использование понятия «Бога», которое употребляется в истории религиозной и философской мысли, во-первых, в огромном разнообразии смыслов, часто противоречащих друг другу, и, во-вторых, может вовсе не использоваться в некоторых мифологических и религиозных системах, например, в буддизме.

Признание Надземной реальности — первый и, пожалуй, важнейший атрибут религии. Все религии также утверждают, что и при физической жизни возможно приобщение индивидуального сознания к Надземному миру за счет обретения особого *трансцендентного* (мистического, сверхрационального, сверхчувственного)² *опыта*. Это послужило основанием великому средневековому схоласту Роджеру Бэкону развести

¹ Прилагательные «Надземный», «божественный», «незримый» и «высший» мы далее будем использовать как синонимы, поскольку это мир, который лежит за пределами привычного *земного* опыта, имеет *сверхчеловеческую божественную* природу, *не зримую* смертным оком, и требует для сознательного и продуктивного бытия в нем развития *высших* познавательных способностей. Сразу хотим подчеркнуть, что «Надземное» вовсе не значит «находящееся вне пределов Земли». Пространственно эта реальность всегда находится в нас и рядом с нами, и мы с ней постоянно взаимодействуем, но, чаще всего бессознательно. «Надземность» означает «вынесенность» этой реальности за пределы нашего привычного земного образа мира, что очень четко зафиксировал еще Платон в своем великом символе пещеры.

² Далее мы чаще будем пользоваться терминами «мистический опыт» и «трансцендентный опыт», используя их как синонимы. На различных формах этого опыта мы еще подробно остановимся ниже.

сверхрациональный «внутренний опыт» души, посредством которого познается божественная реальность, и «внешний опыт», (познание «с помощью аргументации», по выражению самого английского мыслителя), через который познаются вещи и процессы природы¹. Это вовсе не исключает использования рациональных — философских и научных — средств для осмысления Надземной реальности и феномена трансцендентного опыта, но фиксирует лишь их принципиальную недостаточность. **Стремление обрести индивидуальное богопознание, личный трансцендентный опыт приобщения к Надземному** — второй важнейший атрибут истинной религии, отличающий ее от слепого иррационального верования и церковного обрядоверия.

Приобщение к Надземному и обретение трансцендентного опыта требуют от истинно верующего серьезных волевых, прежде всего, *нравственных* усилий и соответствующего *образа жизни*. Поэтому двумя другими важнейшими атрибутами религии являются стяжание высоких личных нравственных качеств, как бы **внутреннее преобразование и очищение души**, а также утверждение своей веры через благие практические дела. «Вера без дел мертва есть» — эта старая религиозная истина точно фиксирует эти атрибуты.

И, наконец, очень важен пятый атрибут религии. Для обретения подлинно религиозной — *знающей* — веры человечеству свыше посылаются **сакральные «осевые» тексты** (Библия и Евангелия, Тора и Новый Завет, Коран и Веды, Бхагавадгита и И-Цзин), играющие роль как бы путеводных карт, смысловых вех для приобщения к Надземному. Через них Вечное и Бесконечное открывается конечному и временному земному сознанию².

¹ См. Бэкон Р. Большое сочинение // Бэкон Р. Избранное: URL: <https://www.koob.ru>. К его идеям мы еще вернемся.

² Отсюда, кстати и вполне приемлемое определение религии, данное П. Тиллихом: «Универсальная основа религии есть опыт Священного в конечном... Его можно увидеть, услышать, ощутить, несмотря на его таинственный характер» (Тиллих П. Избранное: теология культуры. М., 1995, с. 447–448).

Наличие «осевых» сакральных текстов подразумевает особое — магическое, а, точнее, подлинно онтологическое — отношение к *Мысли и Слову* (особенно к Именам). Посредством них человеку не просто дается сокровенное знание о Надземном, но ими творится само космическое бытие, что ясно выражено в индуистской ведической концепции творящего первозвука АУМ и в первых строках Евангелия от Иоанна «вначале было Слово. И Слово было у Бога, и Слово было Бог». Соответственно, есть профанные, чисто земные слова и мысли, а есть коренящиеся в самых глубинах мирового бытия и обладающие огромной творящей мощью Первослова и Первомысли, сохраненные в «осевых» текстах, которые, если их практически использовать в *молитве* (словесной и внесловесной, умной), помогают очистить ум, структурировать и правильно направить индивидуальный трансцендентный опыт приобщения к Надземному. Проблема онтологического статуса Слова и Мысли впервые поставлена в европейской философии Платоном. Переживание мощи созидającego слова блестяще художественно передано в стихотворении Н.С. Гумилева «Слово», а философское обоснование онтологической концепции языка представлено в трудах позднего М. Хайдеггера и особенно глубоко и многомерно в работах русских религиозных мыслителей¹.

«Осевые» тексты религий даются человечеству Индивидуальностями (прямо или через посредников), *находящимися на иерархически более высоких ступенях космического существования*, непосредственно причастных Слову и Мысли

¹ См.: Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А., священник. Сочинения в четырех томах. Т. 3 (ч. 1). М., 2000. Булгаков С.Н. Философия имени. СПб., 1998; Лосев А.Ф. Имя. СПб., 1997. Современный анализ онтологической концепции языка и его отличий от инструменталистской концепции дан в учебнике: Миронов В.В., Иванов А.В. Философия: гносеология и аксиология. М., 2014. Философии языка и мысли П.А. Флоренского посвящена отдельная статья: Иванов А.В., Фотиева И.В. Философия мысли Павла Флоренского // Философский журнал. 2016. Т. 9. № 4. С. 92–111.

Надземной реальности. Таковы Моисей и Кришна, Будда и Магомет, а также обладающие трансцендентным даром святы индийские мудрецы-риши, христианские святы и апостолы, праведники и пророки, легендарные сказители языческих народов. Признание *иерархии сознаний* в Космосе — также очень важная черта религии.

Для земного закрепления и распространения знаний о Надземном возникают религиозные организации и церковные иерархии, кристаллизуются обрядовая практика и каноны религиозного искусства, складываются определенные взаимоотношения религиозных общин с государством, формируется специфически религиозное отношение к хозяйственной деятельности, политике, системам образования, воспитания и т. д.¹

Религия, таким образом, явление исключительно многогранное. Исходя из наличия в религии различных атрибутивных элементов, выделенных выше, в ее рамках могут развиваться различные взгляды на Надземное, сильно отличаться друг от друга «осевые» сакральные тексты и делаться упор на различных формах религиозного познавательного опыта. Бесконечно разнообразны также религиозные обряды и символика, взаимоотношения различных религиозных организаций с обществом и государством. Правда, нравственные идеалы личной и общественной жизни близки в большинстве религий.

Религиозные представления в деятельности церковных организаций могут вырождаться в систему идеологических догм и в мертвое обрядоверие, где утрачивается творческое отношение к сакральным текстам и не приветствуются попытки обрести личный трансцендентный опыт. Увы, обычными в человеческой истории являлись и являются до сих пор межрелигиозная

¹ Последних выделенных элементов религии, связанных преимущественно с ее функционированием в качестве социального института, мы ниже касаться не будем. Их детальный анализ входит в предмет религиоведения, а не философии религии.

вражда и церковные гонения на инакомыслящих. Однако все это не отменяет сущности религии как важнейшей сферы духовной культуры человечества, удовлетворяющей высшие потребности человека в Истине, Добре, Красоте, Справедливости и обретении смысла жизни. Важнейшей функцией религии (от лат. *religare* — «связывать») является **установление человеком творческой и свободной связи с Надземными (Высшими) уровнями мирового бытия, без чего и полноценное земное бытие человека оказывается невозможным.** Всестороннее осмысление этой связи в единстве ее ключевых, выделенных выше курсивом, атрибутов и составляет, на наш взгляд, коренную задачу философии религии.

Несколько слов о методологии и структуре данной работы. Она состоит из двух разделов. Первый носит критико-рефлексивный, историко-метафизический характер, где мы рассмотрим существовавшие в различных вариантах теологии и религиозной философии взгляды на природу Надземной (Божественной) реальности, различные средства (рационально-логические, символические, мистические) ее постижения, методы истолкования «осевых» религиозных текстов, а также нравственные требования, предъявляемые к личной и социальной жизни человека. Нас будет интересовать в первую очередь то вечное и истинное, что было схвачено в этих текстах.

Соответственно, мы будем анализировать ключевые тексты именно с метафизических, а не историко-философских или историко-религиоведческих позиций с целью выявления их объективного и общезначимого философского содержания, могущего стать частью *синтетического понимания феномена религии как единой, несмотря на все различия, сферы духовной культуры человечества.* Понятно, что такое целостное понимание сущности религии подразумевает и *синтетический характер самой философии религии*, где бы диалектически снимались ее превращенные формы и односторонние крайности в лице, например, сугубо рационалистических или, наоборот, мистических разновидностей.

Особое внимание в первом разделе работы мы уделим уже реализовавшимся в истории *концепциям целостного осмысления феномена религии* и тем личностям, которые персонафицируют единство различных путей в Надземное. В силу подобных метафизических задач мы будем в основном работать с самими выдающимися религиозно-философскими текстами прошлого с минимумом обращения к их многочисленным историко-философским и историко-религиоведческим интерпретациям, где за «деревьями» добросовестных текстологических штудий часто пропадают их глубинные теоретические открытия и прозрения, значимые для сегодняшнего дня. В этом плане нам гораздо интереснее *мнения великих о великих*, т. е. не эмпирическая и доксографическая, а именно *теоретическая история идей*, связанных с философским осмыслением религии. В ходе критического теоретико-рефлексивного анализа великих имен и текстов мы будем формулировать *промежуточные обобщающие выводы*, чтобы потом свести их в наше итоговое синтетическое понимание религии.

Соответственно во втором, гораздо меньшем по объему разделе работы мы дерзнем предложить на основе проведенного историко-метафизического анализа ключевых ходов мысли в области философии религии свое целостно-метафизическое понимание природы Надземной реальности, единства и взаимодополнительности различных путей ее индивидуального и коллективного познания, где особую роль играют синтетические философские идеи, независимо высказанные во второй половине XIX века рядом выдающихся мыслителей Запада, Востока и России. Читатель, не обладающий профессиональными философскими знаниями или не испытывающий желания долго странствовать по сложным историческим тропам философии религии, может сразу обратиться после Введения ко второму разделу данного труда, где мы не только излагаем собственные взгляды, но в той или иной форме возвращаемся к ключевым историческим ходам мысли в области философии религии, как бы логически снимая историю познания предмета,

руководствуясь важнейшим *диалектическим принципом единства логического и исторического*.

При этом мы понимаем дискуссионность положений, которые будут высказаны в дальнейшем. Это касается и выбора наших интерпретаций чужих текстов, и, конечно, наших авторских теоретических суждений. Но иначе и не может быть, поскольку только через честные и открытые дискуссии, через сопоставление противоположных идей, через знаменитое *coincidentia oppositorum* великого Николая Кузанского возможно обретение целостной, но многогранной Истины. У нас не было возможностей широко использовать материал из индийской, китайской и арабо-мусульманской философии, который привлекался лишь фрагментарно. Мы в основном работали с текстами европейской и русской религиозно-философских традиций. Это, с одной стороны, делает наши выводы до известной степени ограниченными, но, с другой, оставляет поле для дальнейших исследований в области философии религии, где полученные нами результаты, смеем надеяться, будут полезными.

Начнем же мы свой конкретный анализ с прояснения базовых терминов, неразрывно связанных с философией религии.

Философия религии и ее философское иное. Философия религии и религиоведение

Нам уже доводилось касаться этих проблем в предыдущей работе¹, поэтому будем кратки.

Во-первых, следует разделять философию религии и *религиозную философию*. Проблематика философии религии, на чем мы еще остановимся ниже, может разрабатываться в рамках светского и даже агрессивно-атеистического философского

¹ См.: Наука и религия: нераздельность и неслиянность. Коллективная монография. Барнаул: Новый формат, 2023. Раздел I.

мировоззрения, как это было в советский период, приобретая форму «научного атеизма». При этом в рамках светской философии возможны глубокие и тонкие исследования феномена религии, ее происхождения и роли в жизни общества, как это свойственно, например, трудам Л. Фейербаха. С другой стороны, возможно религиозное философствование, где феномен религии не будет подвергаться обстоятельному осмыслению и будет лежать на периферии интересов автора, как, например, у французского мыслителя католической ориентации Г. Марселя.

Во-вторых, необходимо, несмотря на известную близость, различать философию религии и *догматическое (конфессиональное) богословие (теологию)*. Догматическое богословие, по верному замечанию С.Л. Франка, занимается «рационально-систематическим разъяснением определенного, уже фиксированного круга религиозных идей»¹, опираясь на категориальный аппарат и методы философии. При этом истолкование сущности и функций религии, природы Надземной реальности и путей приобщения к ней будет носить конфессиональный, церковно-регламентированный характер с безусловным доверием религиозным текстам той или иной религии, причем в церковно узаконенных интерпретациях. Соответственно, философствование осуществляется здесь в строгих границах догматических определений и вероисповедных формул, а истинность и объективность богословского суждения о религии подтверждается ссылками на священные тексты, а иногда обосновывается непосредственным участием самих Высших сил. Вот показательное суждение православного богослова В.Н. Лосского: «Бог — не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладеть нами чья-то личность. И именно потому, что Бог первый нашел его, именно потому, что Бог, так сказать, вышел ему

¹ Франк С.Л. Реальность и человек. СПб., 1997, с. 168.

навстречу в своем откровении, для богослова оказывается возможным искать Бога»¹. Стоит заметить, что, судя по всему, Бог очень по-разному «овладевает» умами богословов, учитывая многовековую полемику даже внутри различных ветвей христианства, включая взаимные упреки в ересь и даже анафемствование от лица церковного Бога.

Неоднократно предпринимались попытки (в Европе преимущественно в рамках протестантизма) доказать возможность объективной и рациональной конфессиональной теологии, «преодолевающей преграду исключительности собственной религии»². Но даже сознательный отказ от установки на исключительность собственной религии не обеспечивает независимость теологических построений от явных и особенно неявных конфессионально-религиозных предрассудков. Неслучайно, когда в XIX веке в России возникла потребность в преподавании философии в духовных академиях в условиях рациональной полемики с католической и светской философской мыслью, — было использовано словосочетание «духовно-академическая философия», а не «рациональное богословие». Философия религии, в отличие от догматического богословия, носит внецерковный и свободный от догматических теологических шор характер, рассматривая все многообразие трактовок Надземной реальности и форм религиозного опыта.

В-третьих, философия религии, рассматривающая все аспекты связи земного и Надземного бытия, не совпадает полностью и с *рациональной (естественной, или философской) теологией*. Разделение теологии, основанной на Откровении, и философской теологии как рациональной конфессиональной метафизики, основанной на аргументах разума и включающей в себя не только проблематику Божественного, но также природного и человеческого бытия, а также теорию познания

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 2009, с. 351.

² Тиллих П. Избранное: теология культуры. М., 1995, с. 445.

и аксиологию — четко провел Фома Аквинский в «Сумме теологии»: «Поэтому ничто не препятствует тому, чтобы о тех же вещах, о которых трактуют философские дисциплины — постольку, поскольку эти вещи познаваемы в свете естественного разума, — трактовала бы и другая наука — постольку, поскольку они постигаются в свете божественного Откровения. Поэтому та теология, которая относится к священному учению, отличается по роду от той теологии, которую рассматривают как часть философии»¹. В своем великом труде, к которому мы ниже обратимся, Фома Аквинский справедливо указывает на Аристотеля как на метафизического основателя естественной теологии².

Рациональную теологию — неважно, развивается она в рамках религиозной конфессии, светской религиозной философии или вообще в рамках философии материалистической и атеистической — правомерно в целом рассматривать как необходимый раздел *философской онтологии* наряду с *философией природы и антропологией*, поскольку обращение к первоосновам бытия подразумевает отдельное исследование природы Божественного бытия и его взаимоотношений с миром и человеком. В этом плане рациональная теология, повторимся, может быть католической, как у Фомы Аквинского и Ансельма Кентерберийского; может быть свободной от церковных богословских шор, как у С.Л. Франка и Н.А. Бердяева, но может быть частью и материалистических онтологий, где будет носить сугубо критический характер, как в марксистской философии.

Можно указать в истории философии мыслителя, а именно — Цицерона, значительная часть работ которого посвящена проблематике философии религии, но на основе критики именно рациональной теологии. Его даже правомерно считать

¹ Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1–64. М., 2006, с. 4.

² У Аристотеля, правда, она была естественной в подлинном смысле слова, ибо не подразумевала сверхъестественного Творца мира.

основателем философии религии как самостоятельного раздела философского знания. Он с исключительной систематичностью рассматривает проблемы объективного существования античных богов; функции религиозных верований в индивидуальном и коллективном бытии людей; наличие или отсутствие предопределенности (судьбы, провидения) в человеческом бытии и возможность предсказания грядущих событий, на что претендуют астрология и другие практики гадания¹. При этом выдающийся римский стоик, подробно разбирая все аргументы «за» и «против» религии, разделяет позицию античных скептиков в том, что достоверного знания о богах, божественном предопределении и религиозном озарении добиться в принципе невозможно. Рациональная теология, по Цицерону, не только невозможна, но даже и вредна, поскольку ведет к бессмысленным спорам и религиозной вражде. Религиозная вера и обряды — область сугубо практическая, имеющая исключительно моральное, культурное и политическое значение. Можно согласиться с Г.Г. Майоровым, что Цицерон, во многом благодаря критическому отношению к рациональной теологии², «дал нам первый из сохранных историей образец обстоятельно разработанной философии религии, вобравшей в себя многие идеи предшественников, о воззрениях которых мы можем судить теперь подчас только благодаря его сочинениям»³.

О том, что между философией религии и рациональной теологией в разных ее вариантах есть серьезные отличия, говорит даже такой последовательный рационалист, как Гегель. Проблематика философской теологии как раздела онтологии и метафизики в целом рассматривается им в «Энциклопедии философских наук», а философии религии посвящены отдельные

¹ Цицерон. Философские трактаты. М., 1985.

² В отличие от большинства влиятельных школ античности, прежде всего неоплатоников и стоиков.

³ Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М., 2004, с. 225.

работы, которые на русском языке были опубликованы в двух томах. При всем органическом единстве в гегелевской системе религии, философии и философии религии (в силу общности их объекта — логической идеи) немецкий мыслитель все же достаточно четко выделяет предмет собственно философии религии. Он пишет: «В других частях философии бог есть результат, здесь же конец сделан началом, предметом нашего специального изучения в качестве конкретной идеи в ее *бесконечном явлении*, и это определение относится к *содержанию философии религии*»¹.

Таким образом, предмет философии религии существенно шире, чем проблематика рациональной теологии. Помимо вопросов о Божественном (и, шире, Надземном) бытии, возможности его познания и формах связи с природой и человеком, философия религии изучает также вопросы о происхождении и основных исторических этапах развития религии, видах религиозного опыта, своеобразии интерпретации «осевых» текстов и религиозной символики, месте и функциях религии в жизни общества и т. д. Как верно заметил еще В. Виндельбанд, «предметом исследования является здесь только *действительная религия*... — она в ее полной, всеобъемлющей действительности, в которой она входит во все сферы жизни и вместе с тем возвышается над ними как нечто самостоятельное и новое»². В отечественной литературе эту позицию поддержал В.К. Шохин, считая, что «только многомерный феномен религии может быть основным логически законным предметом философии религии»³.

В-четвертых, философия религии является концептуальным ядром и методологическим фундаментом *религиоведения* — комплексной *научной дисциплины*, изучающей религию во всех

¹ Гегель. Философия религии. Т. 1. М., 1976, с. 225.

² Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М., 1995, с. 254.

³ Шохин В.К. Философия религии и разновидности рациональной теологии. М., 2011, с. 21.

проявлениях ее собственно земного бытия: мировоззренческих, церковных, социальных, политических, культурных, исторических, психологических и т. д. Религиоведение с самого начала претендовало на объективный и надконфессиональный анализ религии, максимально воздерживаясь от метафизических и ценностных суждений о предмете и природе религиозного опыта. Сегодня, на наш взгляд, религиоведение грешит избыточной эмпирической описательностью и боязнью твердой мировоззренческой позиции. Возможно, это как раз связано с отсутствием прочных и синтетических *философских оснований осмысления религии*.

РАЗДЕЛ I.

ИСТОРИЯ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКИХ И ТЕОЛОГИЧЕСКИХ ПОИСКОВ: ТУПИКИ, ЛАБИРИНТЫ И ШИРОКИЕ ТРОПЫ

Глава I. Виды философии религии. Философия религии и ее «иное». Светски-ориентированные философии религии

Философий религии имеется столько же, сколько направлений в самой философии. Могут быть также использованы различные основания для классификации философий религии. Нам представляются важнейшими из них:

- а) отношение к реальности Надземного мира;
- б) признание или отрицание трансцендентного религиозного опыта;
- в) возможность согласования последнего, если таковой признается, с рациональными средствами осмысления Надземной реальности и «осевых» текстов религии;
- г) перспективы синтеза религии, науки, искусства и философии как важнейших сфер духовной культуры и духовного творчества человечества.

Исходя из этих оснований, можно выделить такой тип философий религии, негативистский по самому своему существу, где отрицается и Надземный (Божественный) мир, и онтологическая укорененность в Нем «осевых» религиозных текстов, и наличие своеобразного религиозного познавательного опыта. Назовем его *светски-ориентированным*.

Исторически в Европе светски-ориентированные атеистические философии религии оформились в эпоху Просвещения¹, где, как известно, религия объявляется плодом сугубо

¹ Что, конечно, не означает, что критическое философское отношение к религиозной вере мы не находим в античной и средневековой традиции,

человеческих предрассудков, но зато эффективным средством управления невежественными массами и каналом обогащения церковных властей. Одними из самых ярких критиков религии являются Дидро, Гельвеций и Гольбах. Для них религиозная вера — антипод разума и здравого смысла; священные тексты полны противоречий и нестыковок, а самым наглядным подтверждением ложности всех религий является их ожесточенная борьба друг с другом. По Гольбаху, здравый смысл «крайне редко можно встретить в христианской религии, и он совершенно бесполезен ей... Хороший христианин должен подавить в себе разум, чтобы укрепиться в вере, и, если его священник говорит ему, что три равно единице или бог есть кусок хлеба, он обязан этому верить вопреки здравому смыслу»¹. С неприкрытой иронией пишет о христианстве Дидро: о необходимости страха верующих перед милосердным Богом; об осуждаемых на вечные мучения грешниках в сотворенном Богом «лучшем из всех возможных миров»; о многочисленных противоречиях и неувязках в Библии, заставляющих сомневаться в ее сакральном характере. Дидро утверждает: «Истинная религия, важная для всех людей всегда и повсюду, должна была бы быть вечной, всеобщей и очевидной, но нет ни одной религии, обладающей этими тремя признаками. Тем самым трижды доказана ложность всех»².

Преодоление религии мыслится просветителями на путях развития науки и просвещения, на росте общественного согласия, соблюдении естественных прав земного человека и следовании

у тех же скептиков и Цицерона. Атеистические взгляды в индийской традиции присущи только школе чарвака локаята. В классической же китайской традиции мы практически не находим трудов по философии религии, учитывая глубокую специфику китайской философии, где отношение к религии и религиозным верованиям или преимущественно ритуально, как в конфуцианстве, или носит магический и психопрактический характер, как в даосизме.

¹ Гольбах П. Карманное богословие. М., 1959, с. 83.

² Дидро Д. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М., 1986, с. 267–268.

естественным законам, в том числе естественным законам нравственности, где базовым является общее благо человеческого рода, на чем особенно настаивал Дидро¹.

В своей критике религии и церкви просветители были во многом правы. Развивая заложенную Спинозой традицию научного анализа текстов Библии, они убедительно показали наличие в «осевых» текстах существенного пласта сугубо человеческих, исторически и этнокультурно определенных частей (вставок) и знаний, откровенно идеологизированных положений, таких как происхождение всякой земной власти от Бога или того, что земная Церковь является единственной хранительницей и верной истолковательницей Божественного Откровения. Просветители первыми — тот же Дидро и особенно Руссо — констатировали значимость естественного, дохристианского состояния человека со своим пластом значимых ценностей и знаний, касающихся природы, общества и человека. Именно церковные институты, по их мнению, ответственны за утрату мудрости древних учений, за духовное омертвление человечества, а сама Церковь превратилась в источник религиозной нетерпимости и фанатизма, стала причиной многих войн и вражды между народами.

Критикуя предвзятость и ограниченность конфессиональной теологии, просветители отстаивали право независимого разума на объяснение сущности религии, интерпретацию священных текстов и объяснение религиозного опыта. Их идейное наследие будет не только использовано в последующих светски-ориентированных философиях религии, но и войдет в арсенал конструктивных попыток ее осмысления.

Но нельзя не отметить и явных слабостей просветительских взглядов на религию. Как верно подчеркивается во многих исследованиях, ошибкой эпохи Просвещения является абсолютизация возможностей человеческого разума при непонимании значимости бессознательного и иррационального

¹ Там же, с. 18.

в человеческой психике и тем более реальности и своеобразия трансцендентного (мистического) религиозного опыта. То, что последний существует объективно и до известной степени доступен для рационального и интерсубъективного научно-философского осмысления, впоследствии на Западе доказали пионерские исследования У. Джеймса, а в российской традиции — работы Н.О. Лосского¹. С другой стороны, самому разуму свойственны предрассудки и предвзятые установки, порождающие феномен ложных верований. Известно, что в XVIII веке Парижская академия наук официально запретила говорить о камнях, падающих с неба, усмотрев в этом ложное религиозное верование, и даже потребовала выбросить метеориты из церквей. Академия отказалось от этой позиции только когда в окрестностях Парижа прошел метеоритный дождь². Непредвзятыми учеными было также справедливо отмечено, что «наука не может прямо установить законность тех основ, на которых она сама покоится... Фундаментальные принципы, на которых зиждется сама наука, должны быть просто приняты на грубую веру, что фактически подрывает ключевое предполагаемое различие между наукой и религией»³.

¹ См.: Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992; Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М., 1995. Впрочем, гораздо раньше реальность этого опыта практически доказала и теоретически осмыслила наша соотечественница Е.П. Блаватская, основательница теософии. Ее труды оказали значительное влияние на последующее изучение религии, в том числе и на основоположника европейского религиоведения Макса Мюллера. К трудам Е.П. Блаватской мы еще обратимся ниже.

² Гейзенберг В. Позитивизм, метафизика и религия // Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М., 1989, с. 320.

³ Ratzsch D. The Demise of Religion: Greatly Exaggerated Reports from the Science / Religion “Wars” // Contemporary Debates in Philosophy of Religion. Peterson and Raymond J. Van Arragon. Malden, USA, p. 74.

Наконец, следует отметить, что надежда просветителей на естественное отмирание религии¹ оказалась несостоятельной. XX и XXI века стали эпохой религиозного ренессанса, где постнеклассическую стадию развития науки будет вполне правомерно назвать стадией *пост-атеистической науки*, вступающей во все более интенсивный диалог с религиозным знанием². Впрочем, наивная вера, что религия когда-то отойдет в небытие, до сих пор сохраняется на уровне обыденного сознания. Автору, работающему в высшей школе, приходилось неоднократно сталкиваться со следующей аргументацией со стороны студентов: религии создавались во времена неразвитой науки, бедности, отсутствия бытового комфорта и интересного досуга. Сейчас при успехах науки, материальном достатке и, главное, избытке развлечений в Интернете религия обречена. Вопреки этой наивной потребительской позиции, религиозные верования не только не умирают, но приобретают новые, — подчас, правда, иррациональные, квазирелигиозные — формы типа трансгуманизма, веры в рептилоидов и даже в будущее всевластие искусственного интеллекта. Любопытно, что подобные иррациональные верования являются как раз плодом мещанского потребительского сознания уходящей атеистической эпохи.

Слабость просветительского атеизма, верившего, что религия — плод невежества и сознательного обмана нищих и темных людей церковниками, была в значительной степени преодолена в рамках *марксистской философии религии*³.

¹ Отголосок этого иррационального верования отчетливо присутствует у О. Конта в его законе трех стадий развития человеческого мышления, где теологическая стадия должна уступить место метафизической и, главное, положительной научной стадии.

² Обоснование этого тезиса проведено нами в коллективной монографии «Наука и религия: нераздельность и неслиянность». Ниже мы к этой теме еще вернемся.

³ Мы не будем здесь специально касаться фейербаховского атеизма, сильные стороны которого были сняты как раз марксистским атеизмом.

Сутью марксистской позиции, как последовательной материалистической и атеистической доктрины, является убежденность в том, что Надземной реальности, священных текстов и трансцендентного опыта не существует, а объективные истоки религии лежат в искаженном отражении могущественных природных сил и несправедливых социальных условий, в которых вынужден жить человек в классовом эксплуататорском обществе. Известно классическое определение сущности религии, данное Энгельсом в «Диалектике природы»: «Всякая религия является ничем иным, как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных»¹. Сначала обожествлению подвергаются непознанные силы природы, потом экономические и политические силы, которым вынужден подчиняться человек в эксплуататорском обществе. Отсюда обожествление вождей и царей, как это было свойственно Египту, а потом Римской империи. Соответственно, религия в этих условиях действительно становится средством укрепления господства правящих классов и орудием духовного подчинения людей.

Помимо социальных причин, марксизм находит и гносеологический источник религии. Он коренится в особенностях нашего сознания, когда нередко отождествляются понятия и реальность, которую эти понятия отражают, а отсюда, по мнению марксистов, один шаг до гипостазирования понятий и наделяния их самостоятельным существованием, что ведет к созданию идеалистических философских учений и религий, где идеализм и религия («идеализм и поповщина» по выражению В.И. Ленина) принципиально неразрывны. Отсюда и главный марксистский рецепт уничтожения религии, существенно отличающийся от просветительского: «Для того чтобы религия перестала существовать, совершенно недостаточно только

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т. 20. М., 1961, с. 328.

бороться с невежеством. Необходимо уничтожить в первую очередь классовые корни религии, т. е. уничтожить эксплуататорское общество, эксплуататорские классы, поддерживающие религию и насаждающие невежество»¹.

Марксизм безусловно прав в том, что религиозные представления так или иначе отражают социокультурные процессы и меняются в истории. Можно согласиться с марксистами и в том, что религиозные верования в той или иной мере несут на себе национальную специфику создавших их народов, а господствующие классы используют церковь для идеологического управления массами.

Однако, как мы увидим в дальнейшем, религии могут не только «прогрессивно» развиваться в истории², но и деградировать, вырождаясь в иррациональное обрядоверие и конфессиональную богословскую схоластику. Но при всем национально-культурном своеобразии религий у них обнаруживается общее наднациональное и надкультурное ядро — вера в Надземное и сакральные «осевые» тексты. Вопреки марксистской философии религии, как раз не атеизм и материализм, а гораздо чаще религиозные чаяния и лозунги лежали в основе борьбы угнетенных народов и классов за свои экономические, политические и духовные права, будь то восстание Томаса Мюнцера во времена Реформации, движение таборитов под предводительством Яна Жижки в Чехии или даже наша Октябрьская социалистическая революция. Вот очень характерные стихи глубоко верующего крестьянского поэта Николая Клюева:

«Мы — рать солнценосцев на пупе земном —
Воздвигнем столбашенный пламенный дом:
Китай и Европа, и Север и Юг
Сойдутся в чертог хороводом подруг,

¹ Настольная книга атеиста. Изд. 4. М., 1975, с. 48.

² Скажем, от политеизма к более «развитому» монотеизму, в чем парадоксально сходятся ярые атеисты и ярые церковники.

Чтоб бездну с Зенитом в одно сочетать,
Им бог — восприемник. Россия же — мать.
Из пупа Вселенной три дуба растут:
Премудрость, Любовь и волхвующий труд...»¹.

Как убедительно показал А.Ф. Лосев в «Диалектике мифа», как раз наивное гипостазирование понятия «материи» и ее философская абсолютизация лежат в основе различных метафизических модификаций материализма, а сам материализм является продуктом скорее мещанского и мелкобуржуазного, а вовсе не пролетарского сознания. Он пишет, быть может, несколько грубовато, вполне в духе той бескомпромиссной революционной эпохи: «Материализм основан на господстве отвлеченных функций человеческого рассудка, продукты которого проецируются вовне и в таком абстрактном виде абсолютизируются. В особенности отвратителен, и сам по себе и как обезьяна христианства, тот популярный, очень распространенный в бездарной толпе физиков, химиков, всяких естествоиспытателей и медиков “научный” материализм, на котором хотят базировать все мировоззрение... Научный позитивизм и эмпиризм, как и все это глупое превознесение науки в качестве абсолютно свободного и ни от чего не зависящего знания, есть не что иное, как последнее мещанское растление и обалдение духа, как подлинная, в точном социологическом смысле, мелко-буржуазная идеология»². Расцвет безбожия на современном Западе эмпирически подтверждает этот тезис выдающегося русского философа, как и факт широчайшего распространения атеистических иррациональных верований среди массы ученых, особенно занимающихся узкими эмпирическими исследованиями и лишенных широкого мировоззрения, о которых очень точно сказано

¹ Ключев Н.А. Стихотворения и поэмы. Архангельск, 1985, с. 122.

² Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М., 1990, с. 511–512.

в учении Живой Этики, данном через семью Рерихов, что «их наука тащит свой воз, как ленивая лошадь с завязанными глазами»¹.

Наконец, как уже сказано, общая надежда на отмирание религии, объединяющая просветителей, позитивистов и марксистов, не оправдалась. Не удивительно, что критикам религии понадобились иные ходы мысли для объяснения ее сущности и устойчивости в истории.

В частности, такую попытку предпринял *психоанализ* в лице З. Фрейда. Фрейдовской философии религии посвящено столько исследований, что мы ограничимся лишь несколькими замечаниями. Во-первых, Фрейд является последовательным и убежденным рационалистом, защитником научного мышления, с которым только и можно связывать надежды на прогрессивное развитие человеческого рода. По его мнению, «ничто не может противостоять разуму и опыту, а религия слишком явно противоречит им обоим»². Религия — чистейшая иллюзия и плод невежества, которая рано или поздно должна отойти в историческое небытие.

Во-вторых, и здесь австрийский психолог безусловно оригинален, он связывает феномен религии с существованием бессознательных глубин психики. Религия — это бессознательная *проекция* человеком вовне собственных психологических переживаний и образов в качестве иллюзорного средства преодоления страха перед могущественными силами природы и общества³. Очеловечивание природы, наличие в мире духов и богов создает иллюзию того, что с ними можно общаться, получать от них защиту и помощь. Религия — это детство беспомощного и примитивного человечества, где оно ищет защиты у бога, как ребенок ищет защиты у отца. Религия — разновидность

¹ Агни-Йога. Надземное. М.: Сфера, 1995, с. 682.

² Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М., 1991, с. 53.

³ Там же, с. 30–31. Правда, Фрейд здесь не очень оригинален, явно развивая идеи Фейербаха.

невроза, которая должна быть разумно преодолена, как и детские неврозы, типа Эдипова комплекса¹.

В работе «Тотем и табу» З. Фрейд даже предложил свою психоаналитическую версию происхождения религии и причин ее психологической устойчивости. В филогенетических глубинах нашей индивидуальной психики сохранилась аффективная память о когда-то совершенном предками в первобытной орде убийстве своего тиранического отца, поскольку «ни одно поколение не в состоянии скрыть от последующего более или менее значительные душевные процессы»². Чувство вины перед одновременно ненавидимым и любимым отцом потребовало от сыновей культурно-психологической компенсации в виде религиозных монотеистических верований и ритуальных действий почитания отцовского начала, как это было изначально свойственно сначала тотемизму, а потом монотеистическим религиям: иудаизму, христианству и исламу. Фрейд пишет, что «психоаналитическое исследование показывает с особенной ясностью, что каждый создает бога по образу своего отца, что личное отношение к богу зависит от отношения к телесному отцу и вместе с тем претерпевает колебания и превращения и что бог в сущности является не чем иным, как превознесенным отцом»³.

В-третьих, отрицая у религии наличие какого-либо объекта, помимо собственно человеческих желаний и иллюзорно удовлетворяющих их верований, Фрейд закономерно отрицает и особый, общезначимый религиозный опыт. Если научный разум может давать объективные и всем очевидные результаты, то религиозный опыт субъективен и бездоказателен. «Можно требовать от всех, — пишет З. Фрейд, — чтобы они пользовались имеющимся у них даром разума, но нельзя выводить общеобязательный долг из побудительной причины, имеющей

¹ Там же, с. 53–54.

² Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. «Я» и «Оно». Тбилиси, 1991, с. 347–348.

³ Там же, с. 336.

силу лишь для ничтожного меньшинства. Если кто-то один после глубоко охватившего его состояния экстаза приобрел непоколебимое убеждение в реальной истине религиозных учений, то что это значит для остальных?»¹.

Свой главный труд, посвященный критике религии, австрийский психолог заканчивает почти что афоризмом: «Нет, наша наука не иллюзия. Иллюзией однако была бы вера, будто мы еще откуда-то можем получить то, что она не способна нам дать»².

В критике религии Фрейдом много верного. Религиозные верования включают в себя и человеческие предрассудки, и слепое обрядоверие, и предвзятое отношение к разуму и научным знаниям. Он прав и в том, что моральные нормы и отношения могут складываться в обществе и без участия религии, а религиозная политика может быть бесчеловечной и аморальной. Несомненно также, что сфера бессознательного играет важную роль в возникновении и устойчивом существовании религиозного опыта.

Однако его попытка свести всю религию к гипостазированию и объективации в священных текстах и символах чисто человеческих смыслов и образов, чтобы получить за счет этого «иллюзорное религиозное утешение»³, не выдерживает серьезной критики. Фрейд считает, что многовековое существование религиозных представлений у всех стран и народов не доказывает бессмертия души и иной реальности, открывающейся человеку за пределами его земной жизни. Однако дело обстоит прямо противоположным образом. Как раз удивительная историческая устойчивость и близость друг к другу религиозных представлений и практик, принадлежащих разным временам и традициям, с большой вероятностью свидетельствует о наличии объективной Надземной реальности, с которой разные

¹ Фрейд З. Будущее одной иллюзии, с. 40.

² Там же, с. 64.

³ Там же, с. 58.

религии и устанавливают связь. И, главное, — эта связь основана не столько на страхе перед всемогущим Богом, силами природы или общественной игрой страстей и вожделений, сколько на желании войти в творческий резонанс с гармонией природы (как в даосизме или в японской религии синто), а также на глубинном, часто бессознательном, ощущении вселенского закона любви и сострадания (буддизм и христианство). С пониманием любви у Фрейда, как известно, отношения вообще складывались не очень хорошо, что был вынужден отметить даже такой его гениальный последователь, как Э. Фромм.

Что касается знаний, генерируемых религией, то, вопреки Фрейду, религиозные традиции хранят многие ценные и вполне рациональные знания, особенно из области медицины и психологии, к которым только-только подступает рациональная наука. Этот тезис глубоко обосновал современник З. Фрейда П.А. Флоренский, к работам которого мы еще не раз обратимся. Это касается и религиозного целостного понимания природы, которая, вопреки Фрейду, не противостоит человеку как грозная и внешняя сила, а, наоборот, рождает и хранит его в своем благодатном лоне¹; и использования силы, которой объективно обладает слово, особенно имена², и овладения психическими энергиями, скрытыми в самом человеке³.

Однако вернемся к Фрейду. Вопреки его позитивистским и сциентистским представлениям о том, что наука развивается непрерывно, не отказываясь от прежних истин и не порождая субъективистских иллюзий, — можно указать на радикальную смену научных парадигм, где, скажем, механицизм и лапла-

¹ См. известную работу П.А. Флоренского «Общечеловеческие корни идеализма».

² См. работы П.А. Флоренского «Имена» и «У водоразделов мысли».

³ Здесь очень важны конспекты лекций П.А. Флоренского по культурно-историческому месту и предпосылкам христианского миропонимания, особенно лекции 5–9, намного опередившие свое время: Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 3(2). М., 1999.

совский детерминизм как важнейшие атрибуты классической научной картины мира ныне представляются безусловно ложными, а культ сексуальности, особенно детской¹, у самого Фрейда, претендовавшего на научность своего психоанализа, можно трактовать как типичное гипостазирование иллюзорных построений. Наконец, личная убежденность Фрейда, что религиозные представления — это иллюзии, близкие к бредовым идеям, сама является типичным иррациональным верованием. Словом, научных суеверий и домыслов в культуре, если судить по конструкциям самого же Фрейда, едва ли меньше, чем суеверий религиозных.

Что же касается субъективности и необщезначимости религиозного трансцендентного опыта, то и тут его отличия от рационального опыта науки не очень велики. Если у человека нет личной научной профессиональной квалификации, то он будет слепо доверять научному авторитету. Органично, «конгениально» воспримет рациональное научное доказательство только ученый. И точно также лично обретенный религиозный опыт служит доказательством объективности и общезначимости чужого трансцендентного религиозного опыта. Другое дело, что религиозному опыту нельзя массово обучить. Он требует не только рациональных, но серьезных нравственных и духовных личностных усилий, чем, собственно, и отличается от научного и даже философского.

В силу всего вышесказанного, гораздо более содержательные психоаналитические взгляды на религию, присущи, на наш взгляд, К.Г. Юнгу. По Юнгу, религиозные образы и символы — это проекция присущих человеку архетипов коллективного бессознательного, «согласно которым от века образовывались мысли и чувства всего человечества, включая все многообразие мифологических тем»². Многие работы

¹ Этот явный недостаток фрейдовской модели психики отметили уже его ближайшие последователи, прежде всего К.Г. Юнг.

² Юнг К.Г. Избранные труды по аналитической психологии. Т. 3. Цюрих, 1929, с. 326.

швейцарского психоаналитика содержат анализ архетипической религиозной символики, начиная от символов христианства и средневековой алхимии до буддийской мандалы. В поздний период своего творчества К.Г. Юнг и вовсе переходит на платонические позиции, постулируя объективное бытие архетипов в духе платоновских идей. Взаимодействием индивидуального сознания с этой Надземной реальностью он объясняет феномены религиозных озарений, психологических предчувствий и парапсихологических феноменов типа ясновидения и телепатии, где действуют не законы физической причинности, а особые сверхвременные акаузальные синхронические смысловые связи бытия. Впрочем, философия религии К.Г. Юнга относится уже к религиозно-ориентированным программам, о которых речь впереди.

Возвращаясь к светски-ориентированным философиям религии, выделим их третью ипостась, представленную различными вариантами *конструктивизма*, начиная от классического гуссерлевского когнитивного феноменологического конструктивизма с возможностью конструирования сознанием различных «региональных онтологий», в том числе религиозных; и заканчивая многообразными разновидностями конструктивизма социального, где пионерскую роль сыграла работа П. Бергера и Т. Лукмана «Социальное конструирование реальности»¹. С точки зрения конструктивизма, религиозные знания, психологические переживания и институты формируются исторически в процессе социального взаимодействия людей, удовлетворяя их потребности в создании понятного и психологически приемлемого образа мира, обеспечении социальной коммуникации, консолидации и адаптации новых членов общества, формировании этического и политического консенсуса. В силу этого религиозные идеи, ценности и символы выполняют важную роль безотносительно того, стоит ли за ними

¹ Berger, P.L. and T. Luckmann. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge, Garden City, NY, 1966.

какая-то Надземная реальность, истинны они или ложны. Лишь бы сконструированные религиозные картины мира не враждовали между собой и с атеистическим мировоззрением.

Однако конструктивистская парадигма в понимании природы религии была заложена намного раньше. Здесь важны труды двух выдающихся философов и религиоведов конца XIX — начала XX вв. Э. Дюркгейма и Э. Кассирера. По мысли Э. Дюркгейма, все человеческие знания и социальные институты, включая даже логические категории, являются плодом коллективных представлений и коллективного творчества. Что касается религиозных верований, ритуалов, обычаев и организаций, то они играют исключительно важную роль в жизни человека и общества. По Дюркгейму, можно даже говорить о «религиозной природе человека»¹, где все религии «по-своему истинны»², поскольку они, хотя и по-разному, удовлетворяют объективные потребности людей в общих, консолидирующих социум идеях и ценностях; в общих основаниях различия должного и недолжного, достойного и недостойного, заслуживающего благоговения и достойного презрения. Наконец, религии удовлетворяют психологическую потребность индивидов в преодолении страха смерти и ощущении своей сопричастности жизни целого. Э. Дюркгейм подвергает справедливой критике попытки свести религию к вере в сверхъестественное или к существованию духовной реальности и духовных существ, поскольку, скажем, для архаического сознания все силы и явления мира были естественными и не было четкого различия духовной и материальной реальностей. С точки зрения Дюркгейма, главным конституирующим атрибутом религии является жесткое разделение мира на *светское* и *священное* с соответствующей системой запретов. Вот его определение религии: «Религия — это единая система верований

¹ Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998, с. 176.

² Там же, с. 177.

и действий, относящихся к священным, т. е. к определенным, запрещенным вещам; верований и действий, объединяющих в одну нравственную общину, называемую Церковью, всех тех, кто ей привержен»¹.

Казалось бы, столь высокая социальная значимость религии должна иметь под собой хоть какие-то объективные онтологические и гносеологические основания, т. е. реальность объектов религиозного поклонения (священного) и когнитивную значимость религиозного опыта, осваивающего эту сферу. Однако ничего подобного у Э. Дюркгейма мы не находим. Религия — это «созданный человеком институт»², а религиозные верования «чаще всего... ошибочны»³. Что же касается архаических верований, предшествующих возникновению монотеистических религий, то они, по Э. Дюркгейму, «рудиментарны и грубы»⁴. В другой своей известной работе Э. Дюркгейм утверждает, что понятие Бога является продуктом воображения людей, а «история не оставляет сомнения в том, что религия охватывает все меньшую часть социальной жизни»⁵. Так что религия, по Дюркгейму, является лишь социально полезным конструктом, да и то постепенно уступающим место иным формам социальной консолидации. В этой иллюзии естественного отмирания религии сходились, таким образом, и позитивисты, и марксисты, и фрейдисты, и конструктивисты.

¹ Там же, с. 230–231. Мы здесь не будем детально анализировать слаботи такого определения религии у Э. Дюркгейма. В ней на самом деле не существует жесткого разделения сакрального и профанного, земного и Надземного, а требование действовать отнюдь не менее важно, чем система запретов на какие-то действия. Тем более совершенно неправильно отождествлять религию как систему верований и ритуалов и Церковь как социальный институт.

² Там же, с. 183.

³ Там же, с. 177.

⁴ Там же, с. 184.

⁵ Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991, с. 162.

Гораздо более когнитивно и онтологически тонкий взгляд на религию и особенно на ее первобытные формы развивает Э. Кассирер в своей знаменитой трехтомной «Философии символических форм», а потом и в «Эссе о человеке». Он верно замечает, что картину мира, с которой мы встречаемся в мифе, а потом и в религии, нельзя мерить мерками современного научно-понятийного мышления. Здесь неизбежно появляются ошибочные суждения о религии типа известной концепции Л. Леви-Брюля о прелогическом характере мышления дикарей. Э. Кассирер с опорой на богатейший этнографический и религиоведческий материал показывает, что мир, в котором живет первобытный человек, находит известные параллели и в современном повседневном бытии, где люди вовсе не живут одними только абстрактными понятиями и дискурсивными рассуждениями, а видят мир сквозь призму чувственно-эмоциональных переживаний и ожиданий, где кипит многомерная и не поддающаяся чистой логике природная и социальная жизнь. Но если для нас такое бытие фрагментарно, то для архаического человека живой и целостный мир, пронизанный эмоциональными связями и переживаниями, — это всеобъемлющая тотальность. Э. Кассирер пишет: «Первобытный человек отнюдь не лишен способности улавливать эмпирические различия вещей. Но в его понимании природы и жизни все эти различия вытесняются более сильным чувством: глубоким убеждением всеохватывающей и неустранимой *солидарности жизни*, которая преодолевает многообразие и разнообразие отдельных ее форм. Он не приписывает себе какого-то особого и привилегированного положения в природе. Кровное родство всех форм жизни, по-видимому, является исходной предпосылкой мифологического мышления»¹.

Отсюда немецкий мыслитель делает верные выводы, что в таком «солидарном мире» жизнь всюдна и все со всем

¹ Кассирер Э. Эссе о человеке // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М., 1998, с. 395.

связано таинственными психическими узами¹. Здесь нет понятия смерти в нашем смысле, и умершие предки продолжают взаимодействовать с миром живых². Казалось бы, картина, которую рисует Э. Кассирер, удивительно близка той, что рисует П.А. Флоренский в «Общечеловеческих корнях идеализма»³. Отечественный мыслитель пишет, что в мифологической картине мира, во многом сохранившейся в мировоззрении крестьянина, вся природа «одушевлена, вся — жива — в целом и в частях. Все связано тайными узами между собою, все дышит вместе друг с другом. Враждебные и благотворные воздействия идут со всех сторон. Ничто не бездейственно: но, однако, все действия и взаимодействия вещей-существ-душ имеют в основе род телепатии, изнутри-действующее, симпатическое сродство. Энергии вещей втекают в другие вещи, и каждая живет во всех, и все — в каждой»⁴. Однако на самом деле позиции двух выдающихся мыслителей-энциклопедистов XX века диаметрально противоположны. Если для платоника и христианского мыслителя П.А. Флоренского за этой мифологически-крестьянской картиной мира стоит подлинная реальность, отвергнутая научным атеистическим рассудком⁵, то для Э. Кассирера — это всего лишь особый символический религиозно-мифологический

¹ Фактически картина мира в мифе носит виталистский и панпсихический характер. Сам Кассирер указывает на сохранение идеи о всеобщей одушевленности и связности мира в учении стоиков о пневме, пронизывающей единым дыханием всю Вселенную (Там же, с. 412). Сюда можно было бы добавить индийское учение о пране или китайское учение о всепронизывающей энергии ци.

² Там же, с. 397.

³ Флоренский П.А. *Общечеловеческие корни идеализма* // Флоренский П.А. священник. Сочинения в 4 т. Т. 3 (2). М., 1999, с. 145–168.

⁴ Там же, с. 151.

⁵ Он об этом воинствующем интеллигентском безверии пишет: «Какая непроходимая пропасть отделяет это благоговение перед всем и гадливость ко всему, — гадливость, которая так трудно отделима от интеллигентности» (Там же, с. 151).

мир¹, который создан человеческим сознанием наряду с символическими мирами языка, права, науки и т. д. Главная же задача философии для Э. Кассирера как раз и заключается в том, чтобы «возвратиться назад и задаться вопросом о формообразующих силах, о типе духовных функций и энергий, которые производят и делают возможными эти формы человеческого духа»².

Соответственно, для немецкого мыслителя, придерживающегося парадигмы кантианского трансцендентализма, сам вопрос о том, что стоит за символической реальностью мифа, является некорректным. Человек не просто создает символические миры, но буквально живет в них и смотрит на мир сквозь их призму. Только мир культуры и ее символов избавляет человека от хаоса и бессмыслицы природного бытия³, а изучение этих символических миров философией — это прежде всего опыт человеческого самопознания. Таким образом, религия и миф — символические конструкты сознания, разве что коренящиеся не в коллективных представлениях, как у Э. Дюркгейма и не в сфере бессознательного, как у З. Фрейда, а в трансцендентальных структурах человеческой субъективности⁴.

Что же касается общего отношения Э. Кассирера к религии, то вот его четко высказанная мировоззренческая позиция: «Религия в ее конкретном проявлении становится источником непримиримых разногласий и фанатической борьбы между

¹ При всей близости мифа и религии последняя представляет собой дальнейший шаг человечества в сторону индивидуального и свободного бытия. В этом плане Э. Кассирер вполне разделяет гегелевскую просветительскую установку, что все развитие человечества есть все больший прогресс в познании свободы.

² Cassirer E. *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1946*. New Haven, 1979, p. 56.

³ Ibid, p. 39.

⁴ Общий взгляд одного из авторов на кассиреровскую философию в целом представлен в статье: Иванов А.В. Философская судьба Э. Кассирера // Вестник Моск. ун-та. Сер. 7. Философия. 1990, с. 44–58.

людьми. Религия претендует на обладание абсолютной истиной, но ее история есть история ошибок и ересей. Она дает нам обещание и перспективу трансцендентного мира, находящегося далеко за пределами нашего человеческого опыта, и остается человеческой, все такой же человеческой»¹.

Этой кассиреровской фразой можно было бы и закончить наш анализ светски-ориентированных вариантов философии религии — ее, говоря языком Гегеля, «своего иного». Она как нельзя лучше передает общее отношение к религии со стороны светского просвещенного сознания. Однако на двух моментах мы все же считаем необходимым остановиться, чтобы покинуть смысловое пространство этой парадигмы.

Прежде всего, источником фанатичных войн и разногласий в мире выступала не только религия, но в гораздо большей степени земные — экономические, политические и национальные отношения. И очень часто как раз религиозные этические ценности и идеи помогали народам примириться и обрести взаимопонимание. Так, принципы буддийского миролюбия помогли индийскому императору Ашоке, правившему в III в. до н. э., объединить индийский субконтинент и добиться многолетнего мира между ее племенами и народами. Христианская идея Москвы — Третьего Рима сыграла важную роль в православно-самосознании и консолидации России в XV–XVI веках, помогла ей отстоять свою самобытность в столкновении с агрессивной западной цивилизацией². Нельзя согласиться с Э. Кассирером и в том, что история религии полна лишь ошибок и ересей. Ими полна история различных *церквей*, а внутри

¹ Кассирер Э. Эссе о человеке, с. 381–382.

² Эта позиция весьма убедительно обоснована в коллективной монографии: Шапошников Л.Е., Париков О.В., Пушкин С.Н. Проблема соотношения общечеловеческого и национального в истории русской мысли. Нижний Новгород, 2019, с. 17–60. Но то, что было позитивным в средневековой Руси, превратилось в реакционную идеологию в XVII–XIX веках, оправдывая царское самодержавие и крепостничество.

религии как особой сферы духовной культуры и творчества были созданы выдающиеся философские, художественные, да и научные творения, если вспомнить Авиценну, Роджера Бэкона, того же Павла Флоренского или архиепископа Луку Войно-Ясенецкого. И уж тем более неправ германский мыслитель в том, что религия является исключительно продуктом человеческого опыта и не дает знания о трансцендентном: здесь нужно либо в принципе отрицать трансцендентное, либо согласиться, что источники религиозных «осевых» текстов коренятся в Надземной реальности и в сверхчеловеческом трансцендентном опыте, когда сознание выходит за пределы привычного земного образа мира.

Отсюда вытекает и вопрос, к которому мы еще вернемся на страницах нашей работы. А именно: почему человеческое сознание, даже самое просвещенное и интеллектуально изощренное, упорно сопротивляется признанию реальности, которая существует за границами нашего привычного, равно и чувственного, и научно-рационального, образа мира, и не желает признавать специфику трансцендентного опыта, посредством которого эта реальность открывается? Почему такие удивительно одаренные люди, как К. Маркс и З. Фрейд, Э. Дюркгейм и Э. Кассирер, стоят на агрессивных антирелигиозных позициях? Почему они упорно не желают считаться с «Монбланом фактов» (выражение К. Маркса), подтверждающим существование Надземной реальности, о которой единодушно говорят все религии?

Мы, естественно, далеки от того, чтобы пытаться дать окончательный ответ и тем более надеяться убедить закоренелого атеиста. Приведем лишь ряд аргументов, которые дополним и разовьем в последующем изложении.

Во-первых, еще велика инерционная сила атеистических установок двух последних веков и «корпоративного давления», когда даже многие верующие философы и ученые стараются публично не афишировать свое мировоззрение, оставляя его, так сказать, для «домашнего обихода». Интеллигентская

боязнь «а что скажут коллеги?» оказывается сильнее главного принципа честной науки и философии — стремиться к истине вопреки личным страхам, предрассудкам и карьерным соображениям.

Во-вторых, убежденным атеистам и материалистам свойственно примитивизировать позицию оппонентов, чтобы потом ее было легче опровергнуть. Например, берется крайне антропоморфная трактовка Бога и подвергается критике, хотя во всех глубоких религиозных учениях, в том же христианстве¹, подчеркивается как раз безличность и трансцендентность Первоначала Космоса для земного сознания. Помимо этого, игнорируется тот очевидный факт, что Надземная реальность во всем существующем многообразии религиозных учений подразумевает не только существование творящего Абсолюта (Мирового Разума, Логоса и т. д.), но и многообразие духовных существ, стоящих на более высокой иерархической ступени бытия, чем человек (ангелы, боддхисаттвы, архаты, гении и т. д.), а также развоплощенных человеческих душ, имеющих более тонкую материальную оболочку. Кроме того, в мире действуют незримые силы и энергии (праны, ци, ману, пневмы, *Materia Prima*, софийной первоматерии, оргона и т. д.), которые не только формируют материально-несущую живую стихию Надземного уровня реальности, но могут быть познаны и практически использованы в земной жизни человека.

Наконец, последнее и, быть может, главное: самым существенным и субстанциально мощным в Надземной реальности является Творящая Мысль, с которой нерасторжимо связана индивидуальная мысль человека. Лишь в нашем земном образе мира мысль представляется существующей в «пространстве» индивидуальной человеческой головы, а вовне ее — исключительно в опредмеченной (или объективированной) — материальной или символической — форме: вещах,

¹ В самом философском Евангелии от Иоанна прямо сказано: «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1:18).

технических устройствах, языке, письменных текстах, реальности Интернета и т. д. На самом деле, в Надземном мире, который, как учат многие религиозные концепции, непосредственно откроется сознанию после физической смерти¹, именно мысль является истинно существующей и субстанциально значимой, а все материальные вещи и процессы, только и казавшиеся реальными, обнаружат свой эфемерный и преходящий характер. Это как бы «вывернутое» друг относительно друга бытие мира земного и мира Надземного, похожее на путешествие по знаменитой ленте Мебиуса, которое впервые постарался философски описать П.А. Флоренский в «Иконостасе», а художественно отобразить в своей парадоксальной графике знаменитый художник М. Эшер (см. хотя бы его знаменитую картину «День и ночь»). Более подробную аргументацию о субстанциальном и сверхперсональном бытии Мысли заинтересованный читатель найдет в коллективной монографии, посвященной этому вопросу².

Многочисленные эмпирические факты, подтверждающие подлинность и сложный состав Надземной реальности, можно найти в свидетельствах и жизнеописаниях духовидцев, мистиков и пророков всех мировых религий Востока и Запада. А о существовании так называемых «парапсихологических феноменов» (ясновидения, телекинеза, телепатии, проскопии³, ксеногlossии, биолокации, памяти о своих предыдущих рождениях и т. д.), благодаря которым возможно взаимодействие земного сознания с Надземными сферами, было хорошо известно уже в конце XIX — начале XX веков, причем их верификацией и анализом занимались отнюдь не дилетанты,

¹ Правда, сознанию убежденного атеиста, который в этот иной мир не верит, Надземная реальность мысли может так и не открыться, поскольку его земная мысль не ждет встречи с Надземной Мыслью.

² См.: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Философия мысли: новые грани метафизики всеединства. Барнаул: Новый формат, 2021.

³ Способность видеть через плотные предметы.

а ученые с мировым именем типа У. Крукса, А. Уоллеса или Ш. Рише¹. Более того, как мы увидим ниже, парапсихологические способности были хорошо известны уже Блаженному Августину и Авиценне, которые они обсуждают вполне систематически, а позднее такой яркий рационалист, как Гегель, нисколько не сомневаясь в их реальном существовании, обстоятельно обсуждает кантовскую проблему «как они возможны» в своей «Философии духа». Сегодня реальность этих феноменов ни у кого из трезво мыслящих и непредвзятых людей не вызывает сомнения. Удивляет упорное нежелание замечать эти многократно подтвержденные факты идейно зашоренными философами и учеными, навешивание на них ярлыка «мистики и оккультизма». Это нельзя назвать иначе как *атеистическим иррациональным неверием, или научной мифологией*.

В-третьих, суммируя все сказанное, *не религия должна доказывать, что Надземная реальность существует, а атеисты-скептики должны доказывать, что Надземной реальности нет*. Это сделать трудно, потому что в арсенале убежденного атеиста есть только три аргумента против религии, да и те не выдерживают критики.

Первый заключается в «научном» обосновании наличия сугубо земных — культурно-исторических, социальных и психологических — элементов в «осевых» сакральных текстах. Особенно много подобных фактов применительно к иудаизму и христианству открыла протестантская теология. Но можно ли отсюда сделать вывод о чисто земном происхождении и содержании *всех* сакральных текстов? Ни в коем случае, ибо в них содержится информация именно об элементах Надземного бытия (духовных сущностях, незримых космических

¹ William Crookes. Researches the phenomena of spiritualism. London, 1874; Alfred Russel Wallace. On Miracles and Modern Spiritualism. Three Essays. London, 1875; Richet Charles. Thirty Years of Psychical Research: being treatise on metaphysics. New York, 1923.

энергиях, посмертных странствиях души) и трансцендентных способностях, с помощью которых такие знания были получены. Скептик может сказать, что все это — примитивные фантазии, однако современная наука сплошь и рядом подтверждает правоту многих древних медицинских, психологических, лингвистических, агрономических, этических и астрономических сведений. Это касается особой благодатной силы молитвенного слова и благожелательной мысли, что было эмпирически доказано, например, знаменитым социологическим исследованием П.А. Сорокина об альтруистической энергии любви в рамках созданного им Гарвардского исследовательского центра по созидательному альтруизму. Выдающийся русский социолог и философ выявил, исследовав биографии сотен святых разных религий, что они в среднем были здоровее и жили дольше современных американцев¹. В работах американского психолога Я. Стивенсона представлено более двух тысяч проверенных свидетельств о реинкарнационных воспоминаниях детей². Экспериментальное изучение Аюрведы и йоги, тибетской и китайской медицины подтверждают наличие различных форм психофизической (витальной) энергии, пронизывающих мироздание и оказывающих значительное влияние на наше тело и психику.

Наглядным подтверждением того, что сознательное использование сил незримой реальности способно кардинально трансформировать человека, служит феномен Хамбо-ламы Итигэлова, нетленное тело которого находится в Иволгинском дацане в Бурятии после почти семидесятилетнего пребывания

¹ См. итоговые выводы этого исследования в работе: Сорокин П.А. Долгий путь. Автобиографический роман. Сыктывкар, 1991, с. 224–229.

² С его итоговыми выводами можно познакомиться по публикации: 8 особенностей реинкарнации: исследование д-ра медицинских наук Яна Стивенсона. URL: <https://ru.journal.reincarnatology.com/yan-stivenson/>

под землей¹. На наш взгляд, феномен Итигэлова можно считать одним из так называемых «решающих экспериментов», подтверждающих реальность Надземного, поскольку никакими известными причинами физического и химического характера объяснить его не удалось. В священных буддийских и индуистских текстах имеется описание подобных состояний и психофизических техник, ведущих к ним. В случае с Хамбо-ламой Итигэловым мы, по-видимому, имеем дело с тантрической практикой Калачакры. Вот что пишет о ней известный исследователь буддийской йоги Рамчандра Рао: «Одним из основополагающих принципов доктрины Калачакры является представление о том, что макрокосм — Вселенная со всеми ее объектами и событиями находится внутри микрокосма, а именно — внутри человеческого тела; а также то, что внешнее время со всеми его подразделениями (часы, сутки, месяцы, годы и т. д.) есть модуляции потоков жизненной энергии, текущих по энергетическим каналам внутри человеческого тела... Калачакра утверждает, что если внутри тела нет течения энергии, то восприятие времени невозможно. Развивая данное положение, теоретики и практики Калачакры утверждают, что, останавливая токи жизненной энергии, особенно восходящий и нисходящий (*пранапанагати*), возможно остановить течение времени. Таким способом можно выйти за пределы временного потока, и, тем самым, устранить феноменальную обусловленность развития, изменения и распада»².

Второй аргумент против религии связан с отрицанием трансцендентного опыта и возможности его интересубъективной проверки и интерпретации. Мы уже касались этого аспекта, когда говорили о философии религии Фрейда. Но обретение

¹ См. напр.: Васильева Я.Д. Пандито Хамбо Лама Итигэлов. Смерти нет. Улан-Удэ, 2014. Феномен Итигэлова с философско-мировоззренческой точки зрения рассмотрен нами в указанной выше монографии: «Наука и религия: нераздельность и неслиянность».

² Рамчандра Рао. Тантра. Мантра. Янтра. М., 2002, с. 207–208.

подобного опыта, как свидетельствуют все мировые духовные практики, требует серьезных личных усилий под руководством опытного наставника, точно так же, как требует усилий обретение научной квалификации или спортивного мастерства. Религиозный опыт предполагает, помимо этого, нравственное очищение души, внимательность к жизни сердца, стяжание любви ко всему живому, на чем мы еще специально остановимся ниже.

Интерсубъективная проверка трансцендентного опыта подразумевает не внешнее принудительное (экспериментальное, теоретическое или логическое) доказательство, а то, что может быть названо *имманентным доказательством*, когда только внутри себя человек может получить подтверждение извне приходящей вести, как бы лично засвидетельствовать подлинность и объективность чужого трансцендентного опыта. На это четко указал уже Ф. Шлейермахер в «Речах о религии», обосновывая всеобщность и общезначимость религиозного чувства: «Каждый человек может понять любую духовную деятельность лишь постольку, поскольку он может одновременно найти и созерцать ее в себе»¹.

Что же касается попыток рациональной интерпретации различных форм непосредственного богопознания, то они широко представлены в научно-философской литературе и Востока, и Запада. Мы уже упоминали в этом контексте труды У. Джемса и Н.О. Лосского. Можно также указать на известную работу Р. Отто². Так что если лично человеку трансцендентный религиозный опыт пока не доступен, то это вовсе не означает, что он недоступен для других людей. Если же такой опыт редок, то отсюда нельзя делать вывод, что его нет вовсе. Один из худших видов научного иррационализма — тенденциозный отказ от изучения того, в реальности чего

¹ Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М.-К., 1994, с. 70.

² Отто Р. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008.

усомниться уже невозможно. Более того, подобный отказ — прямое провоцирование самой злостной черной магии, которая как раз паразитирует на необъяснимых и загадочных явлениях человеческой психики.

Наконец, *третий* аргумент против существования религии и Надземной реальности связан с утверждением, что если тело умирает, то умирает и сознание. Соответственно, нет посмертного и Надземного бытия; в лучшем случае мы имеем дело с галлюцинациями умирающего мозга. Однако смерть тела и мозга, как утверждают все религиозные традиции, не означает, что умирает сознание, имеющее высшие, духовные тела. Ведь и при жизни мы никогда полностью не отождествляем наше духовное и социальное Я с телесным Я. И из того факта, что разлагается физическое тело, не следует, что разлагается и сознание, имеющее идеально-психическую, а не грубо-физическую природу. Сознание, как нечто идеально-сущее, с материально-несущими телом и мозгом связано *опосредованно*, будучи, во-первых, не менее прочно связано с деятельностью сердца, на что указывают все мировые религии; и, во-вторых, обладая более «тонкими» несущими материальными полевыми структурами, нежели осцилляция нейронных комплексов, о чем говорят парапсихологические феномены, особенно телекинез и телепатия.

В целом же отношение «мозг-сознание» можно уподобить соотношению музыки и рояля или соотношению приемника и содержания радиопередачи. Музыку исполняют в нашем земном мире посредством рояля, но рояль не порождает музыку, а музыка может иметь и другие материальные носители. Например, она может быть записана в виде нот или звучать в сознании дирижера. Точно также радиоприемник с помощью антенны улавливает звуковые колебания и доносит до нас содержание сообщения, но сам его не порождает и нуждается в живом сознании, чтобы сообщение было понято.

Незримость Надземного означает не его объективное небытие, а лишь объективную недоступность для неподготовленного

сознания. Но в незримые атомы, протоны, кварки, лишь *косвенно* обнаруживающиеся в сложнейших экспериментах, которые породили уже десятки различных интерпретаций, люди безоговорочно верят, а в Надземное и в тонкие материальные энергии мироздания почему-то нет, хотя за утверждением об их реальном бытии стоит *непосредственный* опыт сотен и тысяч людей разных времен, вероисповеданий и культур. Приходится соглашаться с выводом, сделанным еще сто лет назад в книге из серии «Живая этика» с символическим названием «Надземное»: «Напрасно говорят о свободе науки, она ограничена в механических познаниях, но все касающееся Надземного Мира утеснено не менее, чем в средние века. Не забудем, что лишь очень сильные умы могут мыслить свободно, но средние мысли очень стеснены эманациями отрицаний... Теперь нужно всеми силами утверждать необходимость освобождения науки»¹.

Несостоятельность главных атеистических аргументов, подпитывающих светски-ориентированные философии религии, позволяет нам теперь перейти к рассмотрению различных вариантов *религиозно-ориентированных* философий, где признаются три ключевых конститутивных элемента религии: а) объективное наличие Надземной (Божественной, духовной) реальности; б) сакральный характер «осевых» религиозных текстов, данных свыше, которые об этой реальности объективно свидетельствуют; и в) трансцендентный когнитивный опыт, благодаря которому возможно признание и личное познание надземной реальности, а также аутентичное понимание смыслов и символов священных текстов².

¹ Агни-Йога. Надземное, с. 692.

² Недаром в иудейском и христианском богословии выделяются несколько уровней понимания священных текстов, о которых мы будем подробно говорить ниже: буквальный, нравственный, символический (аллегорический) и анагогический. Последний связан с мистическим «вычитыванием» глубин священного текста. Правда, у разных авторов есть существенные разночтения в выделении и понимании этих уровней.

Глава 2. Религиозно-ориентированные варианты философии религии. Теологический и религиозно-философский иррационализм

При анализе этих вариантов философии религии следует иметь в виду, что они, во-первых, теснейшим образом связаны с проблематикой рациональной (философской) теологии, т. е. обсуждением природы Надземной реальности (прежде всего Бога, если это касается исламской или христианской традиций), возможностей и границ ее познания, а также взаимоотношений с ней человека и общества. Во-вторых, на взгляды религиозного философа, даже чувствующего свою свободу от церковно-догматических шор, неизбежно наложат отпечаток его конфессиональные симпатии и установки. В этом плане отечественные философии религии несут на себе зримый отпечаток православного мировоззрения, а западные — католические или протестантские наслоения. Могут быть теологические наслоения и в античной традиции. Так, философия религии Цицерона несет отпечаток римской, а Парменида, Пифагора и Платона — греческой мифологии. Поэтому слишком жестко разделить философию религии, рациональное и конфессиональное богословие представляется невозможным. В-третьих, налицо огромное разнообразие религиозно-ориентированных философий религии, зависящих не только от метафизических, канонических, цивилизационных и личностных предрассудков исследователя, но и от сложнейшего пучка объективных философских проблем, которые возникают при попытках систематического осмысления и природы Надземной реальности, и религиозных текстов, и путей их познания. Ниже мы в основном остановимся на западных и отечественных вариантах философии религии, имеющих христианские первоисточки. В силу этого мы будем часто использовать понятие «Бог» или «Абсолют», а не «Надземная реальность», учитывая ключевую роль этих понятий как в самом христианстве, так и в религиозно-философской рефлексии над ними.

Начнем анализ религиозно-ориентированных философий религии с их «своего иного», которое можно назвать философским и богословским *иррационализмом*. Здесь делается упор на веру как на иррациональном акте, который может казаться противоречивым и абсурдным для разума; да и сам Бог может трактоваться как иррациональное и своевольное творящее начало.

Наметки такой позиции можно встретить уже в античной традиции у скептиков и стоиков. На основе анализа различных, сплошь и рядом противоречивых суждений античных авторов о природе богов Секст Эмпирик выдвигает следующее утверждение: «Многообразие этих высказываний отражает неведение всей истины, так как при возможности многих способов понимания бога в них не содержится ни одного истинного»¹. Рассуждения о богах для скептиков, а потом и для Цицерона, оказываются внерациональными, ведущими только к возможности высказывать противоположные и равно обоснованные суждения², что приводит к мировоззренческому хаосу. Признавать богов и связанные с ними ритуальные действия если и следует, то исключительно в силу практической полезности этих представлений и вытекающих из них религиозных действий, необходимых как для душевного спокойствия отдельного человека, так и для общественного согласия. Недаром Цицерон в конце своего знаменитого трактата «О природе богов» говорит устами одного из участников диалога стороннику скептического отношения к богам Котте: «Вы, понтифики... защищаете Рим религией более, чем он защищен этими стенами.

¹ Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1975, с. 248. Этот аргумент против бытия Бога на основе множества его теоретических образов и видов религиозных верований потом воспроизведут скептики и атеисты Нового времени, тот же Дидро.

² Справедливости ради скажем, что аргументы, приводимые Секстом Эмпириком в поддержку разумного устройства Космоса и существования богов, звучат намного убедительнее собственно скептических.

От всего этого отступить я считаю для себя непозволительным, пока я жив»¹.

Для античного, греческого и римского сознания иррациональными могут быть только человеческие представления о богах, но не сам Космос и боги, если они существуют. Весь Космос устроен разумно, и веровать во что-то можно только на разумных, теоретических или практических, основаниях. *Иррациональная вера и идея непознаваемой природы творящего Бога, страшного в своем могуществе и непознаваемости, станут возможными только в христианскую эпоху.*

Такова позиция западного отца Церкви Тертуллиана с его концепцией самоочевидной (или чистой) веры, не зависимой ни от интеллектуальных доказательств, ни от интеллектуальных противоречий, выраженная в знаменитой приписываемой ему фразе «верую, ибо абсурдно» («Credo quia absurdum est»). Реально же ему принадлежит следующая фраза вполне, впрочем, в духе вышеприведенной: «Мы не нуждаемся в любознательности после Христа, не имеем нужды в исследовании после Евангелия»². Отсюда и крайне негативное отношение Тертуллиана ко всей античной интеллектуальной традиции. Все, что там есть истинного — почерпнуто язычниками из Священного писания³. С другой стороны, «неудивительно, если Ветхий Завет искажен умами философов. Даже и Новый Завет еретики, потомки философов, исказили своими мнениями ради философских доктрин»⁴. Непогрешимость

¹ Цицерон. Философские трактаты. М., 1985, с. 190.

² Цит. по: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979, с. 112.

³ Эта небылица Тертуллиана доживет до средних веков, и на нее сошлется даже такой широко мыслящий философ, как Роджер Бэкон. Правда, у него мы встретим и гораздо более распространенное мнение о великих философах Греции, особенно о Платоне и Аристотеле, как получивших так называемое «естественное откровение».

⁴ Тертуллиан. Апология // Антология. Отцы и учителя Церкви III века. М., 1996, с. 373.

и правильная интерпретация текстов Священного писания гарантируется, по Тертуллиану, только авторитетом Церкви и ее происхождением от апостолов. Как пишет Г.Г. Майоров, «всякий отход от чистой веры в сторону ее философизации неизбежно приводил, по его мнению, к ереси, к извращению христианского учения»¹. У Тертуллиана с его иррациональной трактовкой веры и безусловности церковного авторитета нет не только намек на рациональную теологию, но и места для мистического богопознания. Сами же тексты Священного писания подлежат, по его мнению, буквальной интерпретации, особенно догмат о телесном воскресении мертвых.

Впоследствии с позицией христианского иррационализма мы встречаемся у средневекового католического богослова Петра Дамиани, провозгласившего абсолютное превосходство веры над разумом, богословия над философией, папской власти над светской. Философию и науку Дамиани, как и Тертуллиан, откровенно не любил. С его точки зрения, воля Бога — «причина существования всех вещей, зримых и незримых; так что все создания, какие бы они ни были, прежде чем достигнуть им зримого вида своих форм, уже по истине и по сущности жили в воле своего Создателя»². Для Бога нет времени и изменения. Он существует поверх всего им сотворенного, и все сотворенное находится в его сверхвременной властной воле. По желанию он может вернуть девственность женщине, как некогда сделал возможным непорочное зачатие³. Более того, Дамиани считает, что Бог по своему произволу может изменять и даже отменять законы природы, поскольку она «имеет своею природой Божью ведь волю, так что как ее законы сохраняют всякую тварь, так и она, когда приказано ей, забыв свой уклад, перед Божьей волей послушно склоняется»⁴.

¹ Майоров Г.Г. Указ. соч., с. 115.

² Петр Дамиани. О божественном всемогуществе // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995, с. 362.

³ Там же, с. 379.

⁴ Там же, с. 381.

Но если воля Бога всемогуща, то перед Дамиани возникает вопрос: может ли Бог изменить прошлое, «сделать бывшее не бывшим»? У него мы встречаем двоякий ответ. Первый — отрицательный: Бог творит бытие и не может собственное благое творение сделать небытием, разве что изменить злое прошлое, типа языческого Рима, поскольку зло и есть небытие, подлежащее рано или поздно уничтожению¹. С другой стороны, поскольку Бог существует в вечном настоящем и как бы в перманентном творении, то отказать ему в возможности изменить прошлое у нас нет оснований. Поэтому итоговый вывод звучит следующим образом: «Как мог Бог, прежде чем нечто было создано, (сделать так), чтобы его не было, так в не меньшей степени и теперь может сделать бывшее не бывшим»². Бог Дамиани оказывается, в конечном счете, не разумным устройтелем Космоса и человеческой жизни, а апофеозом своеволия, перед иррациональным могуществом которого можно только трепетать и надеяться на чудо.

Однако иррационалистическую позицию в трактовке Божественного бытия можно встретить и в религиозной философии. Например, Н. Мальбранш в своем окказионализме считал все процессы в мире результатом непрерывного действия Божественной воли, как бы перманентного ежесекундного миротворения. Он писал: «Но все силы природы выражают собою лишь вечно деятельную волю Божию... Он движет всеми вещами и производит все явления, видимые нами, потому что Он пожелал установить известные законы, согласно которым движения передаются при встрече тел, и так как эти законы деятельны, они и действуют, а тела не могут действовать. Следовательно, в мире материальном и чувственном нет сил, способностей, действительных причин, и тела не производят явлений природы, а потому для объяснения их и не следует прибегать к формам, способностям, реальным свойствам, отнимая у Бога силу и власть, неотъемлемо присущие Ему.

¹ Там же, с. 374–375.

² Там же, с. 390.

Но не только тела не могут быть действительными причинами чего бы то ни было, и самые благородные духи бессильны в этом отношении. Они не могут познавать, если Бог не просвещает их. Они не могут чувствовать, если Бог не модифицирует их. Они неспособны желать, если Бог не движет их ко благу вообще, т. е. к Нему... Можно было бы сказать, что люди имеют некоторую власть, если бы от них самих зависело любить благо, но люди любят только потому, что Бог хочет этого, и потому, что воля Его деятельна. Люди могут любить лишь потому, что Бог непрестанно влечет их ко благу вообще, т. е. к Себе, ибо Бог создал их только для себя и всегда промышляет о них, обращая и устремляя их к себе. Это не они движутся ко благу вообще, это Бог движет ими»¹.

Примеры иррационализма в области философии религии можно встретить и позднее, прежде всего в экзистенциализме С. Кьеркегора и Л. Шестова. Показательно, что знаменитая оппозиция Л. Шестова «Афины — Иерусалим» встречается в текстах Тертуллиана, а главный философский оппонент Кьеркегора — Гегель с его сугубо рационалистической философией религии и панлогистической философской теологией, о которых речь впереди.

Для обоих мыслителей экзистенциальной ориентации обретение истинной веры в Бога — не плод раздумий над «осевыми» текстами религии, не обретение трансцендентного опыта в течение долгой работы над собой, не следование религиозной традиции и даже не плод сознательного религиозного морального выбора, а именно иррациональный и сугубо индивидуальный прорыв к Богу в ситуации отчаяния, близости смерти или рокового жизненного выбора. Кьеркегор и Шестов правы в том, что часто духовный переворот в человеке совершается в пограничной ситуации, вопреки его личным ожиданиям и мировоззренческим установкам. Так произошло с язычником Савлом, ставшем апостолом Павлом, или с уверовавшим

¹ Мальбранш Н. Разыскание истины. СПб., 1999, с. 503.

преступником, которого распяли вместе с Иисусом. Но нередко бывало и обратное: истово верующий под ударами судьбы отказывался от Бога, который его не защитил, и становился ярым гонителем религии. Многие обретали истинную веру в годину войн и смут, но в годы Первой и Второй мировых войн многие люди отказывались от Бога, созерцая гибель родных и массовые зверства.

Но очевидно, что если так быстро отказываются от Бога — значит, вера не основывалась на личном трансцендентном опыте, была непрочна и скорее всего эгоистична, так что внешние неблагоприятные обстоятельства быстро ее разрушили. В случае же обретения в ходе экзистенциальных потрясений личного религиозного откровения можно предположить, что в человеке уже до этого шла какая-то внутренняя духовная работа, возможно, не осознаваемая им самим. Конечно, как у религиозных экзистенциалистов, здесь возможна апелляция к Божественному чуду и внерациональному порыву, но не будет ли это аргументацией скорее от «религиозной поверхности», а не от «религиозной глубины», от феноменальной явленности религиозного опыта, но не от его сущности?

Оба мыслителя сходятся в том, что образцом истинной веры и сверхразумной любви к Богу может служить ветхозаветный Авраам, готовый по требованию Бога принести в жертву своего единственного сына. Авраам, как пишет Кьеркегор, знал, «что ни одна жертва не бывает слишком тяжела, когда ее требует Господь, — и он поднял нож»¹. Л. Шестов, в свою очередь, пишет: «Если разум есть высшее, если мораль есть высшее — Авраам погиб, Иов погиб, все люди погибли: “неизменность”, пропитавшая собой несотворенные истины, как гигантский удав, задушит в своих страшных объятиях все живое, даже самого Бога»².

¹ Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993, с. 27.

² Шестов Л. Кьеркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М., 1992, с. 232.

Но здесь, вопреки восхищению Авраамом у С. Кьеркегора и Л. Шестова, возникают вопросы: чем тогда любовь к Богу отличается от бездумного религиозного фанатизма? Напомним, что и Авраам безропотно принимает приказ, даже не пытаясь выяснить, в чем смысл этой чудовищной жертвы? Как вообще милосердный Бог, пусть даже и по видимости, может требовать человеческих жертвоприношений, да еще и испытывать этим своего верного последователя? Неужели всезнающему Богу неведомы тайные помыслы Авраама? У Кьеркегора присутствует также мысль, что сокроуенным успокаивающим мотивом бестрепетной готовности Авраама принести в жертву собственного сына является его иррациональная уверенность, что за такую великую жертву Господь чудесным образом пошлет ему нового Исаака¹.

Не удивительно, что религиозный иррационализм, как свидетельствует история, сплошь и рядом приводит людей к религиозному фанатизму² — на одной стороне; к ересям и массовому атеизму — на другой. Попытка отказаться от разума в делах веры заставляет уверовать в абсурд, а в случае философского

¹ См. Кьеркегор С. Указ. соч., с. 104–105.

² Вот очень любопытный пассаж Л. Шестова: «Всем нам представляется самоочевидным и в своей самоочевидности абсолютно бесспорным, что вера держится на истинах и что, стало быть, веру можно защищать теми же способами, какими на нее нападают, и что, отказавшись от этого, мы навсегда дискредитируем веру... У человека есть, должна быть неизмеримо большая, качественно иная свобода: не выбирать между добром и злом, а избавить мир от зла. Ко злу у человека не может быть никакого отношения: пока зло существует, нет свободы, и все, что люди до сих пор называли свободой, было иллюзией, обманом. Свобода не выбирает между злом и добром: она истребляет зло, превращает его в ничто» (Там же, с. 197). Если учесть, что даже внутри христианства религиозные верования весьма различны и трактуют противоположные религиозные взгляды как несомненное зло, то можно себе представить, в какой ад превратится человеческий мир, если люди последуют этому «завету свободы» отечественного мыслителя.

иррационализма еще и парадоксально многостранично рационализировать по поводу абсурда, хотя иногда талантливо и глубоко, как в случае с Н. Мальбраншем, С. Кьеркегором и Л. Шестовым.

Возможна, правда, стратегия сознательного «слома» рациональных структур сознания для обретения мгновенного религиозного просветления, как в дзен-буддизме с его практикой словесных коанов и парадоксального поведения духовных учителей. Но это уже область не философии религии, а конкретной религиозной практики, причем требующая монашеского послушания, серьезной и длительной нравственной самоподготовки, а также наличия опытного наставника. Недаром известный популяризатор и интерпретатор дзен Т. Судзуки подчеркивает: «Является ли дзен, как и большинство буддийских учений, философской системой, которая носит высокий интеллектуальный и глубокий метафизический характер?.. Дзен решительно не является системой, основанной на логическом анализе. Скорее, он является антиподом логики, под которой я имею в виду дуалистический образ мышления... Последователи дзен могут иметь свои доктрины, но эти доктрины носят сугубо личный индивидуальный характер и не обязаны своим отношением дзену. Поэтому дзен не имеет дело с какими-либо “священными писаниями” или догмами, а также не содержит в себе никаких символов, посредством которых раскрывалось бы его значение»¹. Т. Судзуки, конечно, несколько лукавит, ибо в дзене есть и свои «осевые» тексты, и авторитетные мастера-патриархи с передаваемыми ими универсальными традициями обретения мгновенного просветления. Вполне рациональны и интересубъективны попытки философского осмысления дзен, о чем свидетельствуют тексты самого Т. Судзуки. Другое дело, что практика трансцендирования в традиции дзен действительно уникальна и парадоксальна. Она отражает особенности китайского и японского сознания, но этот культ

¹ Судзуки Т. Наука дзен — ум дзен. Киев, 1992, с. 9.

иррациональности, спонтанности и мгновенности таит в себе большие опасности для неопитов и создает благоприятные возможности для деятельности разного рода черных магов и шарлатанов, если вспомнить знаменитую фразу Гойи, что «сон разума рождает чудовищ».

Наконец, следует отметить такую специфическую разновидность иррационализма, как «теория двойственной истины», жестко разводящую истину научно-философскую и истину религиозную. Наиболее явно и последовательно она была артикулирована в средневековой мысли Ибн-Рушдом¹ и Сигером Брабантским, а в Новое время — Ф. Бэконом. Имеет она своих последователей и сегодня. Например, В.А. Лекторский пишет: «Религиозная онтология и научные онтологии лежат как бы в разных плоскостях и выражают разные способы постижения реальности и взаимодействия с ней. Соединить их в одной плоскости невозможно»². Позиция представляется иррациональной потому, что она искусственно и насильственно раскалывает и бытие, и познание, и само мировоззрение человека. Разные плоскости должны если и не соприкасаться гранями, то хотя бы быть частями единого кристалла познания, иначе никакой диалог между наукой и философией, с одной стороны, и религией с другой был бы принципиально невозможен, а он, во-первых, реально осуществлялся и осуществляется во все времена и во всех культурных традициях, и, во-вторых, как раз показывает возможность как научно-философского познания религии, так и обогащения научного знания религиозными идеями и ценностями³. Попытки

¹ Ибн-Рушд даже ставил философскую истину выше религиозной, расчитанной на массовое сознание.

² Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М., 2009, с. 60.

³ Несостоятельность «теории двойственной истины» подробно опровергается в указанной выше коллективной монографии: «Наука и религия: нераздельность и неслиянность», глава I.

механически разделить единое и объявить реально существующее несуществующим — иррациональны. Если они и были оправданы в свое время потребностью освобождения разума от церковных оков и шор, то в современную эпоху представляются контрпродуктивными.

В целом же религиозный иррационализм теоретически самопротиворечив, ибо пытается **рационально высказаться о том, о чем следует молчать, приводить разумные аргументы относительно того, что сам же объявил лежащим за пределами разума.**

С практической же точки зрения, повторимся, он открывает дорогу для любой, самой темной и разрушительной религиозной ереси, равно как и для самых воинствующих разновидностей церковного фанатизма. А уж если оправдывается принесение в жертву Богу собственного сына, то кто остановит религиозного фанатика от принесения в жертву другого человека и целых народов, придерживающихся иных религиозных убеждений?

Глава 3. Начало формирования рационалистической и мистической традиций философии религии в античности и первые образцы их синтеза

Последовательный религиозный иррационализм закономерно оказывается маргиналией в рамках богословия и философии религии. Религия вынуждена обращаться к *разуму и философской традиции*, чтобы посылно осмыслить Надземную реальность и дать более глубокое, нежели буквальное, истолкование «осевых» сакральных текстов. Без философского инструментария не отстоять и сам феномен религиозной веры от давления философских скептиков, иноверцев и разного рода еретических движений. Без философии не смог обойтись даже Тертуллиан, у которого очевидны стоические принципы и установки. С другой стороны, Надземная реальность многослойна, многомерна и никогда полностью не прозрачна для разума, требуя участия непосредственных — трансцендентных — познавательных способностей различного типа для своего познания и имманентного обоснования.

Становление рационалистической и мистической традиций в философии религии легко обнаруживается уже в античной философии, где Надземная реальность, включая Бога как ее источник, трактуется чрезвычайно многообразно, где исследуются различные стратегии ее и рационального, и мистического (трансцендентного) освоения, но, в отличие от последующей христианской эпохи, здесь нет самого понятия «религия» и нет сакральных текстов, обладающим абсолютным авторитетом. Разве что «Илиада» и «Одиссея» Гомера и «Теогония» Гесиода пользовались исключительным почтением и авторитетом в античности как продукты божественного вдохновения и мудрости их творцов.

Следует также отметить три очень важных положения, завещанных греками последующим философиям религии, к сожалению, во многом ими или не замеченными, или утраченными.

Во-первых, рациональное мышление у греков в обеих его ипостасях — аналитического рассудка (дианойя) и диалектического синтетического разума (ноэзис)¹, способного осознавать собственные категориальные основания деятельности² и соответствующего базовым логико-номотетическим основаниям бытия Космоса, — никогда жестко не противопоставлялись непосредственным когнитивным и творческим способностям души. Последние или гармонично сосуществовали рядом с мышлением, или иерархически надстраивались над ним, как у Платона и Плотина. На этих моментах мы еще остановимся ниже. Во-вторых, сами трансцендентные способности, связывающие личность с Надземной реальностью, представляли в рамках античной традиции исключительно разнообразными. Их можно было обнаружить не только в философии, но и в искусстве, и в литературе, и даже в повседневном бытии. Здесь правомерно говорить о *полифонии трансцендентного опыта*, наиболее систематически проанализированного Платоном. В-третьих, именно у греков мы впервые встречаемся с важнейшей онтологической идеей, дающей ключ к пониманию природы Надземной реальности — это *область онтологически сущей объективной Мысли и возможность многообразного человеческого бытия-познания-творчества в многообразной субъективной стихии мысли*.

С другой стороны, в античной традиции мы не найдем таких важнейших атрибутов религии, которые принесет в нее последующее христианство: *равенство людей перед Богом и любовь как важнейшее условие подлинного и личного, и соборного бытия, со-вестного и со-гласного с Высшей реальностью*.

Свой краткий анализ мы начнем с философа, у которого с исключительной силой и глубиной была заложена «*философия мысли*» в рамках европейской культурной традиции. Имеется в виду Парменид с его знаменитым принципом тождества бытия и мышления и отсутствием небытия.

¹ Наиболее систематически они осмыслены Платоном и неоплатониками.

² Платон именует их родами истинно сущего бытия.

Главу элейской школы сплошь и рядом трактуют превратно, утверждая, что он наивно отрицал небытие, потому что его нельзя помыслить, а также не мог разделить мысль о бытии и само бытие¹. На самом деле Парменид в дошедших до нас текстах четко разделяет три уровня мышления и соответствующих им мыслей, которые образуют разные сферы бытия. Первый уровень — сфера субъективных и феноменальных человеческих мысле-мнений, где за истину могут приниматься пустые слова (имена), где есть небытие и бесконечное становление². Второй уровень — это тоже феноменальный мир, созданный человеческой мыслью, но в его рамках можно «о мнимом правдоподобно вещать»³, т. е. общезначимо описывать и объяснять с помощью научных моделей то, что позднее в рамках идеалистической традиции назовут «хорошо обоснованными феноменами» (Лейбниц) или «объективной видимостью» (Гегель). А.С. Богомолов и некоторые другие авторы считают, что Парменид впервые выделяет здесь область собственно научного (прежде всего физического) доказательного знания⁴. Два первых уровня — вещно-телесные феноменальные картины мира, созданные человеческой мыслью, где бытие и знание совпадают:

«Так родились эти вещи согласно мнению и ныне
Суть, а потом, коль скоро однажды возникли, — погибнут.
Люди же каждой из них нарекли приметное имя»⁵.

¹ Более подробный анализ концепции Парменида дан в статье: Иванов А.В. «Философия мысли» Парменида: опыт теоретической реконструкции // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2019. № 2. С. 3–18.

² Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М., 1989, с. 297.

³ Там же, с. 295.

⁴ Богомолов А.С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. М., 1982, с. 102.

⁵ Парменид. Указ. соч., с. 298.

Но в основе этих феноменальных картин мира, созданных человеком, лежит, по Пармениду, *мир объективно сущей и истинной Мысли*. В нем совпадают познающая мысль и сам предмет, познаваемое и познающий, и там нет небытия в смысле иллюзорных мнений, пустых имен, противоречий или смыслового хаоса. Мы не будем разбирать здесь обоснованность тех атрибутов, которые приписывает этому царству истинно сущей Мысли глава элейской школы (неподвижность, вечность, наличие границы, форма шара)¹. Остановимся только на таком атрибуте парменидовского мира Мысли, как его неделимость и лишенность частей. Это имеет прямое отношение к тому, как позднее будет трактоваться в христианской традиции Бог (Абсолют) и его атрибуты, и где во многом будет утрачена диалектическая глубина Парменида и его античных последователей.

Бытие Парменида — это такое неделимое и однородное мышлеединство, где нет четко отделенных друг от друга элементов, которые можно было бы механически менять или устранять по своему усмотрению. Но это единство, различенное внутри себя, где вариации мысли лишь вместе образуют гармонию. В самом тексте поэмы мы встречаем фрагмент, подтверждающий подобное толкование:

«И неделимо оно, коль скоро всецело подобно:
Тут вот — не больше его ничуть, а там вот — не меньше,
Что исключало бы сплошность, но все наполнено сущим.
Все непрерывно тем самым: сомкнулось сущее с сущим»².

Значит, внутри неделимого и сплошного парменидовского царства Мысли есть внутреннее смыкание и, возможно, перетекание, непрерывный обмен-взаимодействие «сущих»

¹ Их анализ заинтересованный читатель может найти в упоминавшейся выше статье: Иванов А.В. «Философия мысли» Парменида.

² Парменид. Указ. соч., с. 296.

элементов, некоторым образом все же отличных друг от друга. Подобную интерпретацию Парменида дает и Плотин, у которого при описании Божественного Ума мы видим цитаты из работы своего гениального предшественника. В работе «О том, что единое, тождественное сущее везде во всем во всей целости своей присутствует» Плотин ссылается на этот фрагмент Парменида: «Истинно сущее множественно лишь по различию (сущностей), но не по месту (особому для каждой), что несмотря на свою множественность, оно есть единое целое, что “сущее везде касается сущего”, что оно везде присутствует во всей целости. Точно также и ум есть множество, только многообразное, но не разделенное по месту, — и он всегда и везде весь в целости»¹. Здесь приходят на ум параллели с современными физическими моделями микромира, где даже на уровне элементарных частиц мы, по сути, видим то же единое целое — динамичное, единое и одновременно разделенное (вспомним факты непрерывного превращения частиц друг в друга; неразделимости кварков; бесконечности волны-частицы, нелокальности и пр.).

В трактате «Об уме, идеях и сущем», подчеркивая неразрывность идей в Мировом Уме, Плотин соглашается и с другой идеей Парменида — о тождестве мысли и истинного бытия, мыслимого и мыслящего: «Итак ум есть сущностно сущие, причем не такие, чтобы он их мыслил в ином, поскольку они не могут быть ни прежде него, ни после него; но он — как бы их первый законодатель, а лучше — сам закон бытия. Поэтому верно, что “одно и то же мыслить и быть”, знание о бестелесном тождественно с предметом»².

Однако в это Надземное царство истинного Бытия — истинной Мысли дано попасть не каждому смертному. Героя парменидовской поэмы к его воротам увлекают на колеснице богини Дня и Ночи, и только попав внутрь этого царства, он получает

¹ Плотин. Сочинения. СПб., 1995, с. 156.

² Плотин. Трактаты 1–11. М., 2007, с. 209.

от богини справедливости Дике философское откровение. Такая трактовка тождества бытия и мысли предшествует не только концепции неоплатонического ума, но и платоновской теории идей. Знаменитое описание крылатой души-колесницы из платоновского «Федра» и того, что может увидеть она «за пределами неба», прямо отсылает к тексту Парменида. «Занебесную область, — пишет Платон, — не воспел никто из здешних поэтов, да никогда и не воспоем по достоинству. Она же вот какова (ведь надо наконец осмелиться сказать истину, когда говоришь об истине): эту область занимает бесцветная, без очертаний, неосязаемая сущность, подлинно существующая, зримая лишь кормчему души — уму; на нее-то и направляется истинный род знания»¹. Платон почему-то не упоминает здесь Парменида, хотя в полном согласии с ним описывает «не то знание, которому присуще возникновение и которое как иное находится в ином, называемом нами сейчас существующим, но подлинное знание, содержащееся в подлинном бытии»².

Таким образом, субстанцию Надземного мира, по Пармениду, Платону и Плотину, образует Мысль, и с этим впоследствии будут согласны все главные школы античности — и стоики, и неоплатоники, и даже перипатетики с аристотелевским Богом, мыслящим самого себя. Парменид утверждает здесь и наличие трансцендентного опыта, возносящего душу смертных в Царство истинного Бытия, благодаря чему она может вести там совершенное индивидуальное мыслебытие.

Любопытно, что мотив возносящейся в сферу истинного бытия крылатой колесницы души присутствует не только в греческой, но и в индийской философской традиции, в частности, в Катха-упанишаде, где «человек, у которого распознавание колесничий, а разум — словно поводья, достигает... высшей обители Вишну»³. На параллели между

¹ Платон. Федр // Собрание сочинений в 4 т. Т. 2. М., 1993, с. 156.

² Там же.

³ Упанишады в 3-х книгах. Кн. 2. М., 1991, с. 105.

учением Парменида и философией Упанишад в отечественной историко-философской традиции первым, насколько нам известно, указал С.Н. Трубецкой¹.

По свидетельству Апулея, в Индии побывал другой великий ранний греческий философ — Пифагор, признающий, как и Парменид, существование Надземного мира, но для него там, помимо богов, еще существуют числа — идеальные мыслимые сущности, определяющие структурно-динамический порядок мирового бытия.

Надземный мир Мысли после Парменида, Пифагора и Платона будет трактоваться в античной традиции как состоящий из сверхвременных идеальных прототипов (идей-эйдосов) земных вещей, структурно-динамических законов организации и идеального, и чувственно-телесного бытия (чисел-эйдосов), а также деятельных индивидуальных (типа развоплощенных человеческих душ) и коллективных субъектов мыслебытия в виде Мировой Души и Мирового Ума. Неоплатоники, отталкиваясь от платоновских диалогов, особенно «Федра», много страниц посвящают описанию обитающих в сфере Надземного Бытия многочисленных богов, гениев и демонов. Бытию Надземного мира в античной традиции соответствует своя «тонкая», *несущая* эйдосы, светоносная Первоматерия, а в его основе лежит идеально-смысловое *Сущее* Первоначало, будь то идея Блага, Единого, Нуса, Логоса, Демиурга или аристотелевского Ума-Перводвигателя.

Здесь следует несколько слов сказать об античной трактовке материи и ее взаимоотношениях с идеально-смысловыми устоями космического бытия. Материя трактуется в разных школах чрезвычайно разнообразно: и как мировой хаос, и как становящееся пространство Космоса, и как не-сущее начало сущего разнообразия и различности, и как чистая бескачественная потенция вещей, подлежащая оформлению, и, наконец, как телесно-вещественный субстрат физических

¹ Трубецкой С.Н. История древней философии. Ч. I. М., 1906, с. 108–109.

явлений и процессов¹. Все эти аспекты материи будут обсуждаться в последующей философской традиции, вплоть до настоящего времени. Два момента здесь представляются особенно важными.

Во-первых, с онтологической точки зрения практически все античные школы стоят на позициях **монодуализма**, даже неоплатоники, т. е. материя признается таким же важным и независимым началом бытия, как и его идеальное-смысловое первоначало. В платоновском «Тимее» Космос, как известно, сотворен из «смеси тождественного и иного». У Аристотеля наряду с Умом-перводвигателем существует первоматерия как вечная потенция всего возможного множества вещей. У Плотина, как мы отмечали выше, материя предстает во многих ипостасях — от высшей и светоносной до низшей и «подлунной», являющейся причиной безобразия и зла в мире. Нигде материальное начало у греков не признается в качестве производного или тем более кем-то сотворенного. Оно именно *несущее абсолютное Первоначало, без которого не может быть полноценного ни земного, ни Надземного Сущего*.

Во-вторых, с гносеологической точки зрения первоматерия, как не-сущее или как чистая бескачественная возможность, трактуется как начало непознаваемое, лежащее за границами разума, ибо несущее разумно познавать невозможно. Аристотель, в наследии которого мы встречаем большое разнообразие трактовок материи, в седьмой книге «Метафизики» о первой материи пишет следующее: «Материя же сама по себе не познается»².

¹ Материи в античной традиции посвящено огромное количество историко-философских работ. Отсылаем заинтересованного читателя к классической книге А.Ф. Лосева, где многие страницы посвящены анализу этого понятия в поздней античности, прежде всего, в наследии неоплатоников, у которых как бы подводится итог метафизическим изысканиям древних греков в этой области: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М., 1980.

² Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М., 1976, с. 297.

К проблеме материи мы еще обратимся на страницах данной работы, а здесь вспомним знаменитый символ пещеры Платона. Какими путями индивидуальная душа выходит из платоновской пещеры с пляшущими на стене чувственно-телесными тенями в сферу солнечного и истинного Надземного бытия? И здесь античная традиция, как и в случае с материей, рисует нам практически полный спектр возможных форм понимания трансцендентного опыта.

Еще раз подчеркнем, что античная мысль ни в коем случае не отказывает рациональному познанию в возможности приобщиться к сфере Надземного. Если это мир Мысли, то наше индивидуальное мышление, в отличие от чувств, не может в той или иной мере не быть причастным к этой сверхчувственной идеально-смысловой реальности и не может, как говорит Платон, не увлекать «душу ввысь». Отсюда его знаменитая иерархия способностей мышления в 6 и 7 книгах «Государства», где он выделяет уже упоминавшиеся нами выше уровень *рассудка* (дианойю), который лишен рефлексии и потому основывается на принятых на веру предпосылках¹, и диалектический *разум* (ноэзис), который «свои предположения... не выдает за нечто изначальное»², а стремится их обосновать и достигает за счет имманентно присущей ему рефлексивной способности целостного и обоснованного — философского — понимания предмета в его существенных и необходимых связях. Оппозиция рассудка и разума как двух иерархических ступеней рационального познания сохранится в последующей религиозно-философской и богословской традициях от неоплатоников и Николая Кузанского до Канта, Шеллинга и Гегеля. Ее впоследствии усвоит и по-своему глубоко переработает отечественная марксистская традиция в рамках так называемой «диалектической логики».

¹ Рассудок особенно зримо и эффективно проявляет себя в математике и астрономии.

² Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М., 1994, с. 293.

Оппозиция рассудка и разума окажется не очень актуальной для средневековой рационалистической схоластики Фомы Аквинского и Дунса Скота, черпающей вдохновение не из Платона, а из рассудочных построений Аристотеля с его рефлектирующим Богом-Умом, который «мыслит сам себя... так что ум и предмет его — одно то же!»¹, который, правда, также напоминает Мыслебытие Парменида, поскольку Бог «есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность; показано также, что эта сущность не может иметь какую-либо величину, она лишена частей и неделима,... не подвержена ничему и неизменна»². Однако заметим, что этот неизменный и неделимый аристотелевский Ум мыслит все же многообразие имманентно присущих ему идей-форм.

Однако помимо рассудка и разума античная платоновская традиция, расходясь здесь с аристотелизмом, выделяет третий и высший уровень рационального познания. Его можно назвать *умозрением* или *разумным созерцанием*³, когда разум может *непосредственно быть* в Царстве Мысли и «видеть не иначе как мысленным взором»⁴ всеобщие идеально-смысловые и структурно-номологические основания мирового бытия. Феномена *умного видения* трансцендентных сущностей Платон будет касаться в разных своих диалогах. В ряде мест он будет описывать его как буквальное «вознесение» ума в Царство истинно сущей Мысли вполне в духе Парменида, на чем мы уже останавливались выше.

¹ Аристотель. Указ. соч., с. 310.

² Там же, с. 311.

³ Термины «умозрение» и «интеллектуальное созерцание» будут активно использоваться в схоластике, в частности, у Фомы Аквинского и Дунса Скота, но они будут ближе к декартовской рациональной интуиции, нежели к подлинному платоническому видению умом Надземных духовных сущностей.

⁴ Платон. Государство, с. 293.

Однако непосредственное знание о Высшей реальности присуще не только философам и ученым, но и людям искусства. Их произведения, если художники по-настоящему талантливы, «служат лишь образным выражением»¹ горних первообразов, почерпнутых из Надземной реальности. Это особый художественный трансцендентный опыт, связанный с деятельностью воображения, когда благодаря ему художники входят в мир Божественных первообразов (буквально *во образ*), чтобы потом низвести их в подлунный мир в земных красках, словах, металле или камне. Иными словами, Небесный первообраз через художника, его профессиональное мастерство и вдохновение должен сначала стать художественным образом (опредметиться, материализоваться), чтобы потом зритель или читатель через его творческое и свободное эстетическое усвоение уже сами смогли взойти к исходному первообразу. Философ и художник оказываются как бы «поводырями» в Высшую реальность: один через умозрение и диалектически отточенное понятие, другой — через гениальное трансцендирующее воображение и созданный им на основе первообраза совершенный художественный образ.

Справедливости ради скажем, что такое понимание творчества, представленное в «Государстве», у Платона не единственно. В других диалогах, в частности, в «Законах» он рассматривает образы искусства как подражание первичным образам природы², хотя тот же Демиург в его «Тимее» выступает в роли гениального художника, который творит прекрасный Космос по совершенным эйдетическим прообразам³.

Различным аспектам художественного творчества и вдохновения посвящены многие страницы платоновских трудов. Художественное озарение может быть связано не только

¹ Там же.

² Платон. Законы // Платон. Сочинения. В 4 т. Т. 4. М., 1994, с. 346–347.

³ Платон. Тимей // Сочинения в 4 т. Т. 4. М., 1994, с. 432–433. Образ Бога-художника мы встретим потом и у Августина.

с восхищением человеческой души в царство первообразов, но и наоборот, с нисхождением в нее божественных слов, идей и пророческих предсказаний, когда творец находится в состоянии творческого экстаза. Так, описывая творчество великих поэтов (Гомера и Гесиода), а также исполнителей и толкователей их произведений (рапсодов), Платон в диалоге «Ион» подчеркивает надперсональность подлинного творчества, где сам Бог «делает их своими вещателями и пророками, чтобы мы, слушая их, знали, что не они, лишенные рассудка, говорят столь драгоценное слово, а говорит сам бог и через них подает нам свой голос»¹. Но в обоих вариантах истинного трансцендентного художественного опыта, а не его имитаций, о которых Платон прекрасно осведомлен, цель остается общей: служить средством очищения и восхищения в Надземный мир душ читателей и зрителей. Платон пишет, что Муза «сама делает вдохновенными одних, а от этих тянется цепь других одержимых божественным вдохновением»².

Сами Афины с чудом под названием «Акрополь» служили для Платона и всех греков наглядным воплощением этой трансцендирующей силы искусства. Приплыв в порт Пирей, грек из другого полиса или варвар могли уже издали созерцать огромную скульптуру Афины Промехос, поставленную в Акрополе. По мере приближения она становилась все более прекрасной и величественной, а в ходе подъема по ступеням Акрополя — еще и более грозной, и неприступной. Поднявшись на вершину священной горы, нужно было пройти слева направо вдоль белоснежных колонн и стен Парфенона ко входу в храм Зевса, располагавшемуся на противоположной стороне горы, возле самых ног Афины, непрерывно созерцая динамический барельеф со сценами из греческой мифологии, как бы движущийся параллельно с движением зрителя. Потом из этой стихии мрамора и белого света, который в течение

¹ Платон. Ион // Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994, с. 376.

² Там же, с. 376.

большей части года как бы «затапливает» Афины, зритель попадал в огромный и темный Парфенон, где благодаря искусно расположенным окнам на противоположном конце храма сияла созданная из слоновой кости величественная фигура сидящего на троне Зевса, а к нему вела золотая дорожка. В этом золотом умном свете, гениально воспроизводящем стихию и первообразы Надземной реальности, растворялась, восхищалась и катарсически очищалась от всего суетного и бренного земная человеческая душа. Искусство служило здесь совершенным образом проводником в Царство Надземного.

Но в текстах Платона, в частности, в «Федре», присутствует еще и другая — *внерационально-мистическая* — форма приобщения к Царству Мысли, которую В.Ф. Эрн удачно назвал «солнечным постижением Платона»¹, когда душа растворяется в непосредственно постигаемой трансцендентной предметности, как бы слепнет в Свете (Солнце) Высшей реальности. Здесь мы не столько нечто видим умом или достраиваем творческим воображением, сколько *непосредственно переживаем* это запретное Нечто всем существом, чтобы только потом посылить истолковать с помощью разума. Анализируя вторую речь Сократа из «Федра», В.Ф. Эрн замечает: «Душа-“пророчица” имеет реальное сообщение с “нисходящим в нее божественным миром” и, впадая в “одержание” им, становится причастной тому высшему и безусловному ведению, которое для человеческого духа и для человеческого восприятия звучит глухо, темно и непонятно. Тогда-то и исполняют свою органическую роль “жрецы философской рефлексии”, которые, приступая к темным вещаниям души, **переживающей** [выд. нами — *авт.*] постижение, кафолически его истолковывают и при посредстве диалектики переводят в термины дневного “логического” универсального сознания»².

Мистическому слиянию с Единым будет впоследствии уделено особое внимание в неоплатонизме. Это — высшая форма

¹ Эрн В.Ф. Сочинения. М., 1991, с. 470.

² Там же, с. 531.

бытия-знания (или, точнее, экстатического блаженного незнания), посредством которого только и можно приобщиться к трансцендентному Единому (Богу). По свидетельству Порфирия, его четырежды испытал Плотин¹, когда, по выражению А.Ф. Лосева, на стадии высшего единства у человека «замирает даже ум со всеми его умозрениями» и он «превращается в единый и нерасчлененный сверх-умный экстаз»². Неоплатоническая мистика окажет впоследствии огромное влияние и на христианскую, и на новоевропейскую мистические традиции.

Однако трансцендентный античный опыт утверждает, что приобщаться к Надземной реальности можно не только путем выхода за границы тела и земного мира, но и за счет противоположной стратегии — через погружение в имманентные глубины собственной души, которая сама носит божественный характер и хранит в себе надземные знания. Этот второй имманентный аспект мистического опыта может быть усмотрен в знаменитом сократовском гении (даймоне), чей звучащий изнутри голос помогал ему принять правильное решение в трудных ситуациях. Можно интерпретировать сократовского гения как внутреннее Божественное Я, существующее в человеке наряду с его эмпирическим психологическим «я», которое призвано, если к нему систематически прислушиваться, направлять человека в сторону Истины, Добра и Красоты. При желании здесь можно усмотреть явные параллели с индуистской концепцией индивидуального Атмана, тождественного с Божественным Брахманом. В Упанишадах сказано: «Тот, кто находясь в познании, отличен от познания, кого познание не знает, чье тело — познание, кто изнутри правит познанием, — это твой Атман, внутренний правитель бессмертный»³.

¹ Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 479.

² Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм, с. 179.

³ Упанишады в 3-х книгах. Книга I. Брихадараньяка упанишада. М., 1991, с. 105.

Впоследствии индивидуальное внутреннее Я, созданное по образу и подобию Божию, станет важным объектом мистического богопознания в христианской традиции. Правда, и индийская¹, и христианская мысль², именно *сердце* будут считать *носителем этого Божественного Я*, чего в принципе нет в античной традиции.

Что касается второго аспекта имманентного знания души, то он, как известно, был последовательно разработан тем же Платоном в его концепции анамнезиса — «припоминания того, что некогда видела наша душа, когда она сопутствовала богу, свысока глядела на то, что мы теперь называем бытием, и поднималась до подлинного бытия»³. Отсюда и августиновский внутренний свет, проявляющий Божественные знания в человеческой душе; и микрокосм, тождественный Божественному макрокосму, в «Ареопагитиках»; и врожденное знание Декарта с его интеллектуальной интуицией; и роль апперцепции в бытии лейбницевской монады; и вся русская «метафизика сердца», начиная с Григория Сковороды и митрополита Платона Левшина до И.А. Ильина и П.А. Флоренского.

Говоря о традиции античного синтеза знаний о Надземном, заложенной Платоном, нельзя обойти стороной выдающуюся фигуру **Посидония Апамейского**, представителя Средней Стои, создавшего в 97 г. н. э. знаменитую философскую школу на о. Родос. Своим учителем его считал Цицерон, оставивший о нем уважительные отзывы в своих книгах⁴. С Посидонием встречались видные политики той эпохи — Гай Марий и Гней Помпей. Глава Родосской школы был не только выдающимся философом, но путешественником, объехавшим всю Римскую империю. Он вышел за пределы Геракловых столбов в Атлантический океан и, правда по недостаточно проверенным

¹ Там же, с. 111.

² «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф. 5:8).

³ Платон. Федр, с. 158.

⁴ Цицерон. Философские трактаты, с. 62.

источникам, даже побывал в Германии и Британии. На основе своих путешествий и исследований Посидоний оставил обширные географические описания, гидрологические и астрономические наблюдения. Как астроном он задолго до Канта объяснял океанические приливы действием луны. О сконструированном Посидонием небесном глобусе Цицерон пишет в своем труде «О природе богов»: «Если бы кто-нибудь привез в Скифию или Британию тот шар (sphaera), что недавно изготовил наш друг Посидоний, шар, отдельные обороты которого воспроизводят то, что происходит на небе с Солнцем, Луной и пятью планетами в разные дни и ночи, то кто в этих варварских странах усомнился бы, что этот шар — произведение рассудка?»¹.

Посидонию принадлежали сочинения «Об океане», «О космосе», «О богах», «О величине солнца», «Рассуждение об этике», «О страстях», «О судьбе» и др. Он занимался также математикой, историей, описывал нравы и религиозные воззрения, социальные и властные отношения у увиденных им народов. Он был также блестящим этиком и психологом, ритором и опытным политиком. Ряд исследователей считают его ученым энциклопедических знаний, не уступающим Аристотелю. К сожалению, его оригинальные труды до нас не дошли, и мы знаем о них лишь через сочинения других авторов со всем набором возникающих здесь текстологических проблем².

Философские взгляды Посидония объединяют стоические и платонические идеи. Он признает земной и Надземный миры, которые изнутри творятся Богом-Демииургом. Сам сотворенный мир пронизан огненным жизненно-разумным началом, а между миром земным и Надземным действует универсальная огненная связь-симпатия, где многим подлунным явлениям следует искать надземное объяснение. Отсюда

¹ Там же, с. 129.

² О традициях и трудностях реконструкции научного и философского наследия Посидония см.: Столяров А.А. К будущему изданию фрагментов Посидония // Философский журнал. 2011. № 1(6). С. 31–38.

занятия Посидония астрологией и прорицаниями судьбы (девинацией), о чем критически отзовется глубоко уважающий его Цицерон¹. С точки зрения главы Родосской школы, Космос иерархичен: в нем есть низшие (вещественные) и высшие (божественные) уровни, между которыми располагаются живые формы (растения и животные), человек и демонические сущности. Человек двойствен, будучи телесно-чувственным и одновременно мыслящим существом, обладающим речью, волей и разумом. Низшие страсти способны заглушить голос разума и направить волю на ложный путь. Личность, охваченная страстями и телесными желаниями (как бы собственным злым демоном), становится легкой добычей демонических сил. Душа человека перевоплощается² вместе с периодически возникающим (воспламеняющимся), а потом гибнущим (угасающим) Божественным Космосом. В учении о циклическом возникновении и уничтожении Космоса Посидоний мыслит в соответствии с общей физической картиной мира стоиков, а вот в трактовке общества и его истории чувствуется несомненное влияние политических воззрений Платона. Посидоний пишет о «золотом веке», когда обществом правили справедливые мудрецы, для которых власть была не привилегией, а служением. Эти мудрецы составили законы, научили человека искусству земледелия, обработки металлов, ткачеству и гончарному делу.

Некоторые историки философии считают взгляды Посидония эклектичными³, но, на наш взгляд, ближе к истине А.Ф. Лосев, считавший, что «в его учении элементы мистики несколько не снижали значимость науки»⁴. Остается только надеяться,

¹ Цицерон. Указ. соч., с. 300.

² В этом пункте Посидоний расходится с классическим представлением стоиков о смерти индивидуальной души и ее растворении в огненной Пневме, зато отголоски его учения о перерождении душ вместе с Космосом можно будет впоследствии обнаружить у Оригена.

³ См. Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М., 1996, с. 239–243.

⁴ Лосев А.Ф. Посидоний // Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967, с. 324.

что когда-нибудь отыщутся оригинальные труды этого великого синтетического мыслителя, объединившего в одном лице ученого и философа, психолога и мистика, географа-странника и руководителя авторитетной научной школы. Возможно, именно его творчество, а не труды неоплатоников, является синтетическим завершением античного духа и его разных традиций (платонической, стоической и перипатетической)¹. Посидоний как бы передает эстафету Оригену, у которого мы обнаруживаем синтез античной и христианской мудрости, увы, в значительной мере утраченный в последующие века.

В завершение главы подчеркнем еще раз, что античная традиция заложила исключительно перспективные варианты онтологии земной и Надземной реальностей — с одной стороны, усмотрев их субстанциальную организующую первооснову в Мысли, а, с другой, признав материю второй — несущей — стороной этой первоосновы, где идеально-смысловые и физические компоненты нельзя оторвать друг от друга и где иерархически более высоким слоям мирового бытия соответствует большая сила и ясность Мысли вместе с большей светочислительностью и «прозрачностью» материи.

Античность разработала также различные стратегии трансцендентного познания Надземной реальности, не противопоставляя друг другу опосредованное (рациональное) и непосредственное (внерациональное) знание. В рамках античного Космоса, как мы видим на основе дошедших до нас воззрений Посидония Апамейского, мирно сосуществовали наука и религия, логика и интуитивное понимание глубокой внутренней связности (симпатии) мира как единого живого организма. В античной традиции было заложено учение о материально-материнской первооснове мира (платонической Мировой Душе), находящее корреляции в иудейской традиции (Учении о Премудрости Божией в Книге Притчей Соломоновых и книге

¹ С перипатетиками Посидония и его школу роднит глубочайший интерес к естественным наукам.

Премудрости Соломона¹), что потом получит мощное развитие в отечественных православно-софиологических исканиях от В.С. Соловьева до П.А. Флоренского.

Однако философии религии в античности, отметим еще раз, страдали и очевидными недостатками: в них не только отсутствовала идея сердца как важнейшего органа познания Надземной реальности, но не было понятия «любви к дальнему», а также жертвенного служения миру и людям. Не знала античность и идеи истории, где изменяются не только представления о Надземной реальности, но по-новому трактуются религиозные тексты, а, главное, изменяется и совершенствуется сам человек. Особенно эта статичность и внеисторизм античного Космоса, как справедливо отмечают многие исследователи, были присущи неоплатонизму — вершине античного интеллектуализма, когда Единое бесконечно эмануирует в темную первоматерию; человек бесконечно восходит через чувственность, рассудок и разум к мистическому слиянию с Единым, в лучшем случае личностно растворяясь в этой сверхразумной полноте.

Если сказать кратко, то *философия религии античности не знала сферы Духа* как опыта всесторонней любви, нравственного познания и самопознания, а также личного совершенствования. Многие из этих недостатков сумела преодолеть победившая христианская религиозно-философская и богословская мысль, но, к сожалению, утратив при этом многие ценные и важные идеи уходящей античной эпохи

¹ См. подробный анализ ветхозаветных текстов о Софии в работе: Булгаков С.Н. Купина неопалимая. Париж, 1927, с. 217–260. В ней он, кстати, убедительно доказывает, что ветхозаветная София-Премудрость Божия никак не может быть отождествлена со второй ипостасью, с Христом-Логосом, что впоследствии будет широко распространено в христианском богословии и послужит основанием для абсурдного обвинения С.Н. Булгакова в «софианской ереси». Теме Софии посвящена статья автора: Иванов А.В. Философско-богословская идея Софии: современный контекст истолкования // Вестнике Московского ун-та. Сер. 7. Философия. 1996. № 2. С. 3–18.

Глава 4. Формирование рационалистической и мистической традиций в христианстве Востока и Запада

Важнейшей переходной фигурой в становлении различных христианских традиций в философии религии и богословии является **Блаженный Августин**. Его творчеству посвящено огромное количество работ, в том числе и в рамках русской философии¹, в силу чего мы будем кратки и укажем лишь на его важнейшие идеи. При этом фигура Августина крайне сложна и противоречива: он, как наследник античной традиции, преклоняется перед мощью разума, но как ревностный христианин, борец с язычеством и ересями, опирается на примат веры и безусловный авторитет Священного Писания. В нем можно увидеть последовательного конфессионального теолога, одного из столпов католичества, но одновременно и свободного философа, обладающего исключительным даром логической и теоретической аргументации. Он, без сомнения, изощренный интеллектуал-толкователь библейских текстов и предтеча всей будущей средневековой европейской схоластики, но при этом обладатель исключительного литературного таланта, если вспомнить его «Исповедь», и глубочайший историк-моралист, если обратиться к его работе «О граде Божьем».

В отличие от Тертуллиана, он — последователь платонической традиции, особенно Плотина. Августин не признает тертуллиановского физического воскресения мертвых, настаивая, что достойная душа на Страшном суде воскреснет в преображенном духовном теле, где «тленное сие облечется и нетленное и мертвенное сие облечется в бессмертие. (I Кор. XV, 53). Тогда

¹ См.: Попов И.В. Личность и учение Блаженного Августина. Т. 1. Ч. 1–2. Сергиев Посад, 1916; Герье М. Блаженный Августин. М., 2003; Трубецкой Е.С. Миросозерцание блаженного Августина // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. СПб.: Алетейя; Киев: УЦИММ-Пресс, 2000 и др.

все будет очевидно без всякой ошибки, телесное, духовное и разумное будет разграничено по своим порядкам в чистой природе и совершенном блаженстве»¹. Не принимает Августин и «простой веры» Тертуллиана, разделяя *веру-доверие*, которая базируется на авторитете Священного писания и Церкви, и *веру понимающую*, или *мыслящую*. Вера-доверие первична и образует лишь необходимое условие для обретения более твердой, глубокой и систематической веры, основанной на разуме. Августин пишет: «Вере в бога должно предшествовать понимание некоторых вещей. В то же время вера, которой в него верят, помогает больше понимать... Так что ум продвигается вперед в понимании того, во что он верит»². У Августина мы встречаемся в целом с уважительным отношением к наукам, особенно практически ориентированным, типа медицины и сельского хозяйства, хотя и они должны быть подчинены знанию религиозному и Церкви.

В наследии гениальных мыслителей всегда можно найти фрагменты, где гений излагает свои взгляды в емкой и точной — как бы эйдетической — форме; рисует свой лаконичный и, вместе с тем, полный мировоззренческий автопортрет³. Таков, на наш взгляд, его фрагмент из главы XI пятой книги «О граде Божьем». Прочитируем его полностью.

Августин пишет: «Итак, никоим образом нельзя думать, чтобы Бог, высочайший и истинный со Словом Своим и Святым Духом, которые три суть одно, Бог — единый и всемогущий Творец и Создатель всякой души и всякого тела, общением с Которым счастливы все, которые счастливы истинно, а не

¹ Августин. О книге Бытия // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты, с. 673.

² Цит. по: Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии, с. 228.

³ Как есть всегда в наследии гениев и слабости, «слепые» точки, по выражению С.А. Левицкого, на которых гений «терпит крушение» (Левицкий С.А. Трагедия свободы: избранные произведения. М., 2008, с. 772). На «слепых» точках Августина мы еще остановимся ниже.

суетно; Бог, сотворивший человека разумным животным из души и тела, не допустивший остаться ему безнаказанным, когда он грешит, но не лишивший его и Своего милосердия; давший добрым и злым общую сущность с камнями, жизнь растительную — общую с деревьями, жизнь чувственную — общую с животными, жизнь интеллектуальную — общую с одними ангелами; от Которого всякий образ, всякий вид, всякий порядок; от Которого мера, число и вес; от Которого все, что происходит естественным образом, какого бы рода и какого значения оно ни было; от Которого происходят элементы форм, формы элементов, движение элементов и форм; давший и плоти начало, красоту, доброе состояние здоровья, соразмерное расположение членов, надлежащую гармонию; давший и неразумной душе память, чувства, способность желать, а разумной, сверх того, ум, понимание, волю; не оставивший не только неба и земли, не только ангела и человека, но и внутренностей самого малого и самого презренного одушевленного, и перышка птицы, и цветка травы, и листка дерева без того, чтобы не дать им известной соразмерности в их частях и в своем роде взаимного мира, — никоим образом нельзя подумать, чтобы Бог судил оставить вне законов и провидения Своего царства человеческие и их положения, господственные и подчиненные»¹.

В приведенном фрагменте присутствует ряд важных идей. Августин постулирует наличие в Космосе не только земной реальности со всеми ее царствами (минералов, растений и животных), с которыми своей телесной природой связан человек, но и реальности Надземной, где, помимо Творящего Бога, который есть Начало и Конец всего, существуют в стихии Божественного Слова и Света ангельские существа. Они образуют град Божий, противостоящий погрязшему в грехах граду Земному. Но в целом мир является единым и упорядоченным целым, где действует Божественное Провидение.

¹ Августин Аврелий. О граде Божьем. Кн. I–V. URL: https://www.civisbook.ru/files/File/Avgustin_1-5.pdf

В других работах Августин подчеркивает, что промежуточное положение между градом Земным и градом Божиим занимают демоны — падшие ангелы во главе с Люцифером. Если природа ангелов высшая (духовная и светоносно-огненная), то демонов — низшая и воздушно-влажная¹, хотя они и обладают многими психическими (или душевными) силами, с помощью которых прельщают и совращают людей. Человек, имеющий общую с ангелами «жизнь интеллектуальную», «по самой природе своей разумен, как и первый свет, а потому быть сотворенным для него значило то же, что познавать Слово Бога, которым он был сотворен»². Благодаря наличию в нем Божественного Света, человек обладает потенциальным разумным всезнанием, но в силу совершенного в акте своеволия грехопадения этот источник знания полностью не доступен ему, и человеку предстоит возвращение на свою Небесную прародину через тяжелый труд и страдания, без чего невозможны победа над своеволием и преодоление плотских соблазнов.

В своей антропологии Августин выше ума и понимания ставит волю. В раю небесные души Адама и Евы обладали естественным всезнанием, но это не помешало им нарушить запрет и поддаться дьявольскому искушению. Слабой оказалась именно их воля, требующая безусловного послушания Высшим благим силам и твердого следования путем добра. Но волевое послушание Высшему и волевое благое действие в миру подразумевают, по Августину, христианскую любовь к Высшему и любовь к дальнему. Здесь он далеко уходит от античного идеала мудреца. *Нерушимая воля к добру и воля к любви* — это и есть незыблемый фундамент христианской веры. И она

¹ «Если же падшие ангелы до своего грехопадения были облечены в небесные тела, то и в этом случае нет ничего удивительного в том, что эти тела в наказание получили воздушные свойства, дабы могли претерпевать некоторое страдание от огня, как элемента высшей природы» (Августин. О книге Бытия, с. 371).

² Там же, с. 381.

совсем не проста, как это думалось Тертуллиану. Августин в другом месте напишет: «Итак, все божественное учение направляется к любви, о которой апостол говорит: “цель же назидания есть любовь от чистого сердца, и доброй совести, и нелицемерной веры” (I Тим. I, 5). Итак, цель всякой заповеди есть любовь, то есть всякая заповедь направляется к любви. Если же или из страха наказания, или по какому-нибудь плотскому побуждению бывает так, что она (заповедь) не направляется к той любви, которую изливает Дух Святой в сердца наши (Рим. V, 5), то она еще не исполняется надлежащим образом, хотя и кажется, что исполняется. Любовь эта есть именно любовь к Богу и ближнему»¹.

Что же касается социального мира, то и он должен быть устроен разумно и по законам любви. Хоть полностью воплотить этот идеал и невозможно, человек, послушный Богу, должен принимать в разумном мироустройстве посильное участие. Идеал разумного мироустройства Августин видит в римском обществе и государстве как частичном воплощении на земле законов града Божьего. Здесь есть своя диалектика: *чем разумней и справедливей устроен земной мир, тем более он соответствует Божественному замыслу об обществе и человеке, но тем самым он в свою очередь все настойчивей напоминает человеку о его подлинной — Надземной — прародине*. Слава земная и ее творцы не самоценны. Они необходимы для того, «чтобы граждане вечного града, пока странствуют на земле, не оставляли без внимания и обсуждения подобных примеров и видели, как велика должна быть любовь их к небесной отчизне ради жизни вечной, если так любима была отчизна земная ее гражданами ради славы человеческой»².

Философско-богословское наследие Августина заставляет нас упомянуть и о его отношении к «осевым» религиозным текстам, в данном случае — к Библии. Он ясно осознает

¹ Там же, с. 72–73.

² Августин Аврелий. О граде Божьем. Книга 5. Глава XVI.

неоднородность библейских текстов, где есть части исторические, мифологические и собственно метафизические, касающиеся происхождения мира и его судеб. Наследуя уже сложившейся традиции христианской экзегетики, он являет ювелирное мастерство в рациональном и непротиворечивом истолковании книги Бытия, сочетая и буквальное, и символическое, и нравственное истолкование священных текстов. Он подчеркивает роль авторитетов в их правильном понимании (особенно ценя мнение апостолов)¹, приводит и объективно анализирует различные варианты толкования одних и тех же фрагментов. Не отступает он и от исходно сформулированных принципов понимания текста, что является важным доказательством обоснованности и значимости осуществляемых герменевтических процедур. Но один момент, подчеркиваемый Августином, является особенно важным: в понимании священного текста должны присутствовать не только *эрудиция, интеллект и ответственность интерпретатора*, но еще и важнейшее чувство *смирения, отказа от творческого своеволия*², без чего познающего никогда не посетит озарение свыше, которое Августин, по традиции, именует *Благодатью*. Чем мы более смиренны и чем жарче любим, тем более глубоким будет наше понимание религиозных текстов и истин. Он пишет: «Но хотя одному дается слово премудрости через Духа, другому слово познания в том же Духе; иной знает день Господень и из недр Его пьет нечто сладостное и несказанное; иной возвышается до третьего неба и слышит таинственный глагол: однако все, пока пребывают в теле, далеки от Господа; но всем,

¹ Целый труд он посвятил обоснованию того, что нет противоречий в разных Евангелиях, и мы находим в них взаимно дополняющие друг друга сведения и положения. См. Августин О согласии евангелистов // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 2, с. 74–315.

² Недаром Августин в работе «О книге бытия» периодически подчеркивает, что если кто-то сможет дать более точное и глубокое толкование того или иного библейского фрагмента, то он его безропотно примет.

верующим с доброй надеждой и записанным в книге жизни, соблюдается сказанное: “Я возлюблю его и явлюсь к нему Сам” (Иоан. XIV, 21). И насколько кто во время удаления своего от Бога усовершенствуется в познании и разумении этого, настолько пусть бережется диавольских пороков: гордости и ненависти. Пусть вспомнит он Евангелие Иоанна, которое чем более возбуждает к созерцанию истины, тем полнее наставляет в сладости любви. И так как вернейшею и спасительнейшею заповедью является: “Чем ты больше, тем более смирайся перед всеми” (Сирах. III, 19), то этот евангелист и представляет Христа возвышеннее прочих: у него Господь омыл ноги ученикам Своим»¹.

Августин выступает тут как чистейший платоник. Мы живем в мире теней, за которыми не так просто разглядеть истинную реальность, нашу Небесную Родину. И разум способен обманываться. Но нам даются два вечных внутренних поводыря для восхождения к Надземному: *любовь и вера*, но *вера должна стремиться стать знающей, а любовь смиренной*, как бы помогающей нам деятельно жить в единстве с миром.

Теперь можно обратиться к средствам богопознания, о которых пишет Августин. Несмотря на огромную роль воли и веры, деятельной любви и праведной жизни, Августин обосновывает исключительное значение именно *непосредственного познавательного опыта*, необходимого, с одной стороны, для преодоления религиозного иррационализма слепой тертуллиановой веры и демонстрации творческого потенциала истинной религии, а, с другой, для обретения твердых первооснов именно рационального познания. У Августина мы встречаемся с христианским совмещением двух противоположных стратегий трансцендентного познания с использованием мистики света, характерной для всей платонической традиции.

Одна из этих стратегий направлена на *самопознание*, на проявление *имманентных* светоносных глубин собственного

¹ Августин. О книге Бытия, с. 315.

разума, где сокрыты исходящие от Божественного разума конститутивные основы как самого сотворенного мира, так и его познания человеком: числа, логические категории, природные законы и нравственные максимы, не выводимые ни из какого внешнего опыта, но только и делающие этот опыт возможным¹. Августин пишет в «Исповеди»: «В памяти содержатся также бесчисленные соотношения и законы, касающиеся чисел и пространственных величин; их не могло сообщить нам ни одно телесное чувство, ибо они не имеют ни цвета, ни запаха, ни вкуса, не издают звуков и не могут быть ощупаны... Я видел линии, проведенные рукой мастеров, иногда настолько тонкие, что они походили на паутину, но линии в моей памяти это нечто иное, это не образы тех, о которых мне сообщило телесное зрение; их знаешь, не связывая в мыслях ни с каким телом, и узнаешь, уйдя в себя. Я узнал с помощью всех телесных чувств числа, которые мы называем, считая предметы; но числа, которыми исчисляем, это совсем другое; они не суть образы первых и потому существуют действительно»².

Конструктивную роль логических категорий исследовали еще Платон в «Софисте» и «Пармениде», Аристотель в «Категориях», а потом и неоплатоники от Плотина до изощренной категориальной диалектики Прокла в «Первоосновах теологии». Однако, наряду со способностью непосредственно схватывать врожденное нам знание, Августин, отталкиваясь от неоплатонической мистики, утверждает наличие противоположной — *трансцендентной* направленности мистического опыта, где человек не нисходит в глубины собственного духа, а получает божественные знания извне, от Бога в виде

¹ Как справедливо отмечают многие исследователи, мы встречаемся здесь практически со всеми базовыми идеями будущего европейского рационалистического нативизма и априоризма: от врожденных идей Декарта до кантовского трансцендентального субъекта.

² Августин Аврелий. Исповедь // Августин Аврелий. Исповедь: Абельяр П. История моих бедствий. М., 1992, с. 137.

религиозного озарения-откровения. Он, конечно, сам, за счет волевых усилий должен устремляться к Богу, но без сходящей свыше Божественной Благодати ему ничего не откроется. Августин пишет: «Мудрые умы, очищенные Его благодатью, способны воспарять до таких высот веденья, что выше и блаженнее нет ничего»¹.

Если первую мистическую стратегию Августина можно назвать *имманентно-трансцендентной*, когда, погружаясь в глубины собственной души, мы выходим за ее пределы, в сферы трансцендентного Надземного бытия; то вторую, наоборот, *трансцендентно-имманентной*, когда божественные, трансцендентные для профанного сознания энергии и знания входят в открытую душу человека или же сама душа человека, как у апостола Павла, «восхищается до третьего неба»².

Августин довольно скрупулезно исследует различные известные ему виды и факты мистического опыта от видений, галлюцинаций и вещей снов до пророчеств и религиозных откровений, допускает участие в этих процессах как божественных, так и дьявольских сил. Он едва ли не первым указывает на факты *телепатии и проскопии*, возможности предсказания будущих событий³ и честно признается в невозможности дать им рациональное объяснение⁴.

В целом он выделяет *чувственное* познание земного мира через телесные образы вещей⁵, *духовное* познание человеческой

¹ Августин. О книге Бытия, с. 436.

² Августин одним из первых пытается философски и психологически осмыслить мистический опыт апостола Павла еще задолго до знаменитой работы А. Швейцера. См.: Швейцер А. Мистика апостола Павла // Швейцер А. Жизнь и мысли. М., 1996, с. 147–480.

³ Там же, с. 648–650, 656–657.

⁴ Там же, с. 650, 656.

⁵ Где разум, правда, играет фундаментальную роль в конструировании образов внешнего мира. Здесь Августин предвосхищает будущие концепции активности субъекта познания, в частности, теорию внутренних перцептивных эталонов, без которых невозможен акт восприятия.

и Надземной реальностей через образы души в отрыве от их телесной первоосновы и, наконец, высшее познание через *разум (ум)*, лишенный телесной чувственности. Этому соответствует иерархическое строение самого человека: тело—дух—разум и три уровня мирового бытия, которые этими способностями познаются.

Вот что пишет о них Августин, анализируя восхищенность апостола Павла до третьего неба: «Итак, если под первым небом разуместь все то телесное, что только находится выше воды и земли, а под вторым — то, что созерцается духом в телесном подобии... под третьим — то, что зрится умом настолько сосредоточенным и углубленным, отрешенным и очищенным от всех телесных чувств, что все там сущее, саму субстанцию Божию и Слово Божие, Которым сотворено все, в любви Духа Святого он может неизреченным образом видеть и слышать: то допустимо думать, что именно сюда и был восхищен апостол и здесь же находится и наилучший из всех раев, если так можно выразиться, рай раев. Ибо если добродетельной душе радость открывается во всякой доброй твари, то что может быть для нее выше той радости, которая заключается в Слове Божиим, Которым сотворено все?»¹.

Августину, конечно, можно задать вопросы: почему, например, Откровение Иоанна Богослова, которое он относит к духовному познанию², ниже мистического опыта апостола Павла, и почему умственное созерцание осуществляется совсем без образов, ведь образы могут быть символическими и схематическими — именно *умными* — как случае с философскими символами Солнца, колесницы или пещеры у Платона?

Впрочем, здесь очевидны рационалистические симпатии Августина в истолковании трансцендентного опыта, где понимание связывается именно с рациональным пониманием, а не с переживанием, духовным созерцанием

¹ Там же, с. 679–671.

² Там же, с. 660–661.

или художественным воображением. Кстати, при описании умозрения сам Августин везде использует именно образы. Но важен другой момент: у епископа Гиппона мы встречаем понимание связи внутреннего и внешнего знания (света) в трансцендентном религиозном опыте, где внешнее знание благодатно нисходит только в подготовленную для него душу, а, будучи восхищенной, душа увидит и поймет во втором и третьем Небе только то, что внутренне готова увидеть и понять. Поэтому Августин и пишет, что в познании Надземного душа «разумет так, как может. Поэтому, когда она восхищается к созерцанию того света, и, отрешившись от телесных чувств, живет уносит-ся к этому видению, конечно, не через пространства и расстояния, а своим особенным образом, то даже и там, наверху всего, если видит наконец то, при помощи чего все видит, она видит так, как сама в себе разумет»¹.

Таким образом, у Августина мы впервые сталкиваемся с тончайшей и сложнейшей *диалектикой веры и разума, личного и сверхличного, трансцендентного и имманентного в религиозном опыте*. Но для него все же первичными остаются рациональные (пусть и умозрительные), а не внерациональные (мистические или духовные) способности сознания.

Что же касается его главной «слепой» точки, то это религиозный преформизм, когда Бог из ничего в вечности творит мир и знает все, что с ним произойдет впоследствии во времени. Здесь нет никакого развития и эволюции, ибо все заранее преопределено. У Бога-Абсолюта нет второго противоположного начала, «своего иного» в виде хаоса или неопределенной первоматерии, которые позволили бы удовлетворительно решить две неразрешимые проблемы любого абстрактного монизма: проблему свободы воли и происхождения зла при наличии единственного Творца и Божественного Провидения. Не может решить их и Августин. В теодицее — это парадоксальное допущение Богом зла ради укрепления и победы

¹ Там же, с. 666.

добра¹; а при обсуждении антиномии «божественная предопределенность будущего — свободная человеческая воля» мы видим у него чисто словесно-художественное ее разрешение. «Мы нисколько не находим себя вынужденными, — пишет Августин, — ни отвергать свободу воли, допустив предвидение Божие, ни отрицать (что нечестиво) в Боге предвидение будущего, допустив свободу воли. Мы принимаем то и другое; то и другое исповедуем твердо и правильно: одно — для того, чтобы хорошо веровать, другое — чтобы хорошо жить»².

И рациональные, и мистические стороны творчества Августина лягут в основу последующей европейской схоластической традиции, хотя многие его идеи, восходящие к платонизму, окажутся близкими и восточному христианству. Вряд ли можно поэтому согласиться с излишне политизированной характеристикой епископа Гиппона, данной Е.Н. Трубецким: «Августин не есть апологет чистого христианства, а апологет западной, односторонней его формы. Латинский идеал, которому в то время противостоит и угрожает мир варварский, есть прежде всего идеал всемирного закона, всемирного правового

¹ Этот августиновский мотив будет весьма популярным в последующей западноевропейской религиозно-философской и богословской традициях и найдет свое законченное развитие в «Теодицее» Лейбница, у которого (с прямой ссылкой на Августина) определенная мера зла допущена Богом для торжества добра. Лейбниц пишет: «Ограниченность или изначальное несовершенство созданий производит то, что наилучший замысел универсума не может быть свободен от известного зла, которое тем не менее превращается в наибольшее благо» (Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989, с. 409–410). Чтобы больше не возвращаться к глубоко по-своему продуманной позиции Лейбница, подчеркнем, что его философия религии является последовательно рационалистической, где «выбором Бога может руководить только сильнейшее разумное основание», а «чем больше мы приближаемся к нему, тем совершеннее становится наша свобода и тем более она определяется добром и разумом» (Там же, с. 342–343).

² Августин Аврелий. О граде Божьем. Книга 5. Глава IX.

порядка. Чтобы одолеть варваров, нужно противопоставить им закон неодолимый, сверхчеловеческий. Понятие всемирного божественного закона, осуществляющегося во всем и подчиняющего себе все, есть действительно центральное понятие мирозерцания Августина»¹.

Другое дело, что у Августина действительно нет главного органа принятия Божественной Благодати, приоритетного в деле богопознания. Имеется в виду *сердце*, которое получает глубокое и всестороннее освещение прежде всего в православной христианской традиции на Востоке. Нет у Августина и четкой позиции относительно трансцендентной природы Абсолюта, запредельной для наших познавательных, в том числе и мистических, и умопостигающих способностей. Ему свойственен избыточный гносеологический оптимизм относительно возможностей онтологического и гносеологического соединения человеческого и божественного бытия.

Во многом иная традиция и понимания природы Надземного, и способов адекватного истолкования священных текстов, и особенно путей богопознания закладывается в одном из величайших религиозно-философских текстов, когда-либо создававшихся человеческим гением. Это «Мистическое богословие» **Псевдо-Дионисия Ареопагита**.

Начинается корпус «Ареопагитик» с того, что утверждает наличие *Надземного (горнего)* мира, вопреки миру дольнему, открываемому чувствами и разумом. Источником и Причиной существования как дольного, так и горнего мира является *абсолютно трансцендентное* Божественное Начало, которое превосходит в своем совершенстве все наши чувственные образы, мысленные определения и даже мистические созерцания.

Эта реальность сверхъестественна, сверхразумна и не может быть схвачена никакими предельными категориальными средствами рациональной мысли типа сущее-несущее,

¹ Трубецкой Е.С. Мирозерцание блаженного Августина // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т.2: Теологические трактаты, с. 739–740.

единое-многое, тождественное-различное, существенное-несущественное, вечное-временное, необходимое-случайное и т. д. Она выше не только любых конкретных смыслов, но даже этих всеобщих категориальных порождающих смысловых матриц¹, являясь чем-то Сверхсущим, которое и включает в себя все эти категориальные противоположности, и одновременно бесконечно их превосходит. Относительно этого Сверхсущего и Сверхумопостигаемого невозможны никакие утверждения, а только отрицания, ибо Оно всегда будет выше, больше и богаче любых свойств и качеств, которые мы ему постараемся приписать. Только через систематическое отрицание (через «Не») мы можем восходить к Божественному «Да», но без надежды когда-либо достигнуть цели нашего пути. Отсюда и возникновение знаменитой традиции *апофатического богословия* в Европе с тезисом о его безусловном превосходстве над *богословием катифатическим*, сиющимся познать природу Сверхсущего Бога через анализ его атрибутов (Имен): Сущий, Благой, Истинный, Жизнедатель, Премудрый, Прекрасный, Любовь и т. д.² Вот

¹ Предельные категориально-смысловые полюсы мысли делают возможным порождение и понимание всего множества других рациональных смыслов, которыми оперирует наше мышление. См. об этом подробнее: Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике. М., 2003, с. 489–496.

² Последняя и наиболее обширная часть корпуса «Ареопагитик» так и называется «Божественные имена». Однако и применительно к Именам автор неизменно подчеркивает, что в своей истинной смысловой глубине Они также являются трансцендентными. Справедливости ради отметим, что апофатическая традиция постижения Первоначала Абсолюта независимо и задолго до Запада развивалась в рамках восточной философии, в частности, в буддизме (негативная диалектика Нагарджуны) и в веданте (древнейшая практика Атмавичара). Так, мудрец Яджнявалкья в Брихадараньяке упанишаде говорит: «Как может он познать того, благодаря кому он познает все это? Он, этот Атман, [определяется так:] “Не [это], не [это]“. Он непостижим, ибо не постигается, неразрушим, ибо не разрушается, не прикрепляем, ибо не прикрепляется, не связан, не колеблется, не терпит зла. Как может

как это обосновывает до сих пор не известный нам автор «Ареопагитик»: «При славословии Сверхъестественного отрицательные суждения предпочтительнее положительных, поскольку утверждая что-либо о нем, мы тем самым от самых высших свойств Его постепенно нисходим к познанию самых низших, тогда как отрицая мы восходим от самых низших к познанию самых изначальных; таким образом мы отказываемся от всего сущего ради полного ведения того неведения, которое сокрыто во всем сущем от всех, кто хотел бы познать его, и ради созерцания того сверхъестественного Мрака, который сокрыт во всем сущем от тех, кто хотел бы узреть его»¹.

Тема непостижимости Бога и возможности его познания только через неведение проходит через весь текст «Ареопагитик»². Символическим выражением природы Бога может служить разве что Свет³, извлекающий все вещи из мрака небытия, несущий жизнь и просветление индивидуальным душам, но сам этот Божественный Свет даже в состоянии мистического вознесения оказывается непостижимым Мраком, где видимый и изучаемый нами физический свет есть

[человек], о [Майтрейя], познать познающего?» (Упанишады. В 3-х книгах. Книга I, с. 131). Творящий ведийский Атман, как и христианский Бог в «Ареопагитиках», находится вне всякого зла и не несет ответственность за него в мире, ибо Сверхсущее не причастно ни к какому не-сущему. На проблеме зла мы еще не раз остановимся ниже.

¹ Мистическое богословие. Киев, 1991, с. 7.

² Там же, с. 11, 19. А вот фраза, поразительно напоминающее главный антиномический тезис философии Николая Кузанского, на которого «Ареопагитики» оказали, как известно, едва ли не решающее философское влияние: «Наиболее божественное познание Бога — это познание неведением (выд. нами)... когда ум, (постепенно) отрешаясь от всего сущего, в конце концов выходит из себя самого и сверхмыслимым единением соединяется с пресветлым сиянием, и вот тогда, в непостижимой бездне Премудрости, он и достигает просветления» (Мистическое богословие, с. 71).

³ Там же, с. 37–38.

лишь его бесконечно отдаленное преломление и обнаружение. Этот божественный Свет-Знание (Премудрость) — источник и субстанция существования ангельских чинов, способных непосредственно видеть, понимать Бога и гармонично жить в этой светоносной стихии бытия-знания. К Надземной субстанции Света принадлежат не только ангелы, но и демоны¹, а также светоносные идеи-праформы, в соответствии с которыми творится физический Космос².

В этом плане «Ареопагитики» гораздо ближе к неоплатонической модели мира, к Божественному Уму, чем Августин, поскольку «божественно-духовные существа, соединившись и с мышлением, и с мыслимым, воспаряют к непознаваемому единению с тем, кто превосходит любое мышление»³. Сам же Божественный Ум, будучи трансцендентным в своей глубине даже для ангелов, обнимает все эти идеи воедино и каждую в отдельности, включая идею не только света, но и темноты, «в своем единстве порождая и обнимая все сущее»⁴.

Космос создан Богом строго иерархически. Какое же место занимает в нем человек? По мнению Псевдо-Дионисия Ареопагита, к Божественному Свету, включающему в себя и высшие мыслящие существа, и идеальные пра-формы бытия, причастна и человеческая душа. «Души человеческие, — пишет он, — одарены разумом, хотя в поисках Истины они и блуждают словно по кругу... разрозненностью и разнообразием своих мыслей уступая цельности ангельского мышления, но, тем

¹ Вопреки мнению Августина, считавшего, что демоны, отпав от Бога, приобрели и низшую водно-воздушную природу, автор «Ареопагитик» настаивает на том, что «род демонов зол не потому, что такова их природа, но вопреки ей... в силу отпадения и удаления от Бога, а также в силу отречения от своих наследственных добродетелей, и поскольку таковые у них отсутствуют, — они злы, а потому устремляясь к несущему, они и желают зла» (Там же, с. 53)

² Там же, с. 64.

³ Там же, с. 86.

⁴ Там же, с. 70.

не менее, сплетая воедино все многообразие (умозаключений), они удостаиваются равноангельского мышления, — насколько душам это свойственно и возможно, разумеется»¹. Таким образом, и у человека, причастного Божественному Разуму и мировому всеединству, есть все возможности перейти на следующую духовную ступень и достичь уровня ангельского ведения.

Какие же *трансцендентные способности* богопознания доступны человеку? В отличие от Августина с его рационалистическими симпатиями, в «Ареопагитиках» примат отдается *мистическому познанию*, где за скобками остается опыт бытия во внешнем мире, а человеческое «я» экстатически растворяется в Боге. Божественная реальность переживается здесь непосредственно и невыразимо, и как раз любые попытки рассказать об этом опыте в земных словах и символах свидетельствуют о неподлинности опыта². Мистический выход за пределы самого себя, конечно, требует любви к Богу, но, как подчеркивает автор, и сам Бог в своей любви как бы выступает навстречу устремленному, «нисходя своей экстатической пресущественной силой в недра всего сущего, однако оставаясь запредельным, свободным от всего сущего и неуделимым ему»³. Образно говоря, здесь сам Бог с любовью глядит в глаза тому, кто с любовью жаждет его любящего взгляда. Этот мотив Бога, смотрящего с любовью на всех и одновременно на каждого в отдельности, будет впоследствии великолепно и художественно, и религиозно-философски промыслен в работе Николая Кузанского «О видении бога»⁴. Мотив же самозабвенно-экстатически умирающей в Боге человеческой души станет одним из ведущих мотивов мистического богословия Майстера Экхарта, речь о котором впереди.

¹ Там же, с. 69.

² Там же, с. 11.

³ Там же, с. 44.

⁴ Николай Кузанский. Сочинения в 2-х т. Т. 2. М., 1980, с. 33–95.

Однако автор «Ареопагитик» прекрасно понимает, что путь всех людей к Богу не может быть одинаковым. *Мистический путь* растворения в Боге может быть чужд и интеллектуалу, и человеку, наделенному художественным воображением, и даже монаху, склонному к углубленному внутреннему созерцанию. Это «многообразие религиозного опыта», если использовать выражение У. Джемса, раскрывается в «Ареопагитиках» с использованием знаменитой идеи о трех видах движения: круговом, прямом и спиральном как синтезе двух предыдущих. Все эти три вида духовного движения присущи ангелам. Будучи ориентированными на высшее, на Бога, они движутся по кругу. Нисходя к «низшим чинам иерархии», движутся по прямой, а поскольку, нисходя вниз, они неизменно возвращаются на высшие круги бытия к «причинам их самотождественности», то их движение приобретает спиральный характер. Что же касается трех типов трансцендентного опыта у человека, то Псевдо-Дионисий выделяет кругообразное движение души, когда она отворачивается от внешнего мира и сосредоточивается на самой себе и «таким образом, сначала душа собирается внутри себя самой, после чего соединяет воедино объединенные силы единения, дабы, исполнившись единообразия, устремиться к превышающему все сущее Прекрасному-и-Благому — Единому, Самотождественному, Безначальному, Бесконечному.

Спиралеобразно душа движется в том случае... когда в меру своих способностей устремляется к свету божественного знания, однако не собирая воедино свои духовные силы, но наоборот — путем сложных, разнообразных и пространных рассуждений.

А когда, не входя внутрь себя самой — поскольку это, как было сказано, соответствует кругообразному движению — но побуждаемая единственно своей любознательностью, душа выходит из себя, дабы посредством разнообразных и многочисленных образов внешнего мира устремиться к простому и объединяющему созерцанию, — тогда она движется прямолинейно»¹.

¹ Мистическое богословие, с. 40–41.

Из религиозных духовных практик Востока и Запада известно, что именно сердце служит органом внутреннего объединения различных способностей сознания и духовного трансцендирования. В «Ареопагитиках» сердце как имманентный орган богопознания упоминается несколько раз. На этом будет сделан акцент в последующей восточной мистико-богословской традиции, в частности, в трудах Исаака Сирина, Максима Исповедника и Симеона Нового Богослова. Справедливости ради отметим, что роль сердца как важнейшего органа духовной жизни неоднократно отмечается и в самой Библии¹, и в трудах христианских апологетов, чьи труды предшествуют «Ареопагитикам», в частности, Макария Египетского² и Климента Александрийского³.

Спиральное движение мысли явно отсылает к *рационально-философским возможностям* богопознания, свойственным диалектическому разуму, который предваряет, а потом и интерпретирует результаты непосредственных форм богопознания (умозрения и мистического экстаза), что лучше всего являет сам текст «Ареопагитик»⁴. И, наконец, прямое образное восхождение к Богу очевидно указывает на возможности человеческого *воображения и художественного богопознания*.

В целом можно говорить, что в «Ареопагитиках» продолжена платоническая линия понимания иерархической природы Надземной реальности, но с четким обоснованием

¹ Достаточно вспомнит знаменитое: «Блаженны чистые сердцем, ибо Бога узрят»

² См. Макарий Египетский. Новые духовные беседы. М., 1990, с. 26–27.

³ Климент Александрийский говорит, что вера наделяет учеников Господа «новым сердцем» и «раскрывает... духовные очи сердца» (Климент Александрийский. «Строматы» // Отцы и Учителя Церкви III века. Т. 1. М., с. 125, 280).

⁴ Роль синтетического разума и философского умозрения, способных объединять противоположности, подчеркнута, в частности, на с. 68–69 «Мистического богословия», а также в разделе, где утверждается, что Бога познают «ведением и неведением» (с. 71).

трансцендентности ее Божественной Первоосновы. В какой-то мере здесь сохраняется и синтетический платонический подход к пониманию путей богопознания, в том числе и его непосредственных форм. Однако в целом именно *мистическая богословская ориентированность* является в трудах Псевдо-Дионисия доминирующей.

Нам осталось рассмотреть отношение к Священному писанию в «Ареопагитиках» и герменевтической практике его истолкования. С точки зрения Псевдо-Дионисия, через символическую реальность Священного Писания и Предания «умопостигаемое стало осязаемым, а сверхъестественное объемлется естеством, бесформенное и безобразное облекается в форму и образ, а сверхъестественная и неизобразимая простота преизобилует разнообразием отдельных символов и потому изображается»¹. Иными словами, через символы «осевых» текстов Надземная реальность становится доступной земному сознанию. Однако, во-первых, Надземная реальность может быть достигнута и постигнута через личный мистический опыт², и, во-вторых, глубина понимания данного свыше Слова зависит от глубины личного трансцендентного опыта. «Мы вправе утверждать, — сказано в «Ареопагитиках», — что непосредственное усмотрение смысла Писания, равно как и проникновенное изложение его, доступно лишь тем, кто имеет многолетний опыт (изучения богословия), в то время как более низшим посвященным и посвящаемым приличествует познание и изучение лишь приводящих к нему понятий»³.

Здесь автор «Ареопагитик» не расходится с Августином, подчеркивая значение «анаagogического» (мистического) постижения смыслов сакрального текста, однако у него, в отличие

¹ Там же, с. 18. Здесь вспоминается будущая концепция символа П.А. Флоренского, как ноуменальной реальности, явленной через реальность феноменальную, т. е. через материальное тело символа.

² Там же, с. 29.

³ Там же, с. 32.

от епископа Гиппона, обосновывается неразрывная связь трех важнейших элементов религиозного опыта: а) *веры* в Надземную (Божественную) реальность; б) символической *явленности* Надземной реальности в «осевых» текстах, данных Свыше; и в) личного трансцендентного *сверхрационального* опыта, без которого и вера останется поверхностной, чреватой механическим обрядоверием, и рациональное понимание сакрального текста окажется лишенным подлинной глубины. Последний момент оказывается основополагающим: именно к личному опыту богопознания, неотделимому от «многолетнего опыта» праведной христианской жизни в труде и любви, призывает текст «Ареопагитик».

Возникает большой соблазн согласиться с выводом В.Н. Лосского, который он делает после своего анализа «Мистического богословия» для православной, а, по сути, для всей христианской богословской традиции: «Богословие должно быть не столько изысканием положительных знаний о Божественной сущности, сколько опытным познанием того, что превосходит всякое разумение... Всякое истинное богословие есть по существу своему богословие апофатическое»¹. И далее: «Апофатизм учит нас видеть в догматах Церкви прежде всего их негативное значение, как запрет нашей мысли следовать своими естественными путями и образовывать понятия, которые заменили бы духовные реальности. Ибо христианство — не философская школа, спекулирующая абстрактными понятиями, но прежде всего общение с живым Богом»².

Здесь встают вопросы: насколько, отставив в сторону разум и логику, можно доверять личному и чужому духовному опыту, ведь мы имеем дело не только с его подлинными, но и с многочисленными ложными и опасными формами в виде бесовских прелестей и одержаний, галлюцинаций и психических расстройств, не говоря уж о том, что ссылками на якобы глубокий

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви, с. 119.

² Там же, с. 121.

личный духовный опыт маскируют свою разрушительную деятельность лидеры многочисленных псевдорелигиозных тоталитарных сект и откровенные шарлатаны. Где грань, которая отделяет подлинный сверхрациональный религиозный опыт от религиозного иррационализма?

Не случайно в истолковании сущности и значения «Ареопагитик» для философской и богословской мысли мы встречаем противоположную и, на наш взгляд, более обоснованную позицию, которой придерживается Николай Кузанский. Почти через тысячелетие после создания «Мистического богословия» он столкнулся с широко распространенными псевдомистическими взглядами и магическими практиками, которые расцвели в эпоху Возрождения. В этой связи Кузанский, в целом исключительно высоко оценивая текст «Ареопагитик», четко заявляет о недостаточности чистой апофатики и необходимости разумного постижения единства противоположностей в Боге, ибо «вся таинственная теология есть вхождение в абсолютную бесконечность. Бесконечность есть сочетание противоположностей. Никто не может таинственно постигнуть Бога вне мрака сочетания (*coincidencia*), которое есть бесконечность»¹. Кузанец в другом своем письме указывает, что «в восхищении многие обманываются, и воображаемое видение (*visionem phantasticam*) полагают истинным»².

Попробуем, вслед за великим кардиналом, к взглядам которого мы обратимся позже, показать глубочайшую диалектику, скрытую в апофатике «Ареопагитик», которую нельзя ни уловить, ни понять, не обращаясь к средствам диалектического разума, способного не только творчески двигаться в стихии противоположностей, но и получить, вопреки

¹ Письмо Николая Кузанского от 1453 г. к аббату и братьям в Тегеризее, написанное по поводу таинственной теологии Дионисия Ареопагита // Лосев А.Ф. Имя. Избранные работы, переводы, беседы, исследования, архивные материалы. СПб., 1997, с. 463.

² Цит. по: В.В. Бибихин. Примечания // Там же, с. 468.

мнению В.Н. Лосского, вполне позитивные знания о Божественной реальности. Правда, диалектичность и синтетичность «Ареопагитик» латентна, имплицитна. Этот великий труд на гораздо большее намекнул, нежели ясно выразил; больше поставил тонких проблем перед религиозно-философской и богословской мыслью, нежели их разрешил. Поэтому мы и считаем этот текст «осевым» для восточного православия с его общей мистической ориентированностью, но несущего в себе потенцию целостного осмысления и Бога, и мира, и человека.

Хотя, как мы увидим ниже, собственно мистический вектор развития восточного христианства гораздо раньше был задан Макарием Египетским, а первый образец синтетического христианского мировоззрения представлен дошедшими до нас трудами Оригена, — тем не менее, именно *«Ареопагитики»* заложили основные идейные линии дальнейшего развития православия, оказав одновременно огромное влияние и на католическую мысль. Точно также и Августин Блаженный формирует будущие интеллектуальные тренды западного христианства, но на века остается и крупнейшим авторитетом для христианства восточного. Именно поэтому мы объединили их в одной главе.

Однако вернемся к апофатике. С логической точки зрения она утверждает фундаментальную значимость и первичность отрицания («Не») для положительного мысленного постижения любых видов бытия, ибо первичное понимание любого предмета начинается как раз с его отличия от всего иного, от того, чем этот предмет не является. Например, для понимания стола надо сначала указать, что он «не стул», «не стена», а уж потом переходить к осмыслению того, чем стол является по своему существу. Но и там, выделяя его существенные признаки, мы подвергаем отрицанию несущественные (несубстанциальные) свойства типа размера ножек или окраски столешницы. Соответственно, при апофатическом определении Бога (Абсолюта) процесс логического отрицания («не») приобретает тем более фундаментальный характер, так как преодолевает все возможные пределы, которые могут быть мысленно поставлены Абсолюту.

Эта логическая значимость и фундаментальность «не» осознается и неявно утверждается в самих «Ареопагитиках»¹, когда там говорится, что Единое (Бог) включает в себя все возможные предельные категориальные противоположности, в том числе и негативные, типа отрицания, несуществования (не сущего), иного, изменчивости или различия².

Правда, чтобы сохранить монистическую метафизическую христианскую установку³, в «Ареопагитиках» все же постулируется превосходство и первичность Божественного Единства по отношению к его внутренней различенности и множественности⁴. Настойчивыми, но довольно неубедительными попытками обосновать этот спорный тезис, собственно, и заканчивается текст «Ареопагитик»⁵.

Впоследствии то же положение о примате Божественного единства по отношению к множеству и различию, под непосредственным влиянием «Ареопагитик», но столь же безуспешно и двусмысленно, будет обосновывать в своих работах

¹ В отличие от Платона и неоплатоников, у которых логическое и онтологическое значение «не» в виде несущего, инаковости ясно осознается и творчески используется. Здесь достаточно вспомнить, что творение Космоса в платоновском «Тимее» начинается со смешения Тожественного и Иного, а переход от Единого к Божественному Уму у неоплатоников осуществляется через актуальное опосредствование Единого своим имманентным скрытым полюсом — различием или множественностью.

² Это постулируется уже на первых страницах «Мистического богословия», с. 6.

³ Она вытекает из вполне определенной интерпретации христианского догмата «творения мира Богом из ничего», на чем мы еще подробно остановимся ниже.

⁴ Если Первосущее абсолютно трансцендентно для мышления и логики, если Оно существует поверх всяких мыслимых противоположных определений, то совершенно непонятно, почему мы должны отдавать приоритет исключительно позитивным категориальным полюсам типа единства и покоя в противовес множественности и становлению, не менее значимых для его бытия. Это логически никак не оправдано.

⁵ Там же, с. 90–93. Глава «О Совершенном и Едином».

Николай Кузанский¹. И только в диалектико-логических категориальных исследованиях немецкой классической философии (особенно у Гегеля) и в советской школе диалектической логики станет понятно, что логический примат одной из парных категорий невозможен: отрицание логической категории утверждает ее же; и, наоборот, доведение одной из категорий до ее логического предела приводит к ее переходу в противоположную парную категорию. Так, когда мы говорим, что небытия (несущего) нет, то тем самым утверждаем сам факт небытия (несуществования) чего-либо; а когда утверждаем, что бытия нет, то само наше суждение претендует на бытие. Когда мы заявляем, что все является единым, то отличаем свое истинное суждение от противоположного суждения, т. е. утверждаем множественность; а когда, наоборот, говорим, что все множественно, то утверждаем единственность и единство собственного суждения².

Все это отнюдь не умаляет гениальной категориальной диалектики «Ареопагитик», ибо в конце концов, как будет показано впоследствии тем же Николаем Кузанским, подлинное непосредственное видение Абсолюта, во-первых, невозможно без предварительных систематических попыток его диалектического осмысления сквозь призму предельных категориальных противоположностей. Эти интеллектуальные усилия ведут нас за «крепостные стены» рационального в область непосредственно созерцаемого, где Бог «обретается без покровов»³. И, во-вторых, непосредственное схватывание Надземной реальности подразумевает его последующее посильное разумное диалектическое осмысление на новом качественном уровне, за которым последует новое внерациональное

¹ См.: Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. Т. 2, с. 39, с. 62.

² См. анализ атрибутов логических категорий и их отличий от ценностных категорий в указанной выше работе: Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике, с. 488–501.

³ Николай Кузанский. Указ. соч., т. 2, с. 53.

прозрение на пути «к видению того величайшего, или бесконечного, что выше всякого измеримого умом и постижимого»¹.

Отсюда с *гносеологической* точки зрения «Ареопагитики» продолжают платоническую линию синтетического единства рационального (катафатического) и внерационально-мистического (апофатического) путей постижения Божественной реальности, намечая возможность динамического истолкования их взаимодействия как в индивидуальном, так и в историческом планах.

У Псевдо-Дионисия можно при желании усмотреть дальнейшее развитие античной *философии мысли*. Он, отдавая приоритет апофатическому богопознанию, допускает возможность «воспарить к сверхъестественному сиянию Божественного Мрака», где через «полнейшую бессловесность и безмыслие»² соприкасаются с творящей мощью Всеобъемлющей Божественной Мысли, ведь именно Мысль всему придает смысл и порядок и делает возможным понимание самой себя. В истинно сущем Мире Мысли нет пустых имен, лжемысли и антизнания, мнимостей и противоречий, а есть лишь сущностно понимаемая, переживаемая и созерцаемая Единая Мысль в нерасторжимом единстве акта и предмета мышления; того, кто мыслит и на что его мысль направлена. Такая мысль может двигаться с бесконечной скоростью и потому *сверхвременно покоиться* сразу во всех временах и точках пространства, что подметит впоследствии сначала Николай Кузанский³, а потом воспроизведет А.Ф. Лосев⁴. При этом подобная Всеобъемлющая Мысль содержит в себе «нераздельно и неслиянно» все бесконечное богатство конкретных

¹ Там же, с. 424.

² Мистическое богословие, с. 8.

³ В трактате «О предположениях» он пишет: «С точки зрения рассудка движение несоединимо противопоставляется покою, но... бесконечное движение совпадает с покоем». (Николай Кузанский. Указ. соч., т. 1, с. 197).

⁴ Лосев А.Ф. Типы отрицания // Диалектика отрицания отрицания. М., 1983, с. 149–170.

созидательных мыслей¹. Сам автор «Ареопагитик», говоря о Сверхсущем, говорит, что «мысли его неисчислимы»².

Такое *сверхвременное и сверхпространственное бытие Творящей Мысли* столь ослепительно, что подобно мраку; столь бесконечно полно и плотно, что представляет собой всепорождающую пустоту. Оно за пределами всех мыслимых противоположностей, так как вмещает себя все их возможные вариации.

Любопытно, что при перечислении Божественных Имен автор упоминает «Премудрость», «Разум», «Слово», но не упоминает собственно Мысль³, а известно, что *подлинные Имена во всех традициях остаются потаенными и несказанными*. Впрочем, здесь всегда есть соблазн домыслить за автора и приписать ему собственные интеллектуальные схемы.

Наконец, с *онтологической* точки зрения апофатика, как опять-таки было ясно уже грекам, с необходимостью утверждает реальность *не-сущего* как неотъемлемой стороны *Сущего*, ведь должно быть пространство Тьмы, куда изливается Божественный Свет; некий кипящий энергийный хаос, который упорядочивается Божественным Разумом, Числом и Мерой; первоматерия, которая жаждет обрести Божественные Идеи-Формы. Именно энергия не-сущего может рассматриваться как онтологическая основа различия, множественности и становления в бытии, а, в конечном счете, своеволия и зла в сотворенном Космосе. Ряд фрагментов в «Ареопагитиках», казалось бы, прямо указывает на объективную реальность не-сущего, «которое возревновав хоть как-то приобщиться к сверхсущностному по своему существу Благу, отрешившись от всего, что, если можно так сказать, присуще не-сущему, тоже устремляется к превосходящему все

¹ Вспомним, что выше говорилось о платиновском уме, который «есть множество, только многообразное, но не разделенное по месту, — и он всегда и везде весь в целости» (Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб., 1995, с. 156).

² Мистическое богословие, с. 68.

³ Там же, с. 20.

сущее Благу»¹. В другом месте автор пишет, что свет «заключает в себе самом и понятие темноты»².

Автор «Ареопагитик» даже обсуждает поднятую еще в античности тему энергийно-движущих потенциалов мироздания — хаоса, первоматерии как *лишенности всего*, но которое обладает собственной энергией как для разрушения и обособления, так и для восприятия божественных идей и которое «противоборствует Благу собственными силами»³. Эта онтологичность и даже субстанциальность «не-сущего» логически и метафизически вытекает из самого догмата творения, где Бог творит «мир из ничего».

Однако онтологичности не-сущего⁴ как протоматериальной неопределенности и хаоса, как субстрата и пространства Творения, как «второго начала»⁵ в Боге автор не признает. Он старательно подчеркивает примат именно Единства, Неизменности и Тождественности Первосущего, по-видимому, опасаясь упреков в языческом дуализме или в манихейско-гностических симпатиях. Можно согласиться с мнением П.П. Гайденоко, что ортодоксальное христианское истолкование

¹ Там же, с. 36.

² Там же, с. 70.

³ Там же, с. 36.

⁴ Обращаем внимание читателя на очень точное и метафизически емкое русское слово «несущее», которое что-то на себе несет и может хаотически нести, но само по себе несущественно с точки зрения воспринимаемого и переносимого содержания. Мы ведь говорим «несущая частота», «звучащее и письменное слово, несущие смысл» и т. д.

⁵ На чем будут впоследствии делать упор сторонники монодуалистических онтологий от Я. Беме с его темной первоосновой Бытия (Ungrund) и до С.Н. Булгакова с его различием онтологически первичного несущего укона (ничто) и сотворенной из него Божественной мыслью первоматерии (меона). Эта монодуалистическая онтологическая установка четко и кратко выражена у Шеллинга. Это второе начало в Боге, «которое не есть он сам» (Шеллинг. Соч. в 2-х тт., т. 2. М., 1989, с. 108). Впрочем, о Шеллинге и С.Н. Булгакове речь у нас впереди.

творения мира Богом из ничего не может быть согласовано с дуализмом греческой философии¹.

При этом бытие не-сущего в «Ареопагитиках» все же постулируется, но оно касается исключительно зла как полной утраты Божественного Блага и отпадения от Божественного Бытия. Таково существование демонов и порочных душ, устремленных по своей ложно ориентированной воле к не-сущему. Концепция зла как лишенности добра проводится в «Ареопагитиках» гораздо последовательнее, чем у Августина². Зло не имеет оснований в Боге и потому несубстанциально. «Итак, зло, — пишет автор в «Божественных именах», — есть не-сущее и его нет в сущем. Зла, как такового, нет нигде, и возникает оно не вследствие своего могущества, а в силу оскудения (добра). Даже демоны, поскольку они существуют, происходят из Блага... И хотя они стремятся к Благу, поскольку желают жить, мыслить и вообще быть, однако желают они вовсе не Блага, а не-сущего, но это — не желание, а, скорее, извращение желания»³.

Здесь для всех монистических онтологий возникает целый ряд неразрешимых проблем.

Если зло — «извращение желания», то что в мире, сотворенном Благим Богом, может быть его онтологическим источником? Что заставляет свободную волю обращаться в сторону не-сущего зла и, более того, настолько во зле упорствовать, что злые деяния никак не объявишь не-сущими: они оказывают колоссальное отрицательное влияние на все общественные и даже природные процессы? Более того, правомерно говорить о *ноогенном*, т. е. порожденном человеком, разрушительном хаосе, который зримо противодействует всем человеческим и даже божественным

¹ См. Гайденок П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв). М., 1967, с. 46. Разве что следовало бы уточнить: с греческим монодуализмом.

² Правда и в «Ареопагитиках» встречается оговорка, что Провидение обращает зло на пользу заблуждающимся существам, но возлагать ответственность за ложный выбор надо все же на свободную волю разумных существ (с. 58).

³ Там же, с. 58.

устоям в мире. Вследствие этого гораздо логичнее предположить, что именно онтологически не-сущее (хаос, темные энергии бытия) является основой нашего личного ложного выбора, и оно же чревато возможностью превращения через ложно ориентированную волю сознательных живых существ в противостественный (субстантивированный) хаос, угрожающий самым основам космического бытия. Автор «Ареопагитик» совершенно верно обосновывает идею, что сама по себе природа совсем не зла¹, а «зло для нее заключается в невозможности осуществления присущих ей свойств»². Но, спрашивается, разве не человек с ложно ориентированной эгоистической волей оказывает такое разрушительное воздействие на природу и препятствует осуществлению всего многообразия ее потенциальных свойств?

Любопытно, что гениальный автор «Ареопагитик» косвенно указывает на метод своеобразной *нисходящей апофатики* в познании этой не-сущей хаотической основы бытия, которую он реально признать не хочет. Так, если в *восходящей* апофатике мы восходим *вверх* к непостижимому трансцендентному бытию Сущего через отрицание его все более общих и позитивных субстанциальных свойств; то в апофатике нисходящей мы, наоборот, движемся мыслью как бы *вниз* через отрицание всяких конкретных негативных аспектов и черт окружающего мира, т. е. от *лишенности относительной к лишенности абсолютной*, к тотальному и тоже трансцендентному разрушительному «не». В нижеприведимом фрагменте «Ареопагитик» надо просто слово «зло» заменить на слово «несущее». «Зло, — пишет автор, — это лишение, недостаток и оскудение (добра), оно порочно, слепо, бесцельно, беспричинно, безотносительно, безобразно, безжизненно, бездуховно, бесплодно, бездейтельно, бессильно, беззаконно, неразумно, несовершенно, непостоянно, неопределенно, ему присущи неведение, небытие, и само по себе оно нигде, никогда и никак не существует»³.

¹ Как, впрочем, и материя, и человеческое тело.

² Там же, с. 54.

³ Там же, с. 57.

Логическим пределом такого *нисходящего* апофатического движения мысли, намеченного в «Ареопагитиках», должно было бы стать, повторимся, не признание несуществования зла, а утверждение трансцендентности объективного энергийно-хаотического и бесструктурного начала мира, которое столь же недоступно для человеческой мысли, как и Божественный Абсолют, но столь же необходимо для его самопознания и творения. Такой закономерный вывод относительно *первоматерии*, как мы уже говорили, в античности сделал Аристотель, а в эпоху Возрождения сделает Николай Кузанский, но такого вывода Псевдо-Дионисий Ареопагит не делает. Ниже мы еще не раз констатируем, насколько абстрактный христианский креационизм и монизм оказываются бессильными перед проблемами материи, зла и свободой воли человека.

А здесь подведем некоторые итоги. Если Августин закладывает традицию католической конфессиональной рациональной теологии с тенденцией ко вполне светской разработке проблем философии религии и рациональной теологии как части метафизики, то в «Ареопагитиках» можно усмотреть зачатки синтетического подхода к религии, где наследуются античные платонические традиции интеллектуального созерцания и мистического самоуглубления.

В отличие от Запада, восточное православное богословие сосредоточится впоследствии именно на внерациональных формах богопознания. Это, однако, не исключает того факта, что крупнейших мистиков типа Бонавентуры, Майстера Экхарта, Беме или Паскаля мы встречаем в западной теологии и философии религии, а на Востоке появляются мыслители вполне рационалистической ориентации типа Иоанна Дамаскина. Никогда не прерывалась и собственно синтетическая линия в понимании природы Надземной (Божественной реальности) и путей ее познания, идущая от античных платоников. Анализ этих трех линий будут посвящены последующие главы работы.

Глава 5. Рационалистические конфессиональные теологии и философии религии

С Ансельма Кентерберийского традиционно начинается отсчет *средневековой рационалистической схоластики*, где философский язык, традиции и методы используются для прояснения и обоснования истин Священного Писания, а также доказательства Божественного Бытия. Ансельм еще наследует греческие платонические традиции диалектического философствования, а Блаженный Августин является для него безусловным авторитетом. Весьма схожим с Августином образом он решает проблему соотношения веры и разума, говоря, «что я не разумею ищущ, дабы уверовать, но верую, дабы уразуметь»¹. При этом Ансельм тонко различает два вида веры: веру *живую*, которая знает просветляющий опыт деятельной любви, и веру *мертвую*, которая лишена любви и следует букве, а не духу христианства, «верует только тому, чему следует верить»².

В отличие от Августина, Ансельм чаще вспоминает о сердце как важнейшем органе любви и связи человека с Богом³. У него отчетливо звучит важная гносеологическая мысль, которую мы встречаем и в других религиозных системах, что *любовь к предмету познания* есть условие глубокого проникновения в его сущность, а, в перспективе, и залог слияния с ним⁴.

¹ Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М., 1995, с. 128.

² Там же, с. 120.

³ Там же, с. 144–146.

⁴ Впоследствии эту гносеологическую функцию любви глубоко раскроет П.А. Флоренский: «Акт познания есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное выходжение познающего из себя или, — что то же — реальное вхождение познаваемого в познающего, — реальное единение познающего и познаваемого. Это основное и характерное положение всей

Ансельм является еще более последовательным религиозно-гносеологическим оптимистом, чем Августин. Он убежден в том, что истинно любящий и стремящийся к Богу, будучи неспособным в этом мире познать «неприступный» Божественный Свет, — там, в мире Надземном, сможет обрести абсолютное единство с Богом и вкушать блаженство взаимной любви. Этот мотив возможности посмертного разумного познания Бога будет затем присутствовать и у Фомы Аквинского, и у Дунса Скота. Вот как поэтически пишет об этом сам Ансельм: «Молю, Господи, да узнаю Тебя, да люблю Тебя, чтобы радоваться о Тебе. А если я не смогу всего этого сполна в этой жизни, то пусть хотя бы день за днем буду приближаться к той поре, когда все это полностью явится. Пусть здесь мое знание о Тебе прибывает — и там будет полным; пусть возрастает любовь к Тебе — и там будет полной: так что здесь радость моя — в уповании великом, а там — полная, в действительности»¹.

При всей значимости темы любви к Богу у Ансельма и значительным художественным достоинствам его латыни, он привержен рационалистическим традициям философствования в гораздо большей степени, чем Августин. Если последний, как мы помним, признает целую россыпь форм трансцендентного опыта, то Ансельм знает только три способности, ведущие к Богу: память, разумение и любовь², причем разумение у него — способность к доказательному рассуждению. И хотя он скорее все еще платонизирующий диалектик, а не формально-логический аристотелевский схоласт последующих веков, все же перспективы и тупики чисто рационалистического понимания Бога проступают у него со всей очевидностью.

русской и, вообще, восточной философии... В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины» (Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1. М., 1990, с. 73–74).

¹ Ансельм Кентерберийский, с. 146.

² Там же, с. 113.

Во-первых, все философские проблемы религии решаются им в сугубо конфессионально-католическом ключе, где логически обосновывается исхождение Духа Святого не только от Отца, но и от Сына¹, а вся теология в целом сводится к рациональной теологии как разделу метафизики², где обсуждается природа Божественной реальности, ее взаимоотношения с природой и человеком, возможности богопознания и т. д. Если у Августина теолог еще борется с беспристрастным философом религии, то у Ансельма католический теолог уже полностью подчиняет себе философа.

Во-вторых, центральной проблемой теологии у английского мыслителя оказывается *рациональное доказательство бытия Бога*, которое совершенно немислимо не только в «Ареопагитиках», но и у Августина. Ансельм согласен со своими предшественниками в том, что Божественная Реальность не познаваема человеком в своем существе и рассуждать о ней можно лишь «косвенно» и «гадательно»³, но он не сомневается в том, что можно логически, с помощью только разума, обосновать существование Совершенного Бога.

Отсюда, в-третьих, уже просматривается тот путь, которым впоследствии пойдут западная теология и философия религии, опять-таки, со всеми своими достижениями и недостатками: от возможности логического доказательства бытия Бога — к возможности его логического познания и, наконец, к закономерно-му превращению самого Бога в логическое саморазвивающееся понятие, как у Гегеля. Эту логику эволюции рационалистической западной мысли тонко подметил В.С. Соловьев в «Кризисе западной философии (против позитивистов)»⁴.

¹ Этому посвящена значительная часть его раннего труда «Монологион».

² Разрабатываемой опять-таки в сугубо конфессионально-католическом ключе, т. е. в пределах догматических церковных определений западной церкви.

³ Ансельм Кентерберийский, с. 110–114.

⁴ Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В. С. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1988, с. 34.

Обратимся теперь к главному вкладу Ансельма Кентерберийского в мировую философию — к его знаменитому онтологическому доказательству бытия Бога, которое впоследствии будет иметь как своих выдающихся критиков типа Фомы Аквинского и Канта, так и не менее знаменитых сторонников, вроде Декарта и Гегеля¹.

Онтологическое доказательство с различных сторон анализируется в его работе «Прослогион», а также в опровержении его критики со стороны аббата Гаутило из Мармуте. Вот одно из наиболее развернутых его изложений вместе с обоснованием: «Тому, кто сомневается в существовании или отрицает существование некой такой природы, больше которой нельзя ничего себе представить, в доказательство ее существования говорится сначала, во-первых, что сам он, отвергая ее или сомневаясь в ней, уже имеет ее в уме, так как слыша, когда о ней говорят, он понимает то, что говорится; а затем — что то, что он понимает, с необходимостью существует не только в разуме, но и в действительности»². Несколько в иной и итоговой формулировке доказательство гласит, что то, больше чего нельзя себе представить «уже тем самым, что оно представляется и мыслится, доказывается, что оно существует в действительности, и что оно есть то самое, во что следует верить о божественной субстанции»³.

Ансельм потратил много сил для логического обоснования возможности умозаключить *от мысли о совершенном бытии*

¹ См. напр.: Гегель. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. М., 1975, с. 382; Гегель. Философия религии. В двух томах. Т. 2. М., 1977, с. 230–233. Высоко отзываясь об Ансельме, Гегель в «Лекциях по философии религии» будет настаивать на необходимости «снятия» онтологического доказательства Ансельма через его дальнейшее диалектическое развертывание и, соответственно, обоснование Божественного единства мышления и бытия, субъективного и объективного в понятии.

² Ансельм Кентерберийский, с. 147.

³ Там же, с. 164–165.

к реальности этого совершенного бытия, но и он, и его великие единомышленники-рационалисты типа Гегеля исходят из **ошибочной исходной посылки, будто то, совершеннее чего нельзя представить и помыслить, может вообще быть представлено и помыслено.**

Согласно же апофатической традиции, **безусловное и совершенное лежит за границами всего, что может быть помыслено человеком**, и его в лучшем случае можно невыразимо созерцать и переживать в мистическом опыте. Недаром в своем последнем ответе оппоненту, который мы приводили выше, Ансельм апеллирует именно к вере. Да и сам Гегель, анализируя онтологическое доказательство в «Энциклопедии философских наук», говорит, что истинность отождествления мысли о совершенном Боге с его реальным бытием у Ансельма подтверждается не столько логикой, сколько «непосредственной верой» и «непосредственным знанием»¹.

В сущности, главным положительным результатом Ансельма является демонстрация невозможности абсолютного катафатического богопознания и косвенное обоснование правоты апофатики, с чем, правда, впоследствии не согласятся два столпа европейского религиозного рационализма — Дунс Скот и Гегель, речь о которых впереди.

Не обошла стороной Ансельма и его онтологическое доказательство и русская религиозная философия. Достаточно серьезное внимание уделил ему С.Л. Франк. И если в работе «К истории онтологического доказательства» он еще пытается найти у Ансельма собственно логический доказательный момент², то в «Непостижимом», в зрелый период своего творчества, он оценивает его гораздо более адекватно, подчеркивая

¹ Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1: Наука логики. М., 1974, с. 382.

² Впрочем, не очень убедительно. См. Франк С.Л. К истории онтологического доказательства // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб., 1995, с. 385–386.

именно умозрительно-созерцательную подоплеку понимания Ансельмом Абсолютности и Совершенства Божественного бытия.

«Онтологическое доказательство, — пишет С.Л. Франк, — заключается не в том, что из чистой “идеи” Бога, как гипотетически мыслимого содержания понятия, можно путем умозаключения “вывести” реальное бытие Бога (что действительно безусловно невозможно, и в дешевой победе над этой формулировкой и состоит торжество всех критиков этого доказательства). Истинный смысл его состоит, напротив, в том, что показывается, что Божество есть реальность, которая при **ясном усмотрении** [выд. нами — *авт.*] ее существа никогда не может быть дана как “чистая идея”, а всегда непосредственно открывается нам как полновесная конкретная реальность, так что “идея”, как только “мыслимое содержание”, здесь не может быть осмысленно отделена от реальности и взята отвлеченно, как таковая (примерно на тот же лад, как в Декартовском “*cogito ergo sum*” содержание “*cogito*” дано нам не как гипотетическая идея, а непосредственно открывает, являет себя как реальность, как *sum*)»¹.

Отталкиваясь от этих верных замечаний выдающегося русского мыслителя, рассмотрим онтологическое доказательство с несколько иного ракурса. Это будет продолжением нашего рассмотрения апофатической линии «Ареопагитик» о трансцендентной природе Бога. Но, главное, мы должны вернуться в античность, и прежде всего к гениальному Пармениду с его тезисом о единстве Мысли и Бытия.

Онтологическое доказательство с этих позиций должно касаться не Бога, так как можно помыслить в качестве того, что совершеннее всего и обладает Абсолютным Бытием, например, материю, которая будет превосходить себя и, следовательно, будет абсолютной и совершенной *Мыслящей* Материей,

¹ Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М, 1990, с. 458.

которая не может не быть¹. И такое понимание не будет неверным. В свое время западные критики диалектического материализма, например, неотомист Ю. Бохеньский, справедливо указывали, что под ленинское определение материи как единственной объективной реальности вполне подпадает и христианский Бог. Но этот аргумент, как в случае с Ансельмом, может быть возвращен обратно. От всеобщности и совершенства предмета мысли можно заключить и о бытии Материи как полярно противоположной, но не менее возможной формы абсолютного существования. Другое дело, что по своему содержанию ни Бог, ни Материя не могут быть логически осмыслены, ибо первый абсолютно *выше* нашего разума, а вторая — абсолютно *ниже* его.

Соответственно, ни Бог, ни Материя не могут быть ключевыми онтологическими категориями, связывающими сознание и внешнюю реальность. Надо исходить не из *предмета* мысли, в той или иной мере отличного от нее самой, а из самой *всеобщности и абсолютности Мысли как таковой*². Это позволяет мало того, что существенно изменить понимание онтологического доказательства, так еще и связать его с основоположением философии Декарта «*cogito ergo sum*», на что указал С.Л. Франк в вышеприведенном фрагменте.

¹ На возможность мыслить Бога как тело укажет Фома Аквинский, критикуя как раз онтологическое доказательство Ансельма (Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1–64. М., 2006, с. 22).

² Причем мысли не только логической и категориально определенной, как это виделось Гегелю, но мысли именно *совершенной и многогранной*, лежащей и за границами логического, и вообще всего того, что может мыслить, созерцать или воображать ум человеческий. Такую широкую синтетическую трактовку мысли на основе критики гегелевского панлогизма предложит впоследствии Шеллинг. Она, правда, останется у него неразработанной, о чем речь впереди (см. Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1989, с. 509–510). Закономерно, что онтологическое доказательство Ансельма, Декарта и Гегеля Шеллинг не принимает.

Онтологическое доказательство тогда будет выглядеть следующим образом: *Все осмысленное и оформленное, включая наше собственное бытие, дано только через бытие мысли, следовательно, невозможно отрицать возможность существования Абсолютной и Совершенной Мысли¹ как основы всего многообразия осмысленного и оформленного в мире, включая познающую человеческую мысль.*

Впрочем, мы забежали вперед, а здесь самое время вернуться к последующей европейской схоластике, которая в значительной степени отталкивается от онтологического доказательства Ансельма и скрытых в нем метафизических ходов мысли. Она уже, правда, существует под определяющим влиянием не Платона и Августина, а Аристотеля и арабской метафизики, прежде всего, Ибн Рушда и Авиценны. И тут невозможно обойти выдающуюся фигуру **Фома Аквинского**. Учитывая гигантскую литературу, посвященную его наследию, мы обратимся исключительно к его пониманию сущности религии и ее важнейших элементов.

Начнем с того, что философско-богословское творчество Аквината явилось ответом на целый комплекс вызовов, с которыми столкнулась европейская теологическая мысль второй половины XIII века. С одной стороны, это сильная (в лице последователей идей Петра Дамиани) и слабая (в лице католических мистиков Бернара Клервосского, Гуго Сен-Викторского, Иоахима Флорского, а также современника и друга Фомы, генерала ордена францисканцев Бонавентуры) иррационалистическая линия в понимании Бога, Священного писания и путей их познания, чреватая антиинтеллектуализмом и субъективистским произволом. С другой стороны, —

¹ Анализируя онтологическое доказательство у Ансельма и Декарта, Лейбниц убедительно показывает, что наличие понятия о совершенном существе доказывает не необходимость, а только возможность его бытия (см.: Лейбниц Г.В. Сочинения в четырех томах: Т. 3. М., 1984, с. 177–178).

это грозящая антицерковными и антирелигиозными выводами сугубо рационалистическая линия, представленная арабским и латинским аверроизмом (с теорией независимости философского разума от теологии и даже от веры), а также научными изысканиями Роджера Бэкона¹, призывавшего использовать научные результаты и понятия (прежде всего, из математики и оптики) для прояснения и обоснования религиозных истин.

В этих условиях огромной заслугой Фомы Аквинского стало *всестороннее обоснование естественных возможностей человеческого разума, и прежде всего разума философского, в понимании природы Божественной реальности и в истолковании истин Священного писания*. Формально Фома в первых же строках своей «Суммы теологии» признает приоритет данного свыше божественного Откровения (догматической теологии) по отношению к изысканиям человеческого интеллекта в рамках естественной (рациональной) теологии, но фактически он везде, последовательно и логически филигранно, проводит мысль, что «легче привести к сверхразумному... через то, что познается естественным разумом, на котором основываются иные науки»².

Он, конечно, обильно цитирует Библию и труды отцов Церкви, прежде всего Августина, но именно Аристотель, которого он вслед за другими представителями высокой схоластики именует Философом, оказывается для него и главным авторитетом, и образцом доказательного мышления. Фактически именно Фома, оставаясь в рамках конфессиональной христианской теологии, обосновывает не просто возможность, а именно *необходимость использования философского идейного и логического инструментария в области религии*. Без этого

¹ К выдающимся фигурам Бонавентуры и Роджера Бэкона мы еще обратимся ниже, когда будем рассматривать синтетические богословские и религиозно-философские построения.

² Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1–64. М., 2006, с. 9.

она будет набором иррациональных бездоказательных догм и произвольных интерпретаций с неизбежным возникновением многочисленных ересей, и, главное, без этого религии никогда не удастся достигнуть подлинной гармонии между верой и разумом, поскольку последний добывает все больше знаний об окружающем мире, не обращая ни к какой системе верований.

Этот почти воинствующий религиозный рационализм Фомы косвенно не мог не вдохновлять и разум научный. Как справедливо отмечает Г.Г. Майоров, «характерная для Нового времени вера в безграничные возможности науки зарождается именно в эпоху схоластики... Интересно, что и саму теологию такие крупнейшие схоластики, как Фома Аквинский и Дунс Скот, относили к разряду “scientiae”, оставляя за пределами компетенции науки лишь то в христианской вере, что совершенно было неподвластно никакому, даже самому схоластически изощренному рассудку, как, например — культовые таинства»¹.

Характерно, что именно последовательный рационализм Фомы вызывал впоследствии отторжение у многих православных богословов типа В.В. Зеньковского, написавшего, что «это была поспешная, ни богословски, ни философски не оправдываемая капитуляция верующего разума перед разумом “естественным”...»². В данном суждении, как мы увидим ниже, есть известная доля правды, но большая правда есть и в том, что «Сумма теологии» является выдающимся творением человеческого разума и по масштабности охвата обсуждаемых в ней проблем от собственно богословских до этических и социальных, и по систематичности и строгости аргументации с детальным разбором и критикой взглядов оппонентов, и по колоссальной эрудиции, демонстрируемой ее автором. Аналогов

¹ Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и практические. М., 2004, с. 67.

² Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997, с. 318.

этому фундаментальному труду, пожалуй, нет на Западе, ни на Востоке. Недаром Лейбниц, известный своим весьма критическим отношением к трудам других философов, заметил, что «Фома Аквинский — автор, который имел привычку исследовать все глубоко»¹.

Эта обстоятельность и глубина «ангельского доктора» особенно ярко проявилась в его анализе природы Божественной реальности. Он, отталкиваясь от наследия Аристотеля и Авиценны как его крупнейшего последователя и одновременно знатока мусульманской традиции, фактически начинает с того, чем закончил Ансельм: с *философии мысли*, поскольку именно Мысль и Мышление составляют и корень Божественного бытия, и невидимую основу сотворенного мира. В совершенной Мысли Бога, в которой сущность тождественна существованию, совпадают субъект и объект мысли, мыслящее и мыслимое, все возможные формы вещей и все возможные содержательные смыслы, которые только могут возникнуть в головах познающих их разумных существ: и людей, и ангелов. «И так из всего вышесказанного... — пишет Фома Аквинский, — очевидно, что в Боге и разум, и то, что мыслится, и умопостигаемая познавательная форма, и само мышление суть совершенно одно и то же»². Совершенная Мысль Бога вечна, проста и неизменна, чужда всякого небытия и становления, хотя и несет в себе все разнообразие и бесконечную сложность будущих человеческих и природных форм³. Будучи внедискурсивной, Она в *акте интеллектуального созерцания* понимается-схватывается Богом сразу и целиком во всем многообразии будущих сотворенных вариаций.

¹ Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. Т. 4. М., 1989, с. 348.

² Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–64. М., Киев, 2006, с. 185.

³ Эту диалектику простого и сложного, совершенного и несовершенного бытия мысли и «ее иного» Фома обсуждает на разных страницах «Суммы теологии», но не очень удачно в силу приверженности к аристотелевской формальной логике.

Соответственно, Бог — это не только Совершенная творящая Мысль, но и Живая онтологически сущая Истина, которая призвана в идеале совпасть с познающей мыслью сотворенных разумных душ.

Божественные идеи (формы), в соответствии со всей гилеморфической традицией, восходящей к Аристотелю и унаследованной поздней схоластикой, существуют в трех формах: в самом Боге, в вещах, и в уме человека. Согласно Фоме, человек за счет абстрагирующей дискурсивно-аналитической и синтезирующей работы своего интеллекта призван извлечь из чувственно данного многообразия природных вещей их идеально-смысловое универсальное божественное содержание; совершить, как впоследствии скажет Гегель, процедуру «идеализации природы» и тем самым добиться «встречи» человеческой мысли с Мыслью Божественной¹. Любопытно, что Фома формулирует здесь универсальную задачу познавательной деятельности человека. Мы на самом деле *идеализируем* природу и социальную действительность в научном познании не только в том смысле, что создаем идеализированные объекты теории, но и в том, что обнаруживаем с их помощью *идеальные по самой своей природе* законы, связи и причины, которые в чувственном опыте даны быть не могут. Законы математики, физические и химические закономерности, причины исторических явлений — это всегда результат идеализации действительности, когда *только с помощью идей* мы скрытое делаем явным, внутреннее — внешним, телесно невидимое — мысленно

¹ «В качестве философского мышления, — пишет Гегель, — дух завершает ... идеализацию вещей тем, что он познает тот определенный способ, каким образующая их общий принцип вечная идея в них раскрывается. Посредством этого познания идеальная природа духа, уже в конечном духе проявляющая свою активность, достигает своей завершенной, наиболее конкретной формы, дух возвышается до полностью постигающей себя действительной идеи и тем самым до абсолютного духа» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977, с.20).

видимым и умопостигаемым. Иными словами, идеализации — это *не просто средство, но и сама суть нашего постижения мира и самих себя.*

Другое дело, что материалист сочтет эти идеализации отражением законов, как-то присущих самой по себе материальной природе; платоник, типа Августина или Бонавентуры, — непосредственным совпадением Божественной и человеческой мысли, но Аквинат, будучи последовательным гилеморфистом, считает, что мы познаем лишь *подобия Божественных форм-идей через их присутствие в природе*, а сам Бог навсегда остается за пределами человеческой мысли. Если его сущность и может быть познана ангелами и святыми, то только по благодати самого Бога. «Тварный разум, — пишет Фома, — может видеть Бога в Его сущности, только если Бог через свою благодать присоединится к тварному разуму, как то, что является для него [т. е. тварного разума] умопостигаемым»¹.

У Фомы мы встречаем еще одну важную идею философии религии как связи человека с Надземным миром. Мы ее уже отмечали, говоря об Ансельме Кентерберийском²: глубина созерцания и понимания Бога зависит не только от Благодати, дарованной свыше, но и от *силы любви самого познающего*, т. е. должна быть направленность *не только сверху вниз, от Надземного мира к человеку, но снизу вверх, от человека к Надземной реальности.* «Среди созерцающих Бога через Его сущность один узрит ее совершеннее, чем другой, — пишет Фома. — И так будет не потому, что один узрит ее через некое более совершенное подобие Бога, чем другой, ибо это видение... не будет созерцанием при посредстве какого-либо подобия. Но так произойдет потому, что разум одного будет иметь

¹ Святой Фома Аквинский. Сумма теологии, Ч. 1, вопросы 1–4, с. 124.

² Ее, правда, можно найти и у Платона, и в восточном христианстве, о чем речь впереди, и в мусульманской, и в индийской религиозных традициях.

большую силу, или способность, к созерцанию Бога, чем разум другого. Способность же созерцать Бога принадлежит тварному разуму не в силу его природы, но благодаря свету славы, который приводит разум в состояние некоей “теоморфности”... Поэтому разум, в большей степени причастный свету славы, будет созерцать Бога совершеннее. Но в большей степени приобщится к свету славы тот, в ком больше любви-каритас: ведь где сильнее любовь, там сильнее желание [любимого], а желание некоторым образом делает желающего способным и предуготовленным к принятию желаемого. Поэтому в ком будет больше любви-каритас, тот совершеннее будет созерцать Бога и будет блаженнее»¹.

Аквинат также везде проводит *принцип иерархии*. Это касается и идеальных форм в уме Бога, и мыслящих существ в сотворенном мире, где между Богом и человеком располагаются ангелы (интеллигибельные сущности в терминологии Фомы). Своя иерархия существует и у них, определяемая в первую очередь уровнем интеллигибельных познавательных способностей. При этом высшие знают и влияют на мыслящие сущности низшего порядка, но сами непрозрачны для них: «Святые ангелы, наслаждающиеся полнотой своего участия в божественной благодати, сообщают ее тем, кто находится ниже них. Однако этот дар обретается низшими ангелами не в той превосходной степени, в какой [сообщается им] высшими, и потому высшие ангелы всегда сохраняют свой высший порядок и обладают более совершенным знанием, что подобно тому, как и учитель знает то, чему обучает, лучше, чем обучаемый»². Ангелы, как высшие духовные сущности, влияют на сознание и деятельность людей, причем это влияние может быть зримым и явным, передаваемым через чувственные знаки, а может быть незаметным и неявным, когда усиливаются умственные

¹ Там же, с. 128–129.

² Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 3. Ч. 1. Вопросы 75–119, с. 412.

и другие способности человека¹. Идея *иерархии сознаний*, касающаяся и земного и Надземного миров, является тривиальной для античной и особенно христианской мысли. Она принимается и Аквином, правда, в специфической рационалистической форме (о чем речь пойдет ниже), но совершенно чужда современному светскому сознанию, причем не на основе научных или философских доказательств², а исключительно в силу антропоцентристской мировоззренческой установки и атеистических предрассудков.

У Фомы мы находим глубокую проработку философии мысли и в том аспекте, что он четко разводит *разум теоретический*, где мысль стремится к познанию истины, и волю, стремящуюся к благу, т. е. фактически *разум ценностно-практический*. В отличие от Августина, он отдает примат разуму, а не воле, хотя у него присутствует тонкая диалектика разума и воли, которую правомерно назвать универсальной ценностной максимой человеческого бытия. «Когда вещь, в которой имеется благо, сама по себе достойнее души, в которой находится мыслимая идея, то по сравнению с такой вещью воля возвышеннее ума. Но когда наделенная благом вещь менее достойна, чем душа, то в таком случае по сравнению с этой вещью ум возвышеннее воли. Поэтому любовь к Богу лучше, чем познание Бога, и, напротив, познание телесных вещей лучше, чем любовь к ним. В абсолютном же смысле ум достойнее воли»³.

В целом, позицию Фомы Аквинского можно квалифицировать как конфессиональную теологию, которая приобрела вид тщательно выстроенной рациональной религиозной метафизики с рациональной теологией (метафизическим учением о Боге)

¹ Там же: вопрос 111. «О воздействии ангелов на человека».

² О том, что таких доказательств попросту нет, мы писали в предыдущих главах.

³ Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75–119, с. 137.

как ее онтологическим ядром. При этом она характеризуется глубоко и системно продуманными философией природы и философской антропологией (как двумя другими важнейшими разделами онтологии), а также теорией познания и аксиологией. Вокруг этого рационального метафизического ядра католической теологии «ангельского доктора» свое место в системе обретают и этика, и эстетика, и социальная философия с философией права. **Столь многоуровневого и капитально выстроенного теологического здания никто в мире не создавал ни до, ни после Святого Фомы.**

Однако, как это всегда бывает, недостатки становятся продолжением достоинств. Чем более всеобъемлющей является философская система, чем она продуманнее и детальнее, тем более очевидными становятся недостатки ее исходных посылок, обнаруживающиеся через выводимые следствия. Чем величественнее синтез предшествующих взглядов, тем более настойчивыми и разнообразными становятся последующие попытки снятия этой системы через выявление потенциально скрытых в ней новых ходов мысли или возвращения к старым ходам, но на качественно новом уровне¹. Величественное теологическое здание, выстроенное средневековым гением, не избежало этой участи, как и системы Аристотеля, Плотина и Авиценны. И такую же участь испытают впоследствии гегелевская система объективного идеализма и «метафизика всеединства» В.С. Соловьева.

В чем же принципиальные слабости взглядов Аквината, особенно касающиеся проблем философии религии?

Во-первых, святой Фома оказывается заложником как своего последовательного рационализма, так и методологического принципа познания Надземной реальности по

¹ Как верно заметил И.А. Ильин, обсуждая всеобъемлющую систему гегелевского абсолютного идеализма, «такая философия мудрее себя самой» (Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., 1994, с. 477).

принципу восхождения от человеческого — к Божественному, от менее — к более совершенному мыслимому и мыслящему бытию. В результате, на словах постулируя непознаваемость Бога и солидаризируясь в этом с апофатикой «Ареопагитик», Аквинат, по сути, занимается исключительно *положительным катафатическим богословием*, где граница между Богом, ангелами и человеком оказывается скорее *количественной*, а не *качественной*; Божественное умозрение может трактоваться как совершенный свернутый дискурс о мире, которому предстоит лишь развернуться во времени при творении, а мыслящая сущность Бога, непостижимая в земном мире, может открываться ангелам, святым подвижникам и избранным человеческим душам после их смерти.

Вот характерный фрагмент из «Суммы теологии», который полезно привести полностью: «Если предельное блаженство человека состоит в высшем его действии, а именно в действии разума, то в случае, если тварный разум никогда не может созерцать сущность Бога, человек либо никогда не сможет достичь блаженства, либо его блаженство заключается не в Боге, а в чем-то ином. Но это чуждо вере. В самом деле, предельное совершенство разумного творения заключено в том, что является началом его существования: ведь все в такой мере совершенно, в какой достигает своего начала. Равным образом это мнение противоречит также и доводам разума. В самом деле, человеку по природе свойственно стремление познать причину, если он наблюдает ее следствие; потому и возникает в людях удивление. Если же ум разумного творения не может достичь первой причины вещей, то естественное стремление останется тщетным. Потому следует безоговорочно признать, что блаженные созерцают сущность Бога... Бог называется несуществующим не в том смысле, как если бы Он вообще не существовал; но в том смысле, что Он превосходит все существующее, постольку, поскольку Он есть Свое бытие. Поэтому отсюда следует не то, что Бог никоим образом не познаваем, но лишь то, что Он превосходит всякое познание, т. е.

что Он не постижим полным постижением»¹. Не удивительно, что его критик Дунс Скот с еще более последовательных рационалистических богословских позиций отвергнет богословскую апофатику², а возможность постижения Бога в человеческих понятиях четко отделит от самой Божественной реальности. «Бог и творение, — напишет Дунс Скот, — не являются принципиально различными, однако они принципиально различны в реальности, ибо они ни в чем реальном не сходны»³.

Отрицая качественные отличия сознания ангельских чиннов от сознания человека, Фома Аквинский попадает и в другую антропоцентрическую ловушку: он судит об Абсолюте и интеллигибельных сущностях сугубо по-человечески, где Бог способен вмешиваться по своему произволу в любые земные дела и заранее отбирать души тех, кто будет или не будет спасен (даже определять их точное число!)⁴, а относительно ангелов на многих страницах обсуждать возможности их мышления, воления, блаженства и т. д. Все это дало основание Декарту не без тонкости заметить, что применительно к ангелам святой Фома «так описал отдельные виды, как будто он пребывал в их среде, за что и получил прозвище и славу *Ангельского доктора*, но хотя он почти ни в какой области не приложил больших стараний, он нигде не допустил и больших нелепостей»⁵. Отсюда вытекает и главный недостаток рационалистической схоластики, который, используя выражение С.Н. Булгакова, можно назвать «рационалистической безвкусицей», когда самоуверенно *рационализируют по поводу того, что не рационализируемо в принципе* и что требует иных, трансцендентных когнитивных способностей.

¹ Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–64, с. 117–118.

² Блаженный Иоанн Дунс Скот. Избранное. М., 2001, с. 423.

³ Там же, с. 425.

⁴ Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–64, с. 317, 327. Здесь можно при желании обнаружить будущие идеи кальвинизма.

⁵ Декарт Р. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1994, с. 460–461.

Во-вторых, Аквинат столкнулся с проблемами, с которыми сталкиваются все варианты христианского идеалистического монизма: проблема материи и «своего иного» в Боге, проблемы зла и свободы воли в человеке. Материя у Святого Фомы, в отличие от первоматерии Аристотеля, творится Богом и отличается предельными несовершенством, лишенностью и пассивностью¹. Это нечто сугубо потенциальное, чистейшее небытие, несущее. В ней нет ни жизни, ни движения, ни творческой жажды оформления, как это было у Августина. Все живое, движущее и оформляющее приносится в нее Богом. Здесь сразу возникают неразрешимые вопросы: как исключительно актуальный и лишенный всякого небытия Божественный Разум может иметь идею небытия и лишенности, чтобы их сотворить? Тут Бог неизбежно должен отличаться от самого себя. И зачем творить второе небытие в виде материи, если он и так творит мир «из ничего»? Показательно, что Аквинат хорошо осознает проблему. Вот как он ее формулирует: «Поскольку всякое действующее действует настолько, насколько оно актуально, — следует, что все созданное некоторым образом пребывает в акте. Но первоматерия как таковая есть только в потенции. Следовательно, “быть созданной” противоречит смысловому содержанию первоматерии»². А вот как он эту проблему схоластически-спекулятивно и неубедительно решает: «Надлежит ответить, что этот аргумент доказывает не то, что материя не является сотворенной, но то, что она не сотворена без формы. В самом деле, хотя все сотворенное — актуально, [никакое творение] не есть чистый акт. Поэтому необходимо, чтобы даже то, что [в творении] потенциально, было тварным, если тварно все то, что относится к его бытию»³.

¹ Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–64, с. 317, 44–45.

² Там же, с. 558.

³ Там же, с. 559.

При этом материя как чистая лишенность признается Фомой началом всякой индивидуации¹, в том числе и человеческой, хотя единичное разумом познаваться не может. Единичность, по нему, познается только чувствами. Не удивительно, что эти пункты были впоследствии жестко раскритикованы Дунсом Скотом. Для него материя не чистая лишенность, а обладает некоей определенностью, иначе ее невозможно было бы ни помыслить, ни сотворить. Индивидуальность же, как сочетание всеобщности и особенности, не происходит от материи, а является неповторимой «этовостью», единичной *экзистенцией*, формирующейся в отношениях с другими этовостями. И наш разум не может не мыслить единичности, поскольку без мыслимости единичного не может быть помыслено и общее². Чтобы больше не возвращаться к Дунсу Скоту, отметим, что отсюда один шаг до современной трактовки человеческой экзистенции, формирующей свою индивидуальность, свою существенную особенность только во взаимодействии с другими индивидуальностями через акты свободного выбора.

Недостатки трактовки материи у Аквината проявляются также в том, что он отвергает и существование высшей светоносной материи, являющейся несущим основанием идей и, соответственно, светоносной телесности ангелов. Ангелы для него — это «бестелесные мыслящие существа, ибо сущность их разумная, а разум — вне тела и материи»³. Здесь перипатетик Фома значительно уступает платонику Авгуστину.

Надо и в целом признать, что гилеморфизм у Фомы отчетливо проявляет свои коренные метафизические недостатки, видимые, впрочем, и у самого Стагирита. Это касается невозможности рационально объяснить, как чисто духовные формы

¹ Здесь Аквинат воспроизводит позицию Аристотеля. Но у Стагирита материя была самостоятельным началом, основой разделения, множественности и субстратности индивидуальных вещей.

² Иоанн Дунс Скот, с. 377–379.

³ Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–64, с. 627.

в Божественном Уме могут двигать материю, т. е. обладать именно *физической энергией*? Как решать психофизическую проблему, не признавая *глубинного субстанциального единства физического и психического, материального и идеального*? Как объяснить возможность непосредственного влияния мысли на окружающие природные формы и на других людей, что признает, как мы помним, тот же Августин, а «ангельский доктор» категорически отрицает? «И коль скоро душа, — пишет Аквинат, — по природе определена к тому, чтобы двигать то тело, формой которого она является, она не может посредством своей природной силы двигать какое-либо иное тело»¹. В рамках античной и православной платонических традиций эти вопросы решаются более последовательно, например, через признание существования Души Мира, или Божественной Софии, которая объединяет в себе и материальные, и идеальные компоненты; и физические, и психические свойства; и личное, и сверхличное сознательное бытие. Нет в гилеморфизме, особенно схоластического толка, ни духовного, ни телесного преображения человека, где просветленное тело святого способно воспринимать высшие божественные энергии и овладевать ранее неизвестными когнитивными и психологическими способностями, ведущими на следующий антропологический уровень. В этом плане рационалистические теологии и философии религии *преображения человека* попросту не знают. Для них он качественно однороден. Эта трактовка человека как *усредненного типового субъекта познания и творчества, которому все равно доступно (или принципиально недоступно)*, сохранится не только в философии религии, как у Дунса Скота, но перейдет в светскую философскую традицию Запада и сохранится в ней по сию пору².

¹ Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 75–119, с. 531.

² Подробную гносеологическую критику теории «усредненного субъекта познания» читатель может найти в коллективной монографии: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Человек восходящий. Барнаул, 2012.

Обратимся теперь к проблемам теодицеи и свободы воли у Фомы Аквинского. Здесь позиция Фомы не слишком отличается от позиции его предшественников. Зло несубстанциально и отличается лишь недостатком блага. Воинствующее же зло также не выпадает из общей картины благого творения. Оно лишь свое частное благо предпочитает общему благу, за что получает соответствующее наказание, т. е. фактически Бог допускает зло во имя большего добра. «Тот, кто провидит общее, — формулирует суть своей позиции Аквинат, — допускает, чтобы в некотором частном имела место некая недостаточность, не препятствующая благу целого. Поэтому разрушения и недостатки в случае естественных вещей считаются противными частной природе, однако они относятся к намерению общей природы, поскольку недостаток одного переходит в благо другого или даже целого универсума; ведь разрушение одного есть возникновение другого, посредством чего сохраняется вид. Следовательно, поскольку Бог всеобще провидит обо всем сущем, то к Его провидению относится и то, что Он допускает, чтобы в каких-либо частных вещах имели место некоторые недостатки, что не препятствует совершенному благу универсума. Ведь если бы Бог препятствовал всему злу, то многие благие [вещи] исчезли бы из универсума: в самом деле, не было бы жизни льва, если не было бы умерщвления животных, и не было бы терпения мучеников, если бы не было гонений тиранов»¹.

Здесь возникают все те же вопросы о том, как может всеблагой Бог не нести ответственности за факты насилия и безобразия, которые мы видим в мире, а свободная злая воля может не просто отклоняться от путей блага, а ожесточенно и *сознательно* противодействовать Богу и его планам вплоть до самоуничтожения. И как это совместить с тем, что «личный» Бог заранее все предвидит и даже распределяет людей на тех, кто спасется, а кто не спасется (фактически «творчески» промышлявая

¹ Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–64, с. 306.

пути добра и зла), тем более что свободной воли у человека, по сути, нет вовсе, ибо, как пишет Фома, «даже если кому-либо в силу особого преимущества и было откровение о его предопределении, тем не менее, не подобает, чтобы предопределение было открыто всем, поскольку те, кто не предопределен, впади бы в отчаяние, а предопределенные — в небрежение»¹. Повторим: если в Космосе нет сверхличного Разумного начала, с одной стороны, и хаотического начала, как онтологической возможности сознательного зла, с другой, — то ответственность за зло и хаос в мире в любом случае придется возложить на «личного» Бога. Если кроме Него, как Творца, ничего нет, то зло и хаос оказываются имманентно присущи именно ему, как бы это ни пытались отрицать последовательные монисты. Неслучайно и в традиции индийской веданты эти слабости монизма Шанкарачарьи пытались преодолеть Мадхва и Рамануджа в традициях двайты и вишишта-адвайты.

В-третьих, из всех видов познавательного опыта Фома Аквинский признает только чувственность и интеллектуальную деятельность, выступающую в формах рассудка и разума, где «рассудок и разум различаются сообразно способу познания, т. е. постольку, поскольку разум познает простым узревaniem, а рассудок — переходя от одного к другому [т. е. посредством дискурса]. Рассудок, однако, посредством дискурса приходит к познанию того, что разум познает без всякого дискурса, т. е. к познанию общего»². Чувственность, дающая знание о единичном, служит основанием для абстрагирующей и аналитико-синтетической деятельности рассудка и разума, познающих только всеобщее. Фактически из непосредственных видов опыта Фома признает только умозрение, да и оно, будучи лишенным образных компонентов³, напоминает будущую

¹ Там же, с. 314.

² Там же, с. 711.

³ Для Фомы все образы и представления имеют несовершенную чувственную природу.

рациональную интуицию Дунса Скота и Р. Декарта как очевидного и ясного усмотрения умом исходных аксиом и положений любой познавательной деятельности.

Согласно святому Фоме, у человека нет не только непосредственной способности мистически сливаться с Богом и иметь какое-либо откровение сердца, но и никаких врожденных знаний¹, которые признавали «Ареопагитики» и Августин. Возможностью непосредственного знания вещей и душ обладает только Бог. Врожденные идеи и непосредственное знание присущи и ангелам, но и они в общении между собой вынуждены пользоваться внутренней речью. Фома пишет: «Если бы ангел обретал познание материальных вещей от самих материальных вещей, то было бы необходимо, чтобы он делал их умопостигаемыми актуально посредством абстрагирования. Но он обретает познание материальных вещей не от них самих, но через актуально умопостигаемые познавательные формы вещей, которые врождены ему: так же, как наш разум достигает познания материальных вещей сообразно познавательным формам, которые он делает умопостигаемыми посредством абстрагирования»². Что же касается общения с человеком, то «ангелы сообщают людям интеллигибельную истину через посредство подобий чувственных вещей», т. е. исключительно в знаково опосредованной форме³. Даже после смерти, по Фоме, душа познает не непосредственно и не на основе накопленных ранее знаний, а исключительно по благодати Божией: «Отделенная душа не мыслит через посредство ни врожденных, ни абстрагируемых, ни даже сохранных видов; но душа в том состоянии мыслит

¹ В этом вопросе, правда, позиция Фомы противоречива. В ряде фрагментов он все же признает наличие у души врожденных Богом идей (Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 3. Ч. 1. Вопросы 75–119. Вопрос 105. Об изменении сотворенного Богом).

² Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1, с. 685–686.

³ Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Т. 3. Ч. 1. Вопросы 75–119. Вопрос 111. О воздействии Ангелов на человека.

благодаря причастности к видам, что становится возможным вследствие воздействия божественного света, который просвещает душу наравне с другими отделенными субстанциями, хотя и в меньшей степени»¹.

Сущность общей гносеологической позиции Аквината с приматом чувственного отражения материальных вещей и рассудка, извлекающего из них общее содержание, четко изложена в следующих его словах: «Интеллигибельные виды, к которым причастна наша душа, должны возводиться как к своей первой причине к сущностно интеллигибельному первому началу, то есть к Богу. Однако проистекают они из этого начала через посредство чувственных форм и материальных вещей, от которых, как указывает Дионисий, мы и собираем познания»². Таким образом, если непосредственное знание в этом и в Надземном мирах нам даруется или открывается, то исключительно благодаря Божественной воле свыше. О том, чтобы развивать собственные трансцендентные способности и, прежде всего сердечное ведение, — у доминиканца Фомы даже и речи нет. Тут он категорически расходится со своим другом-оппонентом францисканцем Бонавентурой, о чем речь впереди.

В-четвертых, общая картина мира у «ангельского доктора» оказывается исключительно сложной, но статичной, лишенной динамики и диалектики. Недаром у него есть только формально-логический калькулирующий рассудок и рациональная интуиция, но нет опосредующего их диалектического разума, присущего Платону и неоплатоникам, а потом с такой силой примененного к решению проблем бого- и миропознания Николаем Кузанским. Эта статика преформированного мира и знания о нем в уме Бога выражена в следующих словах

¹ Там же, вопрос 89 «Мыслит ли отделенная душа?»

² Там же, вопрос 84. Аквинат даже прямо передергивает «Ареопагитики» с их возможностью как раз непосредственного умного видения Божественных идей.

Аквината: «Надлежит сказать, что поскольку знание Бога есть Его субстанция,... то, как совершенно неизменна Его субстанция,... так совершенно неизменным должно быть и Его знание»¹. Здесь стоит согласиться с Н.А. Бердяевым, который критиковал Фома Аквинского не только за фактическое отрицание свободной воли человека, но и за застывший характер метафизических построений. Он справедливо противопоставляет его позицию мистике Я. Беме, у которого, в противовес Фоме, есть объективный источник хаоса и ложной свободной воли — знаменитый *Ungrund*, «темное лоно бытия». Н.А. Бердяев писал: «Я. Беме и Св. Фома Аквинат — два противоположных типа гнозиса. Грандиозное построение Беме музыкально, это симфония. Грандиозное построение Св. Фомы Аквината архитектурно, это готический собор. Поэтому видение мира Я. Беме динамично, видение же мира С. Фомы Аквинского статично»².

В-пятых, и это закономерно вытекает из предыдущего, Священное Писание, по Фоме, подлежит в первую очередь буквальному рациональному толкованию, «потому что в буквальном смысле св. Писания никогда не может содержаться лжи»³. Анагогическое, апеллирующее к внутреннему духовному опыту толкование Библии Фома не принимает, считая возможным свести его к аллегорическому.

Подведем итоги. Как мы писали выше, великие системы сильны не только достижениями, но и своими великими недостатками, подлежащими снятию. Тем самым они оказывают огромное влияние на последующую традицию, намечая фундаментальные ходы мысли, которым от этих недостатков суждено будет оттолкнуться. Так, мы уже отмечали, что рациональная теология Дунса Скота во многом строится на внутреннем рационалистическом преодолении недостатков позиции Святого Фомы.

¹ Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть 1. Вопросы 1–64, с. 210.

² Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994, с. 435.

³ Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–64, с. 20.

В противоположность этому, теология Майстера Экхарта, речь о котором впереди, сделает упор как раз на снятии гипертрофированного схоластического рационализма, где будет подчеркиваться, с одной стороны, принципиальная рациональная непостижимость Божества, а, с другой, возможность непосредственного мистического растворения-умирания человека в Боге.

Если после трудов Роджера Бэкона, на идеях которого мы также остановимся ниже, светская наука в лице филологии, астрономии, математики и оптики получила санкцию со стороны рациональной конфессиональной теологии, то в лице доминиканца Фомы, оппонента францисканца Р. Бэкона, такую теологическую санкцию имплицитно получила светская рациональная философия. Как верно заметил В.В. Зеньковский, из идейного наследия Аквината вполне можно «вывести все то направление новейшего рационализма, первым ярким представителем которого был Декарт»¹. Однако не менее справедливым будет и противоположное утверждение: из построений «ангельского доктора» вполне выводимы европейский эмпиризм и сенсуализм, поскольку для него все знание начинается с чувственного опыта, и он несколько раз уподобляет сознание человека «чистой доске», на которой мир запечатлевает свои знаки.

Если после рационализма Ансельма сам Бог мог стать только логическим понятием, то после Фомы Аквинского это понятие могло стать только логически и исторически развивающимся понятием, что и нашло отражение в грандиозной гегелевской системе. И если у Аквината религия, как опыт веры, латентно (потенциально) снималась в конфессиональной рациональной теологии на основе аристотелевской философии и формальной логики, то в философии **Г.В.Ф. Гегеля** она снялась актуально в светской рациональной теологии², но на

¹ Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа, с. 318.

² Впрочем, все же явно тяготеющей к протестантскому конфессиональному рационализму, в чем искренне признается сам Гегель (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М., 1977, с. 381).

основе логики уже не формальной, а диалектической. Словом, из рационалистического корня томистской теологии выросли разнообразные «метафизические побеги», самым величественным из которых стала гегелевская система. На ней есть смысл остановиться подробнее, но с несколько неожиданной стороны.

Прежде всего, следует согласиться с И.А. Ильиным¹, что гегелевская система есть самая последовательная попытка свести религию к философии, Божественную творящую мысль — к логическому мышлению, и, следовательно, устранить религиозную апофатику, заменив ее диалектической категориальной катафатикой, где Божество сначала логически разворачивается в самом себе, создавая как бы логический каркас будущего мира, двигаясь от самой бедной и абстрактной категориальной пары «бытие-небытие» и заканчивая конкретной и духовной, по Гегелю, категориальной оппозицией «мыслящая себя в качестве мыслящей логическая идея»²; затем Оно отчуждает себя в природу и, наконец, познает само себя в лице человека в ходе его долгой истории через оппозицию «абсолютная идея — абсолютный дух», возвращающую нас к началу системы. «Богословие, — пишет Гегель, — выражает этот процесс в форме представления... таким образом, что бог-отец (это просто всеобщее, в-себе-сущее), отказываясь от одиночества, создает природу (само для себя внешнее, вне-себя-сущее), порождает сына (свое другое “я”), но в этом другом в силу своей бесконечной любви созерцает сам себя, узнает свое подобие и возвращается в нем же к своему единству. Это единство не есть уже абстрактное, непосредственное, но конкретное, различием опосредствованное единство: от отца и сына исходящий, в христианской общине достигающий своей совершенной действительности и истины святой дух»³.

¹ Ильин И.А. Философия Гегеля..., с. 469.

² Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М., 1977, с. 419.

³ Гегель Г.В.Ф. Философия духа. М., 1977, с. 21–22.

В результате подобного панлогизма и преформизма в Боге не остается, по Гегелю, ничего непознаваемого¹, никакой мистической тайны, ничего сокрытого от разума человека. То, что у Аквината было в потенции, в гегелевской системе сформулировано откровенно и явно. И здесь, как верно подмечает тот же И.А. Ильин², Гегель столкнулся с самой большой проблемой. Дело в том, что мир и человек, сотворенные Богом-Логической идеей, оказались во множестве своих проявлений не разумными, не логическими и номологически не упорядоченными. И природе, и душе человеческой присущи хаос и нарушение мер, иррациональные страсти и целенаправленное зло, противостоящие мировому порядку и божественной справедливости. Немецкий мыслитель сам честно признает, что в природе Бог проявляет себя как «вакхический бог», «в природе единство понятия прячется»³. Природа, помимо всего прочего, это еще и бесконечное количество переходных форм; царство «дурных», по терминологии Гегеля, единичностей и случайностей, превращающих науку в изучение бесконечных мало-существенных подробностей. Гегель, как мыслитель честный и систематический, стремится «одолеть этого Протея»⁴.

Один из ходов его мысли вполне понятен: природа — преходящая ступень самораскрытия духа. Ее хаос и инобытие — лишь условие возвращения духа к самому себе, в чистую стихию понятия. Однако природу этого устойчивого хаоса и тем более зла в царстве человеческого духа все же надо как-то объяснять. Проблему теодицеи для религиозной христианской философии никто не отменял, как и для теологии. И Гегель находит вполне последовательное решение, признавая

¹ Гегель прямо упрекает всю предшествующую философскую и богословскую традицию, что она пошла самым легким путем, признав Бога непознаваемым (Там же, с. 389).

² Ильин И.А. Указ. соч., с. 478–479.

³ Гегель. Философия природы, с. 26.

⁴ Там же, с. 578–579.

не только логическое, но и онтологическое небытие в виде материи, куда идея «решается из самое себя свободно отпустить себя в качестве природы»¹. В другом месте Гегель выражается еще более определенно: «Материальное по отношению как к духу, так и к самому себе безусловно имеет смысл только отрицания, или — как выражался Платон и другие древние философы — должно быть обозначено как “другое самого себя”; напротив, природу духа следует понимать как нечто положительное, спекулятивное, ибо дух свободно проходит сквозь несамостоятельное по отношению к нему материальное, переходит через границы этого своего другого, не позволяет считать его истинно реальным, но идеализирует его и низводит до чего-то опосредствованного»². Позицию Гегеля правомерно назвать «стыдливый» монодуализм, на что впоследствии укажет Шеллинг, поскольку непонятно, как несамостоятельное начало, сквозь которое «свободно проходит дух», способно посредством землетрясений, цунами и комет уничтожать человеческие творения, и как дух может отпускать себя в самого же себя, если материя является чем-то полностью от него производной. Неслучайно многие исследователи Гегеля называют его пантеистом.

Любопытно, что вполне обоснованный, хотя и непоследовательный гегелевский монодуализм и скрытый пантеизм И.А. Ильин ставит ему в вину, говоря, что «потенция потенции зла скрывается уже в самой до-мирной и чистой природе Божества. Эта возможность возможного зла может быть обозначена как “непосредственность” или “досознательность” изначального само-мышления Божия. В ней-то и заложена вся грядущая судьба Божества — и отпадение от себя, и раздвоение, и долгий путь спекулятивных страданий, и “крест действительности”, и новое обретение себя в объективно-сознательной философии»³.

¹ Гегель Г.В.Ф. Наука логики, с. 423.

² Гегель Г.В.Ф. Философия духа, с. 49–50.

³ Ильин И.А. Указ. соч., с. 499.

Но какой должна быть истинная теодицея по самому И.А. Ильину, если стыдливый гегелевский монодуализм его не устраивает? Ответ его очень показателен и отражает ограниченность собственно христианского монизма: «Понимание Божества как силы, восходящей к абсолютности и свободе через борьбу и страдание, есть понимание его как *не* Божества. Если теодицея имеет задание *оправдать* Божество перед страдающим миром, то пантеизм осуществляет ее, показывая, что страдания мира суть страдания самого Божества. Но если теодицея имеет задание показать *целостную божественность Божества*, не умаленную существованием мира, то пантеизм Гегеля не осуществляет ее: страдающее Абсолютное — *не абсолютное*; и поборающее Божество — *не Бог*»¹. Монодуалистическая позиция Гегеля в решении проблемы теодицеи явно предпочтительнее: если классическая христианская теодицея с личным Богом пытается оправдать его в том, что Он не замысливал и не делал, но в чем его неизбежно приходится уличать с точки зрения чистого религиозного монизма; то монодуализм обнаруживает «возможность возможности» зла в хаосе природном, а реальную возможность сознательного зла — в ложно ориентированной свободной воле, подвергшейся атаке хаоса, абсолютизовавшей свою единичность² и утратившей представления о всеобщих ценностных устоях мирового и личного бытия.

Монодуализм открывает перед Гегелем дополнительные возможности объяснить в жизни человека и природы то, что никак не укладывается в прокрустово ложе его же панлогизма. Это касается многообразных человеческих способностей *непосредственного знания*, которые немецкий мыслитель называет «способностями созерцающей души» и рассматривает в «Антропологии» третьего тома «Энциклопедии философских наук». Гегель здесь близок Августину и, как мы увидим ниже, Авиценне, подробно и достаточно непредвзято анализируя

¹ Ильин И.А. Указ. соч., с. 499.

² Гегель Г.В.Ф. Философия духа, с. 26.

такие познавательные способности человека, которые сегодня принято называть «парапсихологическими». Будучи мыслителем объективным и строгим, он пытается ответить на кантовский вопрос, как возможны телепатия¹; внутренняя духовная предрасположенность человека именно к этим, а не иным видам деятельности и знаний²; ясновидение и способности к поискам вод и руд с помощью лозы³; сверхпространственные и сверхвременные восприятия, включая возможность предвидения событий⁴. Особый интерес у Гегеля вызывают явления «животного магнетизма», причем он глубоко и интересно анализирует этические проблемы, связанные с гипнозом, а также его лечебные возможности, в которых, кстати, не сомневается⁵. Самое любопытное, что онтологическим основанием возможности этих непосредственных видов знания является... существование *Души Мира* как идеально-материальной основы жизни и связи всех существ в Космосе, а также условия связи души с телом. Германский мыслитель прямо замечает, что «душа есть нечто всепроникающее, а не что-то существующее только в отдельном индивидууме»⁶.

Не стоит, однако, переоценивать эти «парапсихологические» натурфилософские изыскания Гегеля. Жизнь Мировой Души, как и все связанные с ней непосредственные виды знания и познавательные способности, подлежат, по Гегелю, снятию как в филогенезе, так и в онтогенезе сознания. Они свойственны архаическим или больным сомнамбулическим душам с неразвитыми рассудком и самосознанием. Знания, полученные таким путем, случайны, субъективны и ненадежны. Ни о каком их реальном значении в жизни и познании говорить не стоит.

¹ Там же, с. 39.

² Он называет это «гением» человека (там же, с. 142–143).

³ Там же, с. 154.

⁴ Там же, с. 158–161.

⁵ Там же, с. 164–173.

⁶ Там же, с. 155.

Особенно пренебрежительно Гегель говорит о познавательных способностях сердца. То, что представляет собой едва ли не главную когнитивную способность, приобщающую к Надземному миру, у Гегеля получает уничижительную характеристику: «В такие времена, когда научная теология и философия считают сердце и ощущение критериями добра, нравственности и религиозности, необходимо напомнить... что именно мышление является самым существенным (Eigenste) из того, чем человек отличается от скота, и что ощущение является у него общим с последним»¹.

Гегелевский панлогизм в каком-то смысле венчает системные рационалистические искания в конфессиональной теологии и философии религии, обнаруживая и достижения, и явные системные тупики, связанные с отрицанием внерациональных видов опыта, лежащих за границами универсальных категориальных матриц нашего логического мышления. У Гегеля будут свои продолжатели и в России, и на Западе в конце XIX века, например, Б.Н. Чичерин². Последователи рационального исследования религии существуют до сих пор. Например, весьма известны работы современного теолога А. Плантинги³. При всей значимости подобных исследований у них есть два принципиальных недостатка, не позволяющих целостно понять сущность и функции религиозного опыта.

Во-первых, это отрицание основополагающей роли не логических, а внерациональных трансцендентных (мистических) способностей и нравственно-психологических качеств, только и позволяющих устанавливать связи с Надземной реальностью.

Во-вторых, это уже упоминавшийся выше анализ религиозного опыта с позиций трансцендентального, или «усредненно-всеобщего» субъекта познания, когда априорно считается,

¹ Там же, с. 105.

² Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1999.

³ См. Аналитический теист: антология Алвина Плантинги. М.: Языки славянской культуры, 2014.

что все сознания приблизительно одинаковы и им, при желании, может быть доступно все, что открывается другому сознанию. Эта позиция в корне ошибочна. Сознания образуют естественную иерархию, что очень хорошо знала античная и средневековая мысль; и то, что доступно сознанию, стоящему на более высокой антропологической ступени, может быть абсолютно непонятно сознанию более низкого уровня¹. Для того же, чтобы приобщиться к сфере Надземного, как учат все мистико-аскетические религиозные практики Востока и Запада, нужно добиться *качественного преобразования* сознания, а на высших ступенях — и преобразования телесного. Именно на этом настаивают мистические богословские и религиозно-философские традиции, к анализу которых мы теперь и переходим.

¹ Это касается, в том числе, и наших логических способностей.

Глава 6.

Мистико-аскетические варианты конфессионального богословия и философий религии

Как мы писали выше, после Фомы на Западе не мог не прийти **Майстер Экхарт**¹ с подчеркнутой трансцендентностью Божества и имманентной божественной «искрой» в человеке, делающими возможным мистический опыт слияния с Богом, «умирания» в Боге с отрешением от личного «я». В отличие от Фомы Аквинского, который лишь формально позаимствовал из «Ареопагитик» апофатику и рационалистически адаптировал к схоластике их метафизическое содержание, Экхарт сумел сохранить сам дух «Ареопагитик» и по-своему глубоко переосмыслил ключевые идеи этого великого текста, оказав, как справедливо указывают многие авторы, огромное влияние на всю европейскую философию, причем не только на ее сугубо мистическую (Беме, Паскаль, Баадер, Якоби), но и на рационалистическую линию, включая немецкую классическую философию. Более того, он вместе с Роджером Бэконом и Бонавентурой² стал одной из ключевых фигур синтетической линии в европейской теологии и религиозной философии, повлиявшей и на Николая Кузанского, открывающего уже совсем иную философскую эпоху.

Однако мало этого: именно Майстер Экхарт, быть может, находится ближе всех к традиции христианского Востока, где мистический гнозис имел важное антропологическое значение, служил средством духовного и телесного преображения

¹ В научной литературе встречается его именование, то как Майстера, то как Мейстера Экхарта. Мы будем пользоваться именем Майстер, учитывая последние исследования его творчества.

² Куда, Впрочем, правомерно включить и Фому Аквинского.

человека, его *обождения*¹. Учитывая такое ключевое положение идей Майстера Экхарта на пересечении различных философских школ и традиций, представляется целесообразным начать анализ мистической линии богословия именно с его идейного наследия. Что касается западной мистической традиции в теологии и философии религии «после Экхарта», то, как верно заметил Н.А. Бердяев, если православная мистика носит преимущественно аскетический и антропологический характер, то германская мистика — скорее метафизически-космологический². И, добавим, преимущественно когнитивный характер, если рассматривать последующее мистическое наследие Европы в лице Беме, Паскаля или Якоби. Поэтому идей западной мистики после Экхарта мы коснемся лишь в той степени, в которой они имеют отношение к своеобразию трансцендентного опыта.

Прежде всего, необходимо обрисовать исходные методологические установки при анализе мистической традиции в целом.

Во-первых, рациональный анализ мистического опыта, на чем сходится большинство исследователей, представляет собой особо сложную задачу, так как он, по определению, внерационален, непосредственен и лежит за пределами того, что может быть адекватно понято и выражено в языке. Отсюда особая роль символики в мистическом опыте, «священного безмолвия», разнообразных медитативных техник и т. д. К тому же этот опыт всегда конфессионально нагружен, и между тем, что видят и переживают мистик-христианин, мистик-буддист и исламский мистик лежит большая дистанция. Поэтому следует

¹ Этот факт неоднократно фиксировался многими исследователями и на Западе, и на Востоке. См. об этом подробнее в монографии: Реутин М.Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта: традиция Платоновского «Парменида» в эпоху позднего Средневековья. М., 2011. В ней есть специальный раздел «Майстер Экхарт — Григорий Палама».

² Бердяев Н.А. О назначении человека. М., 1993, с. 269.

избегать двух исследовательских крайностей: сугубо научного объективизма и искусственной «отстраненности» от предмета исследования с одной стороны, и конфессиональной «растворенности» в нем, с другой.

Налицо также факт личностного разнообразия мистического опыта. Но при этом он имеет своей общей и главной целью *приобщение человека к объективно сущей и единой для всех Надземной реальности*. Поэтому если эта реальность существует, то в приобщении к ней не могут не обнаруживаться общие черты, вполне доступные философской рефлексии.

Во-вторых, мистический опыт и мистические традиции могут изучаться на разных уровнях и под разными углами зрения. На примере исследования наследия Майстера Экхарта это может быть сугубо *конфессионально-богословское* изучение мистики, как у В.Н. Лосского¹; исследования *историко-философские*², *религиоведческие*³, *культурологические и филологические*⁴. Все эти ракурсы взаимодополнительны и значимы, поскольку позволяют исследовать феномен мистики с самых разных сторон.

Однако подход к мистике может быть *философско-метафизическим* и проходить по ведомству философии религии, как он представлен, например, в работах Н.А. Бердяева «Философия свободного духа» и «Дух и реальность» или в монографии Н.О. Лосского «Чувственная, рациональная и мистическая интуиция». Здесь с теоретико-метафизической точки зрения, т. е. касающейся самого существа мистического опыта

¹ См. Лосский В.Н. Отрицательное богословие и познание Бога у Мейстера Экхарта. URL: <https://predanie.ru/book/83632-otricatelnoe-bogoslovie-i-poznanie-boga-u-meystera-ekharta/>

² Как исследование М.Ю. Реутина, которое мы упоминали выше

³ Рудольф Отто. Священное. Об иррациональном в идее божественного и его соотношении с рациональным. СПб., 2008.

⁴ Топоров В.Н. Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследие // Символ. № 51.

безотносительно его исторических вариаций, культурно-языковых предпосылок, конфессионально-догматической «нагруженности» и историко-философских интерпретаций, рассматриваются следующие ключевые проблемы:

- как соотносятся мистика и религия?
- как возможен мистический опыт с антропологической и психологической точек зрения?
- какие аспекты Надземной реальности открываются в этом опыте?
- насколько мистический опыт объективен и общезначим и как он соотносится с рациональным богопознанием?
- каковы критерии отличия подлинных и ложных (превращенных) форм мистического опыта, которые в христианской традиции носят название «прелестей»?
- каковы требования, предъявляемые к личности, чтобы она обрела подлинный мистический (трансцендентный) опыта?

Базовым методом здесь является проблемно-теоретическая интерпретация дошедших до нас мистических текстов с целью выявления их общезначимых метафизических идей, ценностей и символов, касающихся природы и строения Надземной реальности, возможностей и границ рационального познания и intersubъективного донесения результатов личного мистического опыта до другого сознания.

Очень важен и главный вопрос, относящийся к самой *метафизической сути философии религии*: что в целом дает мистический опыт для формирования картины мира и места в нем человека? Как он согласуется с современными научными, философскими и художественными результатами осмысления Космоса, в котором мы живем? Иными словами, без открытого, всестороннего и непредвзятого изучения мистики философия религии принципиально неполна и ущербна.

Возвращаясь к наследию Майстера Экхарта, следует в первую очередь констатировать его исключительную многоаспектность, где теоретическое внимание исследователя может быть

сконцентрировано на разных моментах в зависимости от его теоретических и ценностных установок. Здесь проявляется одна универсальная закономерность: чем глубже и всеохватнее мыслитель, тем, с одной стороны, разнообразнее будут достоинства, которые обнаруживают у него другие выдающиеся мыслители, а, с другой, тем более жесткой будет критика со стороны философов противоположных идейных ориентаций. Германский мистик здесь не исключение. Например, Н.А. Бердяеву особенно импонирует его учение о разведении Божества и Бога с тезисом о непознаваемом Божественном Ничто, которое русский философ сопрягает с понятием темной основы бытия у Я. Беме¹. С.Л. Франк с восхищением ссылается на знаменитое уподобление Экхартом человеческой души божественной искре, которая призвана разгореться через усилия свободной воли², и верно отмечает кардинальное отличие его антропологии от антропологии Фомы Аквинского, отвергающего сущностное подобие Бога и человека³. А.Ф. Лосев увидит в немецком мыслителе максимально возможную для того времени христианскую реабилитацию языческого неоплатонизма и пантеизма⁴. Э. Фромм, для которого Экхарт является одним из самых любимых философов, найдет у него аналог своей знаменитой оппозиции бытия и обладания и укажет на революционный характер деятельного экхартовского альтруизма⁵. А явным церковно-православным диссонансом звучат слова С.Н. Булгакова: «Сколь знаменательно появление Эккегарта еще в католическую эпоху германской истории, но уже на пороге нового времени, накануне реформации, как прообраз, предуказующий какую-то

¹ Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994, с. 433.

² Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992, с. 187, 468.

³ Франк С.Л. Реальность и человек. СПб., 1997, с. 222–223. Еще раз напомним, что резкое отделение человека от Бога на словах оборачивается у Аквината ярой антропоморфизацией Бога на деле.

⁴ Лосев А.Ф. Эстетика Возрождения. М., 1982, с. 215–216.

⁵ Фромм Э. Иметь или быть. М., 1990, с. 168–169.

фатальную обреченность германского гения к извращению христианства в сторону религиозного монизма, пантеизма, буддизма, неоплатонизма, имманентизма!»¹.

Свой анализ, как и ранее, мы построим на выявлении сильных и слабых сторон творчества Экхарта, воздерживаясь от жестких квалифицирующих суждений и осознавая, что многие слабые стороны его наследия вытекают не столько из личных заблуждений мыслителя, сколько из общих предрассудков эпохи и церковных догм. Главным объектом интерпретации идей германского мыслителя будут его знаменитые проповеди. В них он мог высказать свои идеи ярче и свободнее, нежели в богословских трактатах, через которые гораздо легче уличить в ереси. И еще раз подчеркнем, что метафизический подход подразумевает взгляд на идеи того или иного мыслителя «sub specie aeternitatis», т. е. «с точки зрения вечности», как говорил Спиноза.

Прежде всего, согласимся с Э. Фроммом, что многие идеи немецкого мистика носят революционный характер для той эпохи. Это касается его разведения *Сверхличного Божества*, всегда остающегося трансцендентным для мира и непознаваемым для человека, и *Бога* в его троичной ипостаси, который *творит* мир и открывается человеческой душе²: «Все, что в божестве, едино, и о том говорить нельзя. Бог действует так или иначе. Божество не действует. Нет для него действия, и никогда не оглянулось оно на это. Бог и божество различествуют, как дело и неделание»³. Это также очень напоминает

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994, с. 143. Количество взаимоисключающих ярлыков, навешанных на Экхарта, не может не поражать, что не делает чести выдающемуся русскому философу.

² Справедливости ради укажем, что абсолютную трансцендентность Бога-Отца миру в отличие от Сына-Логоса, который миру имманентен, задолго до Экхарта постулирует Ориген. Потом схожие идеи выскажет ряд православных богословов, в частности, Симеон Новый Богослов.

³ Экхарт. Духовные проповеди и рассуждения. М., 1991, с. 29.

разведение *проявленного и непроявленного*, деятельного и бездеятельного Брахмана в веданте, «первого» и «второго» бога у Нумения Апафейского в традиции позднего платонизма¹. Правда, до конца Божество все же не остается трансцендентным у германского мыслителя: божественная по своей природе человеческая душа, к анализу которой мы еще вернемся, имеет возможность полностью мистически раствориться, умереть в Божественном Абсолюте, стать с ним полностью одним целым.

Вполне в русле платоновской традиции Экхарт восстанавливает античные представления о диалектике внутробоженственной жизни, где само Божество — Разум, а Бог-Отец «как божественная сущность исходит из Божества, как понятие — ”Иное” (Иное, и все же не иное, ибо это обособление есть чистое понятие, а не что либо вещественное)»². Это очень напоминает эманацию, поскольку Бог-Отец «непроизвольно возникает из Божества»³, а потом уже делает самого себя предметом саморазличения, предвечно рождая творящего Сына-Логоса. Последний несет в себе все многообразие подлежащего сотворению мира, включая человеческую Душу.

Однако у Экхарта есть не только прямые указания на идеальную реальность «не», на идеальную внутреннюю различенность в самом Боге⁴, но косвенно — и на онтологическое «не»

¹ «Платон знал, что только демиург известен людям, в то время как первый ум, именуемый бытием в себе (αὐτοόν), — абсолютно непознаваем; поэтому он говорил, что тот будто бы обращается к нам с такими словами: “О люди, этот ум, который вы считаете (τοπάζετε) наивысшим, — не первый ум, ведь есть и другой, который прежде вашего, — он и древнее (πρεσβύτερος) и божественнее”» (Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/numeniy-iz-apamei-fragmenty-i-svidetelstva>).

² Экхарт, с. 136. Экхарт, по-видимому, специально делает эту оговорку, стремясь избежать упреков в дуализме.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 133.

на материальное потенциальное ничто, являющееся как бы вторым — отрицательным и множественным, жаждущим восполнить свою пустоту — источником всех вещей. Он пишет: «Все вещи созданы из “ничто”. Поэтому настоящий источник их — “ничто”»¹. При желании в экхартовской трактовке души можно различить намеки на античное учение о Душе мира, внутри «которой Отец рождает Свое вечное Слово», а «она становится плодотворной сородительницей»². Ссылаясь на текст «Песни Песней», он также говорит, что душа — «родник всех творений»³. Отголоски трактовки *материи как «ничто»*, находящегося *ниже* того, что может быть помыслено разумом в противовес *Божественному «Ничто»*, находящемуся выше человеческого разума, можно впоследствии обнаружить, как мы уже отмечали, у Николая Кузанского. В целом, философско-богословскую систему Экхарта правомерно назвать монодуалистической.

Монодуалистической можно считать и антропологию немецкого мыслителя. Он твердо констатирует божественный характер человеческой души, которой Бог имманентен, используя символ божественной искры, восхитивший С.Л. Франка, «которой никогда не коснулось ни время, ни пространство. Эта искра сопротивляется всем творениям и хочет только Бога, чистого, каков Он есть Сам в Себе»⁴. Этот вечный «внутренний человек», как его именует Экхарт, живет в телесной земной личности — в «человеке внешнем». Главная антропологическая задача и состоит в том, чтобы проявить, распознать в себе этого внутреннего человека, совлекая с себя чувственно-телесные «лохмотья» человека внешнего — образы

¹ Там же, с. 26. Более подробно о сложном понимании материи у Экхарта, где переплетены ее трактовки у Платона, Аристотеля, неоплатоников и Маймонида, см.: Реутин М.Ю. Мистическое богословие Майстера Экхарта, с. 114–117.

² Экхарт, с. 43.

³ Там же, с. 164.

⁴ Там же, с. 38.

и переживания, приходящие как извне, от внешних чувственных впечатлений, так и изнутри — от телесно и социально ориентированных вожделений в виде славы, богатства, власти, даже духовных завоеваний и накоплений. Это как бы собственно человеческое — *ноогенное* — *ничто*, которое буквально «ничтожит» личность, удаляя ее от Божественной Индивидуальности и которое надо буквально выжечь в себе, чтобы пробудилась божественная искра Духа. Именно не изжитые в земной жизни образы и страсти, образно говоря «телесно-психологическая брэнная ветошь», будет гореть в аду, причиняя душе неимоверные страдания¹.

Отсюда и знаменитая психологическая стратегия *отрешения* у германского мыслителя, повлиявшая на учение о существовании по «принципу бытия» у Э. Фромма. Отрешаясь от земного и суетного, душа призвана стать открытой для вхождения в нее Бога, или, что то же самое, обрести такую творческую *пустоту-ничто*, чтобы из потаенных внутренних глубин человека в сокровенном безмолвии всплыло его подлинное Божественное Я, его Индивидуальность. Это касается прежде всего очищения сердца, чтобы оно стало открытым подлинному бытию. «Быть лишенным всего созданного, — значит быть исполненным Бога, а быть полным созданным — значит быть лишенным Бога»². В другом месте германский мистик прямо пишет о сердце: «В сердце, в котором есть и “то” и “это”, может найтись и нечто, что мешает полному действию в нем Бога. Для полной готовности сердце должно покоиться на чистом “ничто”, в этом заключено величайшее, что оно может дать»³. Только в зеркале абсолютно чистого сердца, которое

¹ Там же, с. 24. Сравним этот мотив Экхарта с письмом «Геенна» из «Столпа и утверждения истины» П.А. Флоренского, где в аду буквально «горит» наша ветхая самость, противостоящая Божественному Саму (Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., 1990, с. 233–234).

² Экхарт, с. 58.

³ Там же, с. 63.

не колеблется земными страстями, как в спокойной воде колодца без поверхностной ряби, можно объективно увидеть и глубины Божественного Бытия, и отражение своего Божественного Я, которые совпадают. Так через практику отрешения обретается, по Экхарту, абсолютно не выразимое ни в образе, ни в мысли, ни в слове мистическое слияние человека с Божеством, которое так же, как и он, отрешено от мира. Отсюда и знаменитый мотив смерти души в Боге и Бога в душе, когда она сумела «потопить себя в бездонном море Божества»¹.

Исследователи наследия немецкого мистика справедливо усматривают здесь параллели с китайским учением о «значимой пустоте» в «Дао дэ Дзин» и пустотности сердца в «Чжуан цзы»², с буддийским принципом непривязанности и учением о шуньяте, великой пустоте в буддизме мадхьямики. Весьма схожи описания мистического опыта у Майстера Экхарта и с йогической практикой Махамудры, где буддийский адепт для приобщения к великой рождающей пустоте-энергии и обретения состояния праджни (высшей мудрости) должен очистить сознание от скандх, компонентов ложного сознания³. Ниже, когда мы обратимся к традициям православной мистики, увидим, что этот евангельский мотив совлечения с собой «ветхого человека» для нового рождения во Христе является для нее одним из ведущих еще задолго до творений Экхарта. Он революционен лишь для католической теологии с ее приматом логического постижения Бога и доминантой гносеологической составляющей в мистическом опыте.

Но что является главным в религии и краеугольным основанием веры для немецкого мистика? Ему свойственна

¹ Там же, с. 173.

² «Пусть жизненный дух в тебе пребудет пуст и будет непрочно откликаться внешним вещам. Путь сходится в пустоте. Пустота и есть пост сердца» (Чжуан-цзы; Ле-цзы. М., 1995, с. 80).

³ См. философскую интерпретацию практики Махамудры в работе: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000, с. 97–105.

исключительная терпимость и синтетичность позиции. Он отдает должное и роли церковных обрядов, и богословским изысканиям, и молитве, и, естественно, практическим делам любви и милосердия, но главным для него является личное богопознание в виде *имманентного мистического опыта* погружения в собственные глубины Духа, хотя он признает и две другие его *трансцендентные* разновидности: а) непосредственное пантеистическое переживание божественного присутствия во всех сотворенных вещах; б) вознесение души над миром вещей и собственным «я», как был восхищен до «третьего Неба» апостол Павел или как апостол Петр стоял «на окружности вечности»¹.

Этот мистический опыт умирания в Боге, по Экхарту, приводит к тому, что «там станем мы вещими божественным неведением, там будет облагорожено и украшено наше неведение сверхъестественным знанием. И там, где мы пребываем в неделании, мы совершеннее, чем там, где мы действуем»². Выделение трех разновидностей мистики и мотив «умирания» личной души в Боге можно найти у Бонавентуры в его «Путеводителе души к Богу», а еще раньше — в восточной мистико-аскетической традиции (речь о них пойдет ниже). Несомненно здесь и влияние «Ареопагитик». Другое дело, что символический образ мистического умирания души в Боге развит немецким мыслителем всесторонне и с большой проповеднической силой.

Два очень важных и оригинальных момента в философии религии Майстера Экхарта необходимо особо подчеркнуть. Первый касается личностных факторов обретения имманентного мистического опыта. У него мы встречаемся со своеобразной не познавательной, а *жизнеустроительной (экзистенциальной) катафатикой и апофатикой*. О психологической *апофатике* Экхарта мы говорили выше, когда для освобождения «внутреннего человека» необходимо подвергнуть отрицанию

¹ Экхарт, с. 112–113.

² Там же, с. 75.

земные вожделения, внешнюю чувственную картину мира, отрицательные черты характера, идейные предрассудки и психологические предустановки. Но для обретения полноценного мистического опыта нужна и психологическая *катафатика*, т. е. обретение вполне конкретных положительных душевных качеств и состояний сознания. Их детально Экхарт описывает в трех проповедях: «О девственной женщине», «Царство божие близко» и «Об отрешенности». К ним он относит:

- умение сохранять равновесие и в горе, и в радости;
- способность забывать себя, свою суетную личность в земных трудах и, главное, в духовном устремлении к Богу;
- без сожалений расставаться с земными вещами, но заботиться о расширении души, чтобы она «много могла вместить, чтобы воистину мог Он дать ей много»¹.

А еще немецкий мистик отмечает необходимость душевной чистоты и простоты, твердости в достижении целей² и, конечно, опыта многомерной любви, причем любовь должна исключать привязанность к предмету любви. Она должна быть естественной, свободной и всеобъемлющей.

Отсюда и второй важнейший момент. В мистическом опыте всегда встают проблемы его подлинности и объективности. И, на наш взгляд, Майстер Экхарт находит один из важнейших критериев такой подлинности, который как раз связан со способностью любить. На вопрос, как отличить обычных людей от тех, кто «умер в Боге», он отвечает: «Как Христос образ всякого совершенства, Сам, ни в чем не нуждаясь, был светом, изливавшимся наружу, так и эти люди в богоподобном состоянии открыты всем, самоотрешенно обращены ко всем людям»³.

Однако в воззрениях Экхарта есть и явные недостатки, вытекающие и из исторических предрассудков эпохи, и из общей

¹ Там же, с. 51.

² Там же, с. 58.

³ Там же, с. 169.

ограниченности христианской догматики. Так, крайне бедными являются его представления о посмертном бытии души, сводящиеся, как и у большинства христианских авторов, равно и православных, и католических, к ее вечному блаженству в Боге. При этом непонятно, как способности к отрешению от мира, к стяжанию положительных нравственных качеств и, тем более, к мистическому умиранию в Боге можно обрести за единственную земную жизнь? У большинства людей нет и намека на такое отрешение от «внешнего человека» и умение любить не только ближних, но и дальних. Католическое учение о чистилище здесь проблемы не решает. Безусловно правы тут восточные религии, развивающие учение о реинкарнации: божественная Индивидуальность может быть осознана и способна стать нравственной и когнитивной опорой земной личности лишь через долгое накопление познавательного, социального и нравственного опыта во многих земных жизнях. Отсюда и второй недостаток концепции Экхарта — отсутствие всякой динамики в жизни разума, который «не может никоим образом увеличиться в нас; ему невозможно получить более того, что уже заключено в нем по природе его»¹. Но даже если мы потенциально и обладаем одинаковым божественным всеведением, то глубина и характер овладения этим знанием не могут не быть различными в разных людях с разными судьбами, а степень этого творческого овладения не может не вести к качественной иерархии земных сознаний. Фактически, как и Фома Аквинский, Экхарт исходит из усредненно-типового субъекта познания, которому все принципиально доступно и в земной жизни, и в жизни Надземной, где «должно также стать нашим и совершенство божественной сущности»².

Однако, повторимся, наследие великого мистика является исключительно цельным и глубоким, оказавшим значительное влияние на последующую европейскую, особенно германскую,

¹ Там же, с. 144.

² Там же.

философскую и теологическую мысль, а обращенность к сердцу и нравственным качествам верующего, роль непосредственного богопознания обусловили его близость к православной мистико-аскетической традиции.

К краткому анализу восточного христианского богословия и религиозно-философской мысли мы теперь и переходим. В их рамках как раз будет развита традиция внерационального приобщения к Надземной реальности, где, в отличие от западной рационалистической схоластики, будет подчеркнут важнейший момент: глубина и масштаб трансцендентного опыта личности напрямую зависят от ее психологических, прежде всего нравственных, качеств, а мир земных сознаний имеет собственную объективную и четкую иерархию, где возможна качественная антропологическая трансформация, получившая название «обожения». О роли мистики в православии точно написал С.Н. Булгаков: «Мистика есть воздух православия, окружающий его атмосферой хотя и различной плотности, но всегда движущейся... Жизнь в православии связана с видением миров иных, и без него она просто не существует»¹.

Свой анализ мы начнем с работ **Макария Великого** (Макария Египетского), духовного ученика Антония Великого, жившего и творившего в IV в н. э., во многом заложившего восточную мистико-аскетическую традицию, оказавшего большое влияние и на латинскую аскетику. Как мы увидим ниже, многие проблемы и темы философии религии Экхарта, революционные для католического Запада, задолго до этого были основательно проработаны восточной христианской мыслью, а примат их четкой первичной формулировки принадлежит именно Макарию Египетскому.

Прежде всего, это касается глубокого внутреннего единства проблем бого- и самопознания, где приобщение к Божественному и Надземному неотрывно от погружения в глубины собственной

¹ Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. М., 1991, с. 309.

души. Вот как пишет об этом Макарий: «Где Бог Невидимый? Может быть, на земле? Или в небесах? Или на дне моря? Или под землей? Кто может им овладеть или Его увидеть? Уж конечно не что-то сотворенное. Только душе верной и любящей Его допустил Он овладеть Собою, так возлюбил Он (Ин 3,16) это свое творение, душу. Опять же и душу кто может увидеть и овладеть ею? Какая она? Среди видимых вещей ее нет. Сам человек себя не знает, пока Господь ему не откроет»¹. Соответственно, душа по своей природе Божественна, «есть истинный образ Божий»², но ослеплена земными страстями и телесными привязанностями, вследствие чего закрытыми являются и ее «очи сердца».

Для истинного человеческого бого- и самопознания, по Макарию, необходимо объединение двух процессов: внутреннее очищение души и ее любовное устремление к Богу и озарение «энергией Божественного Духа»³. Фактически мы встречаемся здесь с ключевым понятием всей православной мистико-аскетической традиции — *синергией*, т. е. творческим встречным объединением земной и Божественной воли; восходящей (благоговеющей) и нисходящей (кенотической) любви; земной мысли и Мысли Надземной. В результате, как пишет Макарий, «душа, с которой силою Духа снято покрывало тьмы, умные очи которой просвещены небесным светом... настолько расширяется мыслью, что она повсюду, и служит Господу, где хочет и когда хочет»⁴. Совершенно в духе платонической традиции душа может диалектически обнаруживать Божественное знание как погружаясь в свои собственные *имманентные* глубины через привхождение в нее Божественных энергий, так и выходя за границы своего чувственно-телесного образа мира, *трансцендируясь* в Божьи уделы, где «она Ему служит

¹ Макарий Египетский. Новые духовные беседы. М. 1990, с. 107.

² Там же, с. 152.

³ Там же, с. 145.

⁴ Там же, с. 154.

в небесном Граде, а Он ей служит в граде тела. Она вошла в часть Его на небесах, и Он вошел в часть ее на земле: Господь участвует в душе и душа — в Господе»¹.

Земной мир, по Макарию, несовершенен, мир Божественный является умопостижимым по своей природе и отличается совершенством. Там живут очистившие свою душу святые, художники и мудрецы, «одетые в светлые одежды, в богатство духовное»². Мир земной — это мир испытаний и закалки души, стяжания положительных качеств³ и избавления от нравственных изъянов, т. е. мир подлинного жизнеустроительства. Без личных нравственных усилий ни в земном мире не добиться истинного богопознания и «утешения Духа», ни открыть после смерти всех богатств и красот Царствия Небесного⁴. В этом Макарий близок позициям восточных религий, особенно буддизму. *Что посеяли люди на земле, то они и пожнут в сфере Надземного.* Другое дело, — подчеркнем это еще раз в качестве принципиальной слабости христианской доктрины, — достаточно ли одной земной жизни для завоевания места в Царстве Божием или, наоборот, для горения в геенне огненной до конца времен? Недаром впоследствии многие русские православные философы Серебряного века (Н.А. Бердяев, Н.О. Лосский) считали, что жизнеустроительная эволюция души должна продолжиться в небесных пространствах, а в конце времен все грешные души должны очиститься и спастись.

¹ Там же.

² Там же, с. 32. В согласии со всей христианской традицией Макарий говорит и о бесовском мире. Тема бесовских козней и соблазнов, учитывающая монашескую жизнь святого, — одна из важных в его творчестве, где мера духовной стойкости соответствует и мера дьявольских искушений. По преданию, когда светоносная душа Макария Великого отходила к Богу, легион бесов неистовствовал и скрежетал зубами, так и не сумев одолеть святого подвижника.

³ См. подробнее об этих качествах на с. 125. Макарий отмечает такие качества, как терпение, вера, доброта, мужество, любовь.

⁴ Там же, с. 64–65, с. 100–101.

Что же касается Священного Писания, то для проникновения в его истинный смысл, полагает Макарий, требуется, во-первых, опора на мнение духовно просветленных толкователей и, во-вторых, стремление в себе обрести «живой голос», «то есть самой Божественной силы, внушившей Писание»¹. Тем более что сам Христос стучится «в двери сердец наших, чтобы мы открыли Ему»².

Макарий Великий — классический христианский аскет-пустынник и духовидец, у которого нет смысла искать логические доказательства бытия Бога, как у Ансельма и Фомы, или обоснование отсутствия противоречий в Священном Писании, чем занимается в своих герменевтических штудиях Августин в «Толковании на книгу Бытия», фактически современник египетского подвижника. Непосредственный опыт богопознания и преображение души — вот, по Макарию, единственно истинный путь, ведущий к Богу.

Именно отсюда начинается *вековое противостояние православной линии сердца — и католического разума*; примата нравственной правды в личном и соборном бытии — и культа всеобщего морального и юридического закона; стяжания благодати, устремленности к преображению жизни — и ориентированности в первую очередь на рациональное обустройство земного бытия. Эти оппозиции греческого Востока и латинского Запада столетия спустя удачно выявит И.В. Киреевский в работе «О характере просвещения Европы»³. В сущности, здесь по-разному расставлены религиозные акценты во взаимоотношениях земного и Надземного уровней бытия: или мы веруем в Надземное, чтобы благополучней жить в мире земном, или праведно живем в земном мире, чтобы потом достойно быть и творить на своей Небесной Родине? Отсюда понятен и приоритет главных христианских праздников

¹ Там же, с. 95.

² Там же, с. 96. Здесь перекличка с Майстером Экхартом очевидна.

³ Киреевский И.В. Критика и эстетика. М., 1979, с. 288–291.

в католичестве и православии: приход Спасителя, искупающего наши прошлые грехи и с благой вестью о том, как надо от них избавляться, чтобы благополучно жить на земле; воскресший и преображенный страданиями Христос, открывший человеку прямые пути в Надземное. *Первый путь не ложен, но второй подлинно истинен.*

Понятно, что указанную выше оппозицию не следует абсолютизировать. Другое дело, какие линии в философии религии оказались ведущими и впоследствии одержали победу. Западный рационализм, особенно связанный с протестантской традицией, практически вытеснил линию мистическую и аскетическую, в то время как в православной религиозно-философской традиции, включая русскую философию Серебряного века, понимание основополагающей роли трансцендентного опыта и необходимости духовного преображения человека оказалось незыблемым.

Продолжим наш анализ восточной богословской традиции. Различные формы и уровни трансцендентного опыта, а также пути духовного и телесного преображения человека будут впоследствии под новыми углами зрения осмыслены наследниками линии, заложенной трудами Макария Египетского. В первую очередь здесь следует обратиться к трудам **Максима Исповедника**. Мы оставим в стороне богословско-канонические проблемы, которыми он занимался, включая полемику с монофизитами, и остановимся на тех, которые касаются рациональной теологии и философии религии, т. е. о природе Божественной реальности и путях ее познания, о стяжании нравственных качеств и состояний сознания, без которых нет путей в Надземное, в Царствие Небесное¹.

¹ Преп. Максим, кстати, четко разводит Царствие Небесное, куда попадают святые праведники и подвижники после смерти, и Царство Божие, которое обретается лишь в конце времен (Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993, с. 253–254).

Помимо Макария Египетского, с трудами которого преп. Максим был знаком, определяющее влияние на него оказали каппадокийские отцы Церкви и «Ареопагитики». Влияние Псевдо-Дионисия Ареопагита особенно заметно. Понимание запредельной для разума сущности Бога проходит красной нитью через все сочинения великого православного мыслителя. Бога, единого в трех лицах, где Единицу от Троицы, отделить нельзя¹, невозможно познать с помощью слова и разума. Он запределен для любых суждений и мысленных определений, различений и противоположностей. Бог, в полном согласии с «Ареопагитиками» и большинством христианских богословов, единственен, внутренне един, прост и совершенен, чужд различий и небытия. Вопросы о происхождении различного и хаотичного в мире, а также о материальной составляющей вещей остаются у Максима непроясненными. В ряде фрагментов он признает роль *не-сущего* для существования вещей в сотворенном мире² и даже косвенно признает онтологический статус небытия (лишенности), из которого Бог приводит к бытию множество вещей и которое является причиной зла как лишенности блага и истинного ведения. Но, повторимся, записывать преп. Максима в монодуалисты было бы очевидной натяжкой. Он, по-видимому, не был склонен к отвлеченной метафизике и предпочитал концентрироваться на более значимых, по его мнению, проблемах, обходя «проклятые» вопросы монистических онтологий.

Бог, будучи трансцендентным по своей сущности, есть одновременно «созидающая сущность и сверхсущностное Первоначало бытия»³, лежащее, по Максиму, в основе всех возможных сущностей, существ, сил и действий как в нетварном, так и в сотворенном мире. Знаменательно, что природу трансцендентного Бога преп. Максим все-таки проясняет. Он говорит

¹ Там же, с. 233.

² Там же, с. 124–125.

³ Там же, с. 215.

о Нем как о Мышлении с большой буквы, противостоящем, как нечто совершенное, бесконечное, внутренне единое и неподвижное, мышлению тварных существ, дуалистическому, расщепленному на субъект и объект и всегда конечно-му. В такой трактовке Бога как бесконечного, совершенного и недвойственного мышления, все мгновенно охватывающего и обогающего, Максим Исповедник близок Пармениду и платонической традиции. Не исключено его влияние через Иоганна Скотта Эриугену, который был его большим поклонником, и на Ансельма Кентерберийского. Эта концепция недвойственного Мышления или недвойственной творящей Мысли весьма созвучна и восточной традиции, той же буддийской мадхьямике. Вот знаменательный фрагмент из наследия византийского богослова: «Сам Бог, Целый и Единственный, есть по сущности Мышление... И в тоже время Он весь — превыше сущности и мышления, потому что есть нераздельная, неделимая и простая Единица. А поэтому тот, кто в какой-то мере сопричастует мышлению, еще не выходит за пределы двойственности; тот же, кто совершенно оставляет это мышление, оказывает-ся неким образом в Единице и отстраняет от себя способность мыслить»¹.

Если у нас нет достаточных оснований называть Максима Исповедника монодуалистом, то есть все основания считать его оригинальным и глубоким *«философом мысли»* в рамках догматического богословия, поскольку творящий Сын-Слово у него и Сам является совершенной Мыслью-Логосом, и включает в себя множество логосов-идей как условий бытия множества сотворенных вещей. И здесь преп. Максим предстает как типичный платоник. В одной работе он пишет, что «Творец, когда восхотел, осуществил и привел в бытие от века предсуществующее в Нем ведение сущих»²; в другой, что в «Слове, как Творце и Создателе сущего, единообразно существуют

¹ Там же, с. 230.

² Там же, с. 134.

и пребывают, в соответствии с единой и непостижимой простотой, все логосы сущего»¹. Такая онтологическая платоническая позиция позволяет православному богослову вполне успешно решить целый ряд непростых гносеологических и антропологических проблем в философии религии.

Во-первых, благодаря Слову-Логосу сам Бог и творчески разворачивает имманентное содержание своего Совершенного Мышления, и одновременно познает самого себя².

Во-вторых, в человеке, сотворенном по образу и подобию Бога, «обитает полнота Божества, состоящая из духовных умозрений»³, а потому, как Слово познало Отца, так и мы можем познавать созданный Словом мир. Здесь с платонических позиций решается вечная проблема гносеологии о совпадении мысли с бытием, сознания с внешним миром, удовлетворительно не решаемая ни в различных вариантах материалистической теории отражения, ни в разных модификациях гносеологического конструктивизма: наша идеальная человеческая мысль может познавать идеальную сущность природных вещей и их законы *только потому, что в их основе лежит единая Творящая Мысль*.

В-третьих, единство идеально-номологических основ бытия проявляется в тождестве макро- и микрокосмов. Преп. Максим уподобляет мир вещей, имеющий умопостигаемые идеальные основы, соотношению души и тела. «Мир умопостигаемый находится в чувственном, как душа в теле, а чувственный мир соединен с умопостигаемым, как тело соединено с душой. И един мир, состоящий из них обоих, как один человек, состоящий из души и тела. Каждый из этих миров, сращенных в единении, не отвергает и не отрицает другого, по закону [Творца], соединившего их»⁴. Более того, человек и мир «со-

¹ Там же, с. 166.

² Там же, с. 238. Здесь можно усмотреть идейные корни разведения непознаваемого Божества и самопознающего Бога у Майстера Экхарта.

³ Там же.

⁴ Там же, с. 168.

гласно единообразующей связи, принадлежат скорее друг другу, нежели самим себе»¹.

Если учесть, что логосы преп. Максима обладают не только формообразующим, но и *деятельно-энергийным потенциалом*, то сотворенный мир предстает у него единым живым организмом, где можно мыслью непосредственно влиять и на собственное тело, и на природные формы. Таким образом, под аскетический процесс обожения, т. е. духовного преображения не только сознания, но и плоти, подводится философская база. Христос же, как воплотившийся Логос, явивший фаворское преображение и одержавший победу над телесной смертью, сделал возможность обожения реальностью и открыл человечеству дорогу в Царствие Небесное.

В-четвертых, преп. Максим, отталкиваясь от идеи иерархически устроенного мира, выделяет свою *иерархию познавательных способностей* у человека, включающих в себя естественное созерцание зримых вещей, т. е. восприятие; простое умозрение о вещах человеческих, когда причины (логосы) вещей отыскиваются с помощью рассуждений; «созерцание вещей незримых», т. е. непосредственное созерцание логосов, которые находятся, по его словам, «окрест сущности» Бога; и, наконец, высшее мистическое ведение, «превосходящее ум»².

Насколько тонок и глубок Максим Исповедник в понимании природы мистического опыта, настолько же поверхностно он касается природы рационального познания. Созерцательную способность души он называет умом, а ее деятельную способность — рассудком, не отделяя последний от разума. Ни о каком разделении калькулирующего рассудка (платоновской дианойи) и диалектического разума (ноэзиса) у него речи нет, хотя сам Максим временами являет прекрасные образцы

¹ Там же.

² Там же, с. 106–107.

диалектического мышления, когда, например, развивает важную тему, которую мы анализировали у Макария Великого, о синергийной встрече человеческого устремления к Богу и нисхождения на него даров Святого Духа¹.

Есть у него фрагмент, прямо предвосхищающий будущий религиозно-философский антиномизм П.А. Флоренского и С.Л. Франка, в котором он указывает на логическую непостижимость проблем непорочного зачатия, совместимости двух природ в Христе и воплощения Логоса в теле человеческом. Для него «эти таинства вмещает одна только вера, будучи осуществлением вещей... превышающих ум и разум»². Это, впрочем, не мешало самому преп. Максиму, как до него Августину, усиленно рационально разъяснять трудные и даже парадоксальные места Священного Писания³, а также яростно спорить о не менее непостижимом для разума феномене совмещения в Христе воли человеческой и божественной. В целом Максим Исповедник не очень заботится о систематической логической и фактуальной аргументации своих тезисов, уступая в метафизической обстоятельности западной теологической традиции. Но на его стороне личный мистический и аскетический опыт, а также дар философского умозрения.

Именно личный опыт лежит, по-видимому, в основании его разделения трансцендентных способностей на *умозрение*, когда открываются логосы-идеи, и на высшее ведение,

¹ «Душа никогда не сможет устремиться к ведению Бога, если Сам Бог, снизойдя, не прикоснется к ней и не возведет ее к Себе. Ведь ум человеческий сам не в силах настолько вознестись, чтобы постигнуть хотя бы толику Божественного Сияния, если Сам Бог не поднимет его (насколько возможно человеческому уму быть вознесенным) и не озарит [Своими] Божественными лучами» (Там же, с. 220).

² Там же, с. 260.

³ Этому посвящена его отдельная богословская работа, которой мы коснемся ниже: Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. Вопросы-ответы к Фалассию.

на собственно *мистический опыт слияния* с Богом-Троицей¹. Любопытно, что именно последний тип опыта дарует подлинную веру и приобщает к истинному богословию. Когда полностью погашены телесные помыслы и страсти, наступает «духовный покой разумной души, которая уводит ум от всех божественных логосов, [содержащихся] в сущих, целиком соединяет его с единственным Богом в любовном иступлении и через мистическое богословие делает его совершенно неподвижным в Боге»². Именно личное богопознание — главное для Максима в религии. Исполнение обрядов, чтение духовной литературы, церковная жизнь и даже молитвенный опыт — все это *средства*, а не *сущность* религиозной жизни. Он даже прямо предостерегает против мертвенного обрядоверия, настаивая на личном очищении души и необходимости следования путем Христа³. Ясно понимает он и то, что путей к Богу может быть много в зависимости от природных склонностей⁴.

Преп. Максим развивает еще ряд важных и внутренне связанных тем, присущих всей православной богословской традиции, которые мы находим и у Макария Египетского, и в «Ареопагитиках». Это тема *сердца* как носителя божественного Я и важнейшего органа богопознания; тема *нравственного очищения и духовного преображения* как необходимого условия подлинного самопознания и богопознания; тема *любви* как важнейшей преобразующей силы мирового и личного бытия.

Что касается сердца, то преп. Максим, отталкиваясь от известного положения Нагорной проповеди Христа, что «блажен-

¹ Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I, с. 139, 235. Субординация двух этих видов трансцендентного опыта — умное видение логосов и «премысленное соединение с самим Богом» — сохранится и в его поздней работе. Книга II, с. 21–22.

² Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I, с. 221.

³ Там же, с. 242.

⁴ Там же, с. 248.

ны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Иоанн. 5:8), утверждает, что именно в сердце сокрыт Бог и сокровенное знание, но оно должно быть очищено от эгоистических страстей и телесных побуждений¹, дабы раскрылась его божественная глубина. Он развивает намеченную в «Ареопагитиках» *диалектику имманентного и трансцендентного* в мистическом опыте: незамутненность сердца, с одной стороны, позволяет объективно заглянуть в его собственные божественные глубины; а, с другой, в нем, как в чистом зеркале, способно отразиться даруемое свыше Божественное Знание: «Чистым называется то сердце, в котором отсутствует всякое естественное движение к чему-либо [плотскому]. Благодаря высочайшей простоте, в таком сердце рождается Бог и начертывает на нем, словно на гладкой дощечке, Свои законы»². При этом Максим, как мы помним, выделяет и высший вид мистического опыта в форме *трансцендирования* просветленного Я не только за собственные телесные и душевные пределы, но и за пределы умопостигаемого (того, что «вокруг Бога»), в сферу собственно Божественного Бытия, уже не выразимого в слове и мысли. Преп. Максим вводит для этого специальный термин «*исступление*», когда исступают из области всего чувствуемого, воображаемого и мыслимого и впадают в мистический экстаз. Он использует традиционный образ Абсолютного Света, являющийся одновременно и Абсолютным Мраком, который мы находим в тех же «Ареопагитиках». Вступление в это слепящее Царство Света есть как бы мгновенное возвращение нашего прозревшего и очищенного Божественного Я на Небесную Родину, где ему придется уже постоянно быть после физической смерти.

Что касается аскетической практики «духовного делания» как важнейшего условия обретения мистического богопознания, то здесь Максим Исповедник остается духовным авторитетом, как и Исаак Сирин, речь о котором впереди.

¹ Там же, с. 142.

² Там же, с. 251.

Нравственно-аскетические воззрения и поучения преп. Максима имеют большую ценность также для светской этики и психологии, особенно в современных условиях господства потребительских жизненных установок и телесно-технологической ориентации человеческой цивилизации в целом. Сущность его позиции четко изложена во Введении к «Вопросоответам к Фалассию».

Главным препятствием к обретению единства с Богом и внутренним божественным Я преп. Максим считает эгоистическую установку сознания, *себялюбие*, которое влечет за собой ориентацию на внешний мир и поиск телесных наслаждений — «этого настоящего порождения и цели самолюбия»¹. Обратной стороной культа наслаждений является страх страданий, так как они *диалектически неразрывны*: наслаждения становятся все более изощренными, провоцируя чревоугодие, похоть, гордость, тщеславие и т. д.², а невозможность удовлетворения искусственно раскрученных телесных прихотей и похотей оборачивается страданиями. Последние, в свою очередь, порождают такие разрушительные страсти, как отчаянье, безнадежность, гнев, зависть, ненависть и т. д. В результате вместо забытого Истинно Сущего Бога и Надземного духовного мира человек *обожествляет чувственно-телесный образ мира*. Многообразие телесных соблазнов и страхов оборачивается полным забвением своего внутреннего божественного Я, как бы изнутри скрепляющего человека, что ведет к утрате духовной цельности, полноты и простоты бытия³.

¹ Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II, с. 23.

² Максим перечисляет еще целый веер отрицательных человеческих качеств и состояний сознания, вытекающих из ориентации на самоценное телесное удовольствие (Там же, с. 24).

³ Раздробленность человеческой души в условиях господства потребительских и эгоистических идеалов, которые далее только расцветут на Западе в XIX–XX веках, будет впоследствии отмечать и критиковать вся отечественная религиозно-философская мысль от славянофилов и В.С. Соловьева до П.А. Флоренского и И.А. Ильина.

Спасение православный подвижник видит в переориентации сознания с земного на Надземное, с телесного на духовное, с тварного на Божественное¹, и, как следствие, на избавление от дурных качеств и состояний сознания через целенаправленное стяжание положительных нравственных качеств (добродетелей): доброжелательности, сострадания, негневливости, стойкости в испытаниях, радости, готовности помочь ближнему и дальнему, равнодушию к вещам и чувственным удовольствиям. Главным же средством преодоления эгоизма преп. Максим считает деятельную любовь². Любовь, освобождая от эгоизма, телесных страстей и привязанностей, дарует и подлинное ведение Бога: «Кто не стремится к телесному наслаждению и совершенно не боится страдания, тот стал бесстрастным в отношении их; вместе с рождающим их самолюбием он убил и все [происходящие] через них и от них страсти совокупно с неведением — изначальнейшим из зол — и весь предался устойчивому, пребывающему и всегда тождественному Благу, по естеству всецело пребывая с Ним неподвижным, *открытым лицом, как в зеркале, взирая на славу* (Кор.3:18) Божию и созерцая из световидного сияния в себе божественную и неприступную славу»³.

¹ Здесь без труда угадывается будущая оппозиция Майстера Экхарта «внешний человек» — «внутренний человек».

² Теме любви к Богу, не отрывной от любви к ближним и дальним, как главной христианской добродетели, посвящена известная, написанная ярким поэтическим языком, работа Максима Исповедника «Послание к Иоанну Кубикулярию о любви». В ней он проводит идею, что любовь не только спасает нас от личного эгоизма и ведет по пути обожения, но и направлена на соборное объединение людей, где «никто никоим образом не отделяет своего от общего, но каждый — для каждого и все — для всех, ... являя собою (и в естестве, и в воле) наединейший логос бытия в Боге» (Творения Максима Исповедника. Кн. I, с. 149). При желании здесь можно обнаружить ключевые идеи соловьевского «Смысла любви», разве что без половой тематики.

³ Творения Максима Исповедника. Кн. II, с. 26. Здесь налицо прямая перекличка с буддийскими четырьмя благородными истинами о прямой связи желаний и страданий и доктриной *непривязанности* к телесным вещам.

В аскетической этике преп. Максима надо отметить еще один важный момент. Выше мы писали, что у него мы встречаемся со своеобразной философией мысли, где и Бог — Совершенное Мышление и Мысль, и вещи имеют свои мысленные прообразы (логосы-идеи) в Логосе-Слове, да и сам человек — это прежде всего *мысли и мысленные намерения*. Соответственно, не сами по себе страсти опасны, а именно страстные помыслы, которые их разгоняют и притягивают искушающих человека бесов. Бесы способны усиливать и изощренно укреплять в человеке греховные помыслы, чтобы они полностью овладели его умом. Преп. Максим абсолютно прав: мысль формирует и направляет наши эмоции, определяет предметное содержание чувственных восприятий, дает тот или иной импульс волеизлиянию. Как мир-макрокосм творится Божественной Мыслью, так собственной мыслью творится и человек-микрокосм. Мы есть то, что мы мыслим, и от качества мышления зависит и наше индивидуальное — греховное или богоподобное — бытие. «Ум человеческий, — пишет Максим Исповедник, — есть святое место и храм Божий, в котором бесы, опустошив душу через страстные помыслы, воздвигли идол греха»¹. Однако добрые помыслы, в свою очередь, ведут к бесстрастию и ведению, которые возводят нас в Царствие Небесное и там являются нашими защитниками². Преп. Максим отмечает также возможность посредством правильно ориентированной и волящей мысли трансмутировать отрицательные страсти в положительные, как бы радикально поменять вектор их направленности: плотскую страсть преобразовать в устремленность к знанию³, а ярость — в божественную любовь⁴. Разработка *экзистенциальных аспектов философии мысли* — важнейший вклад византийского богослова в мировую философию религии.

¹ Творения Максима Исповедника. Кн. I, с. 111.

² Там же, с. 112.

³ Здесь можно вспомнить о двух видах эротической устремленности у Платона.

⁴ Там же, с. 114.

Нам осталось коснуться отношения Максима Исповедника к Священному Писанию. Как мир сотворенных вещей является феноменальным обнаружением Божественного Слова-Логоса, так и в Священном Писании таинственно воплотилось Божественное Слово. У Максима мы встречаемся и с нравственным, и с аллегорическим, и с духовным (анагогическим) толкованиями, особенно зримо присутствующими в его «Вопросоответах к Фалассию». При этом духовное толкование оказывается самым главным. О его сущности хорошо написал один из лучших знатоков наследия преп. Максима Исповедника С.Е. Епифанович: «Все аскеты... изучают Писание, но... не так, как люди внешней науки... а как служители Духа, читатели заключенных в нем тайн, причастники истекающей из буквы таинственной силы и жизни. Они ищут здесь того, чего хотело намерение Духа, и сами хотят пережить то состояние блаженного озарения от Него, которое испытали св. пророки. А зная беспредельность смысла Писания, они рады всякой степени наития, в которой им удастся хотя отчасти вкусить от духовной истины, разлитой в безбрежной пучине словес Духа. Принадлежит к числу таких созерцателей и преп. Максим»¹.

Подводя итоги, можно констатировать, что Максим Исповедник — все же более канонический православный богослов, мыслящий в пределах церковной догматики, чем религиозный философ; скорее мудрый мистик-тайнозритель, а не метафизик; проповедник и духовный учитель, а не сухой логик. Но развитые им элементы христианской «философии мысли», глубокий анализ мистического опыта, его различных уровней и форм, рефлексия над индивидуальными нравственными путями в Надземное — все это ценнейший вклад в синтетическую философию религии, выходящий далеко за рамки православной и даже всей христианской традиции. Труды преп. Максима — важный мостик для осуществления продуктивного

¹ Епифанович С.Е. Предисловие // Творения Максима Исповедника. Кн. I, с. 11–12.

диалога между разными религиозными конфессиями и одновременно богатейший материал для метафизической рефлексии в рамках собственно философии религии.

Мистические традиции православной аскетики и особенно ее нравственные аспекты были капитально развиты **Исааком Сириным** в его главном труде «Слова подвижнические». Преп. Исаак еще менее философ, чем Максим Исповедник, но он не уступает ему в мистической одаренности, а в плане анализа нравственных и психологических проблем где-то и превосходит. У нас нет сведений о том, был ли знаком Исаак Сирин с трудами преп. Максима, но у них были общие учителя¹ и общность мистико-аскетического духовного опыта. В силу этого их основополагающие позиции весьма близки: опыт бого-, миро- и самопознания напрямую зависит от практики «духовного делания», очищения и преображения души, а рациональное познание мира (или внешняя философия)² вторично по отношению к непосредственным формам познания — *ведения*, по выражению сирийского мистика и аскета. Близки Максим и Исаак в понимании того, какие нравственные качества характера и состояния сознания ведут в Божественные (Надземные) сферы, а какие препятствуют. Наконец, у преп. Исаака, как и у преп. Максима, мы находим идею тождества человеческого микрокосма и устройства Божественного макрокосма.

Однако и антропология, и онтология, и гносеология Исаака Сирина исходят из несколько иных оснований, а именно из классического троичного строения мира и человека (*тело-душа-дух*), восходящего к евангельским текстам, а потом развитого Оригеном и каппадокийскими отцами Церкви. Соответственно, у человека есть чувственно-телесные,

¹ Евагрий Понтийский, византийский богослов и аскет IV века н. э., осужденный как еретик за поддержку Оригена, а также «Ареопагитики».

² Творения Аввы Исаака Сириянина. Слова подвижнические. М., 1993, с. 264.

душевные (как опосредованные интеллектуальные, так и непосредственно интуитивные), а также высшие духовные способности. В Космосе же, наряду с телесным человеческим бытием, существуют незримые обыкновенным оком темные демонические силы, обладающие развитыми душевными способностями, могущими направлять человеческие мысли «к противоположному»¹ от истинного порядка вещей. Но в Космосе есть и ангельская иерархия, обладающая светоносными духовными способностями и истинным ведением. «Святые ангелы, — пишет Исаак Сирин, — из собственного ведения вливают в нас познание о движении вещей, ведения, которые сами прежде вкушают, и постигают, и тогда передают нам»². Здесь мы видим новую важную грань в «философии мысли»: фактически *все живые существа во Вселенной испытывают многообразные внешние мысленные влияния, как положительные, так и отрицательные, влияющие на их собственную — благую или разрушительную — мысль*. Преп. Исаак, вслед за «Ареопагитиками», Макарием Египетским и Максимом Исповедником, признает наличие *иерархии познающих сознаний* в Космосе и их мысленного сотрудничества, когда многие ценные знания не могут быть получены самостоятельно, но обретаются только через высшую иерархическую помощь, где «низшие учатся у тех, которые... имеют больше света; и таким образом, учатся одни у других, восходя постепенно до той единицы, которая имеет учителем Святую Троицу. И самый опять первый чин утвердительно говорит, что не сам собою учится он, но имеет учителем посредника Иисуса, от которого приемлет и передает низшим»³. Не обошел преп. Исаак и тему *синергии*: чтобы человек получил знание свыше, он должен сам устремиться к нему. Если демонические силы навязывают ложные мысли насильственно, то светоносные иерархии ждут от человека свободного отклика,

¹ Там же, с. 73.

² Там же, с. 73.

³ Там же, с. 74.

«ибо по великому желанию помощи Божией приближается он к Богу, пребывая в молитве. И в какой мере приближается он к Богу намерением своим, в такой и Бог приближается к нему дарованиями Своими»¹.

При описании Божественной иерархии преп. Исаак вводит важную тему *огненной энергии, огненной мощи* мысли, развитие которой мы потом найдем у Симеона Нового Богослова. Так, он пишет, что Христос не мог явиться твари в своем огненном естестве и вынужден был принять человеческий облик, «чтобы тварь не была опалена видением его»², да и сама незримая природа твари огненна³, и этот разумный огонь укоренен в сердце человеческом. Но чтобы это сокровенное огненное знание открылось, сердце должно быть очищено и сознательно устремлено к высшему⁴. При желании здесь можно усмотреть троичную иерархию слоев бытия, которая будет развиваться в последующей религиозной традиции: *мир чувственно-телесный — мир астральный — высший огненный мир*, к которым неосознаваемо причастны все разумные существа.

Мотив очищения сердца через смирение, покаяние и огненную молитву схож у преп. Исаака с тем, как описывают этот процесс Макарий Египетский и Максим Исповедник. *Очищение сердца и огненное знание, раскрываемое через сердце*, являются не только главными проводниками в Божественный мир, но и оплотом истинной веры. «Житие умное есть дело сердца»⁵, — заявляет преп. Исаак и закономерно разводит *веру душевную и веру духовную*. Первая основана на знании Священного Писания и христианской догматики, молитве и исполнении обрядов, очищении души и праведной жизни. Вторая,

¹ Там же, с. 335.

² Там же, с. 232.

³ Этим мотивом творчества Исаака Сирина восхищался Н.К. Рерих в очерке «Пламень вещей» (Рерих Н.К. Листы дневника. Т. 1. М., 1999).

⁴ Там же, с. 316.

⁵ Там же, с. 393.

которая подразумевает наличие первой, — на знании сердца, на открытии его духовных очей для принятия Божественной Благодати¹. Только второй тип веры тождествен истинному богопознанию, и к ней должен стремиться каждый христианин.

Преп. Исаак разводит также непосредственное *ведение*, которое может представлять в самых разных формах, и мистическое *Откровение*, которое даруется только через чистое сердце и фактически составляет ось истинно духовной веры. Он практически не анализирует умозрение как созерцание идей, связанное с философией, что мы встречаем у Максима Исповедника. Если он и использует термин «умозрение», то именно как непосредственное понимание-видение сердцем сокровенных Божественных тайн, не выражимых в слове. Это «сокровенное око веры»², открываемое в «безмолвной молитве сердца»³, когда сознание освобождается от телесных страстей, образов и помыслов. Как пишет преп. Исаак, «кто зрение ума своего сосредоточивает внутри себя самого, тот зрит в себе зарю Духа. Кто возгнушался всяким парением ума, тот зрит Владыку своего внутри сердца своего»⁴. И далее: «Кто желает видеть Господа внутри себя, тот прилагает усилие очищать сердце свое непрерывным памятованием о Боге; и, таким образом, при светлости очей ума своего, ежечасно будет он зреть Господа»⁵.

Однако, по Исааку Сирину, высшее Откровение дается сердцу только свыше, по благодати Духа святого. Вот, пожалуй, исчерпывающее понимание его сути в «Словах подвижнических»: «О царствии небесном говорят, что оно есть духовное созерцание. И обретается оно не делами помыслов, но может быть вкушаемо по благодати. И пока не очистит себя человек, не имеет он достаточных сил и слышать о нем, потому что

¹ Там же, с. 130–132.

² Там же, с. 209.

³ Там же, с. 230.

⁴ Там же, с. 37.

⁵ Там же, с. 38.

никто не может приобрести оною изучением. Если ты, чадо, достигнешь чистоты сердца, производимой верою в безмолвии от людей, и позабудешь знание мира сего, так что не будешь и ощущать его: то внезапно обретется пред тобою духовное ведение, без разыскания о нем»¹. Можно, конечно, интерпретировать это высказывание как призыв к антиинтеллектуализму, что и сделают впоследствии некоторые теоретики исихазма. Однако преп. Исаак подчеркивает, что подлинное духовное откровение не исключает, а лежит за пределами деятельности интеллекта, когда сознание освобождается от калейдоскопа мыслей и переживаний, а сердце подобно незамутненному зеркалу, отражающему высшие — *огненные* — сферы Надземного мира. Это по-настоящему духовная связь человека с высшими слоями мирового бытия, данная через главный орган религиозного познания².

Что касается мистического *ведения*, имеющего *душевное* измерение, то оно ниже Откровения, хотя с его помощью можно непосредственно схватывать бытие сущностей, не данных в чувственной зримой форме, например, демонов и ангелов. Ведение может нечто открывать человеку во сне; в виде неожиданно всплывающих слов и образов наяву; через него человек может проникать в мысли других людей и вести собеседования с высшими силами. Однако мистическое ведение часто бывает смутным и субъективным, а иногда и вовсе оборачиваться бесовской прелестью. Исаак поэтому формулирует несколько критериев отличия истинного ведения и Откровения от ложных форм. Во-первых, это именно незамутненное и самоочевидное знание доброго и чистого сердца, свободное от земных страстей и помыслов³, когда даже отрицательные видения темных слоев и форм бытия наполняют душу человека

¹ Там же, с. 217.

² Ниже мы еще специально вернемся к теме сердца, признавая духовное наследия Исаака Сирина одним из важнейших, где обсуждается эта тема.

³ Там же, с. 95–97.

состраданием¹. Исаак Сирийский подчеркивает здесь роль молитвенного очищения сердца, в том числе через молитву слезную, сострадающую всем находящимся в земном царстве греха, которая одновременно открывает «дверь для вшествия в страну утешения; и в этой стране в откровениях изображаются преблагие и спасительные следы Божии»². Во-вторых, знание, данное в истинном ведении, а тем более в Откровении отличается, по преп. Исааку, абсолютной словесной невыразимостью³. А один из главных критериев лжеучителей — это как раз претенциозное словоблудие по поводу своих мистических переживаний.

Особое значение в наследии сирийского подвижника имеют рассуждения о нравственных путях духовного делания или, как он выражается, путях совлечения с себя «ветхого страстного человека»⁴. Здесь он, подчеркнем еще раз, очень близок к нравственно-психологическим наставлениям своих великих предшественников. Человек должен *не подавлять, а изживать* свои страсти и вожделения, овладевая в первую очередь своими мыслями, где только через спокойствие и чистоту помыслов обретается и «свет мышления»⁵. Душа же есть всегда поле брани между помыслами низменными и возвышенными, силами бесовскими и ангельскими. Вредоносны не только искушения телесные, но и искушения духовные типа хулы на другого человека, раздражения, сомнения, уныния, гордыни и безверия. Надо не сдаваться в битве с искушениями⁶, стараться хранить равновесие в радости и в горе; и, что особенно трудно, но и особенно важно — уметь

¹ Отсюда знаменитый афоризм преп. Исаака: «Люби грешников, но ненавидь дела их».

² Там же, с. 99.

³ Там же, с. 272.

⁴ Там же, с. 269.

⁵ Там же, с. 14.

⁶ Там же, с. 35.

радоваться препятствиям и земным испытаниям¹, поскольку мужественно устоявший в них обретет и новый духовный опыт, и новые ценные человеческие качества. «Кто уклоняется от скорбей, — пишет преп. Исаак, — тот... разлучается и с добродетелью»². И, конечно, тема любви проходит через все страницы его трудов. Кто умеет деятельно любить и сострадать, забывая себя, тот идет по пути Христа, а все святые стремились «уподобиться Богу совершенством в любви к ближнему»³.

В целом же труд Исаака Сирина остается одним из самых выдающихся мистико-аскетических и нравственно-психологических богословских трудов, далеко выходящих за свои конфессиональные рамки и содержащих универсальные религиозно-философские идеи, к которым мы еще вернемся под новыми углами зрения. Но повторим, что проповеди Майстера Экхарта, столь оригинальные и революционные для западной католической традиции, представляются довольно тривиальными для православной мистико-аскетической мысли, сформировавшейся намного раньше. Как известно, между христианским Востоком и Западом даже после разделения церквей еще долгое время существовал творческий диалог без явной хулы и анафем, где обеим сторонам было чему поучиться друг у друга, пока обе традиции не окостенели в своих церковно-конфессиональных предрассудках. Одна из последних попыток примирения между ними была инициирована мыслителем глубочайшего синтетического склада ума — Николаем Кузанским, окончившаяся, к сожалению, неудачей. К личности гениального кардинала мы уже обращались на страницах нашей работы и еще уделим ему специальное внимание. Пока же вернемся к православной мистико-аскетической традиции.

¹ Там же, с. 80.

² Там же, с. 149.

³ Там же, с. 208.

Если в трудах Максима Исповедника в большей степени, а у Макария Великого и Исаака Сирина в меньшей, но все же присутствуют черты рациональной теологии, доминировавшей на Западе, то в трудах **Симеона Нового Богослова** мы встречаемся с гениальной попыткой преимущественно образно-символической передачи своего личного мистического опыта. Аналогов таких попыток трудно найти не только в христианской, но и в исламской, буддийской и индуистской религиозных традициях. При этом изложение своих мистических видений и переживаний христианский святой сопровождает глубокой богословской и нравственно-психологической рефлексией, за что получил исключительно почетное звание Богослова, которым до него именовались только апостол Иоанн и Григорий Богослов (Григорий Назианзин).

Более того, у Симеона Нового Богослова мы встречаемся с *диалектическим анализом божественного, мирового и человеческого бытия*, а также с *диалектикой богопознания*, до сих пор, на наш взгляд, остающихся непревзойденными по своей глубине. Они могут производить впечатление антиномичности, как у Максима Исповедника¹, и так интерпретироваться в последующей религиозно-философской и богословской традициях, но на самом деле противоположности здесь образуют глубочайшее единство и обнаруживают тенденцию к гармоничному синтезу. И это осуществляется преп. Симеоном без использования специального философского категориального аппарата и диалектической методологии, а посредством сугубо богословского и образно-символического языка. Это говорит о том, что *между мистическим созерцанием и философским умозрением, между мистикой, религией и философией существует глубокая внутренняя связь*, которая, по-видимому, может до конца не осознаваться самим гением. В каком-то

¹ Влияние которого на преп. Симеона очевидно, как, впрочем, и всей предшествующей восточной христианской традиции, начиная с «Ареопагитик».

смысле творчество преп. Симеона можно считать вершиной восточно-христианской мистической и богословской мысли. Его считают основоположником исихазма, но его духовные прозрения и богословские достижения будут в значительной мере утрачены в последующей исихастской теории и практике, в том числе и у Григория Паламы, о котором речь пойдет ниже.

Наиболее глубоко, по нашему мнению, мистическая и богословская (даже скорее религиозно-философская) гениальность преп. Симеона проявилась в главном его труде «Божественные гимны», на основе которого мы и аргументируем наши тезисы. Попутно остановимся еще на ряде идей, важных в плане синтетического понимания и природы Надземной реальности, и сущности религии, и путей обретения подлинного трансцендентного (мистического) опыта.

Прежде всего, отметим, что христианский подвижник разделяет позицию своих предшественников о *личном богопознании как стержневом элементе религии*. Стремление к личной встрече с Богом — главное, к чему должен стремиться христианин. Этому служат и чтение духовной литературы, и исполнение христианских обрядов, и молитва, и очищение души, и вся монашеская практика «духовного делания», где особая роль принадлежит опытному духовному наставнику, значение которого преп. Симеон подчеркивает специально¹. Он предостерегает церковный клир, склонный к насаждению обрядоверия и мертвенной церковной иерархии, от гонений на мистически одаренных людей² и от отрицания возможности получения Божественного Откровения ныне живущими людьми³.

Перейдем теперь к исключительно важному для философии религии пункту духовного наследия преп. Симеона: идее об *Огненном разумном начале*, лежащем в основе Космоса,

¹ Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад, 1917, с. 89.

² Там же, с. 223.

³ Там же, с. 238.

которое на новом уровне возвращает к античному Огненному Логосу Гераклита, стоиков и неоплатоников, но может трактоваться и вполне по-христиански как Огненное творящее Слово и Сила Божия. Неслучайно тема огненной природы Бога звучит уже с самых первых строк «Божественных гимнов». «Поистине Божество есть огонь»¹, — пишет преп. Симеон, ссылаясь на Евангелие от Луки (Лук. 12,49), и этот огонь, являясь несотворенным, безначальным, нематериальным², невидимым и неудержимым, «прикасаясь к душам, воспламеняет их»³. Однако далее преп. Симеон верно замечает, что если бы по тайной природе своей душа человеческая не была бы божественной и огненноподобной⁴, то духовно возгореться она бы никогда не смогла. Божественный огонь не только всемогущ, разумен и прекрасен⁵, но также является скрытой сущностью вещей, как бы их субстанциальной основой⁶, но только в человеческом сердце этот огонь может найти огненный и разумный отклик. Пламя божественной любви должно свободно зажегаться в сердце и огненно преобразить не только ум и душу, но и тело, «которое просияет, как и душа твоя»⁷. Тема *огненного обожения человека* проходит через все сочинение преп. Симеона. Результатом огненного преображения духа и плоти человека должно стать его полное единение с Богом, «когда мы вместе... сделаемся Богами, сопребывающими с Богом, совершенно не усматривая неблагообразия в теле (своем), но все уподобившись всему телу — Христу»⁸.

¹ Там же, с. 15.

² Тема соотношения духовного и материального, как мы помним, является весьма проблемной и в восточном, и в западном христианстве.

³ Там же, с. 16.

⁴ Там же, с. 18.

⁵ Там же, с. 198, 242.

⁶ Там же, с. 22. Здесь можно увидеть отголосок воззрений Исаака Сирина об «огненном пламене вещей».

⁷ Там же, с. 217.

⁸ Там же, с. 261.

Однако обожение как главная цель духовного делания требует полного очищения души, победы над страстями и греховными помыслами. Без этого не открываются «умные очи умного сердца»¹ и не сможет упасть божественный огонь в сердце «и возгореться в нем»². Божественный огонь нестерпим для грешной и «грязной» души и на Земле, и на Небе. Чистые же и преображенные души такими же предстанут и на Небе³. Теме предварительного очищения души и сердца, отрицательным качествам, которые надо изжить, и положительным, которые надо стяжать, посвящены два потрясающих по своей силе гимна — 21 и 60. Приведем последний полностью, называющийся «Путь к созерцанию Божественного Света», поскольку он как бы суммирует нравственно-психологические размышления выдающегося православного подвижника и тайнозрителя:

«Кто хочет узреть оный Свет,
Тот должен следующее в сердце хранить:
[Блюстись от] телесных страстей и непотребных скверн,
Божбы и всякого гнева и возмущения,
И рассеяния и памятозлобия,
И совершенно людей не судить;
А быть в самом помысле и сердце
Чистейшим от плотских скверн,
Кротким, смиренным, спокойным,
Откровенным и чадом мира,

¹ Там же, с. 202.

² Там же, с. 23.

³ Теме посмертного бытия грешных и праведных душ посвящен конец 46 гимна. Он, в частности, отражает довольно скудное общехристианское понимание бытия душ после Страшного Суда: грешники будут гореть в аду во веки веков, а праведники с Создателем «пребудут в бесконечные веки, играя и веселясь непостижимым веселием» (там же, с. 219).

Воздержным в пище и питии
И неослабно заниматься молитвой;
Началом же и концом во всем этом
Иметь главу добродетелей — Любовь»¹.

Показательно, что именно любовь собирает, как бы «оркеструет» вокруг себя все другие нравственные качества и способности человека. В этом вопросе согласны между собою все столпы мистико-аскетического православного богословия. Любовь — и главная творящая сила мирового бытия, и главный фактор духовного преображения человека, что было непосредственно явлено Христом на горе Фавор. Подражание Христу в любви, прощении и смирении, но одновременно и в битве с тьмой, будь то внешние духи злобы или темные страсти внутри самого человека — это еще одна краеугольная тема преп. Симеона.

Обратимся теперь к самым метафизически глубоким аспектам его духовного наследия. Учитывая нефилософский, образно-символический язык его гимнов, поневоле приходится что-то домысливать и реконструировать; при этом важно свести к минимуму собственный интерпретаторский произвол. Вместе с тем, не будем забывать и один из основных законов герменевтики: глубина исследуемого текста всегда провоцирует его разнообразные интерпретации, а когда целью является его теоретическое (а не эмпирическое историко-философское или историко-религиоведческое) понимание, то творческое извлечение из него новых смыслов неизбежно. А есть и еще более интересная герменевтическая закономерность: чем гениальнее творец, тем больше в его произведении глубоких смыслов, которые он сам до конца не осознает. На этом аспекте мы еще остановимся ниже.

¹ Там же, с. 279–280.

Первое, на что необходимо обратить внимание: понимание самого Бога у преп. Симеона глубоко диалектично, а не антиномично. С одной стороны, он четко придерживается апофатической линии, заложенной «Ареопагитиками», где Бог всегда остается непостижимым и *трансцендентным* для человеческого сознания, «ибо совершенно неизреченны и невыразимы вовсе Божественные (вещи) и то, что в них)»¹. Но одновременно Бог составляет и *имманентную* огненную сущность вещей, будучи «весь и во всей твари»², а применительно к человеку — «с нами весь Сам находишься»³. Именно божественная огненная сущность человека делает возможным и адекватное богопознание, преодоление его абсолютной трансцендентности, причем познание не только с точки зрения Его энергий, т. е. действий в мире, но именно по сущности. Проницательный преп. Симеон словно специально предостерегает последующую исихастскую мистическую традицию от агностического разрыва Божественной *сущности* и *энергии*. Он пишет, что Бог пребывает с человеком «не одним действием, как рассуждают некоторые, и не одною волею или силою только... как думают многие, но (даже) и **сущностию** [выд. нами — *авт.*], если только позволительно говорить или мыслить о сущности в Тебе, единый бессмертный и пресущественный. Ибо если Ты поистине совершенно неизъясним, невидим, неприступен, недомыслен, неприкосновенен, неосязаем и весь непостижим... то как мы именуем Тебя? как посмеем назвать Тебя сущностью и какого рода и какую?»⁴. Таким образом, в своем премирном (непроявленном) бытии Бог всегда остается для сотворенных существ непознаваемым и трансцендентным, но глубина понимания его *существенного присутствия* в мире напрямую зависит от меры

¹ Там же, с. 192.

² Там же, с. 259.

³ Там же, с. 260.

⁴ Там же, с. 242.

огненной преображенности конечного сознания человека вплоть до возможности абсолютного слияния с Богом, что признает преп. Симеон¹.

При этом Бог в лице Сына, как совершенные Ум и Воля, может принять телесную форму воплощенного Христа-Слова, т. е. в нем потенциально, но подлинно субстанциально — нераздельно и неслиянно соединяются *материальные и идеальные, телесные и духовные составляющие мирового бытия*, где совершенной одухотворенной материи² будет соответствовать совершенная благая Мысль. К этому идеалу обоженной, т. е. огненно преображенной и как бы прозрачной «духоносной» плоти, делающей возможным непосредственное восприятие божественных энергий, приближаются праведные святые и подвижники. Однако есть и плотная грубая материя мира, созерцаемого очами греховного и плотского человека, т. е. и мир, и человек также являются *глубоко двойственными*, где духовная и огненная — *ноуменальная* — божественная сущность оказывается спрятанной за его *феноменальными* чувственно-телесными покровами. «Познай себя, что ты двояк, и двоякий имеешь очи, чудесные и умные, Так два есть солнца и два также света, чувственный

¹ См. удивительное по своей диалектической наполненности само название 41 гимна, одного, повторимся, из самых метафизически глубоких его творений: «Точное богословие о неуловимом и неописуемом Божестве, и о том, что Божественное естество, будучи неописуемо (неограничено), не находится ни внутри, ни вне Вселенной, но и внутри и вне есть, как причина всего, и что Божество только в уме уловимо для человека неуловимым образом, как лучи солнца для глаз (там же, с. 184).

² Тема одухотворенной материи, восходящая к платонической традиции, будет впоследствии глубоко и творчески осмыслена в философских и богословских трудах С.Н. Булгакова. См. его известную работу: Булгаков С.Н. Природа в философии Вл. Соловьева // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Том I. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993

и умный¹. Если ты видишь их, как и создан ты в начале, то будешь человеком; если же ты чувственное видишь, а умного Солнца — отнюдь нет, то ты полумертв»².

Как же постигается эта невидимая телесному оку светоносно-огненная божественная природа вещей? Преп. Симеон прямо не отрицает значения логического мышления, столь много значащего для всей античной традиции и католического богословия³, однако безусловный приоритет отдает умному чувству и духовному видению, неразрывно связанным с опытом очищенного сердца. Здесь он движется в русле предшествующей восточной мистико-аскетической традиции. Однако и в различении видов мистического опыта он делает существенный шаг вперед.

Наряду с *двумя видами имманентного опыта*, когда открывают внутри себя сокровенное в сердце сокровенное знание и когда в сердце извне нисходят Божественные вести (или «начертания» по Максиму Исповеднику), Симеон выделяет также и *две формы трансцендентного опыта*. Первую из них отмечали и другие мистики, начиная с апостола Павла, когда душа «восхищается» из земного мира в Надземные сферы и там как бы со стороны созерцает явления и процессы иного мира. Однако в результате такого трансцендирования субъект мистического опыта может обнаруживать процессы и вещи Надземной

¹ Здесь мы также видим продолжение и развитие классических тем, общих для платонической, равно и языческой, и христианской, традиций: соотношение физического и божественного света; платоновской пещеры с тенями вещей, из которой призван выбраться человек к свету Надземного (Божественного) мира. Христианской интерпретации платоновского мифа о пещере у преп. Симеона посвящен фрагмент работы П.А. Флоренского «Не восхищение непщева» // Флоренский П.А., священник. Сочинения. В 4 т. Т. 2, с. 155–157.

² Там же, с. 192. См. аналогичный мотив двойственности человека и двойственности его познания и в гимне 51, с. 238.

³ Хотя периодически и отпускает колкие реплики в адрес «мудрости мира сего» и «прельщенного ума» (там же, с. 238).

реальности не вне, а внутри самого себя, как бы имманентно. Этот личный опыт внутреннего соединения, почти срастания своего тела с телом Христовым преп. Симеон описывает в 58 гимне¹, который доныне вызывает многочисленные споры среди интерпретаторов, а также в гимне 41 при описании двойственного пребывания в Божественном Свете². Квинтэссенцию же диалектического понимания мистического опыта в *единстве его трансцендентных и имманентных*, личных и сверхличных, выразимых и невыразимых аспектов великий духовидец дает в 7 гимне. «Знаю, что далеко отстоящий от всей твари воспринимает меня внутрь Себя и скрывает в объятиях, и я нахожусь тогда вне всего мира. С другой стороны, и я смертный и ничтожный среди мира внутри себя созерцаю всего Творца мира и знаю, что не умру, пребывая внутри (самой) Жизни и имея всецелую, внутри меня возрастающую Жизнь. Она и в сердце моем находится и на небе пребывает; здесь и там Она видится мне в равной мере блистающею»³.

Здесь вновь возникает одна из важнейших проблем, связанных с мистическим богопознанием, которой мы уже касались выше при анализе творчества Майстера Экхарта и Максима Исповедника: каковы критерии подлинного мистического опыта, отличающие его от ложных форм в виде сатанинских прелестей, галлюцинаций и имитаций мистических переживаний? Эта проблема поставлена и частично решена в содержательной и взвешенной статье иеромонаха Пантелеймона, предшествующей симеоновым гимнам. В ней автор справедливо выделяет ряд таких критериев, аргументированно ссылаясь на позицию самого преп. Симеона:

- невозможность адекватно донести мистический опыт до чужого сознания и необходимость искать

¹ Там же, с. 261.

² Там же, с. 192.

³ Там же, с. 46–47.

его подтверждение в собственном непосредственном опыте¹;

- глубочайшее смирение, осознание своей греховности и чуждость всякому желанию популяризировать свой мистический опыт, а тем более обрести за счет него мирскую славу или духовную власть. Сам Симеон всячески противился обнародованию его записок при жизни. Гимны стали достоянием людей только после его физической смерти через деятельность учеников²;
- очевидность и ясность мистических откровений, которые четко отделяют их от смутных интуиций, галлюцинаций и субъективных фантазий. Это именно объективное знание-Откровение, словно вливающееся в тебя извне или изливающееся изнутри через открытые вены сердца³;
- правдивость и глубина духовного опыта доказываются исключительной художественной силой его изложения, а также тонкостью последующего метафизического и нравственно-психологического анализа, что мы как раз и видим на примере Максима Исповедника, Исаака Сирина и Симеона Нового Богослова;
- исключительно важен, конечно, и путь самого мистика в миру, его духовное и социальное служение, реально подтверждающие истины, которые он несет в слове. Преп. Симеон своей подвижнической жизнью и чудесами доказал глубину и силу знаний, данных ему в сердечном Откровении.

¹ Иеромонах Пантелеймон. О гимнах преп. Симеона Нового Богослова // Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова, с. XV. Выше мы назвали это *имманентным доказательством*, когда внутри себя нужно обрести со-вместие извне приходящей вести. Об это пишет и сам Симеон (там же, с. 166).

² Иеромонах Пантелеймон. О гимнах преп. Симеона Нового Богослова, с. XVIII–XX.

³ Там же, с. XX–XXI.

Добавим еще ряд критериев подлинности мистического опыта. Во-первых, истинный мистик никогда не говорит исключительно от первого лица, от своего «я». Наоборот, он подчеркивает, что это *знание анонимно*, оно результат *дарения свыше*, которое «сказалось», как бы объявилось через его земную личность. Это часто сопровождается признанием, что и описать свой опыт его принуждает высшая духовная сила, а сам бы он предпочел оставить полученное знание в тайне. Вот как описывает это ощущение преп. Симеон: «И хотел я молчать (о если бы я мог!), но страшное чудо возбуждает сердце мое и отверзает оскверненные уста мои. Говорить и писать даже и не хотящего меня заставляет Тот, Кто воссиял ныне в моем мрачном сердце, Кто показал мне дивные (дела), которых не видели очи, Кто снизошел в меня, как в последнего из всех»¹. Во-вторых, важен сравнительно-религиоведческий и сравнительно-психологический анализ мистического опыта, который ведется начиная с конца XIX века. Исследования показывают здесь, с одной стороны, неустранимое конфессиональное или, наоборот, контрконфессиональное (пантеистическое и даже атеистическое²) разнообразие видов мистического опыта, а, с другой стороны, их очевидную близость — в плане предварительного нравственного очищения сознания, указания на необходимость иметь опытного наставника. Наконец, мистическая символика разных религий обнаруживает удивительную близость, на что одними из первых обратили внимание у нас П.А. Флоренский, на Западе — К.Г. Юнг и М. Элиаде. Это повсеместное использование символики «солнца», «огня» и «света» на одной стороне, и темных вод, лунного света на другой; мирового дерева; различного рода спиралей; креста и креста в круге (мандалы); трехмерных геометрических

¹ Там же, с. 118 119.

² Когда, например, исследуется объективный психологический феномен эмпатии, т. е. непосредственного схватывания чужого эмоционального состояния.

фигур типа сферы и пяти правильных фигур Платона. Даже у преп. Симеона встречается образ сферического света, сходящего в сердце¹.

Завершая наш разговор о мистике и метафизике Симеона Нового Богослова, подчеркнем еще раз ключевое значение его наследия для последующей мистической православной традиции. После него начинается постепенный упадок исихастской молитвенно-аскетической практики, где форма начнет превалировать над содержанием, индивидуалистические мотивы в практике обожения над соборно-социальными аспектами, мистическая техника над истинным ведением сердца. При этом ряд важных богословских тем получит новое освещение и поставит ряд новых вопросов.

Ключевой фигурой здесь оказывается **Григорий Палама**. Важнейшей заслугой греческого богослова и мистика станет защита в новых исторических условиях роли личного мистического опыта в обретении религиозной веры, когда достоянием восточной православной традиции стала рациональная теология Запада и особенно труды Фомы Аквинского². Палама, в русле всей мистико-аскетической традиции христианского Востока³, высказывает верную мысль, что религиозное откровение и непосредственное богообщение вовсе не остались в прошлом, а являются живой практикой современного ему

¹ Там же, с. 212.

² Фундаментальное влияние западной теологии, судя по всему, испытывает главный оппонент Паламы — Варлаам, а последующая критика построений теоретика исихазма также будет вестись с опорой на западную традицию рационального осмысления христианской догматики, как у Прохора Кидониса. См. краткий анализ критики паламизма в статье: Вениаминов В. Краткие сведения о житии и мысли св. Григория Паламы // Триады в защиту свяшенно-безмолвствующих / Св. Григорий Палама. М., 1995.

³ Основные богословские авторитеты для св. Григория — каппадокийские отцы церкви, «Ареопагитики», Макарий Великий, Исаак Сирий и особенно Максим Исповедник.

монашества, наследующего традицию священного исихастского безмолвия¹. Придерживается он и того традиционного монашеского взгляда, что только через очищение сердца и отвержение его «умных очей» возможно обретение *живого опыта религиозной веры и знания*. Находим мы у него и явный выпад против механического церковного обрядоверия. Он пишет: «А я и святую нашу веру полагал бы неким превосходящим любое чувство и любое разумение созерцанием нашего сердца, поскольку она превосходит все умственные способности нашей души; верой называю не благочестивое вероисповедание, но непоколебимую уверенность в нем и в божественных обетованиях»².

В индивидуальном акте богопознания — и здесь опять-таки Григорий Палама мыслит в соответствии с предшествующей православной традицией, в частности, с Максимом Исповедником, — человек способен трансцендироваться за пределы самого себя и чувственно-телесного образа мира, но только при *синергийном участии* в этом процессе самого Бога. «Если наш ум выходит за свои пределы и таким путем соединяется с Богом, но только поднявшись над самим собой, — пишет Палама, — то и Бог тоже исступает вовне Самого Себя, соединяясь с нашим умом, но только спустившись в нисхождении»³. В акте мистического богопознания, в «умном чувстве»⁴ происходит не выразимое ни в каком образе и слове познание Бога. Теоретик позднего исихазма даже по-своему трактует любимые им «Ареопагитики»: «И вот, как вмещение и видение божества — иное и высшее утвердительного

¹ Здесь он буквально повторяет позицию Симеона Нового Богослова, хотя ссылок на этого величайшего мистика мы не находим.

² Триады в защиту священно-безмолвствующих, с. 227–228. См. также о роли чистого сердца в приобщении к божественной реальности; о том, что сердце может быть названо «внутреннейшим телом тела» на с. 44, 64.

³ Там же, с. 110.

⁴ Там же, с. 80–81.

богословствования, так вмещение отрицания в духовном видении из-за непомерности видимого — иное и высшее богословствования отрицательного»¹. Если уж в мистическом переживании и созерцании Бог абсолютно непознаваем и таинственен, по мнению Паламы², то никакие другие виды знания, особенно связанные с логикой и рациональным познанием, в эту реальность тем более проникнуть не могут. Не случайно при огромном количестве ссылок на наследие Максима Исповедника Григорий Палама везде использует его термин «видение», но нигде «умозрение», посредством которого, как мы помним, у преп. Максима схватываются божественные логосы.

Любопытно, что в отличие от своих предшественников-мистиков, практически ничего не писавших о технике обретения мистического откровения³, у Паламы мы подобные описания находим. Он говорит о необходимости контроля за дыханием и течением мыслей, о формировании навыка «возвратить свой ум вовнутрь себя», умении концентрировать взор «на

¹ Там же, с. 213–214. См. этот же мотив об абсолютной мистической непознаваемости Бога на с. 62–63.

² Тут, правда, не очень понятно, зачем к мистическому познанию стремиться, если и там Бог остается абсолютно непознаваемым. Сама суть мистики и трансцендентного опыта как раз в том и состоит, что посредством него обретается столь глубокое знание о Боге и сфере Надземного, которое невыразимо в слове и превосходит любую определенную мысль. Потом, если бы дело обстояло так, как считает теоретик позднего исихазма, тогда ни о какой преемственности в обретении мистического опыта и его даже символическом изложении в тексте речь бы идти не могла. Однако великим мистикам, как мы видели на примере Исаака Сирина, Максима Исповедника и Симеона Нового Богослова, это сделать все же удается.

³ Ну разве что все они подчеркивали нравственные основания обретения подобного опыта, искренность и постоянство молитвы, доверие к своему старцу-учителю, благодатные слезы, когда человек встречается с чем-то подлинно прекрасным, чистым и высоким. Пусть и в своей несовершенной форме, эти благодатные слезы восхищения и очищения знакомы каждому благородному и тонко чувствующему человеку.

своей груди или пупке»¹. В другом месте Палама отмечает, что от искренней молитвы может даже повышаться температура тела². Известно, что когда в мистике начинаются увлечения технической стороной дела, внешними действиями и мантрами, а не внутренней духовной концентрацией, то подлинная мистика рискует обернуться псевдомистикой, а иногда и откровенной черной магией. Этого соблазна не избежали некоторые буддийские школы, а сам паламитский исихазм, сокрушивший своих оппонентов отнюдь не богословскими средствами, в значительной степени вырожден к XV веку, по-своему отразив глубокий упадок византийской империи и культуры в целом³.

Перейдем теперь к главной богословской идее Григория Паламы, принесшей ему славу, но до сих пор служащей предметом жарких богословских и философских дискуссий. Она, как, известно, касается *разведения Божественной сущности и Божественных энергий*. Первая навсегда суждена остаться для нас трансцендентной и непознаваемой, а вот через свои энергии (действия и силы) Бог нам может быть явлен. Эти энергии, по мысли Паламы, носят именно божественный, т. е. *нетварный* характер, и наиболее зримо они были явлены человеку в процессе светоносного преображения Христа на горе Фавор. Эти энергии и преображенную через них светоносную телесность Христа непосредственно созерцали бывшие с ним апостолы Петр, Иаков и Иоанн.

¹ Там же, с. 47–49.

² Там же, с. 94. Здесь, как не раз отмечали исследователи, налицо явные переключки с техниками буддийской и индуистской йоги, в частности, со знаменитой йогой «внутреннего огня», широко практикуемой в тибетском буддизме.

³ См. о существенных отличиях византийского исихазма XIV–XV веков от предшествующей мистико-аскетической традиции православного Востока, а также о недопустимости преувеличения его влияния на религиозную жизнь Руси того времени в статье: Петров Е.А. Византийский исихазм и традиции русского православия // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997.

Палама трактует этот нетварный свет по-разному — и как явление Святого Духа, и как Божественную Благодать, и как премудрость Божию, но везде устойчиво проводит мысль, что Бог «живет в нас, передавая нам таким образом не Свою природу, а Свою славу и сияние»¹, и что «отцы обожествляют Божию благодать сверхчувственного света, но это не прямо Бог в своей природе»², и что «боготворящий дар Духа — не сверхсущая Божия сущность, а боготворящая энергия сверхсущей божественной сущности»³. В другом месте он говорит, что «святые духовно видят свет ... и что этот свет есть не вещественное божественное воссияние и благодать»⁴, но при этом «свет не божия сущность, ибо та неошутима и недоступна»⁵.

В ряде мест Григорий Палама сам себе явно противоречит, демонстрируя, что разорвать божественные энергии и сущность невозможно в принципе, будь то божественное или человеческое бытие. На это, как мы помним, явно указал еще Симеон Новый Богослов. Вот что пишет на одной странице св. Григорий о человеке: «Человеческой природе Он тоже дал славу божественности, но божественной природы не дал; стало быть, божественная природа одно дело, а слава другое, хоть они неотделимы друг от друга»⁶. Но буквально на следующей странице он констатирует, что «таинственный обладатель божественного света, видящий уже не исходя из вероятия, а в истинном и поднимающем над всякой тварью созерцании, познает и в себе имеет Бога, потому что Бог не отделен от Своей вечной славы»⁷. Уже в последней своей «Триаде» Григорий Палама констатирует: «Избранные ученики... видели

¹ Триады в защиту священно-безмолвствующих, с. 84.

² Там же, с. 85.

³ Там же, с. 298.

⁴ Там же, с. 197.

⁵ Там же, с. 197.

⁶ Там же, с. 204.

⁷ Там же, с. 205.

на Фаворе сущностное и вечное Божие благолепие, славу Божию... сам необразный образ... божественной лепоты, через который человек боготворится и устает беседы лицом к лицу с Богом»¹. Чуть выше он также отмечает, что нетварные энергии «никогда не становятся тварными»².

Не удивительно, что после провозглашения учения об исключительно нетварных божественных энергиях, которые при этом не раскрывают сущности Бога, от Паламы отпал его любимый ученик Акиндин, дотоле яро поддерживавший учителя в его полемике с гипerrационалистом Варлаамом. В самом деле, позиция Григория Паламы страдает неустранимой противоречивостью, что видно из самих его высказываний, приведенных выше. Применительно к важнейшим проблемам богословия и философии религии он фактически совершает ту же самую роковую ошибку, которую пять столетий спустя совершит Кант в философии светской, жестко разорвав сущность и явление. И обвинения в его адрес с точностью совпадут с обвинениями в адрес Канта: это упрек в жестком дуалистическом устройстве бытия и вытекающем отсюда агностицизме. Только в одном случае, как у Паламы, это касается Бога и путей его познания; а у Канта — мира и границ его познания человеком.

Но слабости обеих позиций одни и те же. Если сущность не является, а явление не существенно, то сущность нам никак не может быть дана, а посему и любые рассуждения о ней внутренне противоречивы. Она за пределами и непознаваема по определению. Не удивительно, что Григория Паламу обвинили в том, что Бог у него утрачивает простоту и сущностное единство с миром, а абсолютная непостижимость его сущности делает богословие пустым и излишним³.

Что касается исключительной нетварности божественных энергий, то оппоненты задавали Паламе вполне закономерные

¹ Там же, с. 336–337.

² Там же, с. 337.

³ Вениаминов В. Указ. соч., с. 373–374.

вопросы: как тогда, во-первых, нетварные энергии могут восприниматься тварными созданиями, и, во-вторых, как с помощью нетварных энергий можно обожить и просветлить тварные сознание и плоть человека. В отличие от Паламы, обе эти проблемы задолго до него решили, как мы помним, Максим Исповедник и Симеон Новый Богослов, где низшая тварная природа человека может быть творчески преобразована огненной субстанциальной мощью человеческой мысли при помощи *единосущной* с ней Мысли и Благодати Божественной; а мера постижения Божественной сущности, явленной в мире, прямо пропорциональна высоте духовного восхождения и «отшлифованности» познавательных способностей человека. В своей же премирной и непроявленной глубине Бог действительно всегда остается для конечных сотворенных существ непознаваемым и трансцендентным в своей сущности. Но там, *в сфере непроявленного, само разделение на сущность и энергии в Боге теряет всякий смысл.*

Близкую позицию к Симеону Новому Богослову и Максиму Исповеднику занимает, как мы помним, западный современник Паламы Майстер Экхарт, который развел Божество, всегда пребывающее за пределами сотворенного мира, и Божественную Троицу, которая миру имманентна и доступна познанию человека именно в своих существенных чертах. Поэтому разгадка божественных тайн принципиально возможна в этом мире, но полностью зависит от усилий самого человека.

Здесь пора указать на самую слабую сторону богословского наследия Григория Паламы. Чтобы проникнуть в божественные тайны и в сущность мира, человек должен развить все свои *познавательные способности*, а человечество все *сферы духовной культуры*. Но в трудах греческого исихаста мы видим абсолютизацию мистического опыта и категорическое неприятие философии и науки. Более того, мы встречаемся здесь с печальным образцом воинствующего религиозного обскурантизма и иррационализма, открывающего дверь дурной мистике и черной магии, поскольку «сон разума» во все

века рождал только чудовищ, в том числе и чудовищ церковных, если вспомнить, в атмосфере каких интриг, клеветы, жестокости, отсутствия евангельской любви принимались многие церковные догматы и уничтожались творения еретиков, начиная с великого Оригена, речь о котором впереди, и заканчивая Варлаамом, оппонентом Паламы, труды которого были в результате сожжены.

Приведем лишь некоторые цитаты Григория Паламы, чтобы не показаться голословными. Самое печальное, что они свидетельствуют еще и об его элементарном невежестве в области науки и философии, не говоря уже о крайней идейной нетерпимости. Так, Платону он приписывает «злоучительную болтовню»¹ и дурную мудрость, «которая помимо несотворенности материи, самостоятельности идей и сотворения мира демонами внушает еще торжество добра и недобра, святого и несвятого, вообще в своем излишестве сама себе суетно противоречит»². А про Сократа он пишет следующее: «У Сократа был демон, который конечно уж посвятил его в свои тайны; видно, он же и свидетельствовал, что Сократ превосходит всех мудростью»³. И, как квинтэссенция религиозного мракобесия, следующее рассуждение Паламы, предваряющее все его «Триады»: «Пусть твоими учениями будут учения веры, а не знания о величине и движении неба и небесных тел и обо всем, что от них происходит, не знания о земле, спрятанных в ней металлах и самоцветах и о том, что случится в воздухе от сугубо испарения. Отдавать все силы и старания познанию подобных вещей есть эллинская ересь; недаром все стоики считают целью созерцания науку»⁴.

Подытоживая, можно сделать вывод, что как Фома Аквинский и Гегель обозначили *тупик сугубо рационального*

¹ Там же, с. 136.

² Там же, с. 134.

³ Там же, с. 26.

⁴ Там же, с. 10.

богословия, так тупик сугубо мистического богословия обозначил Григорий Палама.

Мистический иррационализм, связанный с отрицанием значения логики, философского разума и науки в процессах богопознания и установления творческих связей со сферой Надземного, является весьма распространенной и, увы, еще не изжитой формой ложного отношения к религии. Однако есть и его более утонченная, чисто философская форма, восходящая к отмеченной выше антиномической позиции Максима Исповедника, когда основные догматы религии объявляются неустранимо противоречивыми для логического разума, которые могут быть преодолены только на путях веры и религиозной сверхлогической интуиции. Здесь роль разума в религии и богопознании не отрицается, однако ему ставятся достаточно жесткие границы. Кроме Максима Исповедника такую позицию можно обнаружить в начале XX века у двух выдающихся русских религиозных мыслителей — С.Л. Франка и П.А. Флоренского.

Соотношению веры и знания, религии и философии посвящена работа С.Л. Франка «Философия и религия». В ней он справедливо отмечает, что существуют две крайние неверные позиции в отношении богопознания: 1) попытка сделать его полностью рационально познаваемым, что, во-первых, невозможно, а, во-вторых, отрицает живую веру и особый трансцендентный опыт; 2) боязнь прикоснуться к объекту верования силой логической мысли, что, в свою очередь, чревато разного рода иррационалистическими соблазнами. По Франку, это противоречие преодолевается признанием «сверхлогической, интуитивной основы логической мысли»¹, а рационально-философское постижение Бога всегда оборачивается возникновением неразрешимых антиномий, которые снимаются только в «высшем сверхрациональном единстве».

¹ Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. М, 1990, с. 327.

Тема неустранимого *антиномизма разума* (*антиномистического монодуализма* по выражению С.Л. Франка), сияющего проникнуть в последние глубины личного, мирового и Божественного бытия, будет систематически развита им в книге «Непостижимое». Она напрямую связана с принципом «ученого незнания» Николая Кузанского и со всем комплексом поставленных там проблем. Наследуя общую метафизическую линию апофатического богословия и всесторонне обосновывая непостижимость последних оснований бытия, С.Л. Франк, во-первых, признает наличие «второго начала в Боге», т. е. специфической инаковости и различий в самом Божественном бытии, откуда, собственно, и будет вытекать весь его монодуализм; а, во-вторых, не в спокойном принятии и осмыслении диалектических противоположностей в понимании Божественного бытия, как мы это видели на примере Симеона Нового Богослова, увидит он решение проблемы взаимоотношений между разумом и религиозным трансцендентным опытом, а на путях самоценного философского антиномизма как трансрационального *«ведающего неведения»*: «Антиномистическое познание выражается, как таковое, в непреодолимом, ничем более не преодолеваемом витании между или над этими двумя логически несвязанными и несвязуемыми суждениями. Трансрациональная истина лежит именно в невыразимой середине, в несказанном единстве между этими двумя суждениями, а не в какой-либо допускающей логическую фиксацию связи между ними... Для привычного нам, именно отвлеченного, знания это есть жестокое, как бы невыносимое требование, ибо для отвлеченного знания последовательность, прозрачная логическая связь есть безусловно необходимый постулат и всякое противоречие есть признак неудачи познания, неясности мысли... Напротив, здесь в области умудренного, ведающего неведения наша резиньяция совершенно сознательна и опирается на усмотрение ее внутренней убедительности и правомерности. И дело идет здесь поэтому совсем не о беспомощном бессильном колебании или шатании, а об — основанном на твердом

решении и самоочевидно ясном узрении — свободном витании в середине или в единстве двух познаний — о витании, которому как раз и открывается последняя истина»¹. Здесь, по Франку, мысль преодолевает уже всякую мысль, а философия оказывается «преодолением... всякой рациональной философии»². К антиномической природе разума, сияющего проникнуть в последние основания собственного и Божественного бытия, мы еще вернемся ниже, разбирая антиномизм П.А. Флоренского. В целом же, антиномизм самого С.Л. Франка в постижении основоположений религии становился все менее категоричным и антиномичным, все более диалектичным и синтетичным по мере его философского развития, а в «Реальности и человеке», едва ли не лучшем и самом последнем его труде, С.Л. Франк обронит вряд ли случайную фразу, которая была бы немислима для него времен «Непостижимого»: «"Сердце" и "разум" в их последней глубине слиты в единстве нашего духовного существа»³.

Если теперь обратиться к осмыслению религии в трудах П.А. Флоренского, то он, при всей своей научной и философской гениальности, во многих местах подчеркивает приоритет и стержневой характер именно непосредственного духовного опыта в делах веры. То, что могут созерцать религиозные праведники и подвижники, рядовые люди, даже гениально научно и художественно одаренные, постигают только символически и опосредованно. Что у святых проявлено актуально, у обычного человека находится в потенции. У святых не только сознание, но и телесность другая, расширяющая их познавательные и творческие способности. Здесь отец Павел является сознательным наследником всей мистико-аскетической линии восточного христианства, о которой речь шла выше. Это касается его учения о Фаворском свете и возможности обожения

¹ Франк С.Л. Сочинения. М., 1990, с. 312–313.

² Там же, с. 314.

³ Франк С.Л. Реальность и человек, с. 197.

человека; по мысли Флоренского, «духовным подвигом своим святые развили у своего тела новые ткани светоносных органов как ближайшую к телу область духовных энергий»¹.

Однако у всех рациональных форм познания Божественной реальности (и у науки, и у философии) есть, по его мнению, принципиальные и непреодолимые границы. Методологические симпатии Флоренского, хотя и связаны с диалектической традицией философствования, тем не менее, сильно сдвинуты в сторону радикального религиозного антиномизма с ключевым тезисом о невозможности рационального синтеза противоположностей в понимании основополагающих элементов религиозного мировоззрения и культа. Он хотя и близок к «антиномистическому монодуализму» С.Л. Франка, но его религиозный антиномизм является более радикальным. В каком-то смысле он просто разворачивает *антиномическую парадигму* в понимании религиозной догматики, лишь намеченную Максимом Исповедником.

Своему антиномизму, в отличие от С.Л. Франка, отец Павел останется верен на протяжении всего своего творчества, будь то знаменитое письмо «Сомнение» из «Столпа и утверждения истины...» или, например, курс лекций «Культурно-историческое место и предпосылки христианского миропонимания», составленный гораздо позже. В нем он напишет: «Всякое живое мышление опирается на противоречие и живет им. И чем он жизненнее, тем острее противоречия. Религиозное мышление не смазывает, а утверждает сразу и да, и нет. Каждое да есть нет другого. И когда это сделано, то актом веры человек подымается над рассудком и опять воспринимается как единое целое... Жизненное мышление утверждает антиномичность категорий религиозного мышления. А где она отрицается, там мы имеем дело с антирелигиозным темпераментом и мышлением, с человеком нерелигиозным, хотя бы все его внешние

¹ Флоренский П.А. Иконостас // Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 2, с. 488.

признаки были церковны. Такой человек пытается ниспровергнуть антиномию не актом веры, а напором своего духа»¹.

Эта достаточно жесткая позиция вызвала справедливую критику со стороны других русских религиозных мыслителей. Во-первых, здесь фактически отождествляются рассудок и разум, хотя последний, если его понимать и применять адекватно, как раз нацелен на прогрессивное опосредование противоположностей, которые рассудку кажутся несовместимыми. К тому же установка на диалектический синтез вполне совместима с осознанием принципиальной невозможности его окончательного завершения (как и познания в целом). Во-вторых, становится непонятным, как без опоры на рационально-разумные² основания в области философии религии мы будем сравнивать опыт разных религий и пытаться «наводить диалогические мосты» между ними? На каких вообще основаниях мы будем различать ложный и истинный религиозный опыт? Как, наконец, отличить *содержательную антиномию* от нагромождения *псевдоантиномичных алогизмов*? В-третьих, принятие тезиса о неустранимом антиномизме разума не позволяет рационально осмыслить и обосновывать догматические религиозные положения о том же диалектическом единстве двух природ Христа, о соотношении земного и горнего планов бытия или о соотношении трансцендентного и имманентного в отношениях между Богом и человеком? Но ведь богословы всех времен и народов, те же Бонавентура и Роджер Бэкон, Максим Исповедник и Симеон Новый Богослов, не говоря уж о религиозных философах, вполне успешно это делали, в том числе сами П.А. Флоренский, С.Л. Франк и С.Н. Булгаков, также симпатизировавший религиозному антиномизму.

На наш взгляд, наиболее взвешенную и по-настоящему диалектическую позицию, преодолевающую соблазн

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли // Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 3(2), с. 468.

² Подчеркнем еще раз: именно диалектически разумные, а не рассудочные!

мистического иррационализма, удалось сформулировать Е.Н. Трубецкому, причем как раз в ходе критики антиномизма П.А. Флоренского в «Столпе и утверждении истины». Ее можно было бы назвать *динамическим (или эволюционным) диалектическим единством логического разума¹ и трансцендентного мистического опыта*. Приведем обширную цитату из Е.Н. Трубецкого, ибо она имеет принципиальное значение для нашей работы и, возможно, фиксирует одно из важнейших завоеваний русской религиозной философии религии. Е.Н. Трубецкой пишет: «Пока процесс совершенствования нашего еще не закончился, — пока мы возвышаемся духовно и умственно из ступени в ступень, самые антиномии нашего рассудка вовсе не лежат все в одной плоскости. Восходя на высшую ступень, мы преодолеваем тем самым противоречия, свойственные низлежащим ступеням; но зато перед нами открываются новые задачи, а, стало быть, и новые противоречия, которые не были нам видны, покуда мы стояли ниже ... Предел этому подъему доселе не указан, и никто не должен брать на себя смелости его указывать. В этом заключается главное возражение против тех, кто утверждает окончательную неразрешимость антиномий»².

Е.Н. Трубецкой высказывает здесь чрезвычайно важную мысль: *от уровня развития человеческой индивидуальности зависят как глубины разумного, так и мистического постижения бытия*. Что для одного сознания — антиномия; для другого — гармоничное единство противоположностей. Что для одного сознания — непосредственный опыт познания Надземного, то для другого — иррациональные религиозные фантазии.

Здесь, как мы увидим ниже, Е.Н. Трубецкой на новом уровне воспроизведет динамическую и синтетическую модель

¹ Сам диалектический разум стоит на грани между земным и Надземным опытом сознания. Он сам в некотором смысле мистичен, что подметил еще Гегель.

² Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского // Вопросы философии. 1989. № 12, с. 121.

соотношения логического разума и мистического опыта великого кардинала Николая Кузанского, где непосредственно-интуитивное видение предмета, причем не только в области религиозного, но также научного и философского знания, предшествует его логическому пониманию, как бы задает вектор и перспективы движения нашей рациональной мысли. Но эта вновь открывшаяся сложная предметность, освоенная диалектическим разумом, опять рано или поздно обнаружит непостижимые грани, требующие работы трансцендентных способностей сознания и нового непосредственного видения предмета.

Нетрудно также заметить, что при таком эволюционно-диалектическом подходе антиномизм разума диалектически снимается, и ему на смену приходит синтетическая модель, преодолевающая крайности рациональной и мистической теологии, где совпадение противоположностей в постижении Бога, а также его взаимоотношений с миром и человеком не разрушительно, а конструктивно, так как заставляет заглядывать за стены (границы) разума, трансцендироваться за их пределы в сферу сверхлогического и невыразимого. Но и там диалектические противоположности трансцендентного и имманентного, вечного и временного, личного и сверхличного, необходимого и случайного, материального и идеального, конечного и бесконечного, порядка и хаоса, познаваемого и непостижимого никуда не уйдут, не успокоятся навеки в абстрактном всепримиряющем единстве, что является смертью для живого духа, а лишь засверкают новыми аспектами и гранями.

И в этом вечном соборном движении в сферу Надземного, в перманентном сложном диалоге, где взаимодействуют противоположности, пребывают и творчески прибывают и *разные познавательные способности* сознания, и *разные сферы духовной культуры*: религия, мистика, философия, наука и искусство.

Подведем некоторые итоги. При всех великих открытиях и завоеваниях мистико-аскетического пути богопознания и его трактовок взаимодействия человека с Надземной реальностью

ему свойственны свои недостатки и границы. Прежде всего, это касается недоучета значения науки и философии как рациональных и необходимых элементов в существовании религии, без которых невозможно:

- дать посильную рациональную интерпретацию того, что непосредственно созерцаемо и переживаемо, без чего, учитывая неустранимое личностное и конфессиональное многообразие мистического опыта, неизбежны ожесточенные споры, возникновение бесчисленного числа разных религиозных школ и разрушительных ересей;
- интересубъективно передать другому сознанию результаты самого мистического трансцендентного опыта и поддерживать непрерывность мистико-аскетических традиций;
- сделать достижения мистического знания хотя бы отчасти достоянием массового и, в том числе, светского рационального сознания;
- различать подлинный и ложный мистический опыт, что чревато расцветом иррационализма и разрушительной магии.

Таким образом, односторонний рационализм католического Запада и односторонний православный мистицизм с недоверием к светской рациональной философии и науке (что отчетливо присуще, как мы уже отмечали, Григорию Паламе и многим последующим православным богословам, как, например, В.Н. Лосскому)¹, оказались в равной мере односторонними вариантами философии религии и богословия.

¹ Вот весьма характерное суждение В.Н. Лосского об Оригене, к личности и идеям которого мы вскоре обратимся: «В лице Оригена в Церковь пытался проникнуть эллинизм, мировоззрение, идущее извне, имеющее свое происхождение в человеческой природе, в образе мышления, свойственного людям — “эллинам и иудеям”; это не то Предание, в котором Бог открывает себя Церкви и с Ней говорит. Поэтому Церковь должна была бороться с оригенизмом и всегда будет бороться с учениями,

Было бы, однако, в корне неверным считать, что платоновская линия понимания религии как именно многомерной — *непосредственной и опосредованной* — связи человека с Высшей Надземной реальностью, где должны гармонично сосуществовать и взаимодействовать разные формы духовного опыта, не была продолжена на Западе и на Востоке, а также в других религиозных традициях, в частности, в исламе. Эта синтетическая линия в философии религии никогда не умирала, а имела своих гениальных представителей в разные века и у всех народов. К ее анализу мы теперь и переходим.

которые восставая на непознаваемость Бога, подменяют философскими понятиями опытное познание сокровенных глубин Божиих» (Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие, с. 114–115). Это типичный образец сугубо конфессионального богословия, где закрывается дорога не только к богословию рациональному и к учету объективного философского взгляда на религию, но и где сам мистический (трансцендентный) опыт подвергается тенденциозному истолкованию. Как будто трансцендентный опыт никогда не был знаком философии (Платону, Плотину, Беме, Паскалю, Флоренскому), а значительная часть «Предания, в котором Бог открывает Себя Церкви» вовсе не была результатом «опытного познания сокровенных глубин Божиих», а, наоборот, стала продуктом сугубо «человеческой природы» с ее воинствующей самостью, клеветой, интригами, властным произволом и полным отсутствием всякой христианской любви. Такими примерами изобилует реальная история христианской церкви. Что же касается Священного Писания, то его бесконечная божественная глубина исключает претензии конечного земного сознания, всегда исторически и экзистенциально ограниченного, на окончательную и истинную церковную интерпретацию его космологии или антропологии. Пример отказа современной Церкви от геоцентрической картины мира Птолемея — наглядное подтверждение данного тезиса.

Глава 7. Синтетические варианты философии религии как гармонии непосредственных и опосредованных методов богопознания, теоретических и практических путей в Надземное

Напомним, что античная традиция заложила исключительно перспективные варианты онтологии Надземной реальности, усмотрев в Мысли ее субстанциальную первооснову; разработала различные стратегии трансцендентного познания этой реальности, не противопоставляя опосредованное (рациональное) и непосредственное (внерациональное) знание, разум и мистический опыт. В античной традиции мы находим также важную идею переселения душ (пифагорейская, платоновская и неоплатоническая школы), поскольку одной земной жизни явно недостаточно для накопления познавательных способностей и нравственных качеств, необходимых для полноценного бытия в Надземных сферах. Античная традиция оставила сведения о своих контактах с индийской религиозно-философской мыслью, гипотетических, как в случае с Пифагором, и явных, как в истории странствий неопифагорейца Аполлония Тианского¹. Именно в античности, а конкретно у Платона, мы впервые находим ясно сформулированную идею о единстве различных форм духовного опыта, приобщающих человека к невидимой первооснове мирового целого: религии, науке, философии, искусстве и мистике. Наконец, в античной традиции говорится о когда-то бывшем «золотом веке» знания и гармонии, о некогда существовавшем, а теперь распавшемся единстве земного и Надземного миров, о сокровенном и божественном Пра-знании, принесенном в Грецию с севера Аполлоном. К Платону восходит и легендарное предание об Атлантиде, жители которой обладали высоким уровнем научно-технических знаний. Аналоги идей о «золотом веке» и великих знаниях прошлого мы находим также в индийской

¹ См.: Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985.

также в индийской (всеведущие Риши, давшие людям Веды) и китайской мифологических традициях (легендарный Желтый предок — император Хуань-цзы, от которого китайцы получили письменность, агрономические и научные знания). К теме этого гипотетического пра-знания и «золотого века» в истории человечества мы обратимся во втором разделе нашей работы.

Вместе с тем, античность не знает идей единобожия, равенства всех людей перед Богом, автономной свободной личности и, главное, опыта бескорыстной деятельной любви не только к ближнему, но и к дальнему, без которой невозможно духовное восхождение и преобразование (обожение) человека.

В этой главе мы постараемся остановиться на тех ключевых синтетических фигурах прошлого, которым удалось более или менее гармонично соединить античную и христианскую культурные традиции; отдать дань и рациональному, и мистическому опыту, т. е., условно говоря, более или менее органично совместить линии Августина и «Ареопагитик»¹; сохранить дух культурного познавательного синтеза с индивидуальной жизненной целостностью в единстве ее теоретических и практических составляющих.

Мы не будем затрагивать в этом анализе китайскую и индийскую религиозно-философские традиции, хотя и в них можно найти образцы удивительного духовного синтеза, как у основоположника индуистской веданты Шанкарачарьи² или китайского мыслителя конфуцианской ориентации рубежа XV–XVI веков Ван Янмина³.

¹ Или предугадать их грядущий синтез, как Ориген.

² Который был не только выдающимся мыслителем, но блестящим проповедником и религиозным организатором, поэтом и практикующим йогом-мистиком.

³ Он был не только философом-неоконфуцианцем, но выдающимся интеллектуалом и государственным деятелем своего времени. Ему удалось достаточно органично синтезировать идеи трех основных религиозно-философских школ Поднебесной: конфуцианства, даосизма и буддизма. Одна из его ключевых синтетических онтологических и гносеологических тем — «философия сердца», объединяющего в себе макро- и микрокосмы, а потому обеспечивающее объективное имманентное приобщение к самой сущности вещей.

Мы также далеки от мысли, что сумеем охватить в этой главе все выдающиеся синтетические фигуры в рамках христианской и исламской традиций. Наша задача в другом — постараться показать, что начиная с античности и вплоть по сию пору никогда не прервалась линия такого понимания сущности религии и религиозного опыта, где исповедовался «срединный» синтетический путь между крайностями, т. е. земное и Надземное, разум и трансцендентный опыт, мысль и жизнь не разделялись, а гармонично сочетались в рамках единого целого. Конечно, говорить здесь об абсолютной гармонии полюсов нельзя, поскольку даже у целостных личностей, как мы увидим ниже, есть свои национальные и конфессиональные предрассудки, идейные и ценностные доминанты. Но тут, быть может, различия и делают единство живым, а неповторимость выступает творческой силой развития традиции, поскольку любой истинный синтез исключает однообразие.

И первой фигурой, к которой мы хотим обратиться, является **Ориген**. Мы не собираемся давать здесь интерпретацию его богословско-философского наследия в целом, чему посвящено огромное количество исследований, равно как и вдаваться в тонкости проблемы его церковной квалификации как еретика. Нас будет интересовать ряд его ключевых религиозно-философских идей, имеющих принципиальное значение для правильного понимания сущности религии: природы Надземной реальности, путей и целей ее познания, нравственных устоев жизни, обеспечивающих преодоление земных предрассудков и шор. Мы также убеждены в эвристичности и синтетичности многих фундаментальных ходов мысли этого великого христианского апологета, церковно-догматическое анафемствование которого¹ во многом привело к окостенению христианской церкви и вековым заблуждениям.

¹ Причем отнюдь не на основе очевидных философско-теоретических или нравственно-практических аргументов.

Снова подчеркнем, что наши интерпретации носят не доксографический историко-философский и историко-религиоведческий, а теоретический метафизический характер, где идеи того или иного мыслителя оцениваются с точки зрения их сверхвременного содержания, значимого для решения современных проблем философии религии. При всей необходимости брать поправку на то, что тот или иной философ¹ всегда является сыном своего времени и адептом конкретной языковой и культурно-религиозной традиции, со всеми вытекающими отсюда герменевтическими проблемами, наш подход делает упор на отношении к великому мыслителю как к нашему интеллектуальному современнику и значимому собеседнику, говорящему «sub specie aeternitatis». В сфере метафизики вообще, как известно, к историческим и филологическим аргументам следует относиться с осторожностью, ибо это чревато измерением пигмейскими мерками творений великого духа, подменой собственной мысли гения его современными наукообразными интерпретациями сквозь призму чужих наукообразных интерпретаций. Эти методологические рассуждения, как уже было сказано, не означают негативного отношения к эмпирическим историко-философским, историко-филологическим и историко-религиоведческим исследованиям (они крайне ценны и нужны!), но лишь очерчивают границы философских жанров: *метафизический интерпретационный подход* пытается дать высказаться самому великому мыслителю прошлого по поводу метафизических проблем сегодняшнего дня.

Эта задача особенно трудно осуществима применительно к наследию **Оригена**, книги которого, как известно, были по большей части уничтожены, а некоторые сознательно искажены, как его центральный труд «О Началах».

¹ Ориген является скорее свободным христианским философом, а не богословом, вынужденным мыслить в пределах церковных догматических определений.

Тем не менее, мы именно работу «О Началах» положим в основу нашей интерпретации базовых интуиций Оригена, ибо великие мысли великих философов способны превозмочь не только время, но и свои текстовые материальные облачения.

Начнем разговор о синтетических тенденциях философии религии у Оригена с синтетического характера самой его личности. Ориген является вторым выдающимся руководителем Александрийской христианской школы после Климента Александрийского. При нем в школе стало правилом изучение многих наук, как естественных (астрономии и математики), так и гуманитарных, таких как риторика и грамматика. Важное место уделялось изучению языков, прежде всего библейских. Сам Ориген был их прекрасным знатоком, фактически заложив основы христианской экзегетики и научной герменевтики. На его толкования Ветхого и Нового заветов будет ориентироваться впоследствии и западная, и восточная христианская мысль, причем даже после его анафемствования. Именно с трудов этого выдающегося мыслителя начинаются систематические попытки синтеза христианских идей с достижениями античной философии. Тексты Оригена обнаруживают его блестящее знание основных школ античности: платоновской, перипатетической и стоической¹. С неоплатониками, в частности, с известным философом Цельсом, ему пришлось вести личную полемику. При этом в оригеновской школе, как отмечал его великий ученик Григорий Богослов, царствовал дух веротерпимости и свободной полемики. «Нам ничего не было запрещено, — пишет он, — ничего не было от нас сокрыто. Мы пользовались возможностью узнать всякое слово, варварское и эллинское, тайное и явное, божественное и человеческое... Мы погружались в него, полные чудесных видений, будучи снабжены

¹ См. напр. данное им перечисление всех интерпретаций материи и ее свойств в античной философии (Ориген. О молитве и увещании к мученичеству. СПб., 1897, с. 107–109).

прекрасной подготовкой и умением. Одним словом, это поистине был наш рай»¹.

Не будет преувеличением сказать, что у Оригена мы видим линию на сознательный и последовательный синтез античного и христианского знания; религии, философии и науки². Внутри самого религиозного опыта Ориген пытается избежать крайностей во взаимоотношениях иудаизма и христианства, отдавая дань мудрости Ветхого завета, но подчеркивая новизну вести о всеобщей любви, равенстве и духовной свободе, принесенную Христом. Отсюда его знаменитый нравственный принцип: «Бог не хочет, чтобы кто-либо был добродетельным по принуждению, но чтобы таким был каждый по доброй воле»³. Нельзя исключать факт знакомства Оригена с текстами восточной философии, зороастризма и буддизма, учитывая, что он жил во времена Римской империи, границы которой простирались до Среднего Востока. Но, главное, Ориген демонстрировал исключительную осторожность и деликатность в решении сложных вопросов религиозно-философского характера, не раз оговариваясь, что проблема сложна, возможны разные варианты ее решения⁴, и поэтому нужна исключитель-

¹ Цит. по: Протоиерей Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций. Минск: «Лучи Софии», 2007. https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vvedenie-v-svjatootekheskoe-bogoslovie/

² Насколько синтез был успешным — вопрос дискуссионный, но главное, что он существовал и намечал широкую и верную дорогу к целостному и многомерному философскому пониманию горней вести, принесенной Христом.

³ Ориген. О молитве // Ориген. О молитве и увещании к мученичеству. СПб., 1897, с. 145.

⁴ См. его крайне осторожное и гипотетическое суждение о соотношении телесной, душевной и божественной составляющих в личности Христа, что послужило одним из главных упреков Оригена в ереси. При этом удивительно, насколько глубоко и диалектично его суждение по сравнению с христологией последующих веков, на чем мы еще специально остановимся в дальнейшем (Ориген. О Началах. Самара, 1993, с. 123).

ная осторожность в вынесении о ней человеческих, особенно квалифицирующих и тем более анафемствующих суждений.

Неудивительно, что синтетический, исследовательский и веротерпимый дух философии религии Оригена (при всей его твердости и однозначности в вопросах христианской морали) был несовместим с псевдодухом и псевдоавторитетом христианской церковной ортодоксии, жаждавшей формального единомыслия. Вот очень важное суждение о его личности прот. Иоанна Мейендорфа: «Личность и произведения Оригена как при жизни, так и после смерти были окружены необычайным уважением и авторитетом. Его учение легло в основу многих учений и еретических, и православных. Его популярность особенно возросла в четвертом веке в период бурного расцвета христианского богословия, когда все христианские мыслители вдохновлялись им и так или иначе ссылались на его творения. Но поскольку влияние его учения было отрицательным и породило явно еретические формы “оригенизма”, он был посмертно осужден как еретик и предан анафеме на поместном константинопольском соборе 543 года при императоре Юстиниане. Десять лет спустя осуждение Оригена было подтверждено на Пятом Вселенском Соборе, а сочинения его были объявлены подлежащими уничтожению. Несмотря на это, авторитет Оригена не был полностью уничтожен, и следы его влияния можно проследить в более позднем богословии как на Западе, так и на Востоке»¹. Посмертное осуждение великого философа, лично пострадавшего за веру и оказавшего колоссальное благотворное влияние на всю христианскую мысль, — явление, воистину, неслыханное. Неслучайно многие видные богословы VI века отказались анафемствовать Оригена и называли его ненавистников, включая императора Юстиниана, «некродиоками» — «гонителями мертвых»².

¹ Протоиерей Иоанн Мейендорф. Ориген // Протоиерей Иоанн Мейендорф Введение в святоотеческое богословие... https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vvedenie-v-svjatootcheskoe-bogoslovie/

² Прот. Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992, с. 40.

Можно высказать и более сильный тезис: запретив и уничтожив сочинения Оригена, христианская ортодоксия лишилась целого ряда истинных и живительных религиозно-философских идей, открывавших дорогу к формированию гораздо более цельного, глубокого, согласного с современной наукой и ключевыми положениями иных великих религий (прежде всего, буддизма) христианского мировоззрения, нежели то, каким окормляют верующих нынешние и западная, и восточная христианские церкви.

Обратимся для обоснования этого тезиса к базовым идеям оригеновской философии религии.

Начнем с его понимания Надземного мира и толкования христианской Троицы как его онтологического фундамента. Бог-Отец, по мысли Оригена, духовен и внетелесен, целостен и неделим. Будучи совершенной Мыслью (или «всецелым умом»¹), Он абсолютно «непостижим и неоценим»² тварной человеческой мыслью. Ориген, опираясь здесь и на Евангелие³, и на платоническую традицию, фактически закладывает будущую апофатическую линию внутри христианского богословия. Правда, у него можно обнаружить и прямой идейный зародыш катафатической традиции, когда он пишет, что «наш ум своими силами не может созерцать самого Бога, как Он есть, но познает отца всех тварей из красоты дел и великолепия вселенной»⁴. Трактую Бога-Отца как совершенную неделимую Мысль, Ориген отталкивается здесь от идей и Парменида, и Платона, и стоического платонизма, представленного Нумением Апафейским. Бог-Сын, по Оригену, непрерывно рождается от Бога-Отца⁵,

¹ Ориген. О Началах, с. 43.

² Там же, с. 42

³ «Бога не видел никто никогда...». — ИН, 1:18.

⁴ Там же, с. 43. Тут можно увидеть прямое предвосхищение будущих доказательств бытия Бога у Фомы Аквинского.

⁵ Где чувствуется несомненное влияние неоплатонических идей эманации и иерархического устройства Космоса, учитывая, что, по свидетельству Порфирия, Ориген обучался в школе неоплатоника Аммония

являясь его зеркальным отражением, через которое Бог-Отец, с одной стороны познает сам себя, а, с другой, посредством Сына-Логоса, который изначально «содержит в Себе начала, или формы, или виды всего творения»¹, созидает и поддерживает космическую жизнь, а также через Сына — опосредовано — открывает твари и самого себя.

Сам Сын-Логос трактуется Оригеном исключительно разнообразно: не только как упорядочивающее через число и меру разумное начало Космоса (Мировой Ум), но и как Премудрость Божию, которая «содержит в Себе начала всей твари»², и как Мировую Жизнь, и как Слово, посредством которого Премудрость открывает себя сотворенным существам, и как нетварный Свет³, и, наконец, как Силу, равно и физическую, и духовную, сопрягающуюся уже с деятельностью Духа Святого. В чеканной формулировке суть Троицы Ориген описывает следующим образом; «Существа имеют свое бытие от Бога Отца, разумность от Слова, святость же от Духа Святого»⁴.

Саккаса вместе с Плотинем. Правда, есть и так называемая теория «двух Оригенов»: один Ориген-платоник, второй — обсуждаемый здесь великий Ориген-христианин. См.: Серегин А.В. К вопросу о двух Оригенах. — <https://azbyka.ru/otechnik/Origen/k-voprosu-o-dvuh-origenah/> Обе концепции имеют свои аргументы, хотя А.В. Серегин склоняется в пользу концепции «двух Оригенов». В любом случае, Ориген-христианин не мог не знать ключевых идей неоплатонизма, формировавшихся постепенно внутри поздней платонической и стоической традиций. С ними в лице Цельса он творчески полемизировал, но, как известно, часто после напряженной полемики чужие идеи творчески усваиваются и критически перерабатываются лучше всего.

¹ Ориген. О Началах, с. 49.

² Там же, с. 49. отождествление Логоса, как мужского начала Космоса, с Софией-Премудростью Божией, как матерински-материальным, рождающим и хранящим началом Космоса, вызовет позднее полемику внутри христианского богословия, не утихающую до сих пор. Мы об этом писали выше, ссылаясь на работу С.Н. Булгакова «Купина неопалимая».

³ Там же, с. 58. Отсюда во многом и вся последующая мистика Света в западном и восточном христианстве.

⁴ Там же, с. 67.

Любопытно, что в ряде мест великий богослов называет единого Сына «душою Бога»¹. В другом месте он уподобляет мир огромному животному, «которое содержится как бы единою душою, силою и разумом Божиим»². Как справедливо отметил в свое время Г.Г. Майоров, у Оригена Логос-Слово несет в себе и черты трансцендентного миру неоплатонического Логоса, и черты имманентного миру Логоса стоического, и наконец, функции всеоживляющей и всеодушевляющей Космос платоновской Мировой Души из «Тимея»³.

Правда, наш выдающийся историк философии считает позицию Оригена эклектичной, где античные и христианские идет «свалены в одну кучу»⁴, с чем согласиться трудно. Взгляд на онтологические истоки бытия в виде Троицы у Оригена (в той мере, в какой его взгляды до нас дошли) по-своему весьма логичен, и его отдельные элементы будут развиты в последующей христианской традиции. Так, разведение непознаваемого Бога-Отца как совершенной неделимой Мысли, и частично открывающегося миру, потенциально познаваемого Сына-Логоса указывает на необходимость разделения Бога непроявленного и Бога проявленного, что почти буквально воспроизведется в оппозиции Бога и Божества у Майстера Экхарта, а также в богословских построениях Максима Исповедника и Симеона Нового Богослова, о чем мы писали выше.

Что касается самого Логоса-Слова, то его онтологический статус диалектичен: когда он повернут в сторону Отца, то познает в Нем самого себя и трансцендентен для мира; когда же, образно говоря, он смотрит на сотворенный им мир, обеспечивая его гармоничное бытие, то является имманентным миру и доступным разуму твари. Святому Духу в книге «О началах» отведено минимум места. Ориген подчеркивает, что к Логосу

¹ Там же, с. 137.

² Там же, с. 96.

³ См. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии, с. 94–95.

⁴ Там же, с. 100.

причастны в той или иной мере все существа в Космосе, а вот благодать Святого Духа нисходит только на одухотворенных людей, в первую очередь, на святых праведников, а потому и хула на него со стороны знающих и посвященных не прощается¹. Редкость дарований Духа и невербальный характер нисходящей свыше благодати обуславливают и то, что он остается таинственным. Эту таинственность Духа-Параклета в русской религиозной философии подчеркнут впоследствии под разными углами зрения П.А. Флоренский и Н.А. Бердяев. Последний в разных своих работах говорил о грядущей «эпохе Духа», когда его сущность откроется в полной мере.

Говоря о возможностях богопознания, Ориген подчеркивает, что оно обеспечивается сущностным и чисто духовным онтологическим единством Логоса и сотворенных разумных душ. Как пишет греческий философ, человеческий «ум до некоторой степени родственен Богу... и именно поэтому может знать кое-что о природе Божества, особенно если он чист и отрешен от телесной материи»². Той же мыслью Ориген и завершает свой труд, утверждая, что «человеческие души и... небесные силы — одной природы и одной сущности»³. Нетрудно заметить, что идея единсущности Бога и человека пройдет сквозной нитью через всю традицию восточного христианства, чем будет существенно отличаться от многих католических богословских построений, в частности, как мы помним, от Фомы Аквинского, отрицавшего единсущность человека и Бога.

Оригена, вместе с его учителем Климентом Александрийским, можно считать одним из основателей христианской «философии сердца». В целом ряде мест Ориген подчеркивает, что «видеть очами сердца — это значит познавать что-нибудь умственной силой мысли»⁴, а открывается Бог толь-

¹ О Началах, с. 66.

² Там же, с. 45.

³ Там же, с. 304.

⁴ Там же, с. 47.

ко «чистым сердцем»¹. При этом Ориген, как философ исключительного интеллекта и эрудиции, отнюдь не умаляет рациональные способности в процессах богопознания и личного духовного совершенствования, говоря о необходимости совмещения чистоты сердца и развитого ума². И в гносеологическом плане синтетическая линия Оригена на единение рациональных и внерациональных способностей сознания уже никогда не уйдет из христианской традиции, хотя соблазн отклонения в ту или иную сторону, как мы успели убедиться, всегда будет подстерегать последующую религиозно-философскую и богословскую мысль.

Если учение Оригена о Троице и его этические представления не вызывали особенно серьезных возражений со стороны ортодоксальных богословских кругов ни при его жизни, ни после смерти, то этого никак нельзя сказать о его христологических, антропологических и космологических взглядах. Именно они стали камнем преткновения для последующей христианской философии и богословия и были незаслуженно отвергнуты.

Христология Оригена неразрывно связана с его ключевой антропологической идеей, ставшей главной для обвинений в ереси: души имеют чисто духовную природу и *творятся Логосом до сотворения тел*. Их число конечно, и они изначально абсолютно равны друг другу. Они могут быть также названы духовными или огненными душами (духом или умом)³, которые в своем первоначальном состоянии причастны Божественному Добру, абсолютно со-гласны с Логосом и со-вестны Святому Духу. Но постепенно в силу лености, ложных познавательных устремлений воли, а, главное, от недостатка любви, они начинают отпадать

¹ Там же. с. 161.

² Там же, с. 158.

³ Ориген принимает антропологическую модель дух-душа-тело, которая приводится в I Послании к коринфянам. — 1 Кор:2:14, 15:42-45.

от Божественного добра¹, как бы «духовно охлаждаться» и облекаться плотью, в разной степени и с разной скоростью превращаясь в собственно телесные души. Через инволюционное ниспадение и облачение душ в материю², по Оригену, в мире возникает духовное разнообразие в диапазоне от ангельских до демонических душ с соответствующими или духовными, или демоническими телами, между которыми располагаются различные человеческие души, облеченные уже в земные тела³. Любопытно, что демонические сущности, по Оригену, питаются эманациями крови и страха, а люди, приносящие кровавые жертвоприношения богам, должны быть признаны прямыми соучастниками зла⁴. Соответственно, чистые души в теле питаются Благодатью Божией, а после телесной смерти «вполне и совершенно явится очам нашим само живое Слово, от которого получать питание будем... который истинным и непреходящим светом познания нас просвещать будет»⁵.

С антропологией, в сущности, связана и вся космология Оригена, поскольку творение Космоса представляет собой как бы *инволюционное отпадение от Бога душ в созданную для этого Сыном-Логосом материю, но по законам Логоса*.

Что касается души Христа, то она единственная, которая сохранила абсолютную духовную чистоту и абсолютное единство с Логосом-Сыном, полностью слившись с ним

¹ Ориген при этом прямо говорит, что отступить от добра «означает не что иное, как сделать зло: ибо известно, что зло есть недостаток добра» (О началах, с. 139). Здесь мы видим ключевую идею всей будущей христианской теодицеи, восходящую к платонической традиции, которую впоследствии воспроизведут и Августин, и Ареопагитики.

² О природе материи у Оригена, не самой сильной стороне его философии религии, мы поговорим ниже.

³ Здесь Ориген предстает уже как чистый перипатетик-гилеморфист, поскольку и у Аристотеля, и, как мы помним, у Фомы Аквинского, именно материя привносит в мир разнообразие и человеческую индивидуализацию.

⁴ Ориген. О молитве, с. 217–218.

⁵ Там же, с. 222.

и потому способна выступить совершенным проводником Божественного Слова и Божественной Воли в земном падшем мире. Бог, по Оригену, сам никогда в земном теле воплотиться не может, «ибо божественной природе невозможно было соединиться с телом без посредника»¹. Душа же Христа — оптимальный посредник между Логосом и плотью, видимым и невидимым (Надземным) мирами. Ориген приводит красивый образ раскаленного на огне железного шара, который уже невозможно отделить от прокалившего его огня. «В этой душе, — пишет великий христианский мыслитель, — субстанциально почил самый Божественный Огонь»².

Понятно, что имманентное присутствие Логоса в Христе делает возможным и огненно-божественное преображение его земного тела, явленное апостолам на горе Фавор. Поэтому жертвенный подвиг преображения-обожения возможен и для любой падшей души в силу ее изначальной единосущности с душой Христа и с Логосом. В подражании, в сознательном уподоблении Христу³ и состоит, по Оригену, задача всеобщей духовной эволюции человечества как восстановления (апокатастасиса) утраченного единства душ с Богом, как бы «размораживания», творческого проявления их огненного зерна духа, где конец творения призван встретиться с его началом.

Возникает естественный вопрос: какие антропологические, эсхатологические и моральные проблемы не только

¹ О началах, с. 124.

² Там же, с. 126. Любопытно, что метафору раскаленного шара применительно к божеству можно найти и в восточной традиции. Например, у Шанкарачарьи. «Пронизывая изнутри и извне весь мир, освещаая его, Брахман сияет сам, словно огонь, [охватывающий] раскаленный шар железа» (Шанкара. Атмабодха // Антология мировой философии. Т. 1, ч. 1. М., 1969, с. 163).

³ О началах, с. 238. Отсюда и важнейшая христианская антропологическая идея о необходимости сознательного уподобления Христу для проявления человеком своего потенциального божественного первообраза, своего Божественного Я.

христианского, но и религиозного мировоззрения в целом решает Ориген с его концепцией предсуществования душ, сознательно отказываясь от прекрасно ему известной и победившей впоследствии идеи творения человеческой души вместе с телом? Как оценить его отказ от возможности непосредственного воплощения Бога в человеческом теле? Насколько рационально его анафемствование и столь упорно сохраняющееся отрицательное отношение к его идеям в последующей христианской традиции?

Начнем с того, что введение совершенной тварной души Христа как посредника между человеческим телом и Логосом-Словом не только вполне согласуется с нераздельным и неслияннным единством человеческой и божественной природ в земной личности Иисуса и вполне диалектически объясняет, как его человеческая природа именно через индивидуальные духовные усилия, подвиг и жертву может быть полностью преображена божественной природой, а его человеческая воля способна служить совершенным проводником Божественной воли, — но и согласуется с рядом восточных учений, где избранные посланцы Надземного мира, чей индивидуальный дух полностью и свободно подчинен Высшему Началу Космоса¹, периодически приносят в земной заблудший мир Истину с Высших Небес. Таковы Будда и Кришна как восьмой аватар бога Вишну. Если же миров в нашей Вселенной множество²,

¹ Это высшее начало Космоса может отождествляться с Божественным творящим Разумом, как в различных течениях индуизма, а может истолковываться как безличные и вечные Законы Космоса, которые открываются совершенному или абсолютному сознанию, достигшему нирваны, что мы видим в буддизме.

² Ориген знал эту античную концепцию и прямо о ней упоминал, ссылаясь на своего учителя Климента Александрийского, но все же склонялся, судя по дошедшим до нас источникам, к тому, что в этом эоне наш мир является единственным (О началах, с. 106–107, 232). Труды Оригена хорошо знал Николай Кузанский, и он, как мы увидим ниже, как раз разовьет теорию множественности разумных миров в Космосе.

то, согласно концепции Оригена, в этих мирах также вполне возможен приход совершенной души Христа, непосредственно возвещающий этому миру Истину Вселенского Логоса-Слова. Могут возразить с догматических позиций, что в других мирах Логос-Слово способен воплотиться в теле и без принятия посылки о предсуществовании души Христа. Ответим: способен, вот только какое отношение он будет иметь к живому земному подвигу Христа и к христианству в целом? И последний важный аргумент в пользу оригеновской, а не канонической христологии: своим кенотическим свободным нисхождением в наш грешный мир душа Христа задает не просто *идеал личного обожения*, огненного преображения собственных земных души и тела для возвращения в горний мир, но воплощает *сборный идеал иерархического служения высшего низшему*. Как подчеркивает в нескольких местах своего труда Ориген, высокие души ангелов, звезд, Солнца и Луны¹, недалеко отпавшие от Бога, сохранившие чистоту и божественное знание, в разных мирах обретают разные тела для помощи низшим существам на путях эволюции: «Некоторые из существ, обладающих наилучшими заслугами, страдают вместе с остальными ради украшения состояния мира и назначаются служить низшим (тварям), вследствие чего и сами они становятся причастными долготерпению Божьему, как и апостол говорит “тварь покорилась суете не добровольно, но по воле покорившего ее” (Римл: 8,20)»². В такой трактовке ангельской природы как *плода личных творческих заслуг*, а не существ, созданных исключительно для выполнения управленческих функций, позиция Оригена очень близка буддийскому понятию боддхисаттвы, достигшего просветления, но добровольно остающегося в земном мире для помощи грешным существам, вращающимся в колесе сансары.

¹ По Оригену, напомним весь сотворенный мир является живым и чувствующим организмом, где все причастно единой Космической Жизни и имеет душу того или иного ранга.

² О началах, с. 144.

Здесь самое время вернуться к глубинной мотивации Оригена: почему он настаивает на предсуществовании душ. Его аргументация представляется безупречной: если принять точку зрения, что души людей творятся Богом вместе с телом, то на Бога придется возложить прямую ответственность за многообразное зло, которое мы видим в мире, где многие люди рождаются с наследственными физическими и психическими болезнями; умирают в раннем возрасте; рождаются в нищете; в порочных, атеистических или языческих семьях; в землях, где идут войны и творится насилие, где многие поколения никогда ничего не слышали раньше и вряд ли когда-нибудь услышат о христианстве и Христе. Отсюда великий христианский мыслитель делает вполне логичный вывод, что все эти несчастья — не следствие действия божественной воли, а результат собственного ложного выбора человека и человечества в целом, исказивших условия земного бытия, как природного, так и социального.

Опять-таки, Ориген прекрасно понимает, что основную массу человечества составляют люди, которые за одну жизнь не совершили поступков и не накопили положительных или отрицательных качеств, которые однозначно влекли бы их в ад или в рай. Эту нерешаемую в догматическом христианстве проблему посмертного воздаяния столетия спустя очень четко зафиксировал Е.Н. Трубецкой при анализе новгородской иконы Страшного суда, где один из персонажей привязан к пограничному столбу между адом и раем. К этому сюжету мы еще вернемся во втором разделе работы¹.

Решая эти проблемы, Ориген утверждает не только *предсуществование*, но и *перевоплощение душ*. В результате действия этих законов последующее — восходящее или нисходящее — рождение определяется предыдущими существованиями души. В качестве богословских аргументов Ориген

¹ Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи // Трубецкой Е.Н. Избранное. М., 1997, с. 378.

указывает на те места в Евангелии, которые свидетельствуют о законе перевоплощений. Так в Евангелии от Матфея Христос прямо утверждает, что Иоанн Креститель — реинкарнация ветхозаветного пророка Илии (Мф 17:10-13), а в Евангелии от Иоанна ученики спрашивают Христа о причинах слепоты незрячего от рождения человека: «Кто согрешил, он или родители его, что родился слепым?» (Иоанн 9:2-3).

В своей трактовке реинкарнации Ориген решительно отмежевывается от ее языческих интерпретаций у орфиков, пифагорейцев и платоников, категорически отказываясь признавать, что разумная человеческая душа может обрести тело растения или животного¹. Она может или эволюционировать в следующих жизнях вплоть до ангельских иерархий и воссоединения с Богом, или же инволюционировать до демонического состояния. Здесь его позиция оказывается опять-таки близкой к ряду восточных учений, где отрицается возможность души, достигшей разумного человеческого уровня, воплотиться обратно в теле животных или растений.

Перевоплощающиеся души существуют, по мысли Оригена, *в линейной цепи сменяющих друг друга миров*, число которых

¹ О началах, с. 239. Справедливости ради отметим, что проблема существования животных душ, возможность их инволюции или, наоборот, эволюции остается у Оригена не раскрытой. Возможность бесконечной эволюции сотворенной монады от бессознательного и неорганического до разумно-рефлексивного человеческого состояния потом развернет в своей монадологии Лейбниц, знавший учение Оригена и упоминающего его в ряде своих работ. В «Теодицее» он одобрительно отзовется о его рационализме, но с немецкой педантичностью критически оценит идею всеобщего спасения в конце времен (Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. Т. 4, с. 106–108, 477). В работе «Новые опыты о человеческом разуме...» ясно прослеживается его позиция, что не наказание за грехи, а необходимость когнитивно совершенствоваться заставляет души перевоплощаться (Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. Т. 2, с. 247). Но это будет уже совсем иная историческая эпоха становления эволюционных представлений, где Лейбниц выступит одним из ее первых философских глашатаев.

ни в прошлом, ни в будущем неизвестно. У каждого мира, что очень важно, есть земная и Надземная (видимая и невидимая) сферы. На последней обитают ангелы и святые¹. Может показаться, что Ориген придерживается преимущественно стоических представлений, восходящих к Посидонию, где души перерождаются только вместе с очередным миром², а темпы их совершенствования различны. В том числе, они могут быть и крайне медленными³. Однако в разных местах своего главного труда он прямо заявляет, что, вопреки стоической позиции, каждый новый мир не похож на другой⁴, и у него есть страницы со столь подробным описанием рождения души в разных земных странах и народах, в адских и райских сферах, что это прямо наводит на мысль, что он допускал возможность многих воплощений именно в одном мире⁵. Цепь миров рано или поздно должна завершиться полным восстановлением духовного единства душ с Богом (апокатастасисом), где, правда, Ориген колеблется, будет ли это чисто духовное, бестелесное воссоединение, или же оно произойдет в духовных телах. В целом его учение о перевоплощении и апокатастасисе остается недосказанным (или сильно искаженным «доброхотами» типа Руфина) и до сих пор вызывает многочисленные дискуссии вплоть до тезиса, что он вовсе не говорил, что все души, даже душа дьявола, объединятся в конце времен с Богом, а лишь выступал против их бесконечного страдания в адских мирах.

Гораздо определеннее выглядят суждения Оригена, касающиеся смысла перевоплощения душ и тех закономерностей, которые этим процессом управляют. Фактически мы встречаем у него целостное христианское учение о законе кармы в единстве трех его важнейших аспектов. Во-первых, в космологи-

¹ О началах, с. 107.

² Там же, с. 145.

³ Там же, с. 241.

⁴ Там же, с. 105, с. 234.

⁵ Там же, с. 286–288.

ческом аспекте Божественное Провидение позволяет сохранять душам свободу, но при этом Оно восстанавливает гармонию Космоса, даже несмотря на возможное падение душ и творимое ими зло, «где различные движения воли искусно направляются к гармонии и пользе единого мира»¹. Свободным душам предоставляется то или иное служение в рамках целого и, соответственно, объективное воздаяние за исполнение или неисполнение своего космического долга. Ориген пишет, что Бог «создал как бы один дом, в котором должны находиться сосуды не только золотые и серебряные, но и деревянные, и глиняные... Таковы-то, я думаю, причины разнообразия в мире. Божественный же промысел управляет каждым существом соответственно его движениям или расположению души. При таком понимании Творец не оказывается несправедливым, так как Он поступает с каждым по заслугам, сообразно с предшествующими причинами, счастье или несчастье рождения каждого и все прочие условия не признаются случайными»². Следующее земное рождение души напрямую зависит от ее благих или злых дел в предыдущей жизни и призвано послужить ее собственной эволюции в рамках единого Космоса. Во-вторых, в морально-педагогическом плане каждая заблудшая душа испытывает нравственные мучения в посмертном Надземном бытии, попадая в адские слои. Ориген развенчивает примитивные представления об аде, доказывая, что душа как бы горит и страдает *в огне собственных страстей*, извлекая через эти страдания личностные жизненные уроки. Он утверждает, что душа «будет видеть пред своими глазами некоторую историю своих преступлений» и что «орудия мучения образуются вокруг самой субстанции души... из губительных греховных настроений»³.

¹ Там же, с. 95.

² Там же, с. 143.

³ О Началах, с. 149. Подобную концепцию посмертного горения греховной души в огне своих страстей потом развернет П.А. Флоренский в главе «Геенна» из «Столпа и утверждения истины», о чем выше мы уже писали.

В-третьих, кармическое воздаяние за свою деятельность может носить и совсем другой характер. В гносеологическом плане душа, которая прожила благородную и достойную жизнь в земном теле, сможет после смерти приобщиться к Премудрости Божией, попасть в «школу душ», как говорит Ориген, «где души будут учиться о всем том, что они видели на земле, а также будут получать некоторые указания о последующем и будущем, подобно тому, как, находясь в этой жизни, они воспринимали отчасти некоторые откровения о будущем, хотя как бы через зеркало в форме загадок, о том будущем, которое с полной ясностью открывается в своем месте и свое время»¹. В каком-то смысле можно говорить, что Божественное Провидение в интерпретации Оригена действует объективно и справедливо, вполне в духе восточного закона кармы, и направляет разумные существа к конечной цели их космических странствий, где снова «будет Бог все во всем» (Иоанн 15:28).

При всей новаторской синтетичности и глубине творческое наследие Оригена не лишено недостатков, которые также воспроизведутся в последующей традиции. Это касается в первую очередь проблемы материи и телесности. Бытие Троицы и сотворенных душ, по мысли христианского философа, носит чисто духовный и единый характер, а материя, как основа разделения и обособления, творится Богом специально для отпадающих душ². Понятно, что античное признание материи объективной, как мы уже отмечали ранее, грозило, с точки зрения христианского сознания, манихейским дуализмом и как бы ставило под вопрос всемогущество Бога-Творца, с чем Ориген согласиться не мог, хотя само различие внутри себя лиц Троицы уже ставит вопрос об объективном и относительно самостоятельном логическом и онтологическом статусе «своего иного» в Боге. Из сотворенной Богом материи как бесконечной потенциальности может быть актуально создано любое

¹ Там же, с. 158.

² Там же, с. 138.

материальное тело от светоносного тела ангела до темной плоти демона. В материи Ориген и видит основу как бы отрицательной индивидуации отпадающих от Бога душ, выступая здесь как продолжатель аристотелевского и предшественник томистского антропологического гилеморфизма. При этом весьма проблематично трактовать материю как, в сущности, «духовное и смысловое небытие» в качестве основы духовной индивидуации, о чем мы уже писали, обсуждая антропологию Фомы Аквинского и ее критику у Дунса Скота. Ориген абсолютно прав в том смысле, что духовное ядро, Божественное огненное Я любой души должно быть у всех единым, но на этом останавливаться нельзя, ибо гармонии мироздания не может быть без духовного и творческого разнообразия, но именно его-то из бескачественной материи вывести невозможно. Ориген фактически опровергает свою же концепцию, ибо возвращение к Богу через преображение и очищение собственной души во многих жизнях и многих мирах есть процесс сугубо индивидуальный и осуществляется он только через свободные духовные акты. И такое возвращение душ назад к Богу не может не быть *обогащенным и индивидуализированным возвращением*, иначе зачем нужны все их страдания и испытания? При таком абстрактном преформизме совершенно непонятно, зачем Богу было вообще творить мир, — разве что позабавить самого себя, но при этом заставить бессмысленно страдать огромное количество разумных душ, которые в результате этих страданий ничем духовно не обогащаются. Мы уже отмечали, что будущее земли и Космоса, их эсхатологическая перспектива — это одно из самых слабых мест канонического христианского мировоззрения. Но у Оригена здесь хотя бы просматривается содержательно эволюционный ход мысли.

Большие проблемы возникают у него и с инволюционным отпадением душ от Бога. Если они сотворены Логосом добрыми и разумными, единосущими с Ним, то непонятно, какая сила может заставить их отвернуться от Бога. Тут как раз было бы логичным признать объективное субстанциальное наличие

мирового хаоса, протоматерии, того самого «кипящего» Ничто, которое и обуздывается оригеновской «силой Логоса-Сына», но которое может смутить и совратить, как бы прельстить своей загадочной бездной нестойкую свободную волю, посеять в ней сатанинское сомнение и соблазн своеволия¹. Но этого-то у Оригена нет, и его теодицея поэтому принципиально не полна, как и у многих последующих христианских богословов и философов религии.

Наконец, следует высказать критическое соображение и по поводу экзегетики Оригена. С него утверждается трехуровневая система толкования Священного писания (буквальное, нравственное и духовное), где высшим уровнем является толкование духовное, или аллегорическое. По Оригену, это в какой-то мере соответствует антропологическому строению человека «тело-душа-дух». Он демонстрирует исключительную тонкость именно аллегорических истолкований многих положений Ветхого и Нового Заветов. Например, воистину мастерским и глубоким видится его толкование молитвы «Отче наш»². При этом многие аллегорические интерпретации Оригена вызвали критику, производя впечатление произвольности и остро ставя проблему критериев истинности духовных толкований религиозных текстов и трансцендентного опыта в целом. Она, как мы помним, будет впоследствии системно осмыслена и достаточно убедительно решена Симеоном Новым Богословом.

Поводя итоги нашему анализу, нельзя не поразиться глубине и систематичности религиозно-философского мышления, эрудиции и духовной проницательности Оригена. Его влияние на мировую христианскую, да и на всю философскую мысль

¹ Кстати, идею творения Богом материи (меона) из первичного Ничто (укона) можно вычитать в одном из фрагментов работы «О началах» (с. 87–88). Много позднее такой ход мысли реализует С.Н. Булгаков в «Свете невечернем», о чем речь впереди (Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994, с. 163).

² См.: Ориген. О молитве, с. 66.

Востока и Запада, как мы постарались показать выше, было огромным. Из русских философов его испытали Н.Ф. Федоров и С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский и Н.А. Бердяев. Например, у Оригена мы видим сакральное отношение к слову, в том числе и к имени Бога¹, что можно считать одним из источников имяславия П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова и А. Ф. Лосева. Особое одобрение у отечественной религиозно-философской мысли вызывало учение Оригена о всеобщем спасении душ в конце времен и прекращении страданий грешников. Н.А. Бердяев писал в «Философии свободного духа»: «Уже Ориген думал, что Христос не примирится с гибелью хотя бы одного существа, что крестная мука его продлится до спасения всех. И это очень глубоко»². В этом с Бердяевым сходились такие разные мыслители, как С.Н. Булгаков и Н.О. Лосский.

О последнем следует сказать особо. Фактически его идеал-реализм — развитие и уточнение оригеновской философской системы, где души отпадают от Царства Духа в Царство Вражды, чтобы потом обратно туда возвратиться. Для этого им суждено перевоплощаться и совершенствоваться. Разве что Лосский вообще отрицает материю и какую-либо внешнюю детерминацию перевоплощающихся душ, абсолютизируя роль их свободной воли. Даже одну их главных проблем Оригена — причину отказа душ от истинного единства с Богом он фактически воспроизводит, разве что заменяя оригеновскую теорию лености душ их эгоистическим своеволием³. Тем более странным выглядит следующее безапелляционное

¹ О началах, с. 48–49. Ориген поддерживает древнейшую — онтологическую — концепцию языка, представленную в платоновском диалоге «Кратил». Она обосновывает неслучайный и не конвенциональный характер именования вещей, особенно Божественных Имен, которые имеют непосредственную связь с сущностью именуемого (Ориген. О молитве, с. 219–220).

² Бердяев Н.А. Философия свободного духа, с. 207.

³ Как будто леность души не является одним из явных следствий как раз ее эгоистического своеволия.

суждение Н.О. Лосского об Оригене: «Без сомнения, учения Оригена о предсуществовании души, о падении ее и о творении Богом материи, как несовершенной оболочки для грешной души, совершенно неприемлемы. В особенности ужасна и нелепа мысль, будто возможно пресыщение созерцанием Бога. Церковь имела основание осудить такое учение не только на поместных, но и на вселенском соборе»¹. Любопытно, что буквально через абзац русский философ отстаивает идею, что теорию предсуществования душ можно развивать и по-другому. Но как ее ни развивай, бытию мира они в любом случае предшествуют и творятся именно Богом.

Учение Оригена, помимо теории предсуществования душ, несло в себе и другие сильные и верные идеи о множественности миров и их всеобщей одушевленности, о законе перевоплощения и Божественном Провидении, фактически говорящем о законе кармы, о роли сердца и молитвы в духовном преображении человека. Думается, наступит день, когда имя и учение Оригена будут оправданы христианскими церквями, а в рамках философии они в оправданиях и вовсе не нуждаются.

Синтетические религиозно-философские христианские идеи, уже в новую историческую эпоху, с новыми теоретическими и особенно практическими акцентами, будут привнесены в мир солунскими братьями **Константином (Кириллом) и Мефодием**. Об этих двух выдающихся деятелях мировой культуры существует огромная литература, исчисляемая тысячами трудов, так что она даже получила названием «кирилло-мефодиианы». Поэтому мы очень кратко коснемся их вклада в дальнейшее развитие синтетического подхода к религии, особенно того, который связан с донесением до славянских культур и народов священных текстов христианства, а также соотношения дохристианской и христианской культурных традиций.

Прежде всего следует отметить, что Константин был прекрасным ученым, с юности получившим фундаментальную

¹ Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М., 1994, с. 386.

филологическую и философскую подготовку в кружке известного политического и культурного деятеля Византии Фотия. Как пишет Б.Н. Флоря, «именно под руководством Фотия Константин сделал первые шаги на пути к превращению в крупнейшего ученого-филолога своего времени»¹, а также органически впитал в себя дух веротерпимости и широты взглядов, царивших в фотиевском кружке. Это повлияло на всю будущую деятельность отца славянской письменности и его брата, которая будет отличаться умением соединить уважение к античной и славянской языческим традициям с верностью духу православия; способностью отстаивать единство христианской веры в условиях нарастающих противоречий между западной и восточной христианскими церквями². Кирилл и Мефодий сумели органически синтезировать Вселенскую весть христианства с необходимостью творчески преломить (а, следовательно, и обогатить!) всеобщее через особенности национальных языков и культур. Созданная ими фактически с нуля письменная традиция славянских народов помогла последним не только приобщиться к достижениям почти тысячелетней христианской культуры на родном для них языке, но и обрести национально-культурное самосознание, невозможное без средств письменной фиксации и, соответственно, рефлексии над своими ключевыми идеями и ценностями. В.В. Мильков верно указывает: «Учение Кирилла и Мефодия оказалось настолько созвучным национальным запросам славянской христианизации, что на протяжении столетий многие страны славянского мира опирались на него в борьбе за свою независимость»³.

¹ Флоря Б.Н. Сказания о начале славянской письменности и современная эпоха // Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, с. 15.

² Кирилл и Мефодий почитаются святыми учителями и в католической, и в православной церквях.

³ Мильков В.В. Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М., 1997, с. 344.

Важно, что сам Константин, еще в относительно молодом возрасте получивший прозвище «Философ», обнаружил удивительный синтетический ум, напоминающий синтетический ум и деятельность Оригена. Как и он, Константин вместе с Мефодием возглавил целую школу, без которой вряд ли бы удалось перевести буквально за несколько лет основной корпус библейских текстов на славянский язык и осуществить на этой основе широкую образовательно-просветительскую деятельность среди западных славян. «Результаты языкотворческой деятельности Константина, — отмечает Г.А. Хабургаев, — его поэтические и полемические сочинения вместе со свидетельствами общавшихся с ним коллег (того же Анастасия Библиотекаря, митрополита Митрофана, папы Адриана II) характеризуют его как выдающегося филолога и полиглота, талантливого поэта и оратора, высокообразованного богослова (философа) и убежденного проповедника, для которого христианское вероучение было средоточием истины, средством духовного обновления человечества»¹.

Символично, что покровительницей создателя славянской азбуки стала приснившаяся ему ночью в образе прекрасной женщины Божественная София — Премудрость Божия², и Константину же принадлежит определение философии³, которое, на наш взгляд, является едва ли не наилучшим определением именно философии религии: это «знание вещей божественных и человеческих, насколько может человек приблизиться к богу, что учит человека делами (своими) быть по образу и подобию сотворившего его»⁴. В этом опреде-

¹ Хабургаев Г.А. Первые столетия славянской письменной культуры: Истоки древнерусской книжности. М., 1994, с. 55.

² Заметим, не оригеновский Сын-Логос, с которым основатель христианской философии ошибочно отождествил Софию. Женское Начало Космоса найдет свое отражение в творчестве Константина.

³ Кстати, и философию можно понимать, как любовь к Софии — Премудрости Божией.

⁴ Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности. М., 1981, с. 73.

лении, где исследователи усматривают явные античные идеи, причем принадлежащие равно и платоновской, и аристотелевской традициям¹, важна *необходимость активного социального служения* миру, без которого не может быть ни личного, ни соборного спасения. Это может быть молитвенное служение монаха², но может быть и пастырское, и ратное, и художественное, и даже политическое служение. Именно этот аспект христианского служения земному миру, включенность человека в социальные дела своей страны и своего времени, которые вовсе не исключают ни молитвенной практики, ни аскетического самовоспитания, ни приобщения к книжной учености, является важнейшим элементом кирилло-мефодиевской традиции, который с особенной силой проявит себя именно на Руси, и особенно в жизни выдающегося русского святого Сергия Радонежского³.

Однако кроме религиозно-просветительского, научного и социального подвига братьев, продолживших синтетическую традицию в понимании и утверждении христианского мировоззрения, Кирилл и Мефодий даруют славянским народам их собственную пра-символическую систему, их собственный

¹ См. Мильков В.В. Указ. соч., с. 356–357.

² Иногда кирилло-мефодиевскую традицию считают чисто рационалистической и противопоставляют мистико-аскетической традиции, свойственной Восточной церкви. Основанием этого служат Жития братьев, в которых преимущественно отражается их просветительская, полемическая и научная деятельность. Однако не стоит забывать, что Мефодий был монахом, да и Константин имел опыт молитвенного уединения, когда он жил, «самому себе только внимая» (Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности, с. 77). В Житиях обоих братьев этот внутренний, молитвенно-аскетический пласт жизни остался не отраженным на фоне их выдающихся успехов в мирском христианском служении.

³ Обоснование этого тезиса дано в работе: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Скрижали метаистории. Барнаул, 2006; см. «Миссия преподобного Сергия Радонежского», с. 279–297.

«осевой текст» — церковно-славянскую азбуку, где за графемами, фонемами и семемами букв, а также за их числовыми значениями¹, на наш взгляд, скрывается *Надземная реальность и логика ее онтологического развертывания*. Это можно рассматривать как новый символический ключ и к правильной интерпретации многих текстов Библии, помогающий освободить их от ряда ложных канонических толкований — от того же оригеновского ложного отождествления Логоса с Софией-Премудростью Божией, о чем мы говорили выше. Азбука — еще и неиссякающий смысловой ключ, откуда вытекает вся река славянской и русской письменных традиций, причем не только литературной и научной, но и философской. Целостное метафизическое «вычитывание» церковно-славянской азбуки — дело будущего, а мы здесь позволим себе дать лишь самое краткое эмпирическое обоснование высказанного теоретического тезиса. При этом мы ясно осознаем, насколько непривычным и сомнительным, особенно для филологов и культурологов, придерживающихся традиционных *конвенционально-инструменталистских взглядов* на природу языка, может показаться наша метафизическая интерпретация букв церковно-славянской азбуки. Однако мы придерживаемся противоположной — *онтологической* — парадигмы в понимании сущности и функций языка, которая в европейской философии была заложена Платоном в диалоге «Кратил», в христианской традиции развита Оригеном, а в отечественной философской традиции получила основательную разработку у П.А. Флоренского, С.Н. Булгаковым и А.Ф. Лосева в ходе православной богословской дискуссии об имени Божиим².

В рамках онтологической парадигмы буквы алфавита и коренные слова языка есть нечто большее, чем просто средства

¹ Символического значения которых мы здесь касаться не будем.

² Современный анализ двух этих противоположных парадигм в понимании сущности языка дан в работе (Иванов А.В., Миронов В.В. Университетские лекции по метафизике, с. 416–429).

человеческой коммуникации и фиксации знаний. За ними, а тем более за Божественными Именами, стоит смысловая эйдетическая реальность, непосредственно с начертанием и звучанием букв и слов связанная. И эта связь не произвольная, не установленная по человеческому соглашению (конвенционально), но глубоко онтологически и символически мотивированная. Известно, что онтологически мотивированными являются фонемы (звуки), графемы (начертания), семемы (смысловое содержание), а также числовые значения букв алфавита в древнейших языках — еврейском и санскрите¹. Метафизическую же мощь церковно-славянской азбуки интуитивно почувствовал великий русский поэт С.А. Есенин в «Ключах Марии». Он писал: «Люди должны научиться читать забытые ими знаки. Должны почувствовать, что очаг их есть та самая колесница, которая увозит пророка Илью в облака. Они должны постичь, что предки их не простыми завитками дали нам фиту и ижицу, они дали их нам, как знаки открывающейся книги, в книге нашей души»².

Первоначально солунскими братьями азбука была дана славянам в форме Глаголицы, потом в православной Болгарии, уже после их кончины, она приобрела начертания букв, получивших по странному недоразумению имя Кириллицы. В форме Кириллицы азбука и укоренилась на Руси.

¹ Этой теме посвящена колоссальная не только религиозная и научная, но и оккультная литература со множеством спекуляций вокруг этой сакральной темы. Отсылаем читателя к ставшим уже классическими работам Т.Я. Елизаренковой, где анализируется проблема священного языка индийской Ригведы. «Вдохновение дает возможность поэту владеть Божественной Речью, которая в РВ персонифицируется в виде богини Вач... Речь провозглашается космогоническим принципом, несущим на себе богов и заполнившим собой небо и землю (ср. роль Слова в христианской традиции)» (Елизаренкова Т.Я. «Ригведа» — великое начало индийской литературы и культуры // Ригведа. Мандалы I–IV. М., 1989, с. 480). Более подробно эта тематика анализируется в монографии: Елизаренкова Т.Я. Язык и стиль ведийских риши. М., 1993.

² Есенин С.А. Собрание сочинений в трех томах. Т. 3. М., 1970, с. 147.

КИРИЛЛИЦА

Аа	Бб	Вв	Гг	Дд	Ее	Жж	Зз	Ии
аз	буки	веди	глаголь	добро	есть	живете	землю	иже
Іі	Кк	Лл	Мм	Нн	Оо	ѦѦ	ѢѢ	ѠѠ
и	како	люди	мыслете	наш	он		омега	
Пп	Рр	Сс	Тт	ѦѦ	ѸѸ	ѲѲ	ѴѴ	ѼѼ
покой	рцы	слово	твердо	от	ук		у	фері
Хх	Цц	Чч	Шш	ѦѦ	ѺѺ	Ыы	Ьь	ѢѢ
хер	цы	червь	ша	ща	ер	еры	ерь	
ѢѢ	Юю	ѦѦ	ѦѦ	ѢѢ	ѰѰ	ѲѲ	ѴѴ	ѼѼ
ятъ	ю	я		кси	пси	фита	ижица	

ⴐ	ⴑ	ⴒ	ⴓ	ⴔ	ⴕ	ⴖ	ⴗ	ⴙ	ⴚ	ⴛ
а 1	б 2	в 3	г 4	д 5	е 6	ж 7	з 8	и 10	й 10	й 10
Аз	Буки	Веди	Глаголи	Добро	Есть	Живете	Дзело	Земля	Инити	Инити
ⴞ	ⴟ	ⴠ	ⴡ	ⴢ	ⴣ	ⴤ	ⴥ	⴦	ⴧ	⴨
ї 10	и 20	гх 30	к 40	л 50	м 60	н 70	о 80	п 90	р 100	р 100
Ижеи	Иже	Дервь	Како	Людие	Мыслите	Нашь	Онъ	Покои	Рьцы	Рьцы
⴬	ⴭ	⴮	⴯	ⴰ	ⴱ	ⴲ	ⴳ	ⴴ	ⴵ	ⴶ
с 200	т 300	у 400	оу 400	ф 500	х 600	от 700	п 800	ц 900	ч 1000	ч 1000
Слово	Твердо	Укъ	Оукъ	Ферт	Хнь	Отъ	Пѣ	Ци	Чрево	Чрево
ⴷ	ⴸ	ⴹ	ⴺ	ⴻ	ⴼ	ⴽ	ⴾ	ⴿ	ⵀ	ⵁ
ш	щ 800	о ^{кр}	ы	ы	е ^{кр}	ие	х	ю	ю ^н	ю ^н
Ша	Шта	Ерь	Еры	Еры	Ерь	Ять	Хльмъ	Юсь	Юс	Юс
										(носовой)
ⵂ	ⵃ	ⵄ	ⵅ	ⵆ	ⵇ	ⵈ	ⵉ	ⵊ	ⵋ	ⵌ
й ^о	э ^{кр}	о ^н	ие ^н	ф ^{няг}	ѳ	ѳ	ѳ	ѳ	ѳ	ѳ
Юс	Едо	Одо	Есьмь	Фита	Ижица	Ижица	Ижица	Ижица	Ижица	Ижица
(большой)										

derzhavarus.ru

Церковно-славянский алфавит, на наш взгляд, не является простой и в смысловом отношении не пустой линейной последовательностью букв. Для этого необходимо разбить его

на слои по три элемента в каждом, внимательно вглядываясь и вслушиваясь в спирально развертывающуюся за ними метафизическую реальность, похожую на таблицу элементов Д.И. Менделеева. Мы ограничимся лишь первыми буквами алфавита и очень кратким анализом их линейных и нелинейных смысловых отношений, иначе уйдем далеко в сторону от основной тематики работы.

Аз	Буки	Веди
Глаголь	Добро	Есть
Живете	Зело	Земля
Иже (И)		И (I)

Чтобы метафизическая «нагруженность» букв стала понятной, приведем фрагмент из работы С.Н. Булгакова «Свет невечерний», где он вкратце раскрывает свое понимание метафизической «развертки» Космоса через взаимоотношения его духовной и материальной, мужской и женской, смысловой и энергийной, субстратно-претерпевающей и субстанциально-оформляющей составляющих, так или иначе связанных и с лицами Святой Троицы. Он разводит *уко́н* (первичное Ничто, праматерию, платоновскую Кормилицу, из которой Бог сотворяет библейские Небо и Землю в книге Бытия) и *меон* как второй род материального бытия наподобие «второй материи» Аристотеля, который он трактует как собственно материю мира, могущую представать и в *светоносно-творящем образе* Небесной Софии-Премудрости Божией, и в виде Софии Тварной, носящей в себе *угрозу разрушительного хаоса* и мятежа против Божественных Устоев.

Иными словами, меон представляет собой такой энергийный, способный совершать работу, объективный субстрат мирового бытия, который несет потенцию и созидания, и разрушения; и меры, и безмерности, переступания границ, особенно если под его власть подпадает свободная человеческая воля.

С.Н. Булгаков пишет: «Мир создан из ничего в смысле укона, и потому первым, основным и существенным актом творения было облечение его меоном. Это превращение укона в меон есть создание общей материи тварности, этой Великой Матери всего природного мира. В этом основном и предельном акте творения мы имеем дело с полной непостижимостью, ибо *понять*, каким образом в уконе возникает меон, нельзя, здесь опять предел для мысли. Тварь не может *постигнуть* своего собственно-го сотворения. Оно для нее всегда останется загадкой, чудом, тайной, но *опознать* совершившееся вполне по силам человеческому сознанию, и анализ этого самосознания составляет задачу и для мысли, которая должна старательно распутать этот узел онтологических сплетений, не разрывая его нитей»¹.

Распутать эти «нити», на наш взгляд, как раз и помогает церковно-славянская азбука. *Аз* (Бог-Отец)² постигает сам себя

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994, с. 163. См. развитие этого сюжета преобразования укона в меон в более поздней работе С.Н. Булгакова «Поездка в Америку» // Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996, с. 399.

² В самом начертании буквы А в Кириллице есть нисходящие из точки вниз смысловые лучи и есть горизонталь в ее верхней части, отличающие потенциально троичную природу духовного Божественного Первоначала от подлежащего сотворению Космоса. В глаголице мы видим как бы духовный «трезубец» с выделенной центральной духовной осью, вертикально устремленный вниз, к творению. На то, что *Аз* может быть отождествлен с Божественным Первоначалом, указывает знаменитая христианская формула, относящаяся к Богу, противостоящему всякому хаосу и тьме: «АЗЪ ЕСМЕ СВЪТ». Она восходит к древнейшему сакральному санскритскому корню — *as (es)*, непосредственно отождествляемому с сущим как таковым, сохранившемуся в разговорной глаголе-связке «есть». В ведийской и скандинавской мифологиях корень *Аз* входит в название божеств (асы, асуры). Крепость богов-асов в скандинавских мифах носит название АСГАРД. В свое время П.А. Флоренский, обладавший исключительным философско-лингвистическим слухом, отметил, что в санскрите корень *as* связан с небесным жизненным дыханием, пре-бывающим устойчивым существованием

лишь через «свое иное», через *Буки*¹, т. е. первичную хаотическую материю-укон, библейское Ничто, подлежащее оформлению. В результате такого взаимного опосредования начал проявляется *Веди* (Дух), видимый Богом, сам видящий и ведающий своего Отца, но одновременно видящий и море хаоса (темные библейские воды), подлежащие просветлению и оформлению. *Веди* самой своей графемой в Глаголице символизирует «воздушное», взлетающее, вдохновенно-ведающее и пророческое начало², а в Кириллице — разделенность бытия на горнее (Надземное) и земное (дольнее), на творческое ведение Богом самого себя, который обрел внутренние различенность и разнообразие (троичность) благодаря пра-материи (Пра-Матери) и, в свою очередь, очертил внешние границы «водного» материального мира, подлежащего оформлению. Здесь налицо библейский «носящийся над водами», подобный вещей

(пра-существованием), противостоящим «корню *bhu*, входящему в состав быть, *fui*, *bin*,...обозначающему становление (*ein Werden*)» (Флоренский П.А. Столп и утверждение истины, т. 1, с. 16–17). Это сакральное значение *Аза* сохранилось в таких русских словах, связанных с ритуальной практикой, как «сказ» и «праздник», когда до людей доносятся священные вести и когда люди могут ощутить непосредственную связь с Высшим.

¹ В глаголице графема *Буки* отличается противоположной по отношению к *Азу* троичной множественной устремленностью вверх, но с нижней горизонталью, фиксирующей ее материальный, телесный характер. В букве *Б* Кириллицы подчеркнута потенциальная материально-материнская тяжесть и субстратность, но вместе с тем, и сила, энергия этого «второго начала» в Боге. Кстати, в Европе во времена Кирилла и Мефодия писали острой металлической палочкой на буковой дощечке, покрытой костяным порошком или обтянутой пергаментом (Степанов Ю.С., Проскурин С.Г. Константы культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия. М., 1993, с. 53, 65).

² «К семье слов, производных от этого корня, — пишут Ю.С. Степанов и С.Г. Проскурин, — относятся др.-инд. *api-vati* — “вдохновлять”, лат. *uates* “прорицатель”...» (Там же, с. 65).

птице, Дух¹, который и смотрит на Отца с Сыном, и одновременно провидчески вглядывается в открывшуюся темную бездну, которая должна быть преобразована в физический Космос. Этот «первый слой» мирового бытия во главе с *Азом* (тут прав С.Н. Булгаков вместе со всей предшествующей апофатической традицией!) остается трансцендентным для конечного земного сознания. *Аз, как потаенное сердце мирового бытия, как трансцендентное, именно Ис-конное Бытие, противостоит бытию за-конному, т. е. находящемуся за священным коном (кругом).*

Зато этот «второй слой» (или круг, уровень) мирового бытия способен открыться человеку через творящее Слово-Мысль Логоса (*Глаголь*), где творящая вертикаль в кириллице сочетается с причастностью Сына Божественной Троице, символизируемой верхней горизонтальной чертой. Проблемы возникают с графемой глаголицы. Однако она напоминает не столько парящую птицу, как *Веди*, а скорее птицу водоплавающую. Из фольклора северных народов известно, что богом-творцом мира там нередко выступает птица-гоголь (гоголь-глагол?), плавающая по темным хтоническим водам — субстрату творения будущего Космоса. Этот образ широко присутствует и в славянской мифологии, бывшей хорошо известной Константину и Мефодию. «Для нашей цели чрезвычайно важно, — пишет по поводу мифопоэтического образа гоголя академик Б.А. Рыбаков, — что непременно участником сотворения мира в разных легендах от средневековых апокрифов до финно-угорских преданий северо-востока, является гоголь, утка из породы нырковых. Белый гоголь — бог, творец мира. На киевском колте XII в. изображен именно белый гоголь. Птица с белым оперением и черной головой»².

¹ Святой Дух в христианской традиции символизирован, как известно, голубем. Любопытно, что в ведийской традиции он символизирован лебедем, Хамсой. Стихия Духа — *воздух*, легкая, подвижная и всепроникающая стихия.

² Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М., 1987, с. 590.

Логос-Сын воспроизводит на втором уровне мирового бытия творящие функции Отца, воздействуя на мировой меон, на «материю тварности» С.Н. Булгакова, на *Добро*, в которую трансформировался укон, первичное *Буки*. Логос, в отличие от Духа, символом которого является стихия воздуха, символизируется *огнем*, творящим созидающим жаром¹. Мировой меон, как непосредственный объект и субстрат творения, как хаос, обретший некоторую структуру, *принципиально амбивалентен*, что подчеркивается в Кириллице дважды бинарной и горизонтальной, и вертикальной (вправо и влево, вниз и вверх) направленностью данной графемы, символизирующей потенциальную возможность этого энергийно-материального субстрата Космоса стать *несущим* основанием любого сотворенного *сущего*, от ангельских до бесовских иерархий². Если Логос воплощает нисходящий свыше творящий жар, то меон — вожделеющее, жаждущее (как бы ждущее жара — жа-ждущее) начало Космоса. Кстати, в русском языке и слово «добро» вовсе не обязательно оказывается тождественным благу. Добро может быть сугубо материальным и телесным, как «нажитое добро», а «добрый молодец» вовсе не всегда оказывается морально добрым. В графеме Глаголицы *Добро* выступает зеркальной противоположностью *Веди*, как противоположны духовная и телесная жажда, духовный и телесный эрос. Возникает естественное метафизическое желание отождествить Добро с *женским* энергийным, влажно-вожделирующим началом, противостоящим жару мужского истинного Слова-Логоса

¹ Это блестяще художественно выражено Н.С. Гумилевым в знаменитом стихотворении «Слово»: «Если, точно розовое пламя, Слово проплывало в вышине» (Гумилев Н.С. Стихотворения. М., 1989, с. 138).

² Эта та самая сотворенная Богом материя Оригена, из которой может быть сотворено тело любого существа, но у ней есть онтологическая первооснова — бемевский, шеллинговский и бердяевский Ungrund, мировой первичный хаос-укон.

и светоносному эйдетическому ведению Духа, как ипостасям Троицы¹.

В результате воздействия Слова-Логоса на меональную материю, оформляющей мысли на энергийный субстрат создается живой и одушевленный иерархический Космос, чье пространство упорядочено во всех направлениях, и по горизонтали, и по вертикали. Это упорядоченное пространство символизируется образом Великой Матери, или Души Мира. Космос теперь воистину *Есть*, где его «вода» до самого темного дна пронизана потоками света, но где есть и тончайшая светоносная

¹ Здесь можно усмотреть то, что пишет в диалоге «Тимей» Платон о Материи-Кормилице как субстрате физического Космоса: «А о Кормилице скажем вот что: поскольку она и растекается влагой, и пламенеет огнем, и принимает формы земли и воздуха, и претерпевает всю череду подобных состояний, являя многообразный лик, и поскольку наполнявшие ее потенции не были ни взаимно подобны, ни взаимно уравновешены и сама она ни в одной части не имела равновесия, она повсюду была неравномерно сотрясаема и колеблема этими потенциями и в свою очередь сама колебала их своим движением» (Платон. Сочинения. В 3-х т. Т. 3. Ч. 1, с. 494). Далее Платон пишет, что эти пра-элементы были сотрясаемы Кормилицей и сами сотрясали ее так, что «четыре рода обособились в пространстве еще до того, как пришло время рождаться устрояемой из них Вселенной. Ранее в них не было ни разума, ни меры: хотя огонь и вода, земля и воздух являли кое-какие приметы присущей им своеобычности, однако они пребывали всецело в таком состоянии, в котором свойственно находиться всему, до чего еще не коснулся бог. Поэтому последний, приступая к построению космоса, начал с того, что упорядочил эти четыре рода с помощью образов и чисел. То, что они были приведены богом к наивысшей возможной для них красоте и к наивысшему совершенству из совсем иного состояния, пусть останется для нас преимущественным и незыблемым утверждением» (Там же, с. 495). Из этого меонального субстрата, из Иного, по Платону, будет сотворена Богом-Демиургом Мировая Душа. Аналогичный мотив мы находим у Аристотеля в «Физике», который пишет, что «домогающейся оказывается материя, так же как женское начало домогается мужского» (Аристотель. Сочинения. В 4-х т. Т. 3. М., 1981, с. 80).

первоматерия (Богоматерия), которую невозможно оторвать от высших слоев мирового бытия. Сама форма графемы подчеркивает троичную иерархию Космоса, где налицо его высшей слой, олицетворяемый Божественной Софией, или Пречистой Богоматерью-Премудростью, носящей в себе все множество душ-монад, которым предстоят долгие космические странствия по разным мирам и зонам. Божественная София, как всеобщее исконное материнское начало Космоса, неотрывна от жизни Троицы¹. Здесь ее бытие является как бы огненно-сверхкосмическим и трансцендентным. Однако Душа мира может открыться духовному взору и как *сердечно-срединное* — рождающее, всесвязующее и всехранящее — начало сотворенного Космоса и в его земных, и в Надземных, в невидимых духовных и видимых физических проявлениях. Она предстает здесь как Царица Небесная, предводительница ангельских иерархий, утешительница человеческих страдающих душ и заступница за грешников. Христиане почитают ее в образе Богородицы, буддисты — в образе Белой и Зеленой Тары, индуисты — в образе Парвати, супруги бога Шивы, или Лакшми, супруги Вишну. Символом Царицы Небесной является многоцветная радуга, говорящая о ее способности представлять в бессчетном

¹ Тема Софии во всем множестве ее форм и ступеней — одна из ключевых тем русской религиозно-философской мысли, на чем мы здесь останавливаться не будем. Тему Божественной Софии, соучаствующей в жизни Троицы, С.Н. Булгаков развивает в своих последних работах, в частности в «Агнце Божьем» (1933). Одно из самых выдающихся ее художественных изображений, оказавших огромное воздействие, в том числе и на С.Н. Булгакова, — это подкупольная фреска в константинопольском храме Святой Софии, где Богоматерь буквально парит в воздухе, облаченная в пурпурные одежды. Более подробно об эволюции булгаковской софиологии см.: Козырев А.П. Софиология о. Сергия Булгакова // Философия религии. Альманах 2010–2011. М., 2011. Наиболее обстоятельно булгаковская софиология исследована в монографии: Ваганова Н.А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2011.

многообразии космических форм. Наконец, София может являться и в своей низшей, чисто материально-вещественной ипостаси, которую преимущественно и изучает современная наука. Здесь София словно прячет от телесно и потребительски ориентированного взгляда человека-эгоиста свой истинный духовно-светоносный лик¹.

Наконец, третий — собственно земной — слой бытия символизируется многоцветьем и разнообразием сотворенной природной жизни. Неслучайно графема буквы *Живете* и в глаголице, и в кириллице, напоминает ветвистое дерево или куст. Бог ассоциируется с вечной жизнью, Логос — с творением жизни, а Христос говорит, что Он есть Истина и Жизнь, т. е. непосредственная жизненная явленность устоев и смысла мирового бытия. Стихия природной жизни — ее следование естественным законам, упорядоченность космических процессов числом и мерой. Даже если в природе случаются хаотические явления и катастрофы, то мера и законосообразность рано или поздно восстанавливаются. Что касается жизни человека, то гармония социальной жизни подразумевает сознательное соблюдение табуированных действий и запретов, а также сдерживание жажды удовольствий. Мифологическое грехопадение Адама и Евы было связано как раз с несоблюдением божественного запрета и самовольным вкушением плода с Древа познания добра и зла².

Что же касается реальной истории человечества, то как раз поправление мировых устоев, безмерная тяга к власти, вещам, богатству и к чувственным наслаждениям ведет к деградации и личности, и общества, к отпадению от природных законов, от божественного Слова и духовного ведения. Буква *Зело*

¹ Недаром в ряде знаменитых полотен Н.К. Рериха Матерь Мира изображается со скрытым лицом.

² Именно в нарушении божественного запрета как такового, данного свыше закона, а вовсе не в характере самого вкушаемого плода, видел главную причину грехопадения Августин Блаженный.

в кириллице как бы самой своей кривой формой противостоит прямой линии Логоса и гармоничному овалу *Есть*. Она подобна дьявольской змее, обвившей Древо Жизни, да и в языке слово «зело» обозначает бесовское переступание запретов и мер, а под зельем понимают темные колдовские субстанции и алкоголь. В глаголице графема имеет явную сексуальную символику и подчеркивает яркую устремленность к низу, являя как бы антитроицу, богопротивные дела и богопротивную устремленность, которые могут быть актуализированы и даже субстантивированы в меоне (*Добро*) силой ложно ориентированной воли. Метафизически под *Зело* может пониматься *ноогенный*, т. е. не естественный в виде укуна и меона, а именно спровоцированный человеком разрушительный хаос в виде войн, насилия, идеологии безудержного властолюбия, сребролюбия и разврата (сластолюбия). Когда царит стихия *Зело*, тогда земля у человека буквально уходит из-под ног, а небо перестает посылать благодатные вести.

А вот буква *Земля* и в глаголице, и в кириллице графически противостоит *Зело*, как нечто округлое и гармоничное, во что можно посеять добрые семена. Здесь как бы вновь восстанавливается иерархический софийный порядок бытия, где есть «низ» и «верх», земное и небесное, «кесарево» и «божье». *Земля* в каком-то смысле восстанавливает не только софийную материнскую полноту мира, но и его причастность небесному *Веди*. Любопытно, что в русской духовной традиции специально подчеркнуто единство материнских — рождающих и хранящих — основ жизни Космоса на всех его уровнях. Существовала пословица: «Первая мать — Пресвятая Богородица. Вторая мать — Сыра-Земля. Третья Мать — кая скорбь приняла».

Прочное земное бытие, укорененное в Надземном, невозможно без *власти закона*, которому человек обязан подчиняться, чтобы, говоря языком В.С. Соловьева, человеческий мир «до времени не превратился в ад». Это может быть возвращение к строгому следованию законам природы, нарушение которых

уже привело к экологическому кризису. Это может быть и закон юридический, на основе всеобщности и обязательности исполнения которого во многом зиждилась мощь Римской империи. Наконец, закон может быть религиозный, от соблюдения которого зависит судьба и отдельной личности, и всего народа, как в иудаизме. Но, в принципе, все эти три смысла понятия закона (природный, юридический и божественный) могут образовывать единство, как понятие «дхармы» в ведийской и буддийской религиозных традициях. В любом случае, подчинение закону на новом уровне восстанавливает Есть, как единство земного и Надземного бытия, *Афродиты Небесной и Афродиты площадной*, если использовать язык Платона; *Софии Небесной и Софии Тварной*, если выражаться языком отечественной софиологии.

Но даже культ закона не удерживает людей и государства от деградации и разрушения. Весть, принесенная Иисусом, не отрицает ветхозаветного закона, но настаивает на личном — *не законном, а именно ис-конном, т. е. исходящим изнутри, из центра круга, из сердца* — обретении духовных связей с другими людьми и с Богом при одновременном сознательном принятии Божественного Знания и Благодати, сходящих свыше на человека. В начертании графем обеих букв *Иже* и *І* в глаголице, и в кириллице символически подчеркивается роль приносимой Иисусом свыше Благой вести, где только ответная устремленность-любовь к Богу (вертикальная составляющая графем), а также к ближним и дальним (их горизонтальная составляющая) обеспечивает гармоничное и личное, и социальное бытие, помогает расслышать и правильно понять сокровенные смыслы Слова-Логоса, восстанавливает утраченные связи между земным и Надземным слоями бытия. Это позволяет обогащенными земным опытом Божественным Я (индивидуальным *Азам*) вернуться в Плерому Матери Мира и к Логосу.

В целом же, потаенную метафизическую весть церковно-славянской азбуки, как пра-символической системы,

принесенной преподобными Кириллом и Мефодием славянским племенам, можно резюмировать в следующей краткой формуле: *АЗ себя через БУКИ ВЕДАЕТ и ГЛАГОЛИТ: «ДОБРО ЕСТЬ ЖИЗНЬ, через ЗЕЛО обретающее ЗЕМЛЮ и сознательно восстанавливающее единство с Богом через усвоение СОБОРНОЙ ИСКОННОЙ ИСТИНЫ, явленной Иисусом Христом».*

Мы, естественно, не претендуем на единственность и правильность подобной интерпретации церковно-славянской азбуки, тем более, что были, во-первых, предельно краткими в обосновании, и, во-вторых, не проанализировали оставшиеся в ней буквы. Но это, повторимся, дело будущего. Интересен другой вопрос: осознавали ли сами Кирилл и Мефодий, что передают людям не просто алфавит с будущей новой письменностью и культурой, но фактически по-новому промысленные метафизические основы православного мировоззрения¹. У нас нет однозначного ответа на этот вопрос. Выше мы уже отмечали, что гений часто закладывает в свои произведения больше смыслов, нежели сам осознает, а последующие интерпретации его творений могут сильно отличаться от того, что он понимал под ними сам². Сказываемое через гения всегда больше его самого, ибо адресовано не только его времени и его национальной культуре, но и другим временам, и другим народам.

¹ В Житиях и Константина (Кирилла), и Мефодия прямо говорится, что азбука — это Откровение, посланное Константину Богом, но понятно, что такому озарению в любом случае должна была предшествовать кропотливая научно-аналитическая работа.

² Известно, что Максим Горький видел своего Луку из пьесы «На дне» отрицательным персонажем, лицемерно религиозно успокаивающим и обманывающим несчастных людей вместо того, чтобы звать их на борьбу с социальными причинами человеческих несчастий. Однако великий русский актер Иван Москвин сыграл Луку так, что публика в конце премьеры встречала его овациями, как истинного христианина, умеющего понимать и деятельно любить. Это вызвало ярость Горького, посчитавшего ложной такую трактовку его пьесы.

В любом случае мы должны чтить великие фигуры Кирилла и Мефодия, в богословских и научных трудах, а также в практической деятельности которых был явлен образец подлинно синтетической религиозности. Во многом благодаря им, повторимся, смог сложиться собственно русский идеал святости, индивидуально явленный величественной фигурой Сергия Радонежского, а теоретически кратко выраженный в чеканной формуле: *«Земной ангел и небесный человек»*.

Наследия Оригена и солунских братьев имеют одну общую черту: они *закладывают прочную основу для по-настоящему глубокого нового прочтения «осевых» священных текстов христианства*, для его продуктивного диалога с восточными религиями с перспективой выявления единых твердых основ религии вообще, как важнейшей сферы духовной культуры, возводящей человека в сферу Надземного.

Синтетический взгляд на Надземное и пути его познания, а также на необходимость активного земного действия для верующего человека, был творчески подхвачен и развит в жизни и трудах гения мусульманского мира — **Абу Али ибн Сины или Авиценны**. Здесь античный и христианский мир как бы передают синтетическую религиозную эстафету миру исламскому.

Фигура Авиценны во многих отношениях абсолютно уникальна. В его жизни и трудах необходимость синтетического приобщения к Надземной реальности получила и глубокое теоретическое, и конкретно-жизненное воплощение.

Во-первых, рациональная теология является, по мнению мусульманского мыслителя, стержнем метафизики, где важны не столько текстологические ссылки на Коран¹, но логические и теоретические аргументы, а также научные

¹ которых в философском наследии Абу Али ибн Сины минимум, что станет одним из предметов его критики со стороны исламских ортодоксов, прежде всего Аль-Газали.

факты¹. Будучи рационалистом и ученым, Авиценна считает важными путями к Богу также его художественное постижение и непосредственный мистический опыт. И это не просто декларации о необходимости совмещения разных путей богопознания, а результат личного жизненного опыта исламского ученого. Он внес вклад и в философию, и в логику, и в астрономию, не говоря уж о выдающихся открытиях в психологии и медицине. А ведь он еще и великий поэт, где философская и религиозная тематика занимают важное место. Настаивая на том, что земные мысли и приобретенные психологические качества человека сохраняются и в Надземном мире, он пишет:

«Каждый образ и каждый исчезнувший след
В усыпальницу времени лягут на тысячи лет.
И на круги своя наши годы когда возвратятся,
Сохраненное бережно явит Всевышний на свет»².

Что касается мистического приобщения к Богу³, то Авиценна в ряде своих трудов прямо ссылается на собственный опыт. Он пишет о себе в третьем лице: «Возможно найти такого редкого человека, который если захочет, то поймет без учителя все науки подряд с начала до конца в течение одного часа, потому что он связан с действующим умом так хорошо, что ему не надо думать, словно ему откуда-то подсказывают, и в самом деле это так. Такой человек должен быть источником учения

¹ В работах Авиценны, посвященных анализу божественного бытия и устройству мироздания, мы встречаем большое количество научных аргументов и фактов из области логики, космологии, психологии и медицины. В группу теоретических наук, помимо метафизики, важнейшей частью которой вместе с рациональной теологией является также логика, Авиценна, как известно, включает также математику и физику.

² Лирика. Из персидско-таджикской поэзии. М., 1987, с. 53.

³ Авиценна называет его Аллахом, а также «единосущим» или «необходимосущим».

для человечества, и это не странно. Мы сами видели такого рода человека. Он изучил вещи мышлением и трудом, но при наличии силы догадки он не нуждался во многих трудах, и догадки его о многих вещах соответствовали тому, что было написано в книгах»¹.

Во-вторых, истинное богопознание, по Авиценне, требует практического действия, т. е. служения Богу, миру и людям. *Единство теоретического и практического разума, мысли и дела*, — еще одна важная синтетическая идея философии религии Авиценны. Описывая жизнь и нравственные качества святого человека, обретшего мистическое ведение, он специально подчеркивает его доброжелательность и готовность помочь ближнему, трудолюбие и мужество в жизненных испытаниях². И в этом пункте слова Авиценны не расходятся с делами: вся жизнь его с юных лет заключалась в помощи страдающим людям и в дарении им знаний. Неслучайно невежественных и злых людей он считал духовно больными, разрушительные образы и мысли которых несут вред земному телу, а вредоносные телесные привычки продолжают оказывать негативное болезненное влияние и на посмертное существование души. Это Авиценна называет «болью следов»³. Труд врача наряду с трудом учителя — это, быть может, самые главные практические земные пути, ведущие к Богу, если, конечно, к ним сознательно и ответственно относиться. Врач лечит тело, чтобы оно было совершенным орудием души, а учитель просвещает и лечит души, чтобы они жили в первую очередь духовной и только во вторую очередь телесной жизнью. Земное служение врача и учителя требуют любви к ближнему и жертвенного дарения, а потому они и ближе всего к Богу, который по Авиценне,

¹ Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980, с. 228.

² Там же, с. 369–371.

³ Там же, с. 223.

по самой *сущности всегда существует* в совершенном знании, любви и дарении¹.

В-третьих, подобно Оригену и солунским братьям, Авиценна пытается синтезировать, правда не всегда органично, *античную мысль с идеями монотеистических религий*, в данном случае с исламом. Безусловным авторитетом для него является Аристотель с его гилеморфизмом, хотя и идеи платонической традиции ему были совсем не чужды. Это особенно касается его идеи эманации, исхождения цепи Разумов из единого Бога с необходимостью обратного возвращения к Нему человека через познание и очищение им своего имманентного божественного разума как ядра индивидуальной душевной жизни.

В-четвертых, Авиценна был *чужд всякой религиозной непереносимости*. Сам он оставался верным исламу, но для него все великие религии едины в своих истинных основаниях, особенно моральных, а религиозные расхождения по каноническим вопросам — не повод для взаимного анафемствования, а тем более религиозных войн и преследований. За такое вольнодумство и внимание к другим религиозным системам многие книги Авиценны были объявлены еретическими и сожжены. К сожалению, не дошла до нас его «Восточная философия», где философ дал обзор и провел сравнение основных религиозно-философских систем Запада и Востока. О широте религиозных представлений исламского гения свидетельствуют следующие его поэтические строки:

«Из дома чуть свет я уйду за высокой звездой,
Уйду от сует, что меня окружают ордой.
Оставив одежду в руках материнских, уйду я,
Чтоб, как Иисусу, омыться святою водой»².

¹ Идея Бога как единственного совершенного существа, у которого сущность совпадает с существованием, потом перейдет в европейскую схоластику и получит наиболее полное раскрытие у Фомы Аквинского.

² Золотая поэзия Востока. Симферополь, 2001, с. 235.

Подводя итог воззрениям и личности Авиценны, можно согласиться с общей характеристикой его философских взглядов, данной итальянскими исследователями Дж. Реале и Д. Антисери: «Это был первый грандиозный... синтез в рамках классической культуры, который дал мощный импульс развитию западной философии... Нельзя не заметить неоплатонический обжиг аристотелизма Авиценны, к тому же, с чертами исламской религии. Такой любопытный симбиоз не вызвал ни малейшего смущения и был принят с энтузиазмом европейской христианской средой»¹.

Обратимся теперь к содержательным идеям восточного мыслителя, значимым для философии религии. Главное, на что следует обратить внимание, это последовательное продолжение Авиценной *античной линии «философии мысли»*, восходящей, как мы помним, к Пармениду и по-разному развитой в трудах Платона, Аристотеля и неоплатоников. Так же, как и для них, по Авиценне, в основе Космоса лежит творящая Мысль, разве что не безличная, а присущая Богу. В Боге познающее и познаваемое, мысль и предмет мысли, мысль и бытие, познание и творчество субстанциально совпадают, давая жизнь как многообразие возможных космических форм, так и формообразующим основаниям человеческой мысли, что обеспечивает принципиальное совпадение мысли и бытия, способностей сознания со свойствами познаваемых предметов. Здесь стоит отметить, что все наиболее глубокие философские системы и Запада, и Востока основаны именно на этом великом онто-гносеологическом принципе. Лишь атеистические построения конца XVIII–XX веков привели к двум стратегическим заблуждениям, господствующим до сих пор: а) философскому материализму, считающему, что сознание человека *отражает* непонятно как объективно существующие законы и формы мира; б) философскому идеалистическому

¹ Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье. М., 1994, с. 120.

конструктивизму, где сознание человека с непонятно откуда взявшимися идеями и категориями *объективно конструирует* картину мира, а эта «картина мира» с самим миром как-то удивительно совпадает.

Сам Авиценна четко формулирует базовый принцип своей метафизики и, соответственно, философии религии: «Необходимосущее познает свою сущность, а его сущность дает существование всем вещам в том порядке, в котором они существуют. Но его сущность, которая дает существование всем вещам, познана им самим. Таким образом, все вещи познаются им благодаря его сущности, но не потому, что вещи являются причиной его познания, а, наоборот, его познание является причиной всех существующих вещей, подобно познанию строителя по отношению к форме созданного им дома. Форма дома, которая имеется в познании строителя, есть причина формы дома вне [его], но не форма дома [вне его] есть причина познания строителя»¹. Фактически процесс познания, по Авиценне, — это всегда двоякая встреча человеческой мысли с Божественной Мыслью: через влияние внешнего опыта, где формы, облеченные материей, пробуждают в нас имманентное знание форм; через погружение разума внутрь себя, где уже существует высшее знание форм. «Всякий раз, — пишет Авиценна, — когда бытие формы, отделенной от материи, находится в бытии, отделенном от материи, это бытие и есть познание»².

Однако любое телесное бытие в Космосе³, обладающее формой и являющееся действительным, нуждается также в оформляемом субстрате, который Авиценна вслед за Аристотелем называет *материей* и признает *существующей объективно и независимо от Бога*. Материя — чистейшая лишенность, объективная потенция любого бытия, актуализируемая Богом.

¹ Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения, с. 145.

² Там же, с. 144.

³ Внетелесные Разумы, эманлирующие из необходимосущего Бога, материей не обладают, на чем мы еще остановимся.

Он пишет: «Ни материя, ни форма не отделяются друг от друга и ни одна из них не является выше другой и не может заменить одна другую, для актуализации каждой из них существует некая причина, находящаяся вне их»¹. Материя, по Авиценне, является не только одним из субстанциальных источников любого существования², но и фактором индивидуации, включая человека³. Именно материя и производная от нее разнообразная космическая телесность, начиная с четырех античных стихий (вторая материя Аристотеля в формах огня, воздуха, земли и воды)⁴, делает возможным существование планет, вещей, живых и разумных организмов в пространстве и во времени⁵. Она непосредственно связана с процессами не только возникновения, но разрушения и хаоса. Телесность в живых существах, особенно в человеке, способна не только сама оформляться под влиянием душ⁶, но и оказывать на них обратные разнообразные влияния.

¹ Там же, с. 299.

² Там же, с. 107.

³ Эту аристотелевскую идею, как мы помним, можно найти у Оригена, потом ее будет развивать Фома Аквинский, за что подвергнется критике со стороны Дунса Скота.

⁴ Здесь Авиценна стоит на твердых аристотелевских физических позициях.

⁵ Кстати, в трактовке пространства и времени Авиценна, в отличие от Аристотеля, не колеблется между субстанциальной и реляционной концепциями, а твердо выводит пространственные и временные отношения из взаимодействия тел, т. е. придерживается реляционной концепции.

⁶ Вслед за своим главным философским учителем Авиценна признает наличие растительной, животной и разумной душ, причем, будучи первоклассным естествоиспытателем, тщательно анализирует процессы пищеварения, физиологические явления, сопровождающие возникновение эмоций. Он одним из первых связывает деятельность различных познавательных способностей человека с активацией различных отделов мозга, фиксируя утрату тех или иных когнитивных функций в связи с его поражениями (Авиценна. Указ. соч., с. 315–316).

Более того, Авиценна признает действие разнообразных, в том числе и еще неизвестных нам сил в природе, где материально-телесной составляющей принадлежит огромная роль. Как до него Августин, а после Гегель, мусульманский мыслитель признает существование парапсихологических явлений: телепатии, телекинеза, ясновидения и яснослышания. Он считает, что здесь действуют три основных силы: влияние психических процессов на физические; психофизические влияния не разгаданных нами физических процессов (магнетизм), а также воздействие небесных сил на земные тела и души¹. Авиценна, признавая в мире множество тайн, дает до сих пор актуальный совет, как к ним правильно относиться. Он обращается к своему гипотетическому другу со следующими словами: «Глупость опровержения явления, которое тебе и самому не ясно, хотя возникновение его очевидно, ничуть не лучше глупости подтверждения явления, в достоверности которого ты не убежден. Тебе надлежит обвязаться путами терпения, — даже если тебя одолевают желания опровергать услышанное, — до тех пор, пока не сможешь доказать себе невозможность его. А правильное всего будет отнести это в число возможных, тем более что у тебя нет доказательств обратного. Знай, что в природе имеют место удивительные явления и что как в высших активных силах, так и в низших пассивных силах происходят целые совокупности удивительных явлений»².

И последние, очень важные и глубокие, на наш взгляд, мысли Авиценны, касающиеся философии религии. Он настаивает на том, что главное в религии — обретение личного трансцендентного опыта связи с Высшим, выступая против самоценного исполнения обрядов (обрядоверия) и аскетизма, за которым часто стоит религиозная гордыня. Он противопоставляет им истинный мистический (трансцендентный опыт), где и исполнение обрядов, и телесное самоограничение — не цель,

¹ Там же, с. 381.

² Там же.

а исключительно средство. Приведем этот фрагмент из труда Ибн Сины «Указания и наставления», не потерявший актуальности: «Аскетизм несведущего в мистике является лицемерием. Он словно желает приобрести в обмен на блага этого мира блага потустороннего мира, а истинному мистiku свойственны чистота помыслов в отношении всепоглощающей его сокровенной тайны истины и пренебрежение ко всему, что не является истиной. Служение богу несведущего в мистике тоже является лицемерием, и он словно совершает его в этом мире ради получения вознаграждения в том мире, как выгодной сделки, а для мистика это ревностные упражнения для упрочения своей веры, своего воображения и представления с тем, чтобы приручить себя, сторонясь лжи и тщеславия, стремиться к истине, вследствие чего сокровенные помыслы озаряются светом истины, но не ослепляют его [мистика]. Сокровенная тайна превращается в лучезарный свет и это становится для него устойчивым навыком»¹. При этом мыслитель подчеркивает неустранимое разнообразие мистического опыта и его личностный характер. Не чужд он и христианской идеи синергии, где бескорыстная устремленность адепта к высшему знанию всегда встречает ответный отклик со стороны Высшего разума.

В мистическом опыте Авиценна фиксирует тонкую диалектику, когда, напрягая в ходе мистического опыта все свои личностные духовные силы, человек будет забывать о своем низшем я; а, восходя вверх по ступеням совершенствования, он будет во все возрастающей степени хранить душевное равновесие и устойчивость мысли. Когда же адепт обретает свое подлинное Божественное Я (активный разум, по Авиценне), то в этот момент он становится подобным зеркалу, в котором отражается объективная истина. Тут нельзя не вспомнить знаменитый образ воды в колодце, который встречается в разных мистико-аскетических практиках и который мы уже приводили: когда поверхность воды спокойна — в ней можно и увидеть свое

¹ Там же, с. 366–367.

объективное отражение, и разглядеть то, что находится на дне колодца. Когда поверхность воды возмущена страстями и посторонними мыслями, — не разглядишь ни того, ни другого. Ибн Сина пишет, что чем больше мистик «будет углубляться в знание высшей истины, тем меньше он будет являться самому себе. Он будет отсутствовать, хотя сам присутствует, будет стремиться к чему-то, но в то же время стоять на месте. Когда в своих упражнениях он достигнет желанной цели, то сущность его уподобится блистательному зеркалу, установленному напротив истины. Ему будут доступны высшие наслаждения. Возрадуется он сам в себе тому, что в них он увидит проявление истины. Он обратит один взгляд на истину и другой — на душу свою, и будет переходить от одного к другому»¹. Авиценна, в согласии с великими мистиками христианского Востока, такими как Исаак Сирийский и Симеон Новый Богослов, подчеркивает, во-первых, наличие многих форм и уровней в мистическом опыте, и, во-вторых, невыразимость высших форм этого опыта в человеческом слове.

При всей глубине идей Авиценны, связанных с религиозным опытом, его система не лишена недостатков, которые он, по-видимому, и сам осознавал. Так, фактически монодуалистическое признание Авиценой объективного существования материи, которое он воспринимает от античной традиции, вроде должно было бы помочь ему решить несколько неразрешимых для монизма метафизических проблем, которые мы отмечали выше: это наличие своего иного в Боге в виде неустранимой множественности и его внутренней различности, а также проблему свободы воли и теодицеи. Однако Авиценна — все же в первую очередь мусульманский мыслитель с последовательным монизмом и спиритуализмом. Даже метафизические гилеморфические построения Аристотеля, которые наиболее близки исламу, подвергаются у него существенной переработке. Как верно замечает Г.Г. Майоров,

¹ Там же, с. 369.

применительно к Богу «то, что у Аристотеля представляется как чистая форма (форма всех форм) и чистая мысль (мысль, мыслящая самое себя), в исламе эквивалентно бесплотности, нематериальности и абсолютной духовности Бога»¹. Отсюда неудивительно, что материя и тела появляются в картине мира Авиценны... лишь на уровне низшего эманировавшего бестелесного Разума, творящего наш мир. Сам же Бог не только духовно и мысленно единственен, но и абсолютно един, лишен всяких различий и множественности. Но поскольку различенность в нем все же признать необходимо (ведь он провидит весь будущий мир и деятельность всех низших Разумов!), то Авиценна прибегает к весьма проблематичному чисто гносеологическому объяснению по аналогии: «То, что вызывает необходимость множества, называют душевным познанием, а то, что не вызывает необходимость множества, называется разумным познанием. Мы в дальнейшем объясним это подробнее, но для краткости приведем один пример. Если разумный человек спорит или разговаривает с кем-нибудь, кто высказывает множество сообщений, на которые следует ответить, то в его [разумного человека] уме возникает одна идея, посредством которой он уверенно отвечает на все [вопросы] без того, чтобы формы ответов в его уме отделялись друг от друга»². Авиценну можно интерпретировать так, как позднее эту проблему решит Николай Кузанский: в исходном единстве Божественной Мысли как бы органически «свернуто» все бесконечное разнообразие форм и мыслей, которым предстоит линейно развернуться в будущем. Но ведь, вопреки обоим великим потенциальным монодуалистам, каким-то непостижимым образом эта латентная множественность в Боге все же присутствует изначально!

Что касается порождения из абсолютно бескачественной первоматерии элементов второй материи, как первых тел и сфер,

¹ Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта, с. 328.

² Авиценна. Указ. соч., с. 146.

окружающих нашу Землю¹, а также порождения упорядочивающих их форм низшего Разума, то Авиценна прямо постулирует существование здесь явного противоречия, но носящего для него парадоксальным образом вполне конструктивный характер: «Ни материя, ни форма — не являются ни абсолютной причиной другой, ни абсолютным средством другой, а обе нуждаются в том, что является причиной каждой из них или их обеих, вместе взятых. Они обе не могут непосредственно возникнуть от того, что является неделимым. Следовательно, первое следствие — это бестелесный разум. А тебе достоверно доказано существование ряда отличных друг от друга разумов. Нет сомнения, что первое творение относится к их цепи или к сфере разумного»².

При этом и сама объективно сущая первоматерия мыслится Ибн Синой крайне бедно и отрицательно даже по сравнению с Аристотелем, не говоря уж о платонической традиции: она у него не только бескачественна, но и абсолютно пассивна и лишена деятельной энергии: «Сила восприятия присуща материи, поскольку она является материей. Стало быть, сила созидания есть форма в материи. Таким образом, действие присуще форме, которая заключена в материи, а не силе материй. Стало быть, из тела не вытекает действие, поскольку в нем есть материя как таковая, а по той причине, что материя имеет форму»³. Но ведь это явно противоречит тому, что пишет великий врач и философ о силах природы, о возможности

¹ По космологическим воззрениям Средневековья, восходящим к античной традиции, неподвижную землю окружают водная, воздушная и огненная сферы.

² Там же, с. 346. Отсюда, кстати, и совершенно по-своему логичный будущий ход мысли Фомы Аквинского, преодолевающего колебания и противоречивость Авиценны: материя прямо творится самим Богом со всей совокупностью парадоксальных вопросов: как абсолютное бытие может сотворить небытие и абсолютную лишенность? И как эта лишенность может стать основой индивидуации вещей и живых существ?

³ Там же, с. 178.

влияния тела на душу и планет на земную жизнь. Понятно, что у Авиценны и речи нет о возможном существовании разных уровней материи, включая светоносную первоматерию платонической традиции. Нет ни ангельской «духовной телесности», ни возможности православного одухотворения и обожения плоти. Здесь проявляется не только его исламский спиритуализм, но и общий принципиальный недостаток гилеморфизма как такового, о чем мы писали выше: *ложный разрыв идеального и материального, психического и физического, духа и материи*, отрицание самой возможности существования единой, но многоуровневой и многокачественной *духоматериальной субстанции*, без чего, в частности, невозможно рационально объяснить и природу парапсихологических феноменов, реальность которых утверждает Ибн Сина.

И, наконец, последний серьезный недостаток всей системы Авиценны и его философии религии, вытекающий из отказа от монодуалистической установки¹. Если нет Матери-материи как «своего иного» в Боге, если нет меональной хаотической реальности, обуславливающей возможность ложного человеческого выбора, а есть абсолютная предзаданность творения в Мысли Бога, то отсюда вытекает и отрицание свободной воли, а, значит, и ответственность Бога за сотворенное зло. Мир исламского учителя оказывается жестко детерминированным, где нет свободы человека, а зло допускается Богом как одно из необходимых частных и акциденциальных следствий субстанциально благого, в целом, мира, где «разрушение и болезнь приходят по необходимости. Они не являются целью, но они неизбежны»².

Однако несмотря на все недостатки и противоречия, идеи Авиценны были столь глубоки и оригинальны, а его подход

¹ Эти недостатки, правда, вовсе не оригинальны, если учесть, что мы писали выше о всей христианской богословской традиции, тяготеющей к абстрактному монизму.

² Там же, с. 183.

к пониманию сущности религии и к задачам человека, стоящего лицом к лицу с Надземной реальностью, был столь широк и гуманистичен по своему замыслу, что не мог не оказать колоссального воздействия и на последующую исламскую, и на европейскую христианскую традицию. Прежде всего, через труды Авиценны исламский мир передает европейской цивилизации эстафету обретения целостного личного духовного бытия, неотрывного от целостного и многогранного приобщения к Надземному (Божественному) миру.

Здесь мы возвращаемся ко временам и фигурам, о которых уже писали выше. Эпоха, о которой ниже пойдет речь, является «осевой» для Европы, когда творят ее величайшие гении, кристаллизуются ее базовые культурные и жизненные ценности, а религиозный опыт связи с Высшим достигает исключительного разнообразия и полноты. Именно в этот момент перехода от классического Средневековья к Возрождению и Новому времени, охватывающему период с середины XIII до середины XIV века, Европа являет *эталонные образцы синтетического единства религиозной проповеди и практической христианской любви, мистического и метафизического дерзания, научного и художественного постижения мира*. Здесь рождаются классическая светская европейская философия, искусство, литература и наука, но они еще не теряют связей со своим Божественным эйдетическим Первоистокom, с той Надземной обителью, которая питает земное творчество и культуру. Именно этим временем единодушно восхищались, мечтая о «Новом Средневековье», такие разные русские религиозные философы, как П.А. Флоренский, Н.А. Бердяев и С.Л. Франк. Эта краткая эпоха поражает своим оптимизмом, духовной радостью, светлой верой в разумное и справедливое устройство мироздания поверх ужасов земного бытия — войн, насилия, голода, инквизиционных процессов и эпидемий чумы. С.Л. Франк писал: «Это было время, когда людям искренне казалось, что — несмотря на всю видимость обратного — все в мире, рост каждой былинки и движение небесных тел, судьба каждого отдельного

человека и историческая судьба человечества, не только вообще совершается разумно, в согласии с Божественным Промыслом, но что это согласие, утверждаемое верой, может быть объективно обнаружено всем опытом жизни и научным знанием. Казалось, что картина строения мира, открываемая научной и философской мыслью, как и исторический опыт, непосредственно подтверждает религиозное упование сердца. Истины Евангелия оказывались в согласии с истинами астрономии и физики, истории и политической философии»¹.

У истоков этой эпохи стоит величайший католический подвижник и духовидец — **святой Франциск Ассизский**. Нам уже доводилось писать ранее², что его попытка возвращения к евангельскому идеалу любви и миротворчества, к повторению жертвенного пути Христа в мире³ оказали огромное влияние на все стороны европейской средневековой жизни. Со своей евангельской проповедью любви и братского единения людей Франциск добирается до самого султана Салах ад-Дина (Саладина), сражающегося с крестоносцами, и произносит перед ним миротворческую проповедь, настолько поразившую могущественного султана, что тот снаряжает корабль для отправки христианского правдолюбца назад в католическую Европу.

Францисканцы, следующие заветам своего учителя, вели свою проповедь любви и человеческого единения везде, где только это было можно, донося Слово Божие до королей и торговцев, крестьян и горожан, разбойников и язычников. Последователи Франциска не знали понятия земного дома, они несли

¹ Франк С.Л. Духовные основы общества, с. 410.

² См. Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Скрижали метаистории: творцы и ступени духовно-экологической цивилизации. Барнаул, 2006; Россия в средокрестии пространств и времен (опыт синтетического цивилизационного подхода). Барнаул, 2025.

³ См. художественное отражение францисканского идеала подражания Христу в знаменитой картине Джотто «Стигматизация Св. Франциска».

дух странничества и непривязанности, воплощая евангельскую максиму «дух дышит, где хочет». Странствующие францисканцы-пилигримы собирали знания о быте и верованиях разных народов, возрождали старые караванные пути и прокладывали новые культурные тропы между Западом и Востоком. Их дороги шли на Русь и в арабский мир. Они доходили до Индии и Каракорума. Францисканцы были абсолютно нищими, поэтому их не грабили разбойники; они не интересовались политикой — и их не трогали власти предрержащие. Более того, власть начинала их слушать. Французский король XIII века Людовик Святой под их влиянием щедро жертвовал монастырям и бедным, строил больницы и покровительствовал Парижскому университету. Францисканцы, вдохновляясь «Цветочками Франциска Ассизского», проводили линию любовного и братского отношения ко всему живому, фактически заложив основы экологической политики в Европе. Под их влиянием от Прованса до Словении прокатилась волна законодательных актов по сохранению рощ и лесов. Огромное влияние Франциск и его последователи оказали также на философскую, научную, литературную и художественную жизнь Европы.

В частности, прямое влияние проповедь Франциска Ассизского оказывает на философию. Францисканцами были два философских гения XIII века — **Роджер Бэкон** и **Бонавентура**. Если судьба Роджера Бэкона, смутьяна и возмутителя церковного спокойствия, была полна превратностей и преследований, то Бонавентура был кардиналом и генералом францисканского ордена. Оба знали Фому Аквинского, а Бонавентура, несмотря на многочисленные концептуальные расхождения, даже находился в дружеских отношениях с великим доминиканцем.

Если Фома Аквинский, как мы помним, настаивает на том, что *религиозная вера не только вполне совместима с философским разумом, но и действительно нуждается в нем*, то **Роджер Бэкон**, соглашаясь с этим тезисом, обосновывает и практически утверждает более революционный аспект единства духовной культуры и познавательного опыта человечества:

*необходимость взаимодействия религиозной веры и научного разума*¹. Современниками он был назван «удивительным доктором», который сумел внести свой вклад не только в математику, оптику, логику, семиотику, медицину и химию², но и предсказать многие научно-технические открытия и изобретения: «Могут быть созданы такие орудия мореплавания, чтобы большие корабли без гребцов пересекали реки и моря, управляемые одним человеком, и с большей скоростью, чем если бы они были наполнены гребцами. Также могут быть созданы повозки, которые двигались бы без тягловых животных с невообразимой стремительностью... Также могут быть созданы инструменты для полета: чтобы в середине инструмента сидел человек, вращая некое изобретение, с помощью которого [двигались бы], ударяя по воздуху, искусственно созданные крылья, на манер летящей птицы. Также [может быть создан] небольшой по величине инструмент, который поднимал бы и опускал немыслимые тяжести (нет ничего полезнее такого инструмента в определенной ситуации). Могут быть также созданы инструменты для путешествий под водой морей и рек — вплоть до достижения дна, и без всякой телесной опасности»³.

Что касается понимания Священного Писания, то, не отрицая роли символического и духовного проникновения в его сакральные смыслы, Бэкон впервые ставит проблему собственно научного отношения к священным текстам и их интерпретации. Будучи прекрасным знатоком всех древних языков, он показывает, предвосхищая будущие филологические библейские исследования,

¹ Философские и научные взгляды Роджера Бэкона рассмотрены нами в монографии «Наука и религия: нераздельность и неслиянность». Барнаул, 2023.

² Ряд авторов считает его первооткрывателем пороха. См.: Хайм Г.У.Л. Роджер Бэкон и порох // Роджер Бэкон: алхимия, астрология, магия и медицина (сборник). СПб., 2021.

³ Бэкон Р. О тайных деяниях искусства и природы и о ничтожности магии. Послание брата Роджера Бэкона [Гийому Парижскому] // Бэкон Р. Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2005. URL: <https://www.koob.ru>

насколько важны точные переводы Библии с одного языка на другой (особенно с древнееврейского и греческого на латинский); как могут искажаться при этом религиозные истины и насколько важно владение языками для эффективной религиозной проповеди и убедительной апологетики. Можно согласиться с А.С. Гореловым, что «с грядущими гуманистами Бэкона связывает не только осознание важности изучения языков и постановка методологических проблем, связанных с переводом и текстологической критикой, но и интерес к принципам риторической и поэтической аргументации по сравнению с традиционно изучаемой в логике доказательной и диалектической аргументацией»¹.

Особая тема, которой интересовался Р. Бэкон на протяжении всей жизни, — это проблема материи. Для него это не чистая сотворенная потенция, как считал Аквинат, а деятельное начало мироздания, активная потенция, что очень близко к ее августиновскому пониманию, причем не менее важная для существования вещей, чем идеальные формы. Последние исследования показывают², что материя Бэконом трактуется в нескольких различных смыслах, но она имеет не только логический, но, в частности, и онтологический статус как небытие творения в противоположность творческому бытию Творца. Материя в собственном смысле — это первичная материя, активное *первичное ничто*, которое лежит в основе всего Космоса, но которая может приобретать качественно различные модификации, включая и светоносную духовную материю, переносящую «семена вещей», которые «удивительный доктор» называет «species». Здесь Р. Бэкон фактически возвращается к ее античному пониманию, к последовательной монодуалистической онтологической парадигме, чего не смог сделать один

¹ Горелов А.С. Философия Роджера Бэкона и ее место в истории европейской культуры // Бэкон Р. Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2005. URL: <https://www.koob.ru>

² См. последнюю редакцию статьи «Роджер Бэкон» в Стэнфордском философском словаре: URL: <https://plato.stanford.edu/entries/roger-bacon/>

из его любимых и часто цитируемых философов — Авиценна. Очевидно влияние, которое оказывают на его философские воззрения научно-экспериментальные занятия оптикой и химией. Материя, по мысли «удивительного доктора», может умозрительно трактоваться как абстрактная потенция множественности вещей, если судить о ней из университетских кабинетов, но она мгновенно обнаруживает свою реальность и активную субстанциальность, если экспериментировать с вещами. Здесь союзниками Бэкона, кроме античных гениев, был тот же Авиценна, признававший объективное существование разнокачественной материи в низшем из миров, на которую воздействуют идеи Ума; а также мыслитель пантеистической ориентации Давид Динанский, труды которого, к сожалению, до нас не дошли. С последним полемизирует Аквинат, но о нем вполне одобрительно отзывается Николай Кузанский, сам близкий к мистическому пантеизму¹.

Однако «удивительный доктор», как истинный францисканец, огромную роль в познании мира и Бога отводил не только научным исследованиям, но и мистическому (трансцендентному) опыту. Что Р. Бэкон активно не любил, так это умозрительную доминиканскую схоластику, виртуозом которой был Святой Фома. Удивительный доктор называл схоластику познанием «с помощью аргументации». Ей он противопоставлял внешний и внутренний опыт. Во внешнем чувственном опыте, направленном на постижение природы, он видит источник строгой и продуктивной науки об устройстве внешнего мира, где может быть активно использована столь любимая им математика. Здесь правы авторы, которые рассматривают английского мыслителя в качестве одного из провозвестников не только будущих гуманитарных, но и экспериментальных естественных наук².

¹ Николай Кузанский. Сочинения в 2-х томах. Т. 2. М., 1980, с. 225–226.

² См. обоснование этого тезиса в известной работе: Ахутин А.В. История принципов физического эксперимента (от античности до XVII в.). М., 1976.

Однако, помимо опытного познания внешних, чувственно данных вещей и процессов, где Р. Бэкона, как верного последователя Оксфордской школы, особенно интересуют оптические явления, есть также область внутреннего духовного опыта, которая требует трансцендентных познавательных способностей. Они трансцендентны в том смысле, что позволяют приобщаться к реальности, лежащей за пределами привычного опыта чувств и рассудочных построений. Этот духовный опыт важен и для верной ориентации внешнего опыта. Приведем полностью фрагмент о двух этих видах опыта, ибо он исключительно важен и не потерял своего эвристического значения. «Опыт бывает двояким. Один приобретается с помощью внешних чувств: так мы познаем в опыте небесные явления с помощью изготовленных для этого инструментов, а явления подлунного мира — посредством зрения. А то, что не находится в местах, в которых пребываем мы, мы познаем благодаря другим мудрецам, обладающим опытом... Но этот опыт для человека недостаточен, поскольку он не дает полной достоверности относительно телесных вещей вследствие их сложности и не достигает вещей духовных. Поэтому необходимо, чтобы человеческий разум получал и иную помощь, и поэтому святые патриархи и пророки, которые первые дали науки миру (и, равным образом, многие верные после [пришествия] Христа), не останавливались на чувственном восприятии, но получали внутренние озарения. Ибо благодать веры и Божественное вдохновение просвещают многих не только в вещах духовных, но и в вещах телесных и философских науках...

Существуют семь внутренних степеней этой науки. Первая [обретается] посредством чисто научных озарений. Вторая степень состоит в добродетелях. Ибо злой человек невежествен, как говорит Аристотель во II книге *Этики* и аль-Газали в *Логике* утверждает, что душа, оскверненная грехами, подобна ржавому зеркалу, в котором не могут должным образом быть явлены образы вещей; но душа, украшенная добродетелями, есть все

равно, что хорошо отполированное зеркало, в котором формы вещей явлены должным образом.

Третья степень — семь даров Духа Святого, которые перечисляет Исайя¹. Четвертая — блаженства, которые определяет в Евангелии Господь. Пятая заключается в чувствах духовных. Шестая — в плодах [Святого Духа], среди которых мир Господень, который превосходит всякое чувство. Седьмая — в восхищениях и их видах, сообразно которым разные люди по-разному восхищаемы, так что видят многое, о чем не подобает говорить человеку. И тот, кто тщательно испытал на опыте все или некоторые из них, может предоставить себе и другим достоверное знание не только о духовном, но и обо всех человеческих науках»².

В этом знаменитом фрагменте, к сожалению, оставшемся у Р. Бэкона неразвернутым, важен целый ряд моментов. Во-первых, оппозицию «внешний опыт — внутренний опыт» вполне правомерно использовать для разведения науки и религии в целом, где областью науки является преимущественно экспериментальное изучение объектов и процессов внешнего мира, как они даны нам в чувственном восприятии; а объектами религиозного опыта выступают факты и события духовного мира, включая возможность экспериментирования с собственным сознанием, как это происходит, например, в практике индийской йоги. Понятно, что противоположность между внутренним и внешним опытом является относительной, и сегодня можно говорить о неуклонном схождении внешнего и внутреннего опыта постижения бытия, когда, в частности, становится очевидной «человекоразмерность» современной постнеклассической науки³.

¹ См: Ис. 11, 2–3.

² Бэкон Р. Большое сочинение // Бэкон Р. Избранное. М., 2005. URL: <https://www.koob.ru>

³ Более подробно этот тезис развернут и обоснован в статье: Иванов А.В. Наука и религия: новые грани старой проблемы // Философия науки и техники. 2022. Т. 27. № 1. С. 111–123.

Во-вторых, Р. Бэкон выделяет разные ступени внутреннего опыта: первая ступень — научно-философские озарения, что может быть названо умозрением; вторая — этическое познание, включая эмпатию, где нравственной и умудренной душе непосредственно открываются такие глубины собственной и чужой психической жизни, которые скрыты от души, затемненной страстями, житейскими предрассудками и ложными идеями. Третья ступень — многообразные формы собственно религиозного опыта, которые, повторимся, остались у Р. Бэкона не раскрытыми и допускающими различные толкования.

В-третьих, именно через внутренний опыт открываются, по Р. Бэкону, истинные основания и пути как рационального, так и внерационального познания, которые фундируют любые рационально-дискурсивные построения как в философии и науке, так и в религии.

Здесь возникает главный для Бэкона вопрос: какими, при всех различиях науки и религии, должны быть оптимальные взаимоотношения между ними? Понятно, что он, как монах и богослов, отдает безусловное первенство Священному Писанию и истинам религии, но открыто упрекает современных ему богословов, особенно доминиканцев во главе с Аквином, в засилье умозрительной схоластики и в научном невежестве (лингвистическом, математическом и астрономическом). Он напрямую связывает рост авторитета и влияния христианской религии со степенью ее опоры на результаты научных исследований. Этот вызывающий теоретический тезис, равно как и эмпирические научные исследования «удивительного доктора» не могли не вызвать негодования и административных репрессий со стороны официальных церковных и богословских кругов. Многие годы своей жизни Р. Бэкон был вынужден провести в тюремном заключении, не имея возможностей для научной работы. Вот квинтэссенция его синтетической позиции во втором разделе «Большого сочинения»: «Итак, я утверждаю, что есть одна наука, госпожа прочих, а именно, богословие, для коего совершенно необходимы прочие науки,

без которых оно не может быть действенным. И богословие использует в своих интересах силу прочих [наук], которые подчиняются ее приказам и повелениям. И, однако, существует одна совершенная мудрость, которая целиком содержится в Священном Писании, и она должна разъясняться с помощью канонического права и философии, и благодаря этим наукам происходит истолкование Божественной истины. Ибо мудрость сама по себе — это как бы сжатый кулак, а благодаря указанным наукам она становится раскрытой ладонью»¹.

Особое значение для правильного понимания истин христианской религии Р. Бэкон уделяет математике, в которую он включает также астрономию и астрологию. Без овладения математикой, которая, по его мнению, как бы врождена человеческому разуму², не только невозможно сформировать у верующего доказательного и систематического мышления, но невозможно понимание астрономических, хронологических и календарных сведений, содержащихся в Библии. Без математики невозможна и обрядовая сторона жизни Церкви. Наконец, использование математической символики крайне полезно для понимания многих религиозных истин. Здесь он предвосхищает использование математических схем и моделей в качестве средств метафизического умозрения у Николая Кузанского.

В сущности, Р. Бэкон проводит **идею органического единства науки и религии**, у которых есть общий исток, где вечные истины религии задают основания и направление научно-философскому развитию, а они, в свою очередь, раскрываются и обосновываются с опорой на опытное научное и философское знание. Удачен символ, который использует здесь английский мыслитель. Религия подобна сжатому корпоративному кулаку без обращения к науке, но она же может быть уподоблена раскрытой ладони, дающей обществу полезные и обоснованные

¹ Бэкон Р. Большое сочинение...

² Здесь он предвосхищает теорию врожденных идей Р. Декарта, в том числе и врожденности базовых математических идей и операций.

знания, если опирается на научное познание мира и человека. Р. Бэкона можно также считать одним из первых идеологов научного прогресса, когда он вдохновенно описывает будущие технические достижения¹, предрекает увеличение продолжительности человеческой жизни благодаря успехам медицины и нравственному прогрессу людей, предрекает науке успехи в оптике и в изучении человеческой психики; говорит, что не известное современным мудрецам, рано или поздно станет известно потомкам в будущем.

Фактически Р. Бэкон первым в европейской традиции *привносит и в религию, и в науку идею развития*: религия в ходе исторического развития и благодаря науке раскрывает свой имманентный смысловой и ценностный потенциал; а научное познание природы человеком и овладение ее силами постоянно расширяется, выходит за прежние границы, т. е. как бы всегда *трансцендируется* за свои пределы. Иными словами, религиозному знанию, как доминирующей стихии внутреннего духовного опыта, свойственно бесконечно углубляться в свои вечные Истины, избавляясь от ветхих догм и устаревших толкований священных текстов; а научному знанию, как сфере преимущественно внешнего опыта, наоборот, свойственно неограниченно расширяться, осваивая все новые и новые предметные поля, в свою очередь, отказываясь от предрассудков и заблуждений. Оба вида опыта не отрицают друг друга, не конкурируют между собой, а, наоборот, нуждаются друг в друге и взаимно друг друга стимулируют. Правда, при безусловном примате Истин священного Писания и под водительством «матери Церкви». В этом плане христианскую религиозно-мировоззренческую позицию Р. Бэкона не следует модернизировать, как, впрочем, нельзя и не восхищаться пророческой силой его мысли.

Если Аквинат обосновывает неразрывность веры и философского разума, а Бэкон — веры и разума научного, то их великий современник **Бонавентура**, лояльно в целом относясь

¹ Эти технические пророчества мы приводили выше.

и к философско-богословским, и к научным изысканиям, занимает более традиционную позицию, доказывая исключительную роль личного трансцендентного опыта в обретении истинной веры. Он наследует мистическую христианскую традицию Востока и Запада, испытывая особое влияние со стороны «Ареопагитик» и, в свою очередь, подготавливая своими трудами приход Майстера Экхарта.

Главный труд Бонавентуры — «Путеводитель души к Богу», один из хрестоматийных для всей схоластической традиции. В нем генерал францисканского ордена, солидаризируясь с Роджером Бэконом¹, высоко отзывается о роли науки в познании Бога и мира. Для него существуют *три уровня богопознания*, что потом найдет отражение в учении Майстера Экхарта: через познание божественных идей в материальных вещах, которые являются их знаками или следами²; через обращение к миру собственной души; и, наконец, через мистическое вхождение в сферу самого Божественного бытия. «Чтобы достичь созерцания Первоисток, Который в высшей степени духовен, вечен и превосходит нас, — пишет Бонавентура, — следует перейти через следы, которые телесны, преходящи и находятся вне нас, и это выведет нас на путь к Богу. Затем следует войти в нашу душу, которая является бессмертным образом Бога, духовна и находится внутри нас, и это значит войти в истину Божию. Наконец, мы должны возвыситься до вечного, высшей духовности и находящегося выше нас, взирая на Первоисток, и это значит возрадоваться в познании Бога и благоговении перед Величием Его»³.

¹ При этом личные отношения между дерзким Р. Бэконом и Бонавентурой, представителем официальной католической иерархии, были весьма непростыми.

² Здесь вспоминается оппозиция феноменального и ноуменального бытия в учении П.А. Флоренского.

³ Бонавентура. Путеводитель души к Богу. URL: https://royallib.com/book/bonaventura/putevoditel_dushi_k_bogu.html?ysclid=mjjuivv51o782793101

Анализируя *первую* ступень восхождения к Богу, Бонавентура предлагает собственную классификацию наук на основе догмата о Троице. Он выделяет естественную философию¹, рациональную и моральную: «Первая занимается причиной бытия и поэтому ведет к всемогуществу Отца; вторая занимается законом мышления и поэтому ведет к мудрости Слова; третья занимается порядком жизни и поэтому ведет к благу Святого Духа. В свою очередь, естественная философия подразделяется на метафизику, математику и физику. Первая изучает сущность вещей, вторая изучает числа и фигуры, а третья — природу, силу и действие процесса распространения. Поэтому первая ведет к Первоистоку — Отцу, вторая ведет к Его образу — Сыну, третья ведет к Их дару — Святому Духу»². Главный предмет физики — это оптика, изучающая распространение тварного света и приоткрывающая дверь в Царство Света Нетварного, который лежит в основе духовного мира. Впрочем, как Р. Бэкон больше мистик на словах и ученый на деле; так и Бонавентура — скорее ученый на словах, а истинный мистик на деле.

Поэтому *вторая* и гораздо более высокая ступень познания Троицы для него — это самопознание души. Душу он трактует вполне в духе Платона и Августина. Она богоподобна и светочувствительна, обладает врожденными качествами и общими божественными идеями, в том числе и категориальными априорными формами, обеспечивающими чувственное и разумное познание внешнего мира, что отрицал, как мы помним, Фома Аквинский. «Следовательно, — пишет Бонавентура, — ты видишь, как душа близка Богу и как, в соответствии с присущим каждой способности действием, память ведет нас к вечности, разум к истине, способность выбора — к высшему благу»³. При этом погружение

¹ Она в целом совпадает у него с рациональной или естественной теологией Фомы Аквинского.

² Бонавентура. Указ. соч.

³ Там же.

в имманентные глубины души, поврежденной грехом, невозможно без помощи извне, без живого Слова Истины, принесенной Христом, и без приходящих озарений Духа Святого. Однако если душа не стремится к Богу, никакие откровения на нее не снизойдут. Здесь очевидно влияние на Бонавентуру «Ареопагитик» и традиций восточной христианской мистики.

Как и на православном Востоке, особую роль в мистическом созерцании Бонавентура отводит сердцу. Он отмечает очень важный момент: истинный духовный опыт подразумевает преображение привычных чувственных способностей. Они как бы трансмутируются, приспособляются к новой духовной реальности, становятся, образно говоря, *органами духовного чувствознания*: «На этой ступени душа с внутренними чувствами, восстановленными для восприятия высшей красоты, слышит высшую гармонию, обоняет высшее благоухание, вкушает высшую сладость, воспринимает высшее наслаждение»¹. В целом же, дабы душа стала способной к внутреннему самопознанию и трансцендированию, она должна, как говорит Бонавентура, стремиться к «очищению, озарению и совершенствованию». Этому учит человека Священное Писание, но без «внутреннего делания» и само Евангелие не может открыться ему в своей подлинной аллегорической и анагогической — духовной — глубине. Францисканский кардинал указывает и на конкретные нравственно-психологические качества, которые должен сформировать у себя человек. Здесь он вполне традиционен: это радость, устремленность к высшему и почитание духовной иерархии, умение восхищаться красотой.

За первыми двумя ступенями духовного опыта следует третья. «Созерцать Бога — утверждает Бонавентура, — можно не только вне нас и внутри нас, но также и выше нас: вне нас мы со-зерцаем через следы, внутри нас — через образ, а выше нас — через свет, который превосходит нашу душу

¹ Там же.

и является светом вечной Мудрости, так как “сама наша душа создана непосредственно самой Истиной”¹. Таким образом, подход Бонавентуры оказывается синтетическим, подразумевающим опору и на внешний научный, и на внутренний нравственно-психологический опыт, и на высший опыт приобщения души к сферам Божественного бытия. Этот опыт мистического трансцендирования он описывает в последних, с пятой по седьмую, главах своего труда, ссылаясь на апофатику «Ареопагитик» и подчеркивая его невыразимость в слове, образе или символе: «Для того чтобы этот переход был совершенен, необходимо оставить действия разума, преобразить и перенести в Бога высший порыв души. Но это мистический и тайный дар, который “никто не знает, кроме того, кто получает”, и не получает никто, если не возжелает, и не возжелает, если не воспламенит его до мозга костей пламя Святого Духа, ниспосланного Христом на землю. Об этом же говорит и апостол, утверждая, что эта мистическая мудрость открывается Святым Духом»².

Эти последние главы оставляют двойственное впечатление. В пятой главе Бонавентура дает свое понимание соотношения Божественного и тварного бытия, уступая в силе философского умозрения и Аквинату, и особенно Роджеру Бэкону. Он являет здесь типичный образец схоластического монизма с классическими решениями проблем реальности материи, иного в Боге, случайностью и хаосом в природном бытии, свободы воли и зла в человеческом мире. Он все же — великий мистик, организатор и политический деятель, но не великий философ и не великий ученый. Однако наряду с Фомой Аквинским и Роджером Бэконом, *Бонавентура — важнейшая третья (наряду с метафизической и научной) мистическая религиозно-философская грань той великой синтетической эпохи.*

¹ Там же.

² Там же.

Что касается завершающих шестой и седьмой глав труда Бонавентуры, то они дают сугубо христианскую картину Надземной реальности, в которую восхищается душа мистика. Это говорит об общей черте мистического религиозного опыта: он всегда неустранимо *конфессионально нагружен*. В Надземной реальности ты будешь видеть то, о чем читал и думал в реальности земной. *Земная мысль притянет сознание в созвучные, когерентные ей мысленные сферы Надземного Мира*. Развивая гносеологическую мысль Эмпедокла, можно сказать, что не только подобное познается подобным, но и подобное магнитно притягивается к подобному.

И как не спорят о вкусах, так не следует спорить, какой мистический опыт истиннее: христианский, буддийский или исламский. Здесь важно не столько то, что человек видит, сколько какие философские и нравственно-практические выводы делает из своего опыта. Как мы уже сумели убедиться, истинный мистический опыт учит любви и добросердечию, духовной открытости и тому, что в «доме Отца моего обителей много», как говорит своим ученикам Христос.

Однако этот важнейший период в духовном развитии Европы знаменуется не только обнаружением единства философских, научных и мистических путей в Надземное и, соответственно, ролью этого троичного синтетического опыта в понимании сущности самой религии, но и осознанием огромного значения религиозного искусства.

Три выдающиеся фигуры символизируют великую религиозную силу искусства¹, выполняющего две важнейшие функции: с одной стороны, через земное художественное слово, образ и символ искусство способно приобщать душу человека

¹ Термин «искусство» мы будем использовать в предельно широком смысле, как синоним художественного творчества в целом, включающего в себя не только различные виды изобразительного искусства и архитектуру, но также литературу, ораторское искусство, театр, танец, впоследствии кинематограф и художественную фотографию.

к объективно существующей горней реальности, быть, как говорил П.А. Флоренский, «окнами» в Надземный мир, «отверстиями, пробитыми в нашей субъективности»¹. Эти функции выполняет прежде всего каноническое религиозное искусство через архитектуру, иконопись, пластику и т. д. С другой стороны, через свои художественные средства искусство способно доносить до людей и *личный трансцендентный опыт* приобщения к Надземному, и новое прочтение «осевых» религиозных текстов. Именно второй аспект религиозного искусства как особого пути в Надземное начинает формироваться в Европе в это время. Он представлен тремя гениями, как бы персонифицирующими этот процесс. Это **Майстер Экхарт**, как выдающийся мастер художественной проповеди на родном немецком языке², **Джотто**, как родоначальник живописи Возрождения и, конечно, гениальный **Данте** — основоположник европейской литературы на национальных языках. Творчеству двух последних титанов этой великой переходной эпохи посвящен отдельный раздел в коллективной монографии³, поэтому ограничимся здесь лишь некоторыми соображениями.

Джотто и Данте, по свидетельству Джорджо Вазари, находившиеся в дружеских отношениях⁴, отличаются подлинно религиозным и синтетическим характером творчества. Оба они — верные сыны Флоренции, пожалуй, главного города возрожденческой Италии, пропитанного духом творческого дерзания и универсализма. Что касается Джотто, то, например, венецианские художники вошли в историю главным образом

¹ Флоренский П.А. Т. 2. У водоразделов мысли. М., 1990, с. 344.

² Речь о его мистическом наследии, запечатленном в проповедях, шла выше, и оно ярче и интереснее, в чем согласны многие исследователи, чем его собственно богословские труды.

³ См: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Скрижали метаистории. Глава «Великая духовная революция в Европе XIII века», с. 197–232.

⁴ Данте упоминает Джотто в «Божественной комедии» как живописца, превзошедшего в мастерстве своего учителя Чимабуэ, а Джотто изобразил Данте в капелле Палаццо дель Подеста во Флоренции.

как выдающиеся живописцы; флорентийцы же, начиная с Джотто (а затем эту линию будут развивать Микельанджело и Леонардо да Винчи), ярко проявят себя в самых разных видах искусства — архитектуре, живописи, скульптуре, являя в своем творчестве подлинный синтез искусств. Сам Джотто принципиально отходит от идей и художественных схем Средневековья. До него в иконописи царил отвлеченный образ — великие духовные личности пребывали в некоей идеальной Божественной сфере, человек же был отстранен от неё, мог только созерцать, восхищаться и благоговеть перед парящими в надмирном пространстве Христом, Богородицей, апостолами, святыми. Эта сфера либо излучала на человека благодать, либо сурово назидала и карала. Джотто сохраняет разделение двух сфер — земной и Надземной. Более того, он даже подчеркивает яркими по насыщенности цветами их различие, но одновременно и сближает их. Причем, эта сложная задача решается им с гениальной находчивостью и художественной выразительностью. Его святые начинают страдать, радоваться, бороться. Через фрески Джотто человек не только благоговейно созерцает Надземный мир, но и становится ему сопричастным, сострадающим, сопереживающим. При этом сам характер изображения святых на фресках художника также меняется. Его фигуры уже не столь бесплотны и бестелесны, как парящие фигуры рельефов и фресок раннего и зрелого Средневековья. Они объемны и полны жизни. Эмоции святых в его фресках также подобны земным, но даны как бы в идеальном просветленном виде. Человек узнавал на фреске знакомое ему чувство, но оно было очищенным, ярким и не по-земному глубоким. Джотто как бы поднимал человека — не отрывал, а именно поднимал на следующую духовную ступень, заставлял поверить в то, что его собственная жизнь принадлежит двум мирам, но его посмертные пути закладываются в земном мире.

Как и для Данте, предательство для флорентийского живописца — великий грех, что зафиксировано в его знаменитой

фреске «Поцелуй Иуды». Но предателя всегда кто-то поощряет, дает ему тридцать сребреников. И грех толкающего едва ли не больший, чем грех самого предателя. Поэтому еще ниже Иуды на этой фреске изображен первосвященник Каиафа. Его лицо еще страшнее и чернее лица Иуды. Грех Иуды безмерен, ибо он предает своего живого учителя Иисуса Христа, но ведь иудейский первосвященник предает нечто большее — самого Бога, которому он призван служить. Как есть *светоносная синергия божественной и земной любви*; так есть, по Джотто, *черная антисинергия отступничества и предательства*, низводящая души в адские бездны.

Джотто одним из первых осуществляет синтез монументальной живописи и элементов архитектурного убранства. В своих фресках он показывает себя также прекрасным геометром, а в передаче внутренних обликов своих персонажей открывается как тонкий психолог. Он же является непревзойденным мастером цвета и света, в чем, безусловно, превзошел своих предшественников и современников. Ему удавалось диалектически отразить тонкую, но ощутимую границу между миром дольным и миром высшим, но одновременно художественными средствами показать единство света тварного и нетварного, зримых телесными и духовными очами, где стяжание духовного света преображает земное бытие. К стяжанию духовного света, передаваемого Джотто через многообразную гамму золотистых воздушных тонов, к преображению с его помощью себя и мира человек должен стремиться с такой же силой, как великий Франциск. За удивительные знания, глобальность мировидения и совершенство художественных творений Джотто, как и Данте, назовут философом и «мастером семи свободных искусств».

Что касается Данте, то с него начинается не только художественная литература Европы на национальных языках, но и линия подлинно религиозного понимания назначения искусства и литературы. Конечно, художник — всегда сын своей эпохи и выразитель собственной судьбы с только ему присущим

«порядком любви» (*ordo amoris*)¹, как говорил Августин Блаженный, перед которым Данте благоговел, но художник призван свидетельствовать о высших мирах, устремляя души людей к добру и свету. Поэтому искусство, по Данте, — род монашеского служения, а высшее прозрение поэта сближается с мистическим откровением аскета и умозрением философа. Данте прямо продолжает неоплатоническую линию в средневековой философии христианского Востока и Запада, где творение трактуется как результат действия Божественной мысли:

«Все, что умрет, и все, что не умрет, —
Лишь отблеск Мысли, коей Всемогуший
Своей Любовью бытие дает»².

¹ Недаром вся «Божественная комедия» пронизана событиями и персонажами того времени, в котором живет великий поэт. Его персональные враги оказываются в аду, а фигуры, которые ему лично дороги, занимают высокие места в райской иерархии. Например, не очень понятно, в силу каких особых заслуг намного выше всех других средневековых мыслителей у него оказывается анализирувавшийся нами выше иррационалист Петр Дамиани? Возможно за личные аскетические подвиги и бескомпромиссную борьбу против симонии — покупки за деньги церковных постов, которые были широко распространены в современной ему Европе. Но ведь тот же Дамиани ввел бичевание, как церковное наказание для провинившихся мирян, несмотря на протесты общественности. Опять же непонятно, почему в два философских вращающихся круга (венка) мыслителей по 12 человек в каждом, которые Данте располагает в «четвертом небе» и которые вполне закономерно возглавляются доминиканцем Фомой Аквинским и францисканцем Бонавентурой, не попадает Роджер Бэкон? Впрочем, гении уровня Данте имеют право на специфическое авторское видение, передавая потомкам поиск рациональных объяснений своего выбора.

² Данте Алигьери. Божественная комедия. М., 1986, с. 352. Эту главную черту философского мировоззрения Данте подчеркивает А.Ф. Лосев в «Эстетике Возрождения», с. 198.

Показательно, что покровительницей великого поэта выступает Пресвятая Дева Мария — квинтэссенция христианской нравственной чистоты, любви, премудрости (софийности) и сердечного мистического ведения¹. Отсюда и знаменитый образ Беатриче у Данте, где чувствуется влияние святого Франциска с его благоговейным почитанием творящего женского начала бытия, почти еретического для того сурового времени. Здесь достаточно вспомнить его трогательную сердечную дружбу со св. Кларой и утвержденный им позднее орден кларисс. Художник и религиозный деятель, философ и мистик — все они призваны совместно утверждать софийную радостную полноту, разумность и красоту Космоса поверх повседневной очевидности земного хаоса, безобразия и греха. Все они — члены одного духовного ордена Святой Софии — Премудрости Божией, занимающие свои места в едином Божественном Амфитеатре. Впоследствии это дантовское религиозное понимание светского искусства как духовного служения никогда не заглухнет ни в европейской, ни в русской культурной традициях, если учесть влияние, которое поэт оказал на Мильтона и Гете, Доре и Родена, Гоголя и Блока, Рильке и Гессе.

Данте не только великий религиозный художник. Ему присущ исключительный дар философского и духовного синтеза. Будучи прекрасным знатоком античной и средневековой философии, знакомый и с идеями арабской философии², он первым объединяет в раю мыслителей давнего и недавнего прошлого, не просто разных, как рационалист Ансельм Кентерберийский и мистик Гуго Сен-Викторский, но и враждовавших друг с другом, таких как Фома Аквинский и Сигер Брабантский.

¹ Напомним, что покровительницей Костантина-Философа, создателя церковно-славянской азбуки, была София — Премудрость Божия.

² Философским воззрениям Данте посвящена отдельная монография: Жильсон Э. Данте и философия. М., 2010. Ей, правда, присущи слишком радикальные неотомистские акценты в интерпретации философского мировоззрения Данте.

Он заставляет доминиканца Аквината славить святого Франциска, а францисканца Бонавентуру произносить хвалебное слово в адрес Святого Доминика. Данте предостерегает против поспешных односторонних суждений «да» и «нет», чреватых заблуждениями и абсолютизациями. Одним из первых он утверждает, что целостная Истина — всегда единство противоположностей, которые дополняют друг друга или переходят друг в друга, будучи доведенными до предела¹, как едины противоположные движения в чаше воды: от периферии к центру, и от центра к периферии². Этот символ он приводит в связи с диалектическим поучением Беатриче о единстве горного и земного бытия; тварного и нетварного света; предела и беспредельности; единства, двойственности и троичности в Боге. В песне тринадцатой он устами Фомы Аквинского излагает общую картину творения через онтологию нисходящего свыше и преломляющегося в зеркалах Божественного Света³, где чем ниже, тем больше случайных и хаотических явлений в мире и все более замутненными становятся первообразы, «впечатываемые в воск первоматерии». Для совершенства же творимого должно быть высоким и качество творящего ума, и качество материи. Аквинат говорит:

«Вот почему, при схожести семян,
Бывает качество плодов неравно,
И разный ум нам от рожденья дан.

Когда бы воск был вытоплен исправно
И натиск силы неба был прямой,
То блеск печати выступал бы явно.

¹ Эта диалектика будет впоследствии глубоко осмыслена Николаем Кузанским.

² Божественная комедия, с. 355.

³ Здесь налицо неоплатонические, каббалистические и августиновские мотивы, которые соседствуют с гилеморфическими акцентами в понимании творения и существования Космоса, присущими самому Фоме Аквинскому.

Но естество его туманит мглой,
Как если б мастер проявлял уменье,
Но действовал дрожащею рукой»¹.

Уже явно не томистский, а августиновский подход свойственен Данте в трактовке различных уровней понимания Священного Писания, который он разворачивает в трактате «Пир». Он обосновывает необходимость всех четырех уровней понимания (буквального, нравственного, аллегорического и духовного), но примат отдает анагогическому толкованию². Эти уровни христианской экзегезы вполне применимы и к пониманию многоуровневых смысловых слоев, свойственных самой «Божественной комедии». Ее глубоко символический текст требует недюжинной эрудиции и навыков целостного, как бы «полихромного» мышления от самого читателя. Недаром разгадка дантовской символики, в том числе и числовой, до сих пор является предметом оживленных дискуссий среди дантеведов.

Свойственный в целом тексту «Божественной комедии» синтетический взгляд на Божественное и мировое бытие, где гармонично переплелись христианские и античные, католические и православные, августиновские и томистские, логико-метафизические и мистические идеи; научно-экзотерические и эзотерические, личные и сверхличные знания, — отражает синтетическое мировоззрение и синтетический религиозный опыт самого Данте, давшего поразительно многомерную и вместе с тем целостную картину Надземного бытия. Его творение проложило туда один из самых художественно красивых и познавательно глубоких путей, значимых на все времена и для всех культур. В каком-то смысле «Божественная комедия» — *«осевой» (пра-символический) текст Запада, как*

¹ Там же, с. 353.

² См. Данте А. Малые произведения. М., 1968, с. 136. Он уточняет классическую схему видов истолкования, последовательно разводя толкования духовное и аллегорическое.

церковно-славянская азбука — осевой текст славянства и России. «Божественная комедия» — система пространственно-временных, числовых и смысловых символов, в буквальном смысле слова «европейский путеводитель души» в Надземный мир, как своеобразным путеводителем туда является и творение Константина (Кирилла)¹.

Можно согласиться с общим выводом А.Л. Доброхотова, написавшего отличную книгу о Данте: «Поэма потребовала от него вдохновения поэта, мудрости философа, знаний ученого, интуиции пророка. Что не сказано им прямо, сказано в символе; что не сказано в символе, сказано в образе. Многое же запечатлено в самом строении поэмы, в ее содержательной и формальной организации... Жизнь поэмы в последующих веках и ее современное понимание — это не только разъяснение ее загадок, но и самопознание тех, кто подходил к ней с Дантовым призывом: “Яви мне путь...”»².

Синтетическую линию в понимании сущности религии и путей, ведущих к Богу, в Европе XV века продолжает великий кардинал **Николай Кузанский**, на труды которого мы уже неоднократно ссылались и идеи которого в той или иной форме обсуждали³. В качестве своих главных учителей Кузанец называет языческих философов Пифагора, Сократа, Платона и неоплатоников, особенно часто ссылаясь на Прокла. Из христианских авторов он более всего почитает мыслителей платонической ориентации — Дионисия Ареопагита и Августина. Очевидно влияние, которое оказали на него христианские мистики Востока и Запада — платоники Шартрской школы, Бонавентура, Майстер Экхарт, Максим Исповедник. Сильно

¹ Напомним, что создатель славянской азбуки был и превосходным поэтом.

² Доброхотов А.Л. Данте Алигьери. М., 1990.

³ Подробно взгляды Николая Кузанского проанализированы автором в упоминавшейся коллективной монографии «Наука и религия: нераздельность и неслиянность» См. раздел II. Глава 3. Динамический синтез знаний в философии Николая Кузанского, с. 221–261.

чувствуется влияние также мусульманских и иудейских мыслителей — Авиценны и Ибн Гебироля. *Кузанский лично воплощает едва ли не идеал гармоничного сочетания гениального религиозно-философского и научного творчества, мистической одаренности и активного социального служения.*

Так, он принял самое активное участие в подготовке и проведении знаменитого Флорентийского собора 1439 года, призванного, по замыслу лучших из его организаторов (к сожалению неудавшемуся!), сплотить расколотый христианский мир перед лицом нарастающей турецкой военной экспансии. При этом в своем полемическом сочинении «Против Корана» Кузанец показал исторические и идейные связи между исламом и христианством, которые могли бы лечь в основание диалога и творческой полемики между ними¹. Ездил Николай Кузанский и к чешским гуситам, призывая их к мирному выстраиванию отношений с папской властью. Его примирительная миссия и здесь не дала, увы, ожидаемых результатов, но зато внутри католического клира он пользовался безусловным авторитетом и влиянием, сумев реализовать ряд новаторских проектов. Долгое время он был фактически вторым человеком в католической церкви, являясь близким другом и советником просвещенного папы Пия II (в миру Сильвио Пикколомини). Пользуясь преимуществами своего положения, Николай Кузанский многое сделал для ограничения произвола римской церковной бюрократии, улучшения быта монастырей и качества католических богослужений, особенно искусства церковной проповеди, явно опираясь здесь на проповедническое наследие Майстера Экхарта. Он неустанно боролся за чистоту нравов и образованность католического духовенства, совершая инспекционные поездки по многим областям тогдашней Европы. При этом он оставался вхожим и в светские гуманистические

¹ Именно желанием отметить его заслуги в деле укрепления позиций веротерпимости и подчеркнуть актуальность его идей можно объяснить основание в 1960 году в Германии «Общества Кузанского».

круги своего времени, смело водя дружбу даже с таким эпатажным деятелем итальянского возрождения, как Лоренцо Валла.

В одном лице Николай Кузанский сумел объединить синтетическую религиозно-философскую мощь «Ареопагитик», мистическую одаренность Бонавентуры и Майстера Экхарта, фундаментальность метафизического мышления Фомы Аквинского, гуманитарную и естественнонаучную гениальность Авиценны и Роджера Бэкона. Известно, что математическими построениями Кузанца восхищался основатель теории множеств Георг Кантор. Великий кардинал предложил реформу юлианского календаря, которая была реализована только через полторы сотни лет. Именно Кузанец выступил прямым предтечей экспериментального европейского естествознания¹, написав трактат «Простец об опытах с весами». При желании в его наследии можно найти идеи о неевклидовом (динамичном и шарообразном) строении пространства Вселенной, а также диалектический взгляд на соотношение покоя и движения², т. е. фактически именно он — предтеча теории относительности А. Эйнштейна. Ему же принадлежит составление первой географической карты Центральной и Восточной Европы, поддержка книгопечатания.

Однако среди всех гениальных научных прозрений Николая Кузанского есть две идеи, до сих пор звучащие исключительно актуально. Первая из них — относительность центра и периферии в беспредельном Космосе. «Поскольку каждому, будь он на Земле, на Солнце или на другой звезде, — пишет Кузанец, — всегда будет казаться, что он как бы в неподвижном

¹ См. известную работу: Кассирер Э. Избранное: Индивид и космос. М., 2000, а также монографию: Гайденко П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв). М., 1987.

² Именно Кузанцу принадлежит мысль о принципиальной относительности покоя и движения, а также о том, что двигаться с бесконечной скоростью — значит покоиться одновременно во всех точках пространства, о чем мы уже писали выше.

центре, а все остальное движется, он будет обязательно каждый раз устанавливать себе разные полюса, одни — находясь на солнце, другие — находясь на Земле, третьи — на Луне, на Марсе и так далее. Окажется, что машина мира¹ будет как бы иметь повсюду центр и нигде окружность. Ибо ее окружность и центр есть бог, который повсюду и нигде»². Данное высказывание — философская основа не только будущей классической ньютоновско-галилеевской, но и неклассической, квантово-релятивистской научной картины мира, особенно если учесть, что для великого кардинала абсолютный максимум совпадает с абсолютным минимумом, а любая частица бытия потенциально содержит в себе весь универсум. Еще более дерзкой является другая мысль: наша планета Земля — не только не центр мироздания, но представляет из себя одну из многих звезд во Вселенной, населенных разумными существами. Иными словами, задолго до Джордано Бруно, Коперника и других космологов Нового времени, Николай Кузанский постулирует существование множества разумных миров в Космосе. «В отношении других звездных областей мы равным образом подозреваем, что ни одна из них не лишена обитателей, и у единой Вселенной, по-видимому, столько отдельных мировых частей, сколько звезд, которым нет числа»³.

Однако помимо научной гениальности Николай Кузанский обладал недюжинным художественным вкусом и литературным талантом, подчеркивая важную роль искусства и словесности в богопознании и в прояснении отдельных идей Священного Писания. Отсылаем читателя к его блестящему анализу средневековых картин, с которых Христос

¹ Здесь даже само словосочетание «машина мира» не может не потрясать, ведь это опрокидывает традиционный христианский взгляд на мир как на несамостоятельное, статичное и постоянно опекаемое Богом творение.

² Николай Кузанский. Сочинения: в 2-х томах, Т. 1, с. 134.

³ Там же, с. 138.

как бы смотрит сразу на всех созерцающих его изображение. Этот анализ, где органично совмещены художественная интерпретация изображения, поэтическая проповедь, метафизическое размышление и мистическое переживание, представлен в его небольшом трактате «О видении Бога»¹. В нем же высказана едва ли не главная идея Кузанца о единстве диалектического философского разума и мистического видения на путях постижения Бога, быть может, одна из вершин его выдающегося дара философского умозрения наряду с парадигмой (фигурой «П»), речь о которой ниже. Он пишет: «Я увидел, что место, где ты обретаешься без покровов, опоясано совпадением противоположностей. Это стена рая, в котором ты обитаешь; дверь туда стережет высочайший дух разума, который не даст войти, пока не одолеешь его. Тебя можно видеть только по ту сторону совпадения противоположностей, ни в коем случае не здесь»². Влияние «Ареопагитик» на Николая Кузанского здесь очевидно, но есть одно существенное различие: анализ совпадающих и переходящих друг в друга противоположностей является одной из важнейших метафизических и логико-методологических тем возрожденческого мыслителя, в то время как для Псевдо-Дионисия совпадение противоположностей — лишь отрицательная констатация границ разума на путях богопознания.

Для наглядного изображения общей структуры бытия, соотношения Бога и мира, идеально-смысловых и материальных компонентов последнего, порядка и хаоса, смысла и бессмыслицы, Кузанец приводит гениальную эйдологическую схему (фигуру «П»), которая как нельзя лучше раскрывает их взаимоотношения с монодуалистических позиций³. В парадигме

¹ Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 2.

² Там же, с. 53.

³ Николай Кузанский. Указ. соч., Т. 1, с. 207. Правда в этой схеме угадывается модифицированный древнейший и широко распространенный символ шестиугольной звезды, получивший впоследствии название «звезды Давида».

он очень близок Роджеру Бэкону, хотя и не упоминает «удивительного доктора». Правда в других, более поздних своих работах, Николай уже нигде не ссылается на эту фигуру, словно испугавшись собственной метафизической дерзости¹, и, в целом, воспроизводит весь спектр классических проблем христианского монизма, как мы встречали их у Августина, Ансельма, Фомы или Бонавентуры. Везде, как и у них, приоритет будет отдаваться Божественному единству, самотождественности, простоте, всезнанию, «свернутости» будущего разнообразия действительности в божественном бытии-возможности².

Что же касается его парадигмы³, то в ней именно монодуалистически и очень наглядно совмещаются и пронизывают друг друга два треугольника (их сам Кузанский называет пирамидами): треугольник света и треугольник тьмы, причем вершина одного касается основания другого. Сам великий кардинал прямо отождествляет пирамиду света с Богом, а темный конус с ничто, с материей. Нарисованная им парадигма как нельзя лучше иллюстрирует явные и латентные монодуалистические онтологии от уже упоминавшихся Гегеля и Шеллинга до С.Л. Франка и С.Н. Булгакова. Сам Кузанский, отметим еще раз, достаточно осторожен при интерпретации своей парадигмы, говоря, что инаковость предстает «тенью, отпадением от первого простейшего единства, материальной плотностью»⁴. Но, значит, эта тень, инаковость, «материальная плотность» в уме Бога как-то существует! В другом месте это второе начало

¹ На то у него были веские основания, ибо при жизни кардинала-реформатора не раз упрекали в еретических взглядах, а парадигма, безусловно, дает основания для упреков в дуализме и пантеизме.

² «Он, — пишет о Боге Кузанец, — то абсолютное основание, в котором всякое различие есть единство и всякое разнообразие есть тождество, так что различие оснований, которое в нашем понимании различия отлично от тождества, в боге существовать не может» (Николай Кузанский. Указ. соч., Т. 2, с. 39).

³ Николай Кузанский. Указ. соч., Т. 1, с. 207.

⁴ Там же, с. 206.

в Боге он прямо признает¹. Графическая модель развертки мирового бытия, представленная в парадигме, оказывается эвристичной для описания разных предметных областей, начиная от языка с его противоположными материально-означающими и идеально-означаемыми элементами² и заканчивая типами философских мировоззрений с минимизированной духовной (как в вульгарном материализме XIX или в постмодернизме) или, наоборот, максимально редуцированной материально-телесной составляющей бытия, как, например, у Фомы Аквинского, отрицавшего светоносную первоматерию. Сам Николай Кузанский предлагает использовать фигуру «П» во всех исследованиях. Однако, повторимся, мы встречаем ее только в его трактате «О предположениях».

О динамической и тонкой диалектике разумных и мистических форм постижения Бога у Кузанского мы уже говорили выше. Отметим несколько исключительно значимых аспектов его гносеологической модели, имеющих прямое отношение к философии религии.

Во-первых, бесконечная Божественная Истина может быть схвачена только через «разнообразие умопостигаемых истин»³, т. е. как *конкретное единство многообразного знания*. Работы самого Кузанца в полной мере являют такое единство, где теологическая проблематика совершенно рационально обсуждается на языке философских категорий⁴, органично совмещаются математические символы и эмпирические научные факты для иллюстрации каких-то отвлеченных философских идей. Его философские работы насыщены примерами не только из математики, биологии, оптики, физиологии зрения, но из области психологии восприятия и, как мы отмечали

¹ Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 2, с. 153–154.

² См. Журавлева С.М. Философия языкового воздействия. Барнаул, 2002.

³ Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1, с. 240.

⁴ Он, например, прямо отождествляет «богословствующих и философствующих» (там же, с. 317).

выше, искусствоведения. С другой стороны, читая его вроде бы сугубо научную работу «Простец об опытах с весами», постоянно встречаешься с глубокими, именно философскими обобщениями и предсказаниями. Фактически все работы Кузанского — это достаточно органичный синтез (проблемный, терминологический и стилистический) конфессиональной католической теологии, философии (в лице прежде всего рациональной теологии) и науки. И нигде не ощущается искусственности или эклектики. Это именно *реальный и тщательно продуманный синтез различных видов знания*, но синтез, с одной стороны, соответствующий уровню интеллектуальных и культурных достижений своей эпохи, а, с другой, — синтез проблемный, динамический и незавершенный, т. е. вполне отвечающий еще одному важнейшему принципу философии великого кардинала: нашему все более углубляющемуся и расширяющемуся «ученому незнанию» о божественных первоосновах бытия.

Во-вторых, у Николая Кузанского мы едва ли не впервые сталкиваемся с **классическим и систематически проработанным вариантом именно рациональной теологии**, лишь имеющей конфессиональную «упаковку», где минимум цитат из Священного Писания и трудов отцов Церкви. Понятно, что обсуждение проблем соотношения апофатического и катифатического богословия, атрибутов и функций Бога, его взаимоотношений с миром и т. д. ведется Кузанцем с христианских католических позиций, однако это везде рациональный анализ на языке всеобщих философских категорий, и это именно универсальная *религиозно-философская, а не богословская интерпретация* тех или иных догматических основоположений. Мы встречаем у него и чисто логическую аргументацию, и метафизическую, и фактуально-эмпирическую, когда какой-то конкретный факт, например, потенциальное присутствие будущего дерева в семени, дает основания рассуждать по аналогии о присутствии будущего мира в уме Бога; и, наконец, чисто богословско-апофатическую, когда мы восходим

к сверхрациональному через отбрасывание всех приписываемых Богу атрибутов¹. Что же касается одного из самых глубоких сочинений мыслителя — трактата «О предположениях», то в нем нет ни одной богословской ссылки, а есть философски развернутое христианское миропонимание.

Два момента его философии религии следует выделить особо. Это, с одной стороны, подчеркнутая гипотетичность любых философских и теологических построений, где конечная мысль человека, встречаясь с бесконечной Мыслью Бога, обречена на вероятностный характер своих утверждений; а, с другой стороны, важность рационального пути познания Бога, поскольку «как божественный ум является формой реального мира, так человеческий ум — формой мира предположений»². Иными словами, рациональная теология Кузанца основывается на осознанной и ясно сформулированной исходной посылке: и мир, и человек созданы Мыслью Бога, и, значит, в основе своей рациональны и до известных пределов философски умопостигаемы.

В-третьих, в гносеологии великого кардинала присутствует классическая проблема: с чем имеет дело наш интеллект в актах бого- и миропознания (при всей условности подобного различения): с сугубо человеческими идеальными подобиями божественных идей (форм) в виде знаков, образов и понятий (позиция Фомы Аквинского) или же непосредственно с самими божественными идеями (позиция платонически ориентированных мыслителей — Августина, «Ареопагитик», Бонавентуры и Максима Исповедника)?

В ряде фрагментов, особенно принадлежащих к раннему этапу его творчества, развивается именно вторая версия³, в то время как в более поздних трактатах чаще подчеркивается,

¹ См. о различных путях богопознания в трактате «Об искании Бога» (Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1, с. 301–303).

² Там же, с. 189.

³ Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1, с. 217, 309; Т. 2, с. 372.

что наш интеллект формирует лишь гипотетические подобия идеальных прообразов вещей в Божественном Уме, которые сами по себе для нашего ума всегда трансцендентны¹. Там Кузанец пишет, что «интеллект никогда не может постичь и исчерпать своим пониманием формы и чтойности вещей, коль скоро они опережают и превосходят его понятийную силу, хотя он может строить о них предположения (*conjectures*), исходя из того, что понимает. Только бог, творец и податель сущностных форм созерцает их в самом себе»². Здесь можно зафиксировать явное формально-логическое противоречие во взглядах Кузанца. Однако, на наш взгляд, куда продуктивнее занять диалектическую методологическую позицию, свойственную самому великому кардиналу, и сказать, что *непосредственное* созерцание мира Божественных идей свойственно преимущественно ангельским чинам³; а человеческий интеллект, чья мысль, хотя имманентно онтологически и имеет ту же самую природу, что и Мысль Бога, — все же в основном оперирует *опосредствованными* знаково-понятийными конструкциями и лишь приблизительно — с неизбежными субъективными примесями и домыслами — *отражает* мир Божественных идей. Но обретения возможности его непосредственного, как бы очевидного, постижения, как это свойственно, например, святым праведникам и мудрецам, Николай Кузанский нигде не отрицает.

Его решение этой важной дилеммы бого- и миропознания оказывается *динамическим и специфически эволюционным*, которое опирается на наследие в первую очередь восточной православной мысли и ориентирует человека на духовное

¹ См. подробную аргументацию этого тезиса в работе «Охота за мудростью».

² Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 2, с. 394–395.

³ «Интеллектибельная» и «интелигибельная» умозрительная деятельность характеризует исключительно высокий уровень развития интеллекта во Вселенной (Николай Кузанский. Указ. соч., Т. 1, с. 256–257; Т. 2, с. 290–291).

совершенствование, когда непосредственно не видимое сегодня — станет видимым завтра. Это подобно тому, как в чистейшем зеркале, к тому же максимально приближенном к тому, что оно отражает, образ от первообраза, аналог от оригинала отличить практически невозможно. Здесь словно растворяется само зеркало, и человеческая мысль непосредственно соприкасается с Божественной Мыслью, правда, по Кузанскому и в соответствии со всем духом апофатики, никогда с ней не совпадая полностью.

Динамическая и целостная философия религии Кузанского, при всех ее колебаниях и недоговоренностях, несет идею *эволюционного восхождения человека и всего человеческого по ступеням духовного преображения*, где Христос уподобляется вершине, затерянной в облаках. Вот знаменитый поэтический фрагмент из «Ученого незнания», во многом подытоживающий философские взгляды великого кардинала: «Нас, верующих в Христа, ведет к той горе, которая есть Христос, знающее незнание. Нам не дано прикоснуться к нему нашей животной природой, а когда мы пытаемся взглянуть в него оком ума, то погружаемся в непроглядный мрак и знаем лишь, что посреди этого мрака высится та гора, на которой только и пристало селиться одаренным силой разума существам. И если приступим к Христу с большим постоянством, то скроемся в высоте от взора людей, следующих чувству, услышим внутренним слухом голоса и грома и увидим потрясающие знаки его величия, без труда начиная понимать, что он — единый господь, которому повинуются Вселенная, и по нетленным следам его стоп, как бы по неким божественным начертаниям, постепенно поднимаясь туда, где в священных орга́нах, символах пророков и святых богословов услышим уже не голоса смертных созданий, а голос самого бога и яснее разглядим его как бы через истончившееся облако»¹.

¹ Николай Кузанский. Указ. соч. Т. 1, с. 174–175.

Динамическая модель богопознания и монодуалистическая метафизическая позиция получают впоследствии развитие в философии **Ф.В.Й. Шеллинга**, не знавшего трудов Николая Кузанского, но во многих моментах удивительно совпадающего с ним¹. К творчеству Шеллинга мы уже обращались, когда анализировали гегелевский панлогический подход к религии и противоречия христианского монизма. У Шеллинга, во многом в русле критики предшествующих ему представителей немецкого классического идеализма, можно обнаружить возрождение старых и появление новых акцентов в синтетической линии философии религии. При этом надо сразу оговориться, что Шеллинг — один из самых многоипостасных философов в истории мировой философии, и его синтетический разум принимал различные формы от раннего фихтеанства до поздней «философии откровения». Если его вечный оппонент Гегель, кропотливо, как камень к камню, выкладывал здание своей единой философской системы, то Шеллинг скорее раз за разом разрушал прежнее, чтобы возвести новое здание. Поэтому мы выделим лишь его ключевые синтетические идеи, значимые с точки зрения будущих идейных исканий.

Шеллинг периода «философии тождества» в целом разделяет древний взгляд на Бога как на волящую и творящую Мысль, с которой в той или иной форме «встречается», которую проявляет и даже способна «приращивать» мысль человека. При этом Шеллинг *категорически не согласен с Гегелем, что эта Мысль является логической мыслью* — понятием, саморазвращающимся через систему категорий: «Не вызывает сомнения, что содержание высшей науки, философии, действительно составляют только *мысли* и что сама философия есть лишь наука, созданная мышлением. Следовательно, порицать надлежит не то, что содержание философии составляют *только* мысли, но что предмет этих мыслей — только понятие или понятия.

¹ Как совпадают во многих аспектах диалектика Кузанца и диалектика Гегеля.

Помимо понятий Гегель способен мыслить только чувственную реальность, что очевидно является *petition principii*¹, ибо Бог, например, есть не только понятие, но и не чувственная реальность... Ни геометр, рассматривающий доступные чувственному представлению фигуры, ни естествовед, изучающий предметы или процессы чувственного мира, ни теолог, который видит в Боге сверхчувственную реальность, никогда не согласится с тем, что он не мыслит только потому, что содержание его мышления не есть чистое понятие»². Для Шеллинга мысль, познающая Бога, неразрывно связана и с волей, и с интеллектуальным созерцанием, и с художественным воображением, основания которой не мыслятся самим мышлением. Он даже сознательно использует термин «немыслящее мышление»³.

Однако эта верная позиция Шеллинга в дальнейшем не получает у него систематического развития. Более того, какое-то почти патологическое неприятие гегелевского панлогизма не дает ему сделать, казалось бы, совершенно естественные шаги в сторону последовательно продуманной философии мысли и осмысленно действующей божественной воли. Особенно показательна его «Философия откровения». Там, полемизируя

¹ Нарушение принципа.

² Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2, с. 509–510.

³ Там же, с. 517. Тему самостоятельной жизни идей в уме Бога до творения, до воплощения слова в темной основе мироздания, Шеллинг детально не обсуждает и, скорее оппонирова Гегелю, отрицает, считая, что идеи естественно воплощаются в природной жизни, в материальном, мифологическом и художественном творчестве человека, а вот извлекаются они из этого инобытия и приобретают самостоятельное существование (идеализируются в терминологии Шеллинга) только через философское осмысление. Он, например, пишет: «Бог отдает идеи, которые были в нем лишены самостоятельной жизни, самости и несущему, чтобы, вызванные оттуда к жизни, они вновь были бы в нем в качестве независимо существующих» (там же, с. 148).

с Ансельмом Кентерберийским и всей рационалистической традицией вплоть до Гегеля, которую Шеллинг именует «негативной философией», он прямо заявляет, что «невозможно отделаться от мысли, но также мало можно ее терпеть»¹. Чтобы преодолеть культ рационального мышления, от которого к Богу через идеи и понятия выйти невозможно, он предлагает найти такое начало и бытия, и философии, «которое есть до всякого мышления»², но которое при этом является твердым основанием перехода и к существованию Бога, и к обоснованной, знающей свои границы и возможности, деятельности разума, согласующегося с истинами веры. Такое начало он находит в «необходимо существующем» или в «бесконечно сущем», своеобразно предугадывающем будущее основоположение экзистенциализма. Вот как Шеллинг формулирует свою ключевую мысль: «Позитивная философия исходит из того, что находится совершенно вне разума, но разум подчиняется ему только для того, чтобы непосредственно вновь вступить в свои права»³. И далее, как резюме своей позиции, и как сознательная переформулировка основного положения Ансельма Кентерберийского: «Все, что относится к существованию, больше того, что можно постичь из одной только природы, а, следовательно, и с помощью чистого разума»⁴. С этой абсолютно верной мыслью Шеллинга можно полностью согласиться, но с одним очевидным добавлением: если под этим абсолютным существованием понимать Мысль в самом широком ее значении, т. е. то, что всему дарует бытие и смысл, без чего нет ни природы, ни разума, ни возможности утверждать первичность необходимого существования. Здесь мы можем вернуться к нашему ключевому тезису, который обосновывали, анализируя онтологическое доказательство Ансельма Кентерберийского:

¹ Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. Т. 1. СПб., 2000, с. 214.

² Там же, с. 215.

³ Там же, с. 224.

⁴ Там же, с. 225.

первична именно мысль как таковая. Ее небытие с необходимостью влечет утрату существования и Бога, и природы, и человеческого я. Эта первичность мысли как таковой делает высоко вероятной и Бытие Божественной Мысли, с которой способна творчески встречаться относительная мысль человека.

Однако эта «недостроенность» или, точнее, «оставленность» «философии мысли» у позднего Шеллинг не умаляет его достижений при анализе различных путей богопознания. Он вполне солидарен с предшествующей ему европейской философской традицией (с Платоном, Плотиним, Р. Бэконом и с Данте), где богопознание связано отнюдь не только с религиозной верой, но и с наукой, и с искусством, и, конечно, с философией, где особую роль играет интеллектуальная интуиция¹. Разве что мистический опыт, особенно анаagogическое (духовное) толкование осевых текстов христианства, подвергается им критике, поскольку мистические толкования являются «неясными и, по меньшей мере, не обладают всеобщей убедительностью; с другой стороны, мистическая теология слишком пренебрегала внешней, исторической стороной исследования; получалось так, словно она хотела породить содержание откровения лишь из своего внутреннего озарения, без помощи какого бы то ни было внешнего средства»². Здесь следует заметить, что как Шеллинг прав, выступая против гипертрофированного мистицизма, так же истинный мистический (трансцендентный) опыт прав, выступая против гипертрофированного рационализма в философии религии, которым сам Шеллинг грешит.

Однако вернемся к сильным сторонам шеллинговской философии религии. Для него (особенно в период «философии тождества») Творящие Мысль и Воля Бога (его Свет и Слово)

¹ Правда, в конечном счете, все же философский разум оказывается главным средством познания и возвращения к единству с Богом у позднего Шеллинга. С его помощью и истинно вычитывается «откровение природы», и истинно интерпретируется Откровение, данное в Библии.

² Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. Т. 2. СПб., с. 39.

подразумевают наличие «своего иного», в виде темного, материально-энергийного, бессознательно волящего начала, без чего нельзя объяснить ни наличия свободной воли у человека, ни воинствующего зла в мире, которое не имеет к Богу никакого отношения¹. Фактически германский мыслитель вполне последовательно занимает позицию монодуализма, которая при всех его идейных метаморфозах сохранится вплоть до последнего его капитального сочинения². Монодуалистическая онтологическая установка вполне четко проблематизирована и решена в едва ли не лучшей работе Шеллинга «Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах», которую мы процитировали выше. В ней он говорит, что разрабатывает «единственно верный дуализм, а именно тот, который одновременно допускает единство»³. Потребность в дуалистическом аспекте онтологии и рациональной теологии как ее органического раздела возникает вследствие того, что реальный мир, сотворенный Богом, находится в состоянии перманентного становления в пространстве и во времени, где есть изменения, разрушения и хаос, а в человеческом мире — еще и воинствующее зло. Поэтому Шеллинг вполне обоснованно пишет: «Мы... полагаем, что единственное соответствующее природе вещей понятие есть понятие становления. Однако становление вещей в Боге — в абсолютном

¹ См. блестящее обоснование тезиса, что онтологической основой зла является темная воля основы, мировой хаос, но эта возможность актуализируется только свободной волей человека (Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах // Т.2, с. 144–146).

² Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения, с. 289–293. Здесь он анализирует принципиальную онтологическую двойственность материи, где присущей ей хаос делает возможным и даже необходимым существование сатаны, искушающего человека. Если нет искушения, то какова тогда цена моральности и праведности?

³ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах, с. 108.

значении этого — невозможно, ибо они... бесконечно отличны от него. Для того чтобы быть отделенными от Бога, их становление должно происходить из отличной от него основы. Но так как вне Бога ничего быть не может, то это противоречие разрешается только тем, что основа вещей содержится в том, что в самом Боге *не есть он сам*, т. е. в том, что есть основа его существования. Если мы хотим сделать эту сущность понятнее с человеческой точки зрения, то следует сказать: это — стремление (*Sehnsucht*) порождать самого себя, которое испытывает вечно единое. Такое стремление не есть само единое, но оно так же вечно, как единое»¹. И далее следует важный пассаж о мировом хаосе, явно восходящий к идее античного хаоса-укона и к бемевскому *Ungrund*, где шеллинговский монодуализм приобретает уже вполне определенный характер: «Вследствие вечного деяния самооткровения в мире, каким мы его теперь видим, все есть правило, порядок и форма; однако в основе его лежит беспорядочное, и, кажется, что оно когда-либо может вновь вырваться наружу; нет уверенности в том, что где-либо порядок и форма суть изначальное; все время представляется, будто упорядочено нечто хаотичное. Это и есть непостижимая основа реальности вещей, никогда не исчезающий остаток, то, что даже ценой величайших усилий не может быть разложимо в разуме, но вечно остается в основе вещей»². Чуть далее, экзистенциально-психологическая и онтологическая трактовки этого второго начала в Боге сменяется у Шеллинга гносеологической и совершенно платонической, будто вышедшей из-под пера самого Платона с его «подвижным образом вечности», где «темная воля основы» «есть первое проявление божественного бытия», т. е. «в самом Боге зарождается внутреннее рефлексивное представление, посредством которого, поскольку оно не может иметь никакого другого предмета, кроме Бога, Бог созерцает себя в своем подобии. Это представление есть

¹ Там же.

² Там же, с. 109.

первое, в чем Бог, рассматриваемый абсолютно, осуществлен, хотя только в себе самом; оно вначале у Бога и есть сам порожденный в Боге Бог»¹. Тут явно звучит проблема божественного самосознания и самопознания, как она присутствует у Августина Блаженного, Оригена, Максима Исповедника, Ансельма Кентерберийского, Фомы Аквинского и Майстера Экхарта со всеми проблемами христианского монизма, которые мы отмечали выше.

Метафизическая дилемма, с которой столкнулся и Шеллинг, несмотря на все синтетические уроки, которые он вроде бы извлек из предшествующей религиозно-философской традиции, заключается в том, что это второе — темно-хаотическое и материальное — первоначало мира от Бога оторвать и прямо ему противопоставить нельзя, дабы не впасть в манихейский дуализм; но и признать его **равноправной второй стороной** Абсолюта не позволяет общая креационистская ориентированность христианского миропонимания и концепция Бога как личности, хотя Шеллинг и делает в этом направлении максимально возможные шаги. Отсюда незавершенность монодуализма у великого германского мыслителя. С одной стороны, сама проблема материи, по его мнению, остается в философии наитруднейшей, является настоящей «ловушкой для философии»²; с другой стороны, признание ее второй стороной в Боге, необходимой для его творчества противоположностью, выглядит еретической для христианского сознания. Отсюда довольно двусмысленные и искусственные попытки Шеллинга заменить понятие «противоположности» понятием «двойственности»³ и при этом сохранить «личность высшего существа»⁴.

¹ Там же, с. 110.

² См. Гулыга А.В. Шеллинг. М., 1982, с. 283–284.

³ Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах, с. 150–151.

⁴ Там же, с. 154.

Однако все эти проблемы и недостатки не умаляют величайшей заслуги Шеллинга, последовательно отстаивающего преимущества монодуалистической трактовки Бога. В онтологическом плане это позволяет обосновать и раскрыть многоуровневое и динамичное единство материального и идеального, психического и физического, божественного и природного начал в Космосе, где они едины на иерархически высших ступенях бытия и лишь кажутся разорванными на низших. С гносеологической точки зрения монодуализм объясняет, почему совпадают вещи и наши мысли о них¹. Шеллинг так резюмирует свою общую позицию в диалоге «Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа»: «Свободно и беспрепятственно двигаясь вверх и вниз по этим духовным ступеням, мы, нисходя, увидим единство божественного и природного начал разделенным, восходя и вновь растворяя все в едином, узрим природу в Боге, а Бога в природе»².

Во все периоды своего сложного идейного развития Шеллингу был свойственен глубокий историзм и верность диалектике как важнейшему инструменту осмысления исторических формообразований. На закате его долгого творческого пути именно религия в ее истории становится главным предметом шеллинговской мысли.

Историческое *развитие сознания* человека неотрывно, по позднему Шеллингу, от исторического *развития религии* (мифологии), через которую Бог открывается человеку, и, соответственно, от философии религии, оказывающейся теперь центральным разделом всей его философии, поскольку она

¹ Это точно подметил С.А. Алексеев: «У Шеллинга разумность (или идейность) и реальность взаимно проникают друг друга, вследствие чего акт познания является естественным обнаружением этого природного тождества» (Алексеев С.А. Шеллинг // Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001, с. 496).

² Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1, с. 584.

осуществляет диалектическую рефлексию над этим историческим процессом и как бы завершает его. Отсюда поздние «Философия мифологии» и «Философия откровения», о которых мы уже говорили. Троичный ритм исторических этапов развития человеческого духа в двух этих трудах несколько различается, как и их задачи. В «Философии мифологии» человеческое сознание начинается с исходного нерасчлененного мифологического единства (монотеизма¹), потом это единство распадается на множество мифологических систем и богов разных народов (политеизм), которые Шеллинг тщательно исследует, обнаруживая в них поступательные черты объективного развития сознания², а затем происходит возврат к исходному единству, но на качественно новом уровне в лице христианской религии, требующей, в свою очередь, философского метафизического осмысления. Этим Шеллинг, собственно, и занимается. «Содержание истории Богов — это порождение, это действительное становление Бога в сознании; Боги относятся к нему как отдельные порождающие моменты»³. Представление о развитии мифа и религии как об объективном историческом процессе развития сознания в его связях с Надземной (у Шеллинга — Божественной) реальностью, где происходит спиральное возвращение на новом уровне к первичным ступеням, — это выдающееся научно-философское открытие Шеллинга.

Религия, как связь человека с Надземным, исторична и динамична, а, значит, *исторически меняются не только наши представления о Высшей Реальности, но и понимание «осевых текстов»*, в которых переданы знания о Ней. Но, следовательно,

¹ Шеллинг называет эту стадию «слепой теизм прасознания» (Шеллинг Ф.В.Й. Историко-критическое введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2, с. 321.

² Высочайший уровень развития мифологического сознания для него — греческая олимпийская мифология.

³ Там же, с. 327.

ни о каком монопольном и однозначном церковном толковании священных текстов и церковной монополии на религиозную истину речи быть не может.

В «Философии откровения» этапы исторического развития религии несколько иные. Это естественная религия (мифология) — христианская религия (откровение) — религия свободного философского познания, снимающая предшествующие исторические ступени духа, оппозицию веры и разума через «позитивное» (по выражению самого Шеллинга) истолкование христианского мировоззрения. Последняя работа Шеллинга — это *фактически свободное философское выведывание истин Священного Писания*¹, вот только метафизического ключа, философского камертона, как бы *своей церковно-славянской азбуки*, у западного духа для исполнения этой задачи не оказалось. Отсюда большое количество произвольных интерпретаций и слабо обоснованных религиозно-философских суждений Шеллинга в этой его последней работе, не говоря уж о ее многословии.

Но там есть у Шеллинга и глубокие синтетические религиозно-философские идеи, например, о том, что триединство Бога не является специфически христианской идеей, которую он находит у неоплатоников. Есть она и в индуистской Тримурти — в единстве богов Вишну, Шивы и Брахмы, символизирующих начала созидания, разрушения и постоянства. Важна и интересна его интерпретация ипостаси Бога-Сына, который «выводится из первоначального бытия, подвергается отрицанию, потенциализируется и полагается скорее как не-сущий, чем как сущий»². Иными словами, мир есть «ставший Бог»³, т. е. вышедший посредством Сына из себя Отец, в котором диалектически сопряжены материя и дух; причинность и свобода; всеобщее, и индивидуальное начала, т. е. рожденный Сын как бы осуществляет свободную космическую жертву, творя

¹ Особенно третья книга «Философии откровения».

² Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. Т. 1, с. 397.

³ Там же, с. 423.

и пронизывая собой весь многообразный живой Космос. Но все тварное и разделенное должно обязательно вернуться обратно ко всеединству, «из вне себя бытия во в себе бытие»¹, как говорит Шеллинг. Это напоминает ведийского великана Пурушу, из расчлененного тела которого творится Космос в индийской традиции, Осириса в египетской и Диониса в античной традиции, части тел которых в будущем должны быть собраны, а сами они воскрешены. Мифологической фигуре Диониса Шеллинг уделяет большое внимание и в «Философии мифологии», и в «Философии откровения». Соответственно, в акте своевольного грехопадения, по Шеллингу, человек не просто отлучил себя от Бога, но и создал внебожественный мир, который теперь должен быть им философски осознан как внебожественный и творчески, свободно восстановлен в единстве с Богом. Особую роль в будущем духовном воссоединении человека с Богом Шеллинг отводит «Евангелию от Иоанна» и эпохе Иоанна, которая придет на смену католической эпохе Петра и протестантской эпохе Павла². И на последних страницах своего труда Шеллинг не изменяет общей синтетической и троичной диалектической позиции. Она теперь касается будущего единения христианских церквей: «Если бы мне пришлось строить церковь в наше время, я бы посвятил ее св. Иоанну. Но рано или поздно построят такую церковь, которая объединит всех троих апостольских князей, ибо последняя потенция не упраздняет и не исключает предыдущую, а, преображая, вбирает ее в себя. И тогда это будет истинный пантеон христианской Церкви»³. Здесь Шеллинг высказывает идеи, которые окажут фундаментальное влияние

¹ Там же, с. 428.

² Отзвуки этой шеллинговской концепции в западной традиции можно обнаружить в труде Вальтера Шубарта с его эпохой иоанновского человека, который должен появиться в России. Он даже заканчивает свою работу словами: «Прометеевский человек уже отмечен печатью смерти, Да явится иоанновский человек» (Шубарт В. Европа и Душа Востока. М., 2000, с. 308).

³ Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. Т. 2, с. 370.

на славянофилов, В.С. Соловьева и всю русскую метафизику всеединства. О грядущей эпохе Духа в связи с произведениями Иоанна Богослова будут впоследствии писать Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский.

Однако, несмотря на все идейные расхождения с Гегелем и неприятие культа разума, поздний Шеллинг все же близок к товарищу своей юности, на что указывают многие исследователи. У обоих мыслителей мы видим развертывание вовне (в природе и в истории) с последующим возвращением к себе исходного божественного единства, где ключевую субстанциальную роль играет развитое сознание человека, которое нужно не только ему самому, но и Богу. Но если для Гегеля Бог является Мыслью в форме логического понятия, требующего рефлексивного самоосмысления через логический разум человека, то для Шеллинга Бог есть Существование мысли личностной, любящей и живой, через жертву Христа преобразующей хаос основы в Космос, дабы через «осевые» христианские тексты к Богу вернулся научившийся любить человек. Шеллинг в своих поздних метафизических построениях рационален не меньше Гегеля¹, разве что триадическая диалектико-логическая дедукция категорий сменилась здесь диалектическим историческим развертыванием религиозных представлений и истолкованием «осевых» текстов христианства. Философия религии, которая фактически была снята у Гегеля его рациональной философской теологией, оказалась снятой у Шеллинга рациональной философской герменевтикой, причем в обоих случаях явно христиански и протестантски окрашенными.

Любопытно, что в обеих разновидностях философии религии (шеллинговской и гегелевской) не нашлось места

¹ Хотя он и пытается всячески от философского рационализма отмежеваться, говоря в защиту своей «позитивной» философии, что «найденное путем философского вывода каждый раз буду тут же подтверждать исторически и притом документально, а именно документами откровения» (Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения. Т. 1, с. 389).

ни трансцендентному (мистическому) опыту, ни истинам других религий, которые в лучшем случае оказались исторически и логически снятыми христианством, ни практическим традициям святости и обожения человека, особенно свойственным восточной традиции христианства. Здесь катафатика явно доминирует над апофатикой, а человеческое сознание исключает возможность существования качественно иных и более высоких уровней сознания, которые и Надземную реальность могут видеть лучше, и «осевые» тексты религий способны понимать глубже, и в человеческой истории им открыто нечто такое, что земному, даже гениальному, сознанию попросту не ведомо. И Гегелю, и Шеллингу свойственен *европоцентризм*, быть может, у Шеллинга он более мягкий, чем у Гегеля, но для обоих Восток не знает подлинного религиозного духа, принесенного только христианством¹.

И все-таки именно Шеллинг с его живым эмпирическим историзмом в области философии религии², монодуализмом и общим синтетическим взглядом на пути богопознания оказал наибольшее влияние на принципиально новый синтетический этап в области философии религии, который открывается со второй половины XIX века. И здесь России, мыслителей которой до этого мы упоминали в основном контекстуально и в связи с чужими религиозно-философскими поисками, предстояло сыграть едва ли не решающую роль.

¹ Во «Введении в философию мифологии» Шеллинг жестко заявляет: «Бесформенные эпические и искусные драматические поэмы Индии отличаются гораздо более догматическим характером, нежели любое греческое создание такого типа. Поэтическая просветленность греческих Богов в сравнении с индийскими — не что-то вообще изначальное, но лишь плод более глубокого, даже вообще полного, преодоления той силы, которая продолжает властвовать над индийской поэзией» (Шеллинг Ф.В.Й. Историко-критическое введение в философию мифологии. Т. 2, с. 178).

² В каком-то смысле не Макс Мюллер, а именно Шеллинг может считаться первым профессиональным ученым-религиоведом, великолепно знающим эмпирический религиоведческий, исторический и филологический материал.

Глава 8. Синтетические взгляды на религию второй половины XIX века:

**В.С. Соловьев — Свами Вивекананда —
Е.П. Блаватская**

Вторая половина и особенно последняя четверть XIX века — это едва ли не апофеоз европейского материализма, позитивизма, рационалистического конструктивизма¹ и атеизма. Даже не принимающий все эти тенденции Ф. Ницше произнесет свою знаменитую фразу «Бог умер», а некогда популярные в Европе творческие религиозно-философские искания сменятся добропорядочно-научными религиозноведческими исследованиями. Параллельно с глубоким кризисом традиционных религий и расцветом воинствующего атеизма, как своеобразная реакция на это коллективное безбожие, появится масса оккультных и магических учений, расцветут спиритизм и медиумизм. Раскол между традициями рационального и внерационального знания, наукой и религией дополнится углубившимся духовным расколом между Востоком и Западом, когда появившиеся массовые переводы восточных религиозно-философских текстов не будут восприниматься с точки зрения содержащихся в них истин, дотоле неведомых европейскому сознанию, а подвергнутся тенденциозным или псевдо-объективистским научно-позитивистским, или религиозно-конфессиональным интерпретациям. Адекватное понимание восточных религиозных текстов требует не только знания языка, но и доброжелательного взаимодействия с живыми носителями восточных культур, имеющими символические «ключи» к пониманию «осевых текстов» своей религиозной традиции и обладающими живым трансцендентным опытом. Но насколько далеки были англичане в той же Индии от этих условий, обеспечивающих подлинный

¹ В лице прежде всего неокантианской традиции.

диалог религий и культур, хорошее представление дает книга Е.П. Блаватской «Из пещер и дебрей Индостана»¹.

Кризис духовной культуры второй половины XIX века был неразрывно связан со вступлением человечества в период всеобъемлющего кризиса техногенно-потребительской цивилизации, созданной Западом, и продолжающийся вплоть по сию пору². Именно в этот период человечество сталкивается с глобальным экологическим кризисом; наука во все большей степени начинает сращиваться с военно-промышленным комплексом; начинается новый виток борьбы за колониальный передел мира между ведущими европейскими державами; предельно обостряются противоречия между трудом и капиталом, между обретающими глобальную власть и богатство финансово-промышленными элитами, сосредоточенными на Западе, и остальными народами земли, особенно населяющими страны Востока и Юга. Параллельно начинает формироваться «массовый», «одномерный» или «серый»³ — преимущественно городской — человек, ориентированный исключительно на материальное потребление, телесный комфорт и построение личной карьеры.

Такое тотальное обмирщение духа и почти полное забвение Надземных сфер бытия, раскол и деградация духовной

¹ См.: Вокруг Блаватской. Барнаул, 2026. URL: <https://altaiinstitute.ru/monografiya-vokrug-blavatskoj/>

² Более подробно о причинах этого глобального кризиса и о путях выхода из него см. в серии коллективных монографий: Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Духовно-экологическая цивилизация: устои и перспективы. Барнаул, 2010; Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. На путях к новой цивилизации (очерки духовно-экологического мировоззрения). Барнаул, 2014; Цивилизационная миссия Сибири: от техногенно-потребительской к духовно-экологической стратегии глобального и регионального развития Барнаул, 2022; Россия в средокрестии пространств и времен (опыт синтетического цивилизационного подхода). Барнаул, 2025 (<https://altaiinstitute.ru/knigi-instituta/>)

³ Близкие по смыслу термины, введенные Х. Ортегой-и-Гассетом, Г. Маркузе и М. Хайдеггером.

культуры, чреватые смертью человека, были одновременно и независимо друг от друга осознаны и отмечены многими мыслителями. Ограниченные рамками книги, мы остановимся на трех именах: на **В.С. Соловьеве** в России, на уроженке России, но прожившей основную часть жизни на Западе и в Индии — **Е.П. Блаватской** и на крупнейшем представителе индийской неоведанты — **Свами Вивеканандой**. Выбор обусловлен тем, что, на наш взгляд, с именами этих трех мыслителей при всем их различии¹ можно связывать *начало принципиально нового этапа синтетических исканий в области философии религии*.

Мы не будем касаться отдельно каждого из этих выдающихся мыслителей, во-первых, потому, что им посвящены специальные работы, к которым мы и отсылаем заинтересованного читателя², и, во-вторых, сопоставление взглядов некоторых из них мы проводили ранее³. Скажем лишь буквально два слова относительно выбора фигуры Е.П. Блаватской.

На наш взгляд, давно настала пора ввести ее работы в корпус научных и философских трудов и в поле зрения научно-философской общественности. Непредвзятое и детальное изучение ее биографии — вкупе с многочисленными отзывами

¹ И даже негативном отношении друг к другу. Так В.С. Соловьев критично отозвался о ряде идей Е.П. Блаватской в посвященной ей статье энциклопедического словаря С.А. Венгерова. Умалчивает о ней и Свами Вивекананда, хотя успех заложенной им «Миссии Рамакришны» вряд ли был бы возможным без предшествующей просветительской деятельности в Индии теософского общества, основанного нашей соотечественницей.

² См.: Иванов А.В. Идеал всеединого знания у В.С. Соловьева // Наука и религия: нераздельность и неслиянность. Барнаул, 2023; Иванов А.В., Фотиева И.В., Шишин М.Ю. Е.П. Блаватская и русская мысль // Вокруг Блаватской. URL: <https://altaiinstitute.ru/monografiya-vokrug-blavatskoj/>

³ Ivanov A.V. Swami Vivekananda and Vladimir Solovyov: Similar Response to Global Crisis of Civilization // Confluence of Knowledge. An International and Multidisciplinary Refereed Journal. Shimla, India. 2013. № 1. Vol. 1. P. 41–46.

виднейших ученых, журналистов и издателей XIX века и воспоминаниями современников, — заставляют весьма критически подойти к тенденциозным, а то и откровенно клеветническим материалам, которые особенно «расплодились» в перестроечную и постперестроечную эпоху. Что же касается главных идей ее теософской доктрины, то они, разумеется, нуждаются в отдельных и углубленных исследованиях, но уже сейчас со всей очевидностью можно утверждать их высокую социокультурную и этическую значимость и актуальность для современного мира; в научном же плане — все большую подтверждаемость открытиями и общими тенденциями развития современного знания.

Теперь остановимся на общих идеях выбранных нами деятелей мировой культуры, значимых, на наш взгляд, для построения будущей синтетической теории религии.

Во-первых, в конце XIX века все три мыслителя фактически разрабатывают различные варианты *метафизики всеединства*, в рамках которой в онтологическом плане предлагается преодолеть разрыв между земным и Надземным (Божественным) уровнями мирового бытия, в антропологическом — вернуться к идеалу цельного человеческого бытия, где вера и разум, логика и художественное воображение, мистическая интуиция и развитый чувственный опыт не противостоят, а гармонично дополняют друг друга. Соответственно, в гносеологическом и общекультурном планах настоятельно необходим диалог науки, философии, искусства и религии с перспективой их творческого синтеза.

Так, одна из ключевых задач теософского движения, во главе которого стояла Е.П. Блаватская, заключалась как раз в том, чтобы преодолеть разрыв между различными видами знания и сферами духовной культуры, прежде всего между наукой и религией, которые к концу XIX века стали все больше превращаться в тупиковые крайности *иррационального материалистического безбожия и иррациональных религиозных верований в виде церковного обрядоверия и магических практик*.

Преодоление этого раскола, по мнению основательницы теософии, возможно только при готовности самих религиозных деятелей вести с наукой рациональный открытый диалог. Показателен подзаголовок главного труда Е.П. Блаватской «Тайная доктрина» — «синтез науки, религии и философии».

Любопытно, что термин «теософия», причем в смысле весьма близком к Е.П. Блаватской, использует и В.С. Соловьев. Вот цитата из его ключевого произведения «Критика отвлеченных начал», написанного в 1880 году: «Отрицательное отношение разума и науки к религиозному знанию оправдывается отвлеченно-догматическим характером самой теологии, противоречащим абсолютному значению религиозной истины; и, следовательно, задача не в том, чтобы восстановить традиционную теологию в ее исключительном значении, а напротив, чтоб освободить ее от отвлеченного догматизма, ввести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и, таким образом, организовать всю область истинного знания в полную систему свободной и научной теософии»¹.

Синтетический импульс, заданный отечественной религиозно-философской мыслью трудами В.С. Соловьева, получит свое дальнейшее развитие в трудах С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, С.Л. Франка, Н.О. Лосского, что дает основание полностью солидаризоваться с мнением В.В. Зеньковского: «Русские философы, за редкими исключениями, ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа»². В этом пункте с В.В. Зеньковским вполне согласен Н.О. Лосский³, а также

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. Т. 1, М., 1988, с. 742.

² Зеньковский В.В. История русской философии в 2-х т. Т. 1, Ч. 1. Л., 1991, с. 17.

³ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1994, с. 470–471.

многие известные современные историки русской философии: А.В. Гулыга, М.А. Маслин, М.Н. Громов.

Стремление к объединению различных видов духовного опыта и обретению цельного бытия отчетливо присутствует и в известном труде Свами Вивекананды «Четыре йоги», который был вдохновлен позицией его духовного учителя Шри Рамакришны, сумевшего зажечь религиозными взглядами индийскую студенческую молодежь. Вивеканада пишет: «Мне случалось видеть ученых, которые добились практических успехов и как люди науки, и как люди духа, и я очень надеюсь, что придет время, когда в этом преуспеет все человечество... Народы понемногу сближаются, и я уверен, что наступит день, когда проявит себя Единство, по направлению к которому мы все идем. Должно наступить время, когда каждый человек станет практичным и в области науки, и в области духа, когда гармония Единства перестроит мир»¹.

Во-вторых, истинное понимание природы религии требует *непредвзятого межрелигиозного диалога и сильного синтеза различных традиций трансцендентного опыта и основ религиозных вероучений*, о чем мечтали, как мы помним, в рамках ислама Авиценна, а в рамках христианства Николай Кузанский.

Этот диалог и ориентация на религиозный синтез отнюдь не означают, что в результате должна возникнуть какая-то новая механическая «интеррелигия». Синтез предполагает *свободный поиск общих глубинных идей и ценностей* и, соответственно, *отказ от религиозного фанатизма, когда истины своей религии выдаются за единственно истинные и универсальные*. Подобный синтез подразумевает не отказ от своих религиозных убеждений, а скорее более углубленное их понимание, где извне приходящая весть помогает более точно рассмотреть и понять духовное содержание, имманентно присущее истинам данной религии.

¹ Вивекананда Свами. Четыре йоги. М., 1993, с. 356.

Так, поверх видимых земных различий, которые надо признать друг в друге и уважать, существует глубинное *божественное единство всех людей поверх разнообразия рас, национальных и религиозных особенностей*. Соответственно, есть *внутреннее родство и у всех подлинных религий*, ибо они утверждают связь человека с Надземным. Так у разных склонов горы есть единая вершина. У разных ветвей дерева есть общий ствол, а у разных побегов куста есть общий корень. У единого кристалла много равноценных граней, а общий букет прекрасен каждым незаменимым цветком.

Веданта, сторонниками которой являются Вивекананда и его учитель Рамакришна, говорит о божественном Атмане (зерне духа), спящем в глубинах всякого живого существа, причем этот индивидуальный Атман тождественен Божественному Брахману. В.С. Соловьев в русле православной христианской традиции постулирует причастность каждой индивидуальной души к Божественному Всеединству.

Такое глубинное антропологическое единство, не отрицая различий, требует отказа от эгоизма, от воинствующей религиозной или этнической самости¹. В.С. Соловьев, как и его последователи, верит во всеединое человечество и в будущее примирение христианских церквей, правда, на основе единой духовной силы православия². Точно также критикует эгоизм и фанатизм людей Шри Рамакришна. «Не будьте как лягушка в колодце, — предупреждает великий индийский

¹ См. этот доминирующий мотив преодоления человеческого эгоизма в знаменитой соловьевской работе «Смысл любви».

² К сожалению, в отличие от веданты, отношение к восточным религиям со стороны русских религиозных философов, за исключением разве что П.А. Флоренского, было довольно предвзятым, чему, впрочем, есть свои исторические объяснения. В частности, качественные переводы восточных религиозно-философских текстов, как и их профессиональные комментарии, появились в России лишь в XX веке. Что касается П.А. Флоренского, то для него Восток — колыбель культуры, причем творческая и живая, а не реликт и не архив, представляющие лишь

святой, — лягушка в колодце не знает ничего лучше и великопейней, чем ее колодец. Так и все фанатики. Они не знают ничего лучше своей веры»¹. Сам Рамакришна, как известно, ознакомился со всеми религиозными учениями, включая различные направления христианства, прежде чем постулировал их глубинное духовное единство. Он, вместе со своим духовным учеником Свами Вивеканандой, как В.С. Соловьев в пражославии, верит в духовно объединяющую мощь веданты.

Е.П. Блаватская, в свою очередь, говорит, что единение религий возможно только в будущем, естественно, при открытости религий друг другу: «Однажды люди смогут увидеть, что ни одна из них не обладает полной Истиной, но что они взаимно дополняют друг друга; что окончательная Истина может быть найдена только в объединении всех взглядов, после того как все ложное в них будет отсеяно — и тогда будет достигнуто настоящее Братство в религии»². С другой стороны, в «Тайной доктрине» она отмечает, что это движение к общему будущему неотделимо от *погружения разных религий в их историю*, где могут быть найдены общие духовные корни и общие Истины. По ее мнению, ныне существующие религиозные учения и культовые практики представляют собой лишь как бы исторически разошедшиеся ветви единого древнего пра-религиозного знания (Божественной пра-мудрости, откуда, собственно, и происходит название теософии), бесконечно превосходящего их своей глубиной проникновения в тайны Бога, Вселенной

исторический интерес. В 1918 году вышла книга выдающегося русского индолога О.О. Розенберга «Проблемы буддийской философии. Введение в изучение буддизма по японским и китайским источникам». Отец Павел детально проработал ее, обнаруживая созвучие своей любимой идеи прерывности пространства и времени со знаменитой буддийской теорией дхарм — базовых психофизических элементов бытия (Флоренский П.А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М., 2000, с. 410).

¹ Так учил Рамакришна. М., 1993, с. 34.

² Блаватская Е.П. Ключ к теософии. М., 1993, с. 46–47.

и человека. Традиционные религии хранят лишь «осколки» этой Единой Истины. Соответственно, она утверждает: «Не есть ли Теософия новая религия, спрашивают нас? Ни в коем случае; это не “религия”, также не “нова” ее философия, ибо, как уже сказано, учение это так же старо, как мыслящий человек... Никогда не было религиозного основателя... который изобрел бы новую религию или открыл новую Истину. Все эти основатели были... авторами новых форм и толкований, но истины, на которых их учения основывались, были стары, как само человечество»¹.

В-третьих, из вышесказанного следует, что подлинный межрелигиозный синтез и синтез различных форм духовного опыта (видов знания) будет продуктивным, если будет исходить из предпосылки их общего прошлого, единого генетического истока, что подразумевает *синтез древнего и современного знания*.

Так, с точки зрения Вивекананды, «веданта — самая древняя религия в мире»², и она сохранила в чистоте те древние истины *о едином Боге и единстве всех в Боге*, которые во многом были утрачены последующим религиозными системами, но в современную эпоху они оказываются жизненно необходимыми для правильной ориентации научно-технического прогресса, диалога культур и жизни каждого человека. Он пишет: «Слово “Веда”, от которого происходит слово “Веданта”, означает — знание. Все знание и есть Веда, бесконечная как бесконечен сам Бог... Знание и есть Бог. Бесконечное знание заключено в нас, в каждом из нас, ожидая лишь нашего обращения к самим себе... мы должны теперь раскрыть это, извлечь это знание из глубин нас самих»³.

Отсюда, по Свами Вивекананде, неизбежно следует возвращение человечества к своим истокам: от разъединения, эгоизма

¹ Блаватская Е.П. Тайная доктрина: синтез науки, религии и философии. Т. 1. Riga, 1937, с. 22.

² Свами Вивекананда. Веданта как религия будущего? СПб., 1991, с. 5.

³ Там же, с. 17–18.

и материализма к духовным первоосновам бытия, к признанию божественного единства мира и единства человечества. «Желаем мы того или нет, — пишет Вивекананда, — нам предстоит возвращение к началу, а оно именуется Богом, или Абсолютом. Мы все вышли из Бога, и мы должны возвратиться к Богу, и не имеет значения, как мы называем его: Бог, Абсолют или Природа»¹. Правда, такое возвращение никогда не идет по кругу. «Но все же следует ли считать возвращение к Богу более высокой ступенью или нет? — спрашивает Вивекананда и отвечает, — Философия йоги твердо дает утвердительный ответ на этот вопрос»².

В рамках русской «метафизики всеединства» мотив схождения современного и древнего знания наиболее явственно звучит не у В.С. Соловьева³, а у его творческого последователя **П.А. Флоренского**, к идеям которого мы неоднократно обращались на предыдущих страницах. В целом ряде своих работ П.А. Флоренский проводит мысль, что наши далекие предки многое видели глубже и тоньше нас, самоуверенных сынов техногенно-потребительской цивилизации. Это касается и целостного понимания природы (см. его знаменитую работу «Общечеловеческие корни идеализма»); и использования силы, которой обладает живое слово, особенно имена (см. «Имена» и «У водоразделов мысли»); и овладения *духовными энергиями*, скрытыми в самом человеке⁴.

¹ Вивекананда Свами. Четыре йоги. М., 1993, с. 174.

² Там же, с. 175.

³ Хотя и у него человек, причастный по своей природе к Царству Софии — Премудрости Божией, издревле потенциально несет в себе полноту Божественных идей.

⁴ Тут П.А. Флоренский оказывается последователем той линии философии религии, которая говорит о необходимости рационального и систематического изучения так называемых «парапсихологических феноменов», на чем, как мы помним, настаивали Августин Блаженный, Авиценна и Гегель. Это важный канал связи человека не только с окружающим природным миром и другими людьми, но и с Надземной реальностью.

С точки зрения существования древней мудрости, возможно, какого-то сокровенного пра-знания, П.А. Флоренский подходит и к фундаментальной роли символов в бытии и познании, открывая их забытые функции, которые были отлично известны древним народам. Древние символы он называет «отверстиями, пробитыми в нашей субъективности», которые непосредственно открывают нашему сознанию дверь в Надземную реальность (См. его новаторский «Иконостас», работу «Водоразделы мысли», неоконченный проект «Словарь символов»). Более того, через символ, особенно идеографический и орнаментальный, человек получает возможность *и получить свыше, и лично выразить всеобщее знание*, не выразимое никакими иными способами — ни вербальными, ни художественными. Есть немногие символы, проходящие через всю человеческую историю и все культуры, типа спирали, креста, пирамиды, правильных многогранников и т. д. Вот одно из фундаментальных синтетических основоположений «метафизики символа», сформулированных отцом Павлом. «Идеографические знаки, — пишет он, — имели собственное существование и значение, независимо от языка словесного, а потому в некотором отношении идеографическая письменность может быть названа универсальным языком человечества. В связи с этим следует указать, что анализ знаков всех идеографических систем указывает на тождественность или подобие весьма большого их количества для всех народов, отделенных исторически друг от друга, и это обстоятельство может быть объяснено или наличием какой-то **доисторической пракультуры** [выд. нами — *авт.*], послужившей для всех них истоком, или же тождественностью психологических законов человечества, согласно которым для выражения одной и той же идеи создаются аналогичные образы во все времена и у всех народов»¹.

¹ Symbolarium (словарь символов). Под редакцией проф. П.А. Флоренского и проф. А. И. Ларионова // Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 2. М., 1995, с. 566–567.

В таком подходе П.А. Флоренский близок С.А. Есенину, которого мы упоминали в связи с пра-символической системой церковно-славянской азбуки, где сама графема и фонема знака онтологически связана с его сакральным метафизическим смыслом.

В любом случае, соглашаясь с необходимостью исторического подхода к древним мифам и символам, П.А. Флоренский никогда не согласился бы с Шеллингом в том пункте, что в них мы имеем дело со «слепым теизмом прасознания». Наоборот, для отца Павла *древние символы несут в себе очень глубокое смысловое содержание и являются одной из «скреп», связывающих человека со сферой Надземного бытия*. Здесь можно указать на его интерпретацию символа Мирового Древа, которое он сопрягает с Логосом, который как бы «древесно» прорастает в первичный мировой хаос, упорядочивая его и очерчивая границы Вселенной¹. Символ Мирового Древа, в свою очередь, сопрягается П.А. Флоренским с символом креста, где вертикаль Мысли-Слова пронизывает горизонталь первичной Материи. Крест, как и древо, фрактально воспроизводится в самых разных объектах, будь то четыре мифологических первоэлемента, четыре стороны света, четыре направления движения, декартова система координат, четыре азотистых основания ДНК и т. д. «Все Крест, — пишет П.А. Флоренский, — все кресто-видно — Крест лежит в основании всего бытия как истинная форма бытия, уже не внешняя только, но форма организующая, платоновский *éidos*... И в целом, и в частях вселенная кресто-образна, и крестообразность проникает вселенную во всех направлениях, во всех делениях, во всех смыслах. И мы узнаем, даже, что Крест предсуществовал миру — и самому Времени — в мысли Божией»².

¹ Флоренский, как известно, отрицал безграничность мира, совпадая в этом пункте с А.Ф. Лосевым. См. работу А.Ф. Лосева «Диалектика мифа».

² Флоренский П.А., священник. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004, с. 39–40.

В трудах Е.П. Блаватской мы впервые встречаем не только полностью подтвердившуюся впоследствии идею, что «фольклор и народные традиции, хотя порою и странные, будучи, тем не менее, тщательно изученными, могут привести к открытию давно утраченных, но важных тайн Природы»¹, но и до сих пор актуальную методологическую установку, что современный ученый должен подходить к исследованию древних знаний, с одной стороны, объективно и непредвзято, понимая, что окружающий мир и его законы бесконечно глубже и многообразнее существующего научного знания, а, с другой стороны, — рационально и критически, ничего не принимая на веру². Блаватская первая, задолго до начала систематических историко-научных исследований наследия Древней Индии, отметила выдающиеся достижения индийской науки в математике и филологии, медицине и акустике³ и, конечно, в физиологии и психологии, связанных с традициями йоги. Систематическое научное изучение практики йоги начинается только в XX столетии, хотя до сих пор здесь остается огромное количество проблем. Большие надежды на прорыв в этой сфере вселяет начавшееся в самое последнее время под покровительством Далай-ламы XIV сотрудничество мастеров буддийской йоги с отечественными физиологами во главе с известным специалистом по мозгу С.В. Медведевым, к сожалению, скончавшимся⁴.

Вопроса о том, насколько обосновано существование синтетического пра-религиозного знания, о котором говорит Блаватская в своих многочисленных работах, мы здесь касаться не будем, оставив его прояснение до второго раздела данной

¹ Блаватская Е.П. Ключ к теософии, с. 49.

² Подобные глубокие методологические фрагменты можно обнаружить даже во вроде бы «легких» по жанру путевых очерках. См.: Блаватская Е.П. «Из пещер и дебрей Индостана». Киев, 1991, с. 154–155.

³ Указ. соч., с. 83, 140.

⁴ См.: Кокурина Е.В. Тибетские закаты. В поисках тонкого сознания. М., 2023.

работы. В любом случае историко-научные открытия XX века заставляют относиться к этой гипотезе достаточно серьезно¹.

Таким образом, ни современная наука, ни одна из мировых религий, будь то христианство, буддизм или ислам, и ни одна из существующих философских школ² не сохранили потенциал древнего знания во всей его чистоте и глубине, а в той или иной форме его исказили и огрубili. Следовательно, ни одна из этих сфер духовной культуры не может претендовать на исключительное владение Истиной, на право выступить духовным основанием возможного универсального синтеза знаний. Эти древние единые основания должны быть, *творчески реконструированы* систематическими и совместными усилиями религиозной, научной и философской мысли, где результаты трансцендентного религиозного опыта хотя бы отчасти проверяются экспериментальными методами и концептуализируются в теоретических моделях науки при обязательном участии синтетического и непредвзятого философского мышления. При этом погружение в глубины древнего знания не должно превращаться в самоцель с их абсолютизацией или, тем более, с религиозным преклонением перед ними, а, напротив, призвано сочетаться с самыми современными пионерскими научно-философскими гипотезами и моделями.

Возвращение на новом историческом уровне к единым корням Пра-знания не должно быть поэтому буквальным, механическим и школярским — как, к сожалению, приходится наблюдать

¹ Здесь достаточно указать на поразительные знания африканского племени догонов, касающиеся спутников Сириуса и на знаменитый Антикитерский механизм, свидетельствующий о выдающихся достижениях греков в изучении и моделировании движений звездного неба.

² В наибольшей степени древнюю Истину, по мысли Блаватской, из религий сохранил буддизм, а из ведийских философских школ адвайта-веданта, т. е. не Запад, а именно Восток и, прежде всего, Индия. Во многом благодаря этому первоначальная деятельность теософского общества развернулась именно в Индии, и там же в окрестностях Бомбея (ныне Момбасы) была размещена его штаб-квартира.

в многочисленных современных движениях явно сектантского типа. Наоборот, оно будет означать качественное приращение знания и обнаружение все новых аспектов Единой Истины.

В-четвертых, истинная религиозность есть не только личный трансцендентный опыт, знание вероучения и следование церковной обрядности, но не в меньшей, а, может, и в большей степени — практические дела человека, опыт его деятельной и бескорыстной любви. Важно не то, во что человек верует, а то, как он в соответствии со своими религиозными убеждениями молится и живет. В этом пункте были уже абсолютно согласны между собой В.С. Соловьев, Е.П. Блаватская и Свами Вивекананда.

«Монашество, — писал в этой связи В.С. Соловьев, — некогда имело свое высокое назначение, но теперь пришло время не бегать от мира, а идти в мир, чтобы преобразовать его»¹. Сам В.С. Соловьев внес важный вклад не только в развитие русской философии, но также отечественной литературы и общественно-политической публицистики. Он всегда отличался четкостью и активностью гражданской позиции, смело выступив против смертной казни в России и поплатившись за это своей перспективной научной карьерой в Санкт-Петербургском университете. Будучи горячим патриотом России, он, тем не менее, боролся против национализма, церковного обскурантизма и самодержавного произвола. При этом сохранились воспоминания современников о его исключительной отзывчивости и готовности помочь ближнему. Он сам лично воплощал единство многих творческих дарований, являя идеал соборного человека, *живущего в духе, лицом к миру*.

¹ Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...» М., 1990, с. 175. Основной чертой отношения Соловьева к людям «была деятельная любовь. Та любовь не на словах, а на деле, которая составляет сущность всего христианского мировоззрения и которой так мало в современном обществе» (Кузьмин-Караваев. Из воспоминаний о Владимире Сергеевиче Соловьеве // Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...», с. 363).

На восточном языке деятельный путь служения людям называется *карма-йогой* — йогой бескорыстного труда на благо мира. На его значении в наступающую эпоху особенно настаивал Вивекананда. Сохранились его поучения монахам — членам «Миссии Рамакришны», в задачи которой входили (и входят до сих пор) пропаганда идей Рамакришны, деятельное милосердие и социальная помощь, участие в распространении научных знаний, способных поднять материальное и духовное состояние масс, поддержка новых технологий и древних ремесел¹. Вот одно из таких поучений Вивекананды своим ученикам, заслуживающее того, чтобы привести его почти полностью: «Никогда не забывайте: служение людям и реализация Бога — вот идеал монашеской жизни... Отдайте себя на служение другим — это самый короткий путь для достижения освобождения! Убейте в себе желание личного спасения! Это самая великая духовная дисциплина! Работайте, мои мальчики, работайте всем вашим сердцем, со всею вашей душой... Шри Рамакришна пришел в мир, чтобы отдать себя без остатка. Я старался подражать Ему. Вы должны работать. Вся наша работа это только самое, самое начало. Поверьте мне, кровью нашего сердца мы оросим землю, которая взрастит духовных гигантов, героических сотрудников, воинство Господа, которое осуществит в мире революцию Духа... Поверьте прежде всего в себя, тогда вы поверите в Бога. Сотня верующих людей может перевернуть мир. Мы нуждаемся в сердце милосердном, светлом разуме и сильной армии работников. Милосердное сердце — лучшее вооружение в борьбе»².

Активная деятельность Рамакришны, Вивекананды и их учеников оказала, как известно, огромное влияние на Индию. «Сотня верующих людей» действительно перевернула ее, заставила вспомнить о национальном достоинстве и свободе.

¹ См. Костюченко В.С. Свами Вивекананда: жизнь и наследие // Вивекананда Свами. Четыре йоги. М., 1993, с. 18–19.

² Цит. по: Никхилананда Свами. Вивекананда. СПб., 1991, с. 43.

Их мощное влияние испытали на себе такие выдающиеся политические и культурные деятели Индии, впоследствии внесшие огромный вклад в ее освобождение от колониального рабства, как Рабиндранат Тагор и Махатма Ганди.

Еще большее влияние на духовное пробуждение Индии и ее освобождение от колониального гнета оказало, как сегодня общепризнано, теософское общество во главе с Е.П. Блаватской. Крупнейший историк индийской философии, второй президент Индии С. Радхакришнан писал в 1949 году: «Когда в результате разного рода политических ошибок и экономических кризисов мы, индусы, усомнились в ценностях и состоятельности нашей культуры, когда всё, окружающее нас, в том числе светское образование, казалось, умаляет значение индийской культуры, теософское движение сослужило нам огромную службу, отстояв эти ценности и идеи. Едва ли возможно в полной мере оценить влияние, оказанное теософским движением на индийское общество»¹. Во многом благодаря Блаватской древнее религиозно-философское наследие Востока стало восприниматься на Западе не как набор архаических мифологических текстов и иррациональных религиозных верований², а, во-первых, как огромный пласт фундаментальных научных знаний, лишь облаченных в символическую форму, требующих для своего адекватного усвоения серьезных и профессиональных герменевтических усилий; и, во-вторых, как полноправную и исключительно глубокую часть мирового философского и культурного наследия. Восток, наконец, открылся Западу не в роли забитого и невежественного ученика, а как мудрый учитель с текстами исключительной метафизической и психологической глубины и силы. Е.П. Блаватская писала, демонстрируя прекрасное знание разных индийских философских

¹ Цит. по: Крэнстон С. Е.П. Блаватская. История удивительной жизни. М., 2021, с. 159.

² Что мы видели на примере гегелевского и шеллинговского отношения к восточной мысли.

школ,¹ что «философия Индии, раздробленная на бесчисленное множество метафизических учений, имеет в связи с ее онтологическими доктринами столь развитую логику и такой замечательной утонченности психологию, что может поспорить в этом со всеми древними и современными школами, как идеалистов, так и позитивистов»².

В-пятых, заканчивая разговор о близости синтетических религиозно-философских исканий русской метафизики всеединства, классической веданты и теософии, необходимо отметить еще одну их общую и важную черту: все упомянутые деятели обладали *личным глубоким мистическим опытом*, что нашло отражение в воспоминаниях современников.

Остались многочисленные свидетельства исключительной мистической одаренности В.С. Соловьева, в том числе о явлениях ему Софии-Премудрости Божией, отраженных и в его собственной поэме «Три свидания». Удивительными способностями, проявлявшимися с детских лет, была одарена Е.П. Блаватская. То, что этими способностями она обладала на самом деле, ныне не вызывает никаких сомнений, поскольку их сходные описания оставили самые разные люди и в самых разных странах, в том числе и явно предвзято относящийся к ней ее двоюродный брат С.Ю. Витте. С детальным анализом этих фактов можно ознакомиться по монографии С. Крэнстон и воспоминаниям ее родной сестры В.П. Желиховской. Что касается Свами Вивекананды, то он был йогом очень высокой ступени³, причем именно чрезмерно напряженные занятия сложными

¹ Непредвзятый профессионал-философ, знакомый с индийской философией, почувствует это уже с первых страниц ее книги «Из пещер и дебрей Индостана». См., например, ее интерпретацию понятий «парабрамана», «пуруши» и «пракрिति» в буддизме школы йогачарьев, в адвайтистской веданте и в санкхье, да еще и с элементами их компаративистского анализа (Блаватская Е.П. Из пещер и дебрей Индостана, с. 159–160).

² Там же, с. 31.

³ См. об этом: Никхилананда. Свами Вивекананда.

формами йогической практики привели его к преждевременной смерти.

Таким образом, в основе суждений этих трех выдающихся деятелей мировой культуры о Надземном мире, о природе и источниках подлинного религиозного опыта лежит их личный трансцендентный опыт, а не только книжные знания. И эти знания воплотились не только в глубоких религиозно-философских текстах, но и в социальном действии, и в опыте повседневной деятельной любви.

Подводя итоги первого раздела монографии, выполнявшего функции обширного историко-метафизического введения в проблему, стоит задаться итоговым вопросом: на каких проверенных историей и логикой методологических принципах должна покоиться современная синтетическая философия религии?

На наш взгляд, эта задача может быть решена тогда, когда исследователи стараются:

- а) принять в качестве исходного допущения то, что за религиозными идеями, «осевыми» текстами, картинками мира и духовными практиками стоит некая Надземная реальность, требующая особого подхода в исследовании;
- б) исследовать феномен религии поверх собственных религиозных и национально-культурных предрассудков;
- в) рассмотреть религию целостно, через взаимодействие всех ее ключевых элементов, которые мы выделили в начале работы и о которых говорили на страницах данного труда;
- г) опереться на разнообразный эмпирический материал по истории и практике различных религиозных воззрений разных стран и народов и, прежде всего, — на полученные в них общезначимые позитивные результаты понимания Надземной реальности, природы «осевых» религиозных текстов, сущности и форм трансцендентного опыта;

- д) добиться синтетического философского и культурологического взгляда на религию в общем контексте духовного творчества человека, т. е. исследовать ее взаимоотношения с наукой, философией, искусством и различными трансцендентными практиками, которые совсем не обязательно связаны с религией, а в той или иной форме присутствуют и в науке, и в философии, и в искусстве, и в мистике, образуя в рамках последней особый пласт непосредственного духовного опыта, причем вовсе не всегда положительного;
- е) рассмотреть не только прошлое и настоящее, но и будущее религии, как важнейшего канала связи с Высшей Надземной реальностью, который должен быть творчески восстановлен в рамках какого-то нового всеобъемлющего мировоззрения;
- ж) использовать примеры личного трансцендентного религиозного опыта выдающихся личностей, имевших прямую связь с Высшим миром как источником подлинных религиозных знаний. Последний момент, конечно же, требует объективного внешнего подтверждения.

РАЗДЕЛ II.

КОНТУРЫ БУДУЩЕЙ СИНТЕТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ РЕЛИГИИ

Мы переходим к авторскому пониманию сущности религии, основываясь на тех позитивных результатах осмысления ее истории, которые были представлены на предыдущих страницах. Собственно, наша синтетическая теоретическая позиция, как мы об этом и заявляли во введении, будет представлять собой посильное логическое снятие истории философии религии¹, как бы «выкладывание» на ее основе *единого концептуального «узора» из драгоценной разноцветной «мозаики» предшествующих идей*. При этом мы ясно осознаем невозможность завершить подобную работу, ибо сфера Надземного беспредельна, «осевые тексты» религий бесконечно глубоки по своему смысловому содержанию, а разновидности трансцендентного (мистического) опыта исключительно многообразны. К тому же в религии как важнейшем канале связи человека с высшими слоями мирового бытия главную роль все же играет живое практическое действие и живая мысль, а не тексты и философские рационализации при всем значении последних. Наконец, мы представим здесь не более, чем контур, абрис будущей синтетической философии религии, поскольку ее обстоятельная разработка требует соборных и систематических духовных усилий в атмосфере творческой и доброжелательной полемики. Поэтому и тот ее философский набросок, с которым предстоит ознакомиться заинтересованному читателю, следует воспринимать как не более чем один из возможных вариантов.

¹ Мы будем руководствоваться при этом важнейшим диалектическим принципом *единства логического и исторического*, увы, основательно забытого современной российской мыслью, от марксизма оторвавшейся, а к отечественным философским корням пока так по-настоящему и не вернувшейся.

Соответственно, мы ограничимся здесь лишь кратким изложением ключевых, на наш взгляд, идей и разделов этой будущей синтетической философии религии с минимумом цитат и эмпирического обоснования высказанных тезисов, оставляя эту кропотливую работу до лучших времен. Это представляется тем более оправданным, что мы и так уже перегрузили читателя предшествующим обширным историко-метафизическим анализом.

Глава 1. Надземная реальность и ее диалектика

Как мы пытались показать, главная задача истинной религии на протяжении всей ее истории, которую в той или иной форме утверждали великие религиозные мыслители — обосновать наличие Надземной реальности и установить с ней продуктивные творческие контакты. Эта реальность от нас никогда не оторвана, она всегда пребывает в нас и с нами, но лишь после смерти физического тела становится явной, да и то отнюдь не для всех.

Ее главное свойство состоит в том, что она является *Реальностью Мысли*, которая в земном мире и физическом теле представляется чем-то сугубо идеальным и эфемерным, существующим исключительно в индивидуальном сознании. Соответственно, Надземный мир, как пронизательно отметил еще П.А. Флоренский в своем «Иконостасе», словно вывернут наизнанку по отношению к нашей привычной повседневной картине мира: там именно вещественное и плотное оказывается эфемерным, а мысль — специфически материальной и подлинно сущей; субъективная реальность сознания оказывается объективной и субстанциальной, определяющей наши и пути, и возможности в этой новой реальности; само пространство там качественно неоднородно¹, т. е. Высший мир

¹ Опять-таки в согласии с излюбленной мыслью П.А. Флоренского о качественной разнородности пространства.

и его обитатели являют незыблемую онтологическую, ценностную и экзистенциально-психологическую иерархичность, вопреки видимой гомогенности нашего земного пространства и антропологическому всесмешению, особенно характерным для нынешней кризисной эпохи, где шут может быть королем, прохиндей министром, а бездарность руководить творческими людьми.

В Надземном мире, — судя по многим явно или неявно высказанным прозрениям, — иное время, если только о нем вообще имеет смысл говорить с точки зрения земных представлений: там можно непосредственно видеть прошлое и мысленные построения будущего, которым только предстоит сбыться в земном мире, а также созерцать сложные пересечения причинных и целевых линий детерминации мирового бытия, напрямую зависящих от свободного выбора людей в настоящем. Отсюда и возможность глубокого понимания собственных — прошлой и будущей — судеб, напрямую зависящих от качества помыслов и переживаний, никогда не исчезающих бесследно.

Наконец, по-видимому, сознание людей в Надземном мире вполне прозрачно для другого сознания. Там не скрыть от других своих сокровенных мыслей и чаяний, а умение искренне сопереживать, сочувствовать и сорадоваться оказывается едва ли не важнейшим духовным качеством, определяющим надземные пути. Словом, Надземный мир как бы онтологически иной по отношению к нашему привычному чувственно-телесному миру, хотя только в последнем и можно сформировать навыки творческого бытия в сфере Надземного, которая, повторимся, образована стихией Мысли, всегда, в сущности, открытой для нашей человеческой мысли и неотрывной от нее.

Связь мира земного с Надземным глубоко диалектична. С одной стороны, Божественные Первоистоки Бытия, сфера Непроявленного навсегда осуждены остаться для нас *трансцендентными*. С другой стороны, — это, как мы видели, одна

из наиболее общих идей для всех религий — в нас живет Божественное или Абсолютное Я (огненное и бессмертное зерно Духа), потенциально обладающее *имманентным* всезнанием. Соответственно, наше эволюционное движение как бы *вовне*, к Абсолюту неотрывно от процесса глубинного самосознания и самопознания, т. е. погружения *внутри* самих себя, в собственные духовные глубины. И этим противоположным векторам движения когда-то предстоит встретиться. С другой стороны, внутренняя *субъективная* устремленность к Надземному никогда не остается без ответа, т. е. без извне приходящих на этот зов *объективных* знаний и вестей. Тогда земная человеческая *мысль* и встречается с объективной Надземной *Мыслью*. Здесь уместно вспомнить о принципе *духовной синергии* в православной мистико-аскетической традиции и о **симболе парадигмы** Николая Кузанского, где друг навстречу другу устремлены вершинами два треугольника.

Если же встать на *эволюционную точку зрения* применительно к религии, то становится понятным, что ни глубинное приобщение к Надземному, ни глубинное познание своего собственного Божественного Я *невозможны в течение короткой земной жизни*. Для этого надо овладеть многими знаниями, стяжать разные психологические качества и обрести разнообразные познавательные способности во многих земных жизнях и испытаниях, не говоря уже о том, что надо избавиться от многих вредных привычек и отрицательных нравственно-психологических качеств типа эгоизма, лени, слабости и т. д.

Но таким образом приобщение к реальности Надземного подразумевает деятельность не только свободной воли, но *законов перевоплощения и кармы*. Они разрабатывались в восточной (прежде всего, индийской) философии, которую мы детально не рассматривали, но прямые указания на них есть и в христианской традиции. Особенно явно, как мы отмечали выше, они присутствуют в Евангелии от Иоанна (Ин 9:2-3), где ученики спрашивают Христа о кармических причинах слепоты

незрячего от рождения человека: «Кто согрешил, он или родители его?». Этот вопрос вовсе не кажется Христу еретическим или бессмысленным, и он дает на него вполне определенный ответ: «Не согрешил ни он, ни родители его, но это для того, чтобы на нем явились дела Божии». Прозревший слепец впоследствии выполняет свою жизненную (фактически кармическую!) миссию свидетельствовать о божественной природе Христа, когда заявляет фарисеям: «От века не слышно, чтобы кто отверз очи слепорожденному. Если бы он не был от Бога, не мог бы творить ничего» (Ин 9:32-33). Впоследствии на оба эти закона прямо укажет Ориген. Исаак Сирийский, в свою очередь, напишет: «Пока мы среди изменения, будем внимательны к себе, и пока имеем власть над рукописанием жизни своей, какое пишем своими руками, постараемся делать в нем дополнения добрым житием, станем изглаждать в нем недостатки прежнего жития. Ибо, пока мы в этом мире, Бог не прилагает печати ни к доброму, ни к худому, до самого исшествия, в который оканчивается дело в отечестве нашем, и отходим в страну чуждую»¹.

В русской философии идея реинкарнации (правда, в специфической интерпретации) развивалась в идеал-реализме Н.О. Лосского² и у Б.П. Вышеславцева³, а идея кармического воздаяния за земные грехи отчетливо звучит в «Столпе и утверждении истины...» П.А. Флоренского⁴. На неразрешимые проблемы, которые возникают в христианской доктрине при признании одной-единственной земной человеческой жизни, указывали Л.П. Карсавин⁵ и Е.Н. Трубецкой. Дело в том,

¹ Творения Аввы Исаака Сириянина. Слова подвижнические, с. 163–164.

² См. Лосский Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. М., 1992.

³ См. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М., 1994.

⁴ См. письма «Грех» и «Геенна», о чем мы писали выше.

⁵ «Бог создает меня не для того, чтобы потом у Себя на небе поместить в приют для дефективных детей» (Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М., 1992, с. 299).

что жизнь огромного количества людей такова, что они, с одной стороны, и места в раю не заслуживают, поскольку ни особых добрых дел не сделали и не стяжали необходимых нравственных качеств и познавательных способностей; а, с другой, и не настолько нагрешили, чтобы оказаться в аду. Е.Н. Трубецкой по этому поводу пишет: «По самой природе своей наш мир — ни рай, ни ад, а смешанная среда, где происходит ожесточенная борьба того и другого. Соответственно с этим, в мире преобладают не святые и не изверги, а тот смешанный, житейский тип, о котором говорит пословица: “Ни богу свечка, ни черту кочерга”»¹. Принятие законов кармы и перевоплощения помогает решить эту проблему: на оселке многих земных жизней шлифуются нравственные качества и познавательные способности человеческой индивидуальности, обеспечивающие полноценное и творческое бытие в сфере Надземного.

О некоторых научных исследованиях, говорящих в пользу существования законов кармы и перевоплощения, в частности, о работах Я. Стивенсона², мы говорили в первом разделе работы, когда критиковали светски-атеистические философии религии. Понятно, что эмпирические исследования в этом направлении должны быть продолжены, но если существование этих законов принять, то становится понятным следующее:

- трансцендентность Первоистоков Мысли постепен-
но, но никогда не до конца, не полностью «развеивает-
ся» по мере духовного восхождения человека во многих
физических воплощениях и совершенствования его
познавательных способностей³, где становятся более

¹ Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи // Трубецкой Е.Н. Избранное. М., 1997, с. 376.

² Стивенсон Я. Реинкарнация. Исследование европейских случаев, указывающих на перевоплощение: М., 2018.

³ Святой, действительно, видит духовным оком больше и глубже, чем обыкновенный человек; причем точно так же, как гениальный ученый-физик глубже понимает, а иногда — и буквально тоньше видит строение физической реальности, нежели рядовой исследователь.

прозрачными и идеально-сущие основы бытия, и творчество сознаний более высокого уровня, и где, возможно, на самых высших ступенях развития индивидуального сознания оно становится отчасти *имманентным* Сознанию Абсолютному;

- имманентность божественного «зерна духа» становится все более и более явственной для человека по мере его совершенствования вплоть до таких состояний, описанных в различных религиозных традициях, о чем мы писали выше, когда внутри себя он ощущает имманентную связь со всеми мировым сущим, со всеми живыми существами, включая энергии Абсолюта, которые *доселе были для него трансцендентными*.

Диалектика взаимодействия земного и Надземного slopes мирового бытия проявляется и в том, что опыт приобщения к Надземному всегда носит *личностный характер*, т. е. осуществляется индивидуальными усилиями конкретного человека, требует его творческого совершенствования и его деятельной любви, но при этом человек никогда не замкнут в себе самом, не изолирован в своем сознании от мира, а всегда находится в *соборном со-общении, со-творчестве и со-мысле* с другими — земными и надземными — сознаниями. Эта универсальная связь человека с миром через разнообразную стихию знания зафиксирована в самой этимологии слова «со-знание» — как именно со-знания с другими живыми существами, причем, чем выше уровень развития сознания, тем это со-знание яснее осознается и используется¹. Здесь проявляется еще одна интересная закономерность: чем *индивидуально более развит и бескорыстнее в своем творчестве ориентирован человек, чем крепче его личностные связи с Высшим, — тем активнее и плодотворнее он взаимодействует с другими*

¹ Более подробно с авторской концепцией сознания, где развиваются эти идеи можно ознакомиться в монографии: Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул, 2000.

сознаниями и тем яснее осознает сверхличный и соборный характер подлинного творчества.

Отсюда присущее многим гениям, особенно поэтам, стойкое ощущение того, что их творчество является родом общественного служения, что они ничего не выдумывают и не сочиняют от себя (грубо говоря, не «порют отсебятины»), а призваны творчески низводить в подлунный мир нечто уже объективно существующее в иных мирах и пространствах. Это соборное мироощущение точно выразил В.С. Соловьев:

«Милый друг, иль ты не видишь,
Что все видимое нами —
Только отблеск, только тени
От незримого очами?

Милый друг, иль ты не слышишь,
Что житейский шум трескучий —
Только отклик искаженный
Торжествующих созвучий?»¹.

Ощущение сверхличности поэтического творчества мы встречаем и у других великих поэтов. Есенин как-то называл себя «божьей дудкой». Цветаева говорила, что вынашивает стихотворение, как живого ребенка, прежде чем отпустить его в мир. Отчетливо осознает надземные истоки своего творчества Р.М. Рильке. В «Дуинских элегиях» он пишет: «Мне ли подобает давать истинное толкование “Элегий”? Они бесконечно превосходят меня». А про свои «Сонеты к Орфею» замечает: «Еще перед девятью элегиями и до их завершения вдруг вихрем налетели “Сонеты к Орфею” (не бывшие в моем плане). Они того же происхождения — иначе и быть не может... — и тот факт, что они возникли без моего желания, как внезапный отклик на смерть девочки, еще больше сближает эти сонеты

¹ Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...», с. 75–76.

с источником их возникновения; этот отклик — еще одна связь с центром того мира, чье влияние, чью глубину мы всюду неограниченно делим с ушедшими из жизни и с теми, кто в жизнь еще не вступил»¹. Тема надземно-эйдетических истоков поэзии звучит и у Пушкина, например, в известном стихотворении «Поэт»:

«Но лишь божественный глагол
До слуха чуткого коснется,
Душа поэта вострепнется,
Как пробудившийся орел»².

Впрочем, это чисто платоническое мироощущение надземных истоков подлинного творчества можно обнаружить и у ученых — например, у многих выдающихся математиков, как, скажем, у создателя теории множеств Г. Кантора, которые были убеждены, что математические структуры образуют особую онтологическую реальность в Космосе. Подобных взглядов в конце XX века придерживались также некоторые выдающиеся лингвисты (например, В.В. Налимов³), и биологи (А.А. Любищев⁴). К этой теме мы еще вернемся, когда будем говорить о трансцендентном опыте в науке.

И последний очень важный диалектический момент, на котором мы хотели бы остановиться в связи с характером связи между земным и Надземным уровнями реальности, в которых сознательно и бессознательно существует и сосуществует

¹ Рильке Р.М. Ворпсведе. М., 1971 с. 303–304.

² Пушкин А.С. Стихотворения. Поэмы. Сказки. М., 2005, с. 69. Более подробно софийно-надземные истоки поэтического творчества анализируются в статье автора: Иванов А.В. Три истока поэтического творения // Идеи и идеалы. 2020. Т.12. № 4-2. С. 451–472.

³ См.: Налимов В.В. Спонтанность сознания. Вероятностная теория смыслов и смысловой архитектоники личности. М., 1989.

⁴ См.: Любищев А.А. Линии Демокрита и Платона в истории культуры. СПб., 2000.

человек. Как мы могли убедиться в ходе анализа разных вариантов философии религии на Западе и на Востоке, они практически едины в одном моменте: именно любовь открывает кратчайшие пути в Надземное и образует наиболее прочные связи между человеком и Высшей реальностью (Богом), человеком и человеком, человеком и неразумной тварью, что в явной форме зафиксировано в знаменитом стихе из Первого послания Иоанна Богослова: «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, а Бог в нем» (1 Ин.4:16). В этом плане совершенно верным будет определение религии *как опыта многомерной, деятельной и зрячей любви*, которая должна проявляться в самых разнообразных и дополняющих друг друга ипостасях: любви к жене, к детям и к друзьям; ко всем не только ближним, но и дальним людям; к братьям нашим меньшим; к своей профессии и предмету нашего научного интереса¹; к природе; к произведениям искусства и литературы.

Есть и собственно Любовь к Надземному (Богу), имеющая две бинарных ипостаси, два противоположных вектора направленности: восходяще-благоговеющий, когда любовь направлена к тому, что выше и совершеннее нас, что достойно истинного

¹ Этот гносеологический аспект любви особенно глубоко раскрыт в работах П.А. Флоренского. С его точки зрения, творческая познающая мысль, чтобы добиться объективного знания, должна проникать в идеальную сущность (эйдос) предмета, что невозможно без любви к нему. Тогда предмет познания буквально откликается на нашу мысль, *словно магнитом притягивается к ней и как бы впускает нас внутрь самого себя*. «Акт познания, — пишет П.А. Флоренский, — есть акт не только гносеологический, но и онтологический, не только идеальный, но и реальный. Познание есть реальное выходжение познающего из себя или, — что то же — реальное вхождение познаваемого в познающего, — реальное единение познающего и познаваемого. Это основное и характерное положение всей русской и, вообще, восточной философии... В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины» (Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. Т. 1, с. 73–74).

восхищения; и нисходяще-сострадательный (кенотический), когда она направлена на нижележащие, несовершенные и страдающие формы бытия. Оба вектора неотделимы друг от друга, и истинная религиозность подразумевает их нерасторжимое единство, причем по мере нашего духовного восхождения сила и единство обоих этих видов любви постоянно возрастает.

Об этом прекрасно написал С.Л. Франк: «В бескорыстной самоотверженной любви осуществляется сочетание отречения от мира и служения миру — сочетание столь интимно-тесное, что оба мотива взаимно обуславливают и осмысляют друг друга, так что уже нельзя определить, что здесь основание, а что — следствие. Уход из мира, самоотречение, стремление возвыситься до сверхмирной установки — все это мыслимо только как достижение той глубины или высоты бытия, на которой кончается всякая замкнутость души в себе самой, всякая ее забота об ее собственном, одиночном благе, и душа осуществляет себя только в солидарности со всеми другими людьми, только в любовном служении им. И, напротив, установка преодоления личного эгоизма, установка самоотверженного любовного служения людям и спасения мира немыслима иначе, как через преодоление человеком земной, мирской его природы, через подъем души к Богу и ее укоренение в Боге»¹.

¹ Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992, с. 331–332. В философском обосновании органического единства любви к Богу и любви к человеку, С.Л. Франк следует всей истинно христианской традиции понимания любви, выраженной уже в словах ап. Иоанна: «Кто говорит: „я люблю Бога“, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего, которого видим, как может любить Бога, Которого не видит?» (1 Ин. 4:20). Согласно Максиму Исповеднику, богоподобие достигается человеком тогда, «когда любят Господа Бога от всего сердца,... и когда [любят] ближнего, как самого себя. Это есть, если попытаться объять [любовь] определением, всецелая внутренняя связь с первым Благом и с всеобщим Промыслом о естестве всего рода [человеческого]. Выше этого нельзя подняться боголюбцу, прошедшему через все образы благочестия. Эту связь мы знаем как любовь и именуем любовью,

Высшие слои Надземной реальности насквозь пронизаны энергией и дарами любви, но учиться деятельно и зряче любить человек может опять-таки лишь в условиях суровой земной жизни, преодолевая сопротивление навязчивой майи, а подчас и видимого торжества эгоизма и ненависти. О тех же, кто помогает человеку выдержать битву с мировой тьмой и не разувериться в реальности Надземного, точно высказался В.С. Соловьев в знаменитой речи «В память Достоевского»: «Не искушаться видимым господством зла и не отрекаться ради него от невидимого добра есть подвиг веры. В нем вся сила человека. Кто не способен на этот подвиг, тот ничего не сделает и ничего не скажет человечеству. Люди факта живут чужой жизнью, но не они творят жизнь. Творят жизнь люди веры. Это те, которые называются мечтателями, утопистами, юродивыми, — они же пророки, истинно лучшие люди и вожди человечества»¹. Здесь мы выходим на другие важнейшие атрибуты религии, без которых невозможен путь в Надземное.

не считая любовь к Богу и любовь к ближнему за нечто раздельное, но признавая ее всю целиком за единую и ту же самую, ибо ею мы обязаны Богу и она сочетает людей друг с другом. Ибо осуществлением и ясным доказательством совершенной любви к Богу является искреннее расположение к ближнему, [достигаемое] через добровольное благоволение» (Творения преподобного Максима Исповедника. Кн.1, с. 150–151). Буквально ту же самую мысль мы находим и у Исаака Сирина: «...Мы знаем, что без любви к ближнему ум не может просвещаться Божественною беседой и любовию» (Творения аввы Исаака Сириянина. Слова подвижнические, с. 248).

¹ Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М., 1988, с. 304–305.

Глава 2. Иерархия сознаний в Космосе и «осевые» (пра-символические) религиозные тексты.

Диалектика понимания «осевых» религиозных текстов

Надземная реальность, о чем мы писали выше, иерархична, и, соответственно, должны быть иерархичны, качественно различны по степени отшлифованности своих познавательных способностей и сформированности нравственно-психологических качеств населяющие Космос разумные существа. Эти качественные различия, повторимся, очевидны на уровне Надземного бытия, где сознанию невысокого уровня попросту невозможно подняться на его высокие ступени, но они как бы стертые, затушеваны на уровне бытия земного. Возникает даже иллюзия, что все сознания приблизительно одинаковы, их различия чисто количественны, и всем людям принципиально доступно истинное понимание тех же священных «осевых» религиозных текстов, не говоря уже о текстах философских и научных.

Эта умозрительная концепция так называемого «усредненного сознания» не выдерживает критики. Закон иерархии универсален. Даже в науке мы видим образцы сознаний высочайшего уровня, которые обладают познавательными способностями, в том числе и трансцендентными, и намного превосходят сознание обычного человека, не говоря уже об обывателях. Так, Флоренский был способен видеть целиком ряд Фурье; учение о живом веществе биосферы и о его последующей собственной научной судьбе открылось внутреннему взору Вернадского во время болезни еще в 1920 году¹.

Что же касается религиозных праведников, духовидцев и подвижников, то они способны непосредственно созерцать Надземную реальность, что мы видели на примере Максима

¹ Вернадский В.И. Из дневника (февраль-март 1920 г.) // Прометей. Т. 15. М., 1988, с. 112–115.

Исповедника, Исаака Сирина, Симеона Нового Богослова, а также отличаются преображенной телесностью, о чем говорят нетленные мощи преподобного Александра Свирского и находящееся в Иволгинском дацане Бурятии нетленное тело Хамбо-ламы Итигэлова. Сохранились многочисленные воспоминания о старцах Оптиной пустыни, отличавшихся даром пророчества и эмоциональной интуиции, т. е. способностью непосредственного проникновения в мысли и чувства других людей¹. Из философов мистическим и провидческим даром обладали Платон, Плотин, Майстер Экхарт, Якоб Беме, Блез Паскаль. Выше мы уже писали об удивительном мистическом софиологическом опыте В.С. Соловьева, а также документально подтвержденных экстраординарных способностях Е.П. Блаватской. Удивительными способностями также отличалась Е.И. Рерих, супруга Н.К. Рериха, пережившая так называемый «огненный опыт преображения». Через нее человечеству были переданы «осевые» тексты «Живой Этики» («Агни-Йоги»), существенно уточняющие и развивающие идеи «Тайной Доктрины» Блаватской.

Всем этим многочисленным фактам нельзя не доверять, и они прямо говорят о том, что существует *иерархия качественно различных сознаний* в Космосе, по-разному (в зависимости от эволюционной ступени) видящих и понимающих Надземную реальность, но безусловно единых в своем утверждении ее существования. Это дает возможность с высокой степенью вероятности предположить наличие во Вселенной сознаний еще более высокого эволюционного уровня, намного превосходящих человеческий уровень в целом.

Неслучайно, как мы писали выше, во всех религиозно-мифологических традициях мы встречаем сведения о богах и культурных первопредках, передавших людям сокровенные знания, научивших их письменности, наукам и ремеслам. В Китае это Желтый Предок, легендарный император Хуан-ди;

¹ См.: Великие старцы Оптиной пустыни. М., 2003.

в шумеро-аккадской мифологии — боги Энки и Энлиль; в Египте — Осирис; в Индии — десять легендарных прародителей человечества во главе с риши Ангирасом; в греческой мифопоэтической традиции функции культурного первопродка выполняют то Прометей, то Аполлон. Долгое время эти персонажи считались в науке чистым мифологическим вымыслом, и такая позиция остается характерной для большинства современных исторических, религиоведческих и культурологических исследований.

Однако многочисленные факты удивительных и глубоких знаний, свойственных древним культурным традициям, раскрываемых современной наукой¹, заставляют беспристрастных исследователей со всей серьезностью отнестись к идее, что великие учителя человечества, находящиеся на гораздо более высокой стадии духовной и когнитивной эволюции, реально существовали, существуют и оказывают на нашу человеческую цивилизацию фундаментальное влияние. Да и все мировые религии в той или иной форме признают бытие сознаний гораздо более высокого уровня, нежели человеческий: иудаизм, христианство и ислам говорят о существовании ангелов и гениев, непосредственно общающихся с Богом²; в буддизме существует культ боддхисаттв, обладающих способностями и знаниями, намного превосходящими человеческие. Утверждается, что они, достигшие, в отличие от авраамических религий, столь высокого духовного уровня своими личными подвигами, жертвуют свои дальнейшим восхождением ради просветления

¹ Много подобных фактов приводит в своих трудах Е.П. Блаватская, особенно в книге «Разоблаченная Изида».

² В этих конфессиях ангелы не достигли такой высокой духовной стадии своими собственными эволюционными усилиями, а сотворены Божественной волей и выполняют в основном служебные функции. Впрочем, в рамках философии не место обсуждать ангелологическую проблематику, что чревато грубыми метафизическими домыслами, о чем свидетельствуют, например, ангелологические штудии Фомы Аквинского.

и спасения человечества. В буддизме есть и учение о стране праведных Шамбале, откуда периодически посылаются на помощь человечеству новые духовные учителя. В Библии несколько раз упоминается таинственный первосвященник, справедливый «царь мира» Мельхиседек. Впрочем, оставим эту тему для будущих времен. Мы пока еще живем в кризисную эпоху антропоцентризма, когда человек самоуверенно отрицает закон космической иерархии и почитает себя венцом эволюции.

Эта антропоцентристская установка мешает и объективному научно-экспериментальному исследованию феномена сознания, где надо ориентироваться не на средний уровень, а беспристрастно изучать паранормальные способности сознания¹, где сама исходная (вмещающая или, наоборот, скептическая) установка оказывает влияние на результаты экспериментов. Тут проявляется своеобразная *научная синергия*: если не верить в существование изучаемого явления, то оно и не откроется, а если сознание лишено предрассудков, то в него рано или поздно войдет истинное знание.

Важно признать, как отмечал еще Роджер Бэкон, что за внутренним трансцендентным религиозным опытом стоит веками проверенная практика всех мировых религий. Там есть свои методы верификации его подлинности и свои предостережения, когда он чреват опасностями для жизни и психики. Более того, в отличие от внешнего опыта современной науки, во всех подлинных религиозных традициях особое внимание уделяется *этическим* компонентам сознания, что утверждала вся мистико-аскетическая традиция восточного христианства, полностью сходясь в этом вопросе с восточной практикой йоги. Иными словами, *нравственная чистота адепта* (его помыслов и душевных движений) оказывается гарантом и достижения истинных результатов внутреннего опыта, и личной

¹ Вспомним, что писал о необходимости научного изучения парапсихологических феноменов великий Авиценна и от чего он предостерегал.

психологической безопасности, и непричинения вреда окружающему миру, учитывая субстанциальность мысли, о чем мы говорили на предыдущих страницах работы.

Огульное отрицание реальности и объективности трансцендентного опыта есть типичное иррациональное светское неверие, которое ничуть не лучше, как уже сказано, иррациональных религиозных верований и черной магии¹. Здесь нельзя не высказать критических замечаний в адрес современных экспериментальных наук, особенно физики, биологии и психологии: именно они должны стремиться к строгому исследованию реальности существования и Надземного мира, и особых качеств сознания, которые делают возможным его познание за пределами видимой нами реальности. И если Творящая Мысль является подлинной онтологической основой мирового бытия, о чем, как мы имели возможность убедиться, говорят многие великие богословы и религиозные философы, — то именно изучение мысли в ее не столько идеальной, сколько в *материально-физической* ипостаси должно стать краеугольным предметом современной науки. В «Живой Этике» намечены конкретные пути экспериментального изучения мысли, причем именно ее ясность, четкость, синтетичность и нравственное содержание рассматриваются как важнейшие показатели эволюционной продвинутости существа. Отсюда и, увы, остающееся до сих пор актуальным критическое суждение «Живой Этики»: «Мы особенно настаиваем на научных изысканиях. Многие годы мы повторяем, что наука приближается к верному пути познания внутренних сил человека, но в сущности мало сделано в этом направлении, даже Надземный мир остается пугалом суеверия»².

¹ См. критику иррационального светского неверия в статье: Иванов А.В. Наука и религия: новые грани старой проблемы // Философия науки и техники, 2022. Т. 27. № 1. С. 111–123.

² Агни-Йога. Надземное. Братство, часть вторая. Внутренняя Жизнь. М., 1995, с. 816.

Впрочем, будем надеяться, что этот решительный шаг религии и науки навстречу друг другу не за горами, а здесь подчеркнем другой важный момент для понимания сущности религии: именно через сознания более высокого эволюционного уровня человечеству посылаются «осевые» религиозные тексты — эти своеобразные путеводители в область Надземного.

Древнейшие «осевые» тексты чаще всего анонимны, как китайская классическая Книга Перемен (И-цзин) или индийская Бхагавадгита, но могут иметь и своих вполне конкретных земных создателей, как имеют их греческие «Илиада» и «Одиссея», церковнославянская азбука, «Божественная комедия», «Тайная доктрина» и «Живая Этика». Мы не претендуем здесь на исчерпывающий перечень «осевых» текстов мировой культуры и ясно осознаем целый пласт дискуссионных проблем, связанных с их генезисом, языком, функциями в жизни человеческого сообщества, способами понимания современным сознанием и т. д. Отметим лишь самые существенные признаки, которые отличают их от обычных человеческих текстов, что, конечно, вовсе не исключает в них наличия собственно человеческих искажений, добавлений и фантазий. Но нельзя на этом основании все содержание «осевых» текстов считать порождением исключительно земного сознания, как не считаем мы сегодня легенды и мифы лишь плодом человеческого воображения, особенно после находки Шлиманом Трои на основе текста «Илиады».

Во-первых, за символической явленностью «осевых» текстов стоят не субъективные психологические смыслы, а надперсональная эйдетическая реальность Надземного мира — та Мысль, которой все творилось и причастность к которой только и может гарантировать истинность нашего понимания и Бога, и мира и самих себя. Абсолютно прав был П.А. Флоренский, когда говорил, что истинные символы (или пра-символы) — «суть органы нашего общения с реальностью. Ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания. Изображением мы видим реальность, а именем слышим ее; символы — это отверстия, пробитые

в нашей субъективности»¹. «Осевые» тексты обладают не просто исключительной смысловой глубиной, но и высокими художественными достоинствами.

Во-вторых, «осевые» тексты предстают как «смысловые ключи» в двояком смысле слова «ключ». С одной стороны, с их помощью людям открывается дверь в Надземное и одновременно в глубины собственной души, ведь Мысль определяет и порядок бытия, и порядок его познания, и, наконец, порядок самопознания человеком глубин его собственной души, его Божественного Я. С другой стороны, «осевые тексты» — это те животворные смысловые ключи, из которых вытекают реки той или иной религиозно-культурной традиции. На них пишутся многочисленные философские и богословские комментарии, они вдохновляют на творчество писателей и художников, глубина и мощь их символов способствуют практике мистического сосредоточения, наконец, их впоследствии внимательно изучают представители самых разных наук.

В-третьих, фонемы, семемы и графемы «осевых» текстов, а также связанные с ними числовые и ритмические соотношения не произвольны, а глубоко мотивированы. Сквозь них непосредственно видится, слышится и эмоционально переживается сама Надземная реальность. Отсюда совершенно обоснованное священное отношение к словам и изображениям, что особенно явственно присутствует в индийской религиозно-философской традиции, начиная с «осевого» звука АУМ, посредством которого творится и поддерживается мир.

В европейской и русской философии XX века сакральное отношение к слову, звуку и букве по-разному выразили два великих мыслителя — уже не раз упоминавшийся П.А. Флоренский и поздний Мартин Хайдеггер. У обоих философов мы видим сходство позиции, что в подлинный «Дом бытия» возвращаются только через тщательное вслушивание и вглядывание в первоимена и первосмыслы. Обоих мыслителей отличает в силу

¹ Флоренский П.В. У водоразделов мысли, с. 344.

этого тяга к этимологическим изысканиям, к поиску и анализу слов, чьи фонемы, морфемы и семемы непосредственно приобщают нас к ноуменальным глубинам Вселенной. Оба мыслителя любят поэтому греческую философию как исток и европейской, и русской культур; ценят и знают поэзию как сокровенную обитель языка. Оба критикуют современную механическую цивилизацию как всевластие сущего, загрозившего двери в «Дом бытия». «Что нужно в нынешней мировой нужде, — вопрошает М. Хайдеггер в своем знаменитом «Письме о гуманизме», — меньше философии, больше внимания к мысли; меньше литературы, больше соблюдения буквы»¹. «Больше внимания к Мысли, которую несут “осевые” религиозные тексты культуры. Меньше внимания к мертвым словам и текстам современной цифровой цивилизации, которые в подавляющем большинстве своем несут пустую, а часто и разрушительную человеческую отсебятину», — дополнили бы мы слова германского мыслителя.

В-четвертых, «осевые» тексты никогда не имеют вид рационально написанного и претендующего исключительно на рациональное понимание философского или, тем более, научного повествования. Напротив, они создаются и передаются синтетическими сознаниями высокого уровня, и сами носят синтетический характер, где исключительно сложная смысловая предметность подразумевает участие и рациональных, и художественных, и трансцендентно-мистических способностей сознания для своего адекватного понимания. Отсюда вся проблематика религиозной герменевтики и наличия разных видов и уровней истолкования «осевых» религиозных текстов (буквальных, нравственных, аллегорических или аналогичных), с чем мы сталкивались на предыдущих страницах работы.

Более того, пра-символический текст — на то и пра-символический, что за материей прасимвола стоит сложное и многомерное, Надземное смысловое содержание, которое лишь

¹ Хайдеггер М. Время и бытие, с. 220.

постепенно открывается человеку и человечеству в зависимости и от индивидуального опыта (индивидуальных накоплений), и от коллективного — культурно-исторического — опыта. «Осевой» текст всегда глубже и богаче своих частных, неизбежно личностно и исторически ограниченных, человеческих интерпретаций.

В-пятых, надземная смысловая полнота и слоистость «осевого» текста определяет диалектичность его бытия и понимания в культуре и истории. С одной стороны, глубина проникновения в сокровенное содержание «осевого» текста внеисторична, поскольку в значительной степени зависит от развитости и синтетичности постигающего его индивидуального сознания. Так, истолкования Августином Блаженным книги «Бытия» или Оригеном Евангелия от Иоанна¹ столь сверхвременно обстоятельны и проницательны, что их знание является обязательным элементом современных интерпретаций этих прасимволических текстов. С другой стороны, понимание «осевых» текстов религии неизбежно углубляется в истории, в том числе и вследствие прогресса научного знания. Сегодня многие религиозные воззрения, в том числе, о субстанциальности и специфической физичности мысли, об укорененности добра и нравственности в самой онтологии Космоса, о качественной иерархии сознаний и возможности их объективной оценки через соответствующие внешние обнаружения в виде материальных вибраций и волн вполне доступны для экспериментальной проверки. Одновременно и наука благодаря открываемым ей в религии знаниям способна существенно менять свой облик и отказываться от вековых предрассудков, обретая новые и интересные предметные поля для изучения. В частности, она рано или поздно вынуждена будет признать

¹ См.: Толкование на Евангелие от Иоанна. СПб., 2018. Мы сознательно не обращались к этой экзегетической работе Оригена на предыдущих страницах, ибо это увело бы нас далеко в сторону от основной тематики книги.

трансцендентный — Надземный — источник многих наших знаний и реальность индивидуального мистического опыта.

Каждый из «осевых» религиозных текстов лежит в основе конкретной религиозно-культурной традиции (иудаизма, христианства, ислама, зороастризма, индуизма или буддизма), является неповторимым и уникальным, постепенно раскрывающим в истории свои смысловые родники; однако его по-настоящему целостное понимание возможно лишь через непредвзятое сопоставление и диалог с другими «осевыми» текстами, где при творческом участии науки и философии может быть в результате сформирована *единая научно-религиозная картина мира* как важнейшее условие становления единой человеческой культуры и цельной человеческой личности будущего.

Другое дело, что подобный межрелигиозный и научно-религиозный диалог должен быть добровольным, а единая научно-религиозная картина мира будущего никогда не будет унифицированным абстрактно-общим единством, а будет включать в себя неустранимое разнообразие и множество вариаций, т. е. будет *единством конкретно-всеобщим* в зависимости от принадлежности к той или иной культуре, религиозной конфессии, научной специализации того или иного коллективного или индивидуального участника подобного диалога.

Глава 3. Историческое развитие религии. Пра-знание, мировые религии и основные сферы духовной культуры человечества

Есть основания считать, о чем говорилось выше, что в основе известных нам сегодня «осевых» религиозных текстов лежит какая-то исходная общая пра-система сокровенных знаний и какой-то совершенный пра-язык, фонемы, семемы и графемы которого абсолютно точно соответствуют той Надземной смысловой реальности, которую они репрезентируют, и, соответственно, они в наибольшей степени соответствуют синтетической природе схватывающего их сознания. Е.П. Блаватская говорит о том, что в древности существовал такой единый религиозный язык Сензар, а ее «Тайная доктрина» является возвращением на новом уровне к универсальным и вечным знаниям, которые запечатлены на языке Сензар в Станцах священной «Книги Дзиан». Эту книгу, по словам Елены Петровны, она сама держала в руках¹, и ее труд является современным изложением ее ключевых идей. Основательница теософии пишет, что «учения, заключенные в этих томах², хотя бы и отрывочные, и неполные, не принадлежат какой-либо одной религии, как-то индусов, Зароастра, халдеев и египтян, ни к Буддизму, Исламу, Иудаизму или Христианству... Тайная Доктрина является сущностью их всех. Рожденные от нее в своих началах, различные религиозные системы возвращаются теперь к своему первоначальному элементу, из которого произошла, развилась и материализовалась каждая тайна и догма»³.

Но что же привело к упадку и расслоению некогда единого сокровенного пра-знания на различные и даже враждующие между собой религиозные системы? Здесь надо сразу

¹ Блаватская Е.П. Тайная Доктрина. Т. 1., с. 35.

² Имеются в виду два тома «Тайной Доктрины».

³ Там же, с. XXII–XXIII.

развеять ложное мнение, что это единое пра-знание и общая прасимволическая основа всех религий полностью перестала существовать и оказывать влияние на культурные процессы. Пра-знание не умирает и сохраняется в форме эзотерического знания в узких и тайных религиозных общинах Востока и Запада, передаваемое непосредственно из уст в уста, от Учителя к ученику. Такими тайными знаниями, по преданию, обладали великие греки от Пифагора и Платона до Аполлония Тианского¹ и Плотина. Платон был даже обвинен в разглашении тайн, которые не должны были раскрываться простым смертным. Владели этими тайными знаниями, по ряду свидетельств, также первые христианские апологеты — Климент Александрийский и Ориген. Непрерывность существования этого древнего сокровенного знания может быть прослежена и в Индии, и в Китае, включая сокровенное гипотетическое место в Гималаях или Тибете, где живут его носители и держатели, обладающие, как мы писали выше, сознаниями более высокого эволюционного уровня. Именно там получает свои знания Аполлоний Тианский и искренне благодарит своих восточных учителей за то, что «поделившись со мною своею мудростью, даровали вы мне силу странствовать в небесах»². Добавим также, что если бы подобной непрерывной линии сохранения тайных пра-знаний реально не существовало, то, во-первых, о ней не было бы весьма схожих сведений в самых разных древних религиозно-мифологических традициях от Египта до Китая; и, во-вторых, его живые носители от античных гностиков и герметистов до розенкрейцеров и масонов регулярно не появлялись и не упоминались бы в ходе всей человеческой истории, включая саму Е.П. Блаватскую. Она пишет:

¹ В описании жизни Аполлония Тианского прямо указывается, что самые сокровенные знания он получил после своего путешествия к индийским мудрецам, возглавляемым неким Иархом (Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М., 1985, с. 55–72).

² Там же, с. 72.

«Мир должен быть ознакомлен с усилиями, делаемыми в каждом столетии многими адептами в миру, посвященными поэтами, классическими писателями для сохранения в рекордах человечества хотя бы знания о существовании подобной философии, если и не ее догм...Посвященные жили во всех веках истории»¹.

Что касается внешнего исчезновения этого сокровенного знания, ухода его как бы под историческую почву, то в Европе это было вызвано репрессиями против язычников со стороны победившего и все более окостеневающего в церковной догматике христианства. На Востоке причиной стало разделение некогда единого Учения на множество школ и сект со все большим удельным весом субъективизма и вкусовщины в интерпретации древних текстов. Отдельный отрицательный фактор дробления некогда единых «духовных религиозных рек» на множество уже слабо связанных друг с другом сектантских «протоков» и «русел» связан с тем, что ученикам всегда свойственна догматизация и огрубление идей своего учителя, желание всех выстроить по единым образцам и мерилам. Часто это заканчивается приходом Великого Инквизитора из знаменитой притчи Ф.М. Достоевского, когда ради власти и ложного единомыслия возможно даже сознательное отречение от подлинной сути «осевых» текстов и забвение истинного облика своих Учителей. Разве не это произошло с трудами и личностью Оригена при самом деятельном участии императора Византии Юстиниана?

В результате утраты пра-языка и исходных пра-символических смысловых матриц, которые в силу их синтетичности требовали и от личности развития всех ее духовных качеств и разнообразных познавательных способностей, происходит процесс нарастающего дробления некогда единых знаний о Надземном и формах связи с ним. Пра-религия распадается на множество религий со многими своими текстами, узко конфессиональными пророками и духовидцами,

¹ Блаватская Е.П. Тайная доктрина. Т. 1, с. 31.

разными церковными организациями и ритуальными практиками. Параллельно и некогда единая духовная культура человечества¹ распадается на отдельные и все более расходящиеся ветви в виде собственно религии, философии, мистики, науки и искусства. Живыми носителями духовного единства еще выступают гении, типа Парменида и Платона, Плотина и Марка Теренция Варрона², основателя буддийской школы мадхьямиков Нагарджуны и основоположника адвайта-веданты Шанкарачарьи. Эта линия органичного личного синтеза различных сфер духовной культуры и познавательных способностей никогда не угаснет и в последующей традиции Запада, Востока и России, если вспомнить такие имена, как Роджер Бэкон, Авиценна, Николай Кузанский, Леонардо да Винчи, Гете, В.С. Соловьев, а в XX веке Рабиндранат Тагор, Мухаммад Икбал, П. Тейяр де Шарден, П.А. Флоренский, В.И. Вернадский и Н.К. Рерих.

Однако эти гении духовного синтеза — все же исключение из правил. Вплоть до конца XIX мы видим нарастающую дивергенцию и взаимное неприятие религий, где расставлены разные духовные акценты и доминируют разные вероисповедные формулы. В исламе и иудаизме на первый план будут выдвинуты понятия религиозного закона и послушания с особым вниманием к обрядовой стороне религии. Индийские религиозные системы в наибольшей степени сохраняют память о базовых законах, управляющих жизнью Космоса, которыми должен сознательно руководствоваться человек: это законы кармы, реинкарнации и иерархии. Христианство делает акцент на всеобъемлющем значении любви к ближним и дальним как фундаменте и космической, и индивидуальной жизни.

¹ Под духовной культурой, напомним, понимаются те виды творчества, которые удовлетворяют высшие потребности человека в Истине, Добре, Красоте и Справедливости.

² Его энциклопедическими знаниями и разнообразием творчества восхищался Августин Блаженный.

Что же касается различных сфер духовной культуры, то их исторические взаимоотношения хорошо иллюстрируются символом совмещенных основаниями двух четырехгранных пирамид в виде октаэдра, где вершина нижней перевернутой пирамиды символизирует исходное единое пражнание (Пра-Религию), четыре расходящиеся грани пирамиды — попарно бинарные друг другу мистику и науку, искусство и философию. Сходящиеся грани верхней пирамиды наглядно репрезентируют нарастающий со второй половины XIX века процесс диалога и синтеза различных сфер духовной культуры с перспективой формирования единой научно-религиозной картины мира.

Поясним наше понимание взаимоотношений между основными сферами духовной культуры (или сферами духовного творчества), так или иначе связанных со сферой Надземного и лишь по мере забвения исконного пражнания постепенно утрачивающих эту связь.

Начнем с того, что было бы неправильным полностью отождествлять мистику с религией, хотя соблазн такого отождествления и понятен, учитывая присутствие в любой религии мощной мистической струи. Однако, многие исследователи обоснованно отмечают, что мистический опыт может быть и внерелигиозным. Пантеистические разновидности мистики выявил еще У. Джеймс¹, а ряд других авторов выделяют, помимо теистической и пантеистической разновидностей мистики, еще и светский «этический мистицизм», когда непосредственно ощущается связь между всеми живущими людьми², и даже атеистический «виталистический мистицизм», когда утверждается возможность переживания единства со «все-ленским потоком жизни»³. Собственно, и внутри религиозного

¹ Джеймс В. Многообразие религиозного опыта. СПб., 1992, с. 336.

² Hynd S.N. Mysticism and ethics // *Mysticism and the Modern Mind*. N.Y., 1959, p. 97.

³ Stiernot A.P. Some philosophical implications of mysticism // *Mysticism and the Modern Mind*, p. 175.

мировоззрения отношение к мистике всегда было весьма неоднозначным. Достаточно вспомнить упоминавшуюся выше борьбу между средневековой рационалистической и мистической схоластикой — линиями Фомы Аквинского и Бонавентуры.

Сегодня же официальная православная церковь не рекомендует верующим увлекаться чтением даже православно-мистических авторов типа Макария Египетского или Симеона Нового Богослова, хотя сами видные православные богословы очень четко различали собственно «религиозное откровение» и визионерско-мистический опыт. Исаак Сирин, как мы помним, разводил «мистическое видение», которое субъективно и ненадежно; и объективное «откровение сердца»¹. Максим Исповедник также делает различие между мистическим «созерцанием вещей незримых» и высшим — благодатно-сердечным — пребыванием в Свете Троицы, дающим подлинную веру и знание Бога². Впоследствии различия между «подлинной» (церковно-религиозной) и «вульгарной» (еретической) мистикой проведет Л.П. Карсавин в работе «Мистика и ее значение в религиозности средневековья»³. П.А. Флоренский наряду с подлинно религиозным выделит «безблагодатный» вариант мистического созерцания, в основе которого «лежит подлинный опыт, который, однако, преломляется через призму “психологизмов” и наряду с ценными мистическими открытиями способен приводить к абберациям и ошибкам»⁴. В другом месте П.А. Флоренский выделяет мистику головы, мистику живота и мистику груди (сердца), только за последней признавая подлинный характер.

¹ Творения Аввы Исаака Сирианина, с. 96. Трансцендентный опыт сердечного откровения мы специально обсудим ниже.

² Творения преподобного Максима Исповедника. Кн. 1, с. 110.

³ Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб., 1994.

⁴ Флоренский П.А. Предисловие к книге: Из рукописей А.Н. Шмидт // Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 2. М., 1996, с. 723.

В нашей работе, посвященной проблемам сознания, помимо высшей формы мистического опыта, когда человеку открываются те или иные аспекты Надземной реальности (эйдетическая интуиция), выделяются также праджня-интуиция, инстинктивно-аффективная и эмоциональная разновидности интуиции¹. Все эти виды интуиции представляют собой крайне сложный предмет для опытно-экспериментальной проверки, поскольку они не интерсубъективны и могут быть переданы другому сознанию лишь в образно-символической форме. К тому же они всегда специфически личностно и конфессио-нально окрашены, не говоря уже о том, что чреваты ложным мистицизмом и различными душевными расстройствами. Особенно опасно стремление обрести мистические переживания с помощью наркотиков или под руководством сомнительных современных гуру, обещающих за деньги помочь достичь просветления или обрести магические способности в виде того же ясновидения или навыков телекинеза. Подлинный мистический опыт, если вспомнить Симеона Нового Богослова, всегда внеэгоистичен, является следствием прежде всего нравственного очищения сознания и ставит своей целью духовное совершенствование человека. Первый же критерий ложного мистицизма — публичные рассуждения о своих мистических способностях.

Все это делает мистику как особую сферу духовной культуры, связанную с непосредственным личным трансцендентным опытом, зримой противоположностью традиционного научного знания, которое, дабы претендовать на статус истинного, должно отвечать критериям всеобщности, доказательности и интерсубъективности (быть однозначно понимаемым для многих индивидуальных «я»). Следовательно, оно должно быть добыто посредством строгих и воспроизводимых методов (теоретико-конструктивных и экспериментальных) и изложено на языке четко определенных терминов. Наука — это

¹ См. Иванов А.В. Мир сознания, с. 106–120.

доминанта внешнего опыта и вербально-понятийных (рассудочных и разумных) способностей сознания, хотя, конечно, в ней важное место занимают и воображение, и вера (scientific belief), и личная страстность ученого, и свой особый тип трансцендентного опыта, открывающий дверь в сферу Надземного, который мы обсудим ниже. Однако у науки, оторвавшейся от надземных «родников», как и у мистики, есть свои ложные формы и соблазны. Это соблазн атеистический и позитивистский, когда отрицается и сфера Надземного, и все формы трансцендентного опыта, и, естественно, объективное знание, которое несут «осевые» религиозные тексты.

Что касается искусства, то оно опосредованно связано и с мистикой, и с наукой¹, но благодаря тому, что всегда неустрашимо лично и исповедально, а его язык — это образы, метафоры и символы, то оно наиболее зримо противостоит философии, которая говорит на языке всеобщих категорий, которые желательно строго определять, а всеобщие философские онтологические, когнитивные и ценностные (аксиологические) построения требуют логического обоснования. Понятно, что всегда были и будут высокие художественные образцы философствования в духе Данте, Ф. Ницше, Ф.М. Достоевского или позднего М. Хайдеггера. Однако надо отдавать себе ясный отчет в угрозах философии (хаотизация, маргинализация, субъективистский произвол), которые несет подобное «смещение духовных стилей», тем более, если оно приобретает массовый и агрессивный характер. Представим себе

¹ С мистикой потому, что обладает своим особым трансцендентным опытом, и многие гении искусства одновременно являются и выдающимися мистиками, причем именно язык искусства служит наилучшим средством передать свои мистические переживания другому сознанию; а с наукой — потому, что оно как бы взаимодополнительно по отношению к научному дискурсу, где красочная игра воображения восполняет сухой рассудок, метафора — понятие, а неповторимое «я» художника — обезличенные результаты эксперимента и теоретические построения.

философское сообщество, сплошь состоящее из одних «нищ» или «хайдеггеров», да еще начисто лишенных их гениальности и литературного дара. Что ждет сообщество подобных «любомудров»? Неизбежная утрата рациональных основ философствования с бесконечными «глухариными песнями» каждого из маленьких «нищ», с ожесточенной борьбой самолюбий и эпатажем и, как закономерный результат, — недоуменным презрением со стороны общественности. Есть свои соблазны и у искусства, когда оно превращается или в агрессивную псевдотворческую отсебятину (так называемое «самовыражение» художника) или же начинает проповедовать откровенно антихристианские и даже бесовские идеи, чего не смог избежать даже такой талант, как М.А. Булгаков в «Мастере и Маргарите», явно романтизовав сатану в образе Воланда.

Понятно, что все жесткие разделения в сфере духовной культуры относительны: есть гении, которых мы упоминали выше, обладающие выдающимися и мистическими, и рациональными (научными и философскими), и художественными дарованиями. При этом у философов, так же, как у мистиков, деятелей науки и искусства, есть свой особый трансцендентный опыт, свой особый непосредственный путь в Надземное¹, о чем речь пойдет ниже. Произошедшее разделение некогда единой духовной культуры человечества на различные сферы имело, помимо отрицательных, и несомненные плюсы. Оно позволило им обрести неповторимое духовное своеобразие и найти адекватные формы символической объективации в культуре, выработать разнообразные стили и традиции, способные удовлетворить широкий спектр духовных потребностей и отдельных людей, и различных социальных общностей. Словом, произошедшая в истории духовная дивергенция имела глубокий эволюционный смысл, поспособствовав живительному процессу творческой индивидуации человечества. Прежде чем начать объединяться, как говорил известный

¹ На что указывали Платон и Ареопагитики.

российский политический деятель, нужно было предварительно размежеваться.

Отсюда можно объяснить и обратный диалектический процесс духовного возвращения к единому пра-знанию (или к новой Религии с большой буквы) на качественно более высоком уровне, где его синтетический научно-религиозный характер потребует и формирования цельного человека, обладающего многогранными познавательными способностями и, главное, опытом многомерной (благоговеющей и кенотической) любви, причастного и к земным, и к Надземным слоям мирового бытия.

Однако прежде чем перейти к анализу перспектив и механизмов формирования такого цельного человека и синтеза различных сфер духовной культуры, ведущих в сферу Надземного, затронем еще один важный момент. Со второй половины прошлого века широкое распространение получили идеи европейского эзотерического традиционалиста Рене Генона. На первый взгляд, в своих работах он развивал идеи, близкие к теософским. Р. Генон считал, что современные религиозные символы и знания являются лишь историческими «мутациями» и вырожденными случаями существовавшей на заре разумного человечества единой культурной Традиции и ее сакральных символов, возвращение к которой должно стать новой ступенью в духовном и социальном развитии мировой цивилизации. Человечество после современного кризиса вновь вступит в «золотой век», вернувшись в когда-то утраченное материнское духовное лоно, в исходную предзаданную точку.

Р. Генон претендует на личное владение этим сокровенным знанием Традиции, а его работы полны интерпретациями древней символики. В отличие от работ Е.П. Блаватской, к которой он относится крайне враждебно, его символические толкования лишены обоснованности и глубины, оставляя впечатление типичного интеллигентского претенциозного самовыражения. Свою сугубо рационалистическую позицию в понимании сути религии и древнего знания Р. Генон формулирует в самом

начале своего известного труда: «Для многих религия всего лишь дело чувства, без какого-либо интеллектуального значения; религию смешивают с расплывчатой религиозностью, ее сводят к морали, до минимума умаляют место доктрины, которая есть, однако, самое главное, то, из чего логически следует все остальное»¹. Позицию французского традиционалиста, в конце жизни, кстати, перешедшего в ислам, характеризует не только гипертрофированный интеллектуализм, но и откровенно антихристианские мотивы, где нет места трансцендентному опыту, любви и нравственному чувству, не говоря уже о словесно невыразимом и рационально несказанном, что составляет специфическую черту религии вообще, отличающую ее и от науки, и от философии.

Даже если согласиться с Р. Геноном, что изначальная духовная Традиция и существовала², то никакое буквальное и механическое возвращение к ней невозможно. И сущность развития человеческой культуры состоит не в инволюции и деградации изначальной духовной полноты, а в эволюционном восстановлении древней мудрости на принципиально новом качественном уровне, как бы в умудренном возвращении к духовным корням с новыми синтетическими знаниями и идеалом нового цельного человека.

¹ Генон Р. Символы священной науки. М., 1997, с. 31.

² Правда эту идею он попросту позаимствовал у других авторов, и, в первую очередь, у Е.П. Блаватской.

Глава 4. Виды трансцендентных способностей в различных сферах духовной культуры

На протяжении всей работы мы обосновывали тезис, что важнейшим атрибутом религии и, соответственно, личным средством приобщения к Надземному является трансцендентный опыт. Это может быть собственно *мистический трансцендентный опыт*, когда адепт переживает в той или иной форме свою личную связь с Надземной реальностью, оказываясь способным не только непосредственно нечто видеть, слышать и ощущать, но и активно с этой невидимой реальностью взаимодействовать, быть, так сказать, ее активно действующей частью. Эти разновидности подлинной мистики со всем спектром непростых проблем, которые возникают при попытках ее рационального осмысления, мы анализировали на предыдущих страницах данной работы, особенно в связи с восточно-христианскими мистико-аскетическими практиками.

Однако память о Надземном хранят и другие сферы духовного творчества (наука, искусство и философия), обладающие своими неповторимыми формами трансцендентного опыта. На них теперь целесообразно остановиться более подробно.

Начнем с *науки*. Казалось бы, новоевропейская наука — это сугубо прагматическое и чисто земное исследовательское «предприятие», когда с помощью теоретических и эмпирических методов на основе логического мышления мы познаем законы и свойства материального мира, данного нам в чувствах. На базе же научно познанных объективных законов природы мы сконструировали технологии, которые позволили создать нынешнюю могущественную техногенную цивилизацию — целый новый искусственный мир, который без научного интеллекта был бы невозможным.

Но как мы уже отмечали выше, сам онтологический статус законов природы остается научно и философски непроясненным. Их гораздо логичнее считать встречей нашей конечной

человеческой мысли с Мыслью, которая этот природный мир некогда сотворила, как бы вложила туда объективный порядок и смысл, число и меру. Более того, самые важные и фундаментальные законы, определяющие бытие человека и бытие Вселенной, наука разгадать так и не сумела. Это касается происхождения жизни и сознания в Космосе; связи психических (идеальных) и физических (материальных) процессов в человеческом организме и в природе; тайны совпадения нашей индивидуальной мысли, вроде бы существующей исключительно в «пространстве» нашей индивидуальной головы, с внутренней сущностью самих вещей, данных нам исключительно через внешние чувства. Совершенной загадкой выглядят все более подтверждающиеся факты глубочайшего единства процессов, которые происходят в нашем человеческом микрокосме, с процессами, идущими в огромном Космосе. Мы осваиваем по мере исторического развития нашей цивилизации все более глубокие и древние источники энергии в Космосе двигаясь как бы обратно их историческому появлению: *энергия собственного тела — энергия животных — механическая энергия ветра, воды и пара — электромагнитная энергия — атомная энергия*. Возникает естественный и важный вопрос: какой еще более древний и фундаментальный источник энергии человечеству предстоит открыть на следующем витке эволюции? Не будет ли это *психическая энергия*, пронизывающая все мироздание, высшей и наиболее мощной формой которой как раз и является Творящая Мысль разумных существ более высокого эволюционного уровня?

Но это напрямую ставит вопрос о принципиально новой науке, где, возможно, именно систематическое и сознательное обращение к трансцендентному опыту органически восполнит чувственные, разумные и рассудочные способности сознания. Об этой будущей — *софийной* — науке, которая будет органически взаимодействовать с религией, преодолевая узколобый материализм, атеизм и позитивизм последних веков, очень глубоко написал П.А. Флоренский в своей работе

«Макрокосм и микрокосм». Приведем этот фрагмент целиком в плане перспектив формирования будущей единой научно-религиозной картины мира: «Различными путями мысль приходит все к одному и тому же признанию: **идеального сродства** [выд. нами — *авт.*] мира и человека, их взаимно-обусловленности, их пронизанности друг другом, их существенной связанности между собой. *Гносеологически* — все, познаваемое нами, есть нами усвояемое и в *себя* нами преобразуемое. *Биологически* — все, окружающее нас, есть наше тело, продолжение нашего тела, совокупность дополнительных наших органов. *Экономически* — все, возделываемое, производимое и потребляемое нами, есть наше хозяйство. *Психологически* — все, нами ощущаемое, есть символическое воплощение нашей внутренней жизни, зеркало нашего духа. *Метафизически* — оно воистину есть то же, что мы, ибо, будучи иным, оно не могло бы быть с нами связано. Наконец, *религиозно* — Мир, образ Софии, есть Мать, Невеста и Жена образа Христова — Человека, ему подобная, ждущая от него заботы, ласки и оплодотворения духом. Человеку-мужу надлежит любить Мир-жену, быть с нею в единении, возделывать ее и ходить за нею, управлять ею, ведя ее к просветлению и одухотворению и направляя ее стихийную мощь и хаотические порывы в сторону творчества, чтобы явился в твари ее изначальный космос»¹.

Флоренским, при всей спорности отдельных формулировок, здесь намечены основные линии будущего развития различных наук, так или иначе ведущие нас к признанию и изучению Надземной реальности. Действительно, если мы идеально познали какие-то внешние объекты и процессы, то они стали частью нашего мира сознания, как бы встроились и преобразовались внутри нас, расширяя наш внутренний познавательный горизонт. Если природа — органическое продолжение нашего тела и нашей мысли, то она является живой реальностью, требуя от нас ее любовного *биологического* познания

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли, с. 439.

и бережного — *экологического* — к ней отношения. Отсюда наша мысль должна разумно руководить не только собственным, но и природным телом, строя не техногенно-потребительское, а «софийное хозяйство», о котором вместе с Флоренским мечтал С.Н. Булгаков¹. Сегодня ростки этого «*софийного хозяйства*» видны в становлении так называемой «зеленой экономики»: распространении экологически чистого земледелия и животноводства, развитии безотходных производств и нетрадиционной энергетики, строительстве так называемых «умных городов» и т. д. Но тогда и *психология* из науки о внутренней психической жизни человека (или науки о душе в ее классическом понимании) должна превратиться в науку о *психической энергии*, когда мысль, как ее высшее проявление, формирует не просто идеальную «картину миру» в человеческих головах, но непосредственно — материально и энергично — сам мир, сколь бы фантастической ни казалась эта мысль светски ориентированному сознанию.

Если подобной софийной науке и неразрывно связанному с ней софийному хозяйству суждено когда-то стать явью, то она будет вполне органично сосуществовать и в значительном числе своих фрагментов пересекаться с религиозной картиной мира, где все пронизано токами жизни и сознания и где человек действительно превращается в разумного и ответственного пастыря мирового бытия, продолжающего творческое дело Бога в мире. Но тогда понятно, что не только возможно, но и необходимо *непосредственное трансцендентное научное знание о мире*, когда ученый способен вживаться в этот единый с ним мир сознания, будь то эмоциональное сопереживание боли и радости живых существ², со-вибрация познающего сознания с вибрациями сущности исследуемого

¹ См. его известную работу: Булгаков С.Н. *Философия хозяйства* // Булгаков С.Н. *Сочинения в двух томах*. Т. 1., с. 49–297.

² А не рассечение ткани жизни мертвящим скальпелем рассудка, о чем говорил еще Анри Бергсон в «Творческой эволюции».

предмета¹ или же непосредственное видение номологических устоев бытия.

В том, что законы мирового целого, обнаруживающие его скрытую объективную гармонию, первоначально схватываются не логическим мышлением и не чувствами, а именно непосредственной научной интуицией, были едины Эйнштейн², А. Пуанкаре, считавший, что посредством нее мы «отгадываем скрытые гармонии и соотношения»³ Вселенной, а также В. Паули и В. Гейзенберг. Последний, будучи платоником по своим философским убеждениям, считал, что красота и истина в мироздании неразрывны, а объединяющие их гармонические первоструктуры первоначально схватываются ученым в образно-символических (или архетипических, или эйдетических) формах, укоренных в глубинах его собственного сознания⁴. Великий немецкий физик с сочувствием цитирует в этой связи И. Кеплера, писавшего, в согласии со всей платонической традицией, что «чувственно данные математические соотношения извлекают на свет те умопостигаемые первообразы, которые присутствуют внутри нас изначально, но теперь вспыхивают в душе со всей реальностью и жизненностью, тогда как прежде лишь смутно маячили в ней. Но как они попали в нее? Я отвечаю... — все чистые идеи или первоформы гармонических отношений... внутренне присущи тем, кто способен их постигать. Но они воспринимаются душой вовсе не путем мышления в понятиях; скорее уж они происходят из чистого созерцания величия, как бы инстинктивного и врожденного индивиду, подобно тому, как формообразующему принципу растений врождено число лепестков или яблоку — число плодовых камер»⁵.

¹ О чем писал тот же П.А. Флоренский.

² Он писал: «Подлинной ценностью является, в сущности, только интуиция» (Эйнштейн А. Физика и реальность. М., 1965, с. 337).

³ Пуанкаре А. Наука и метод // Пуанкаре А. О науке. М., 1983, с. 311.

⁴ Гейзенберг В. Значение красоты в точной науке // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М., 1987, с. 279–280.

⁵ Цит по: Гейзенберг В. Значение красоты в точной науке, с. 278.

Примеры проявления подобных трансцендентных научных способностей, когда непосредственно и образно схватывается гармоническая структура изучаемого предмета, дает нам история науки. О своих математических мгновенных открытиях-озарениях говорит А. Пуанкаре в процитированной выше работе¹. Финский исследователь Ф.А. Кекуле открыл во сне структуру бензольного кольца в эйдетическом образе змеи, кусающей свой хвост. Таблица химических элементов явилась Д.И. Менделееву во сне. К.Г. Юнгу во сне открылись ужасы первой мировой войны, которые потом подтвердились. Благодаря единству и гармонии номологических основ бытия возможны научно-технические открытия, совершаемые по законам структурной аналогии. Так, идея всячего безопорного моста на тросах пришла в голову инженеру А.М. Брандту, когда он случайно увидел натянутую между деревьями паутину. Ключевой идеей, которая легла в основу теории ветвящихся цепных химических реакций Н.Н. Семенова, стало его предположение, что атомы и радикалы способны к размножению так же, как и бактерии.

Эйдетическое непосредственное решение задач присуще и прикладным исследованиям. Опытные и самые лучшие врачи ставят диагноз не только отталкиваясь от объективных результатов анализов, но на основе личного обследования и беседы с пациентами, как бы через внутреннее «вчувствование» в их уникальный организм и психику. Опытный ландшафтовед всегда должен сам посетить изучаемый ландшафт, не доверяя только взятым пробам грунта и математическим моделям. Иначе не уловить его свойств — как именно уникальной сложноорганизованной системы, не сводимой к свойствам своих отдельных элементов.

Трансцендентные способности в науке в их высших проявлениях сближаются с *философским даром умозрения* как непосредственного схватывания сущности изучаемого предмета,

¹ Пуанкаре А. Указ. соч., с. 313–314.

как бы видения его смыслового каркаса, или Надземного эйдоса, если говорить языком платонической традиции. В акте умозрения в свернутом виде наглядно содержится вся будущая картина изучаемого предмета, весь потенциальный текст о нем. Умозрение можно также уподобить магниту, который упорядочивает дотоле хаотическую гору стружек, или «скелету», на котором, образно говоря, будет впоследствии держаться все «понятийное мясо». Благодаря трансцендентному дару умозрения мгновенно решаются сложнейшие проблемы; нечто дотоле сугубо абстрактное и с трудом умопостигаемое отливается в простую и наглядную форму; что-то доселе разрозненное приобретает целостный и завершенный характер.

Философия в лице гениальных мыслителей и низведенных ими гениальных эйдосов-мыслеобразов прокладывает прямую тропу к Надземному. Таков мыслеобраз души у Парменида как возносящейся колесницы в царство истинной Мысли. Таков знаменитый символ пещеры у Платона и уже привлекавшаяся нами парадигма (фигура П) Николая Кузанского. Во всех философских традициях для отражения апофатической запредельности Божественного Абсолюта используется образ ослепительного солнца, а хаоса — темного и бездонного океана. Великолепный мыслеобраз познания, возводящего нас к Первоистокам бытия, приводит П.А. Флоренский. Он пишет: «Можно назвать обычный ход диалектического умозрения **путем, восхождением на вершину**, а достигнутое синтетическое слово — **созерцанием с самой вершины**: поступательность движения тут прекращается, но это не значит, что прекращается **вообще** движение, ибо путник, достигший высшей точки своего пути, заменяет продвижение — вращением; да, перед ним открылись горизонты столь широкие, что есть, что созерцать, а малейший поворот вправо и влево дает ему **новую** полноту возвышенных зрелищ... Достигнув этого относительного максимума в своем движении, мысль покоится на созерцательной вершине, и долго может покоиться, пожиная плоды своего восхождения, Но когда она пожелает идти далее, продвигаясь еще,

ей необходимо оставить вершинную стоянку и обречь себя на сужение своего горизонта, чтобы в своем дальнейшем пути... начать новое восхождение на новую и новые вершины»¹.

Данный образ-эйдос важен по нескольким причинам. Он раскрывает диалектику единого и многого как в бытии самого Надземного эйдоса, так и в его постижении человеческой мыслью. Эйдос в своей внутренней форме, как в зерне, латентно содержит много возможных вариантов своего внешнего обнаружения, как бы возможных слоев (оборотов спирали) смысла. Он разворачивается сверху вниз по нисходящей линии из ноуменального в феноменальный мир, *от единства к множеству*, порождая творческие импульсы в индивидуальных сознаниях и распаковываясь в разных культурных формах. Соответственно, его постижение, движение снизу вверх, может вестись по разным путям — мистическому, научному, философскому, художественному и, наконец, религиозному. С уже достигнутой синтетической высоты разные ракурсы познания предмета предстают как разные тропы, ведущие к вершине, как разные грани единого целого, как разные ветви единого ствола.

На наш взгляд, все пути к вершине являются равноправными, о чем мы писали выше, рисуя образ четырехгранной пирамиды духовных сфер культуры, где разве что собственно религиозный опыт имеет центральный, структурообразующий характер, о чем речь впереди. Соответственно, чем восходящее сознание более эволюционно совершенно, тем более значимым для его бытия и познания становится трансцендентный духовный опыт и тем труднее отделить одну его форму от другой. Здесь гениальный художественный образ становится одновременно и важнейшим религиозным символом, как, например, «Троица» Андрея Рублева; а выдающийся плод философского умозрения, как парадигма Николая Кузанского, предстает одновременно и как весьма эффективная объяснительная модель для научного и религиозного познания многих явлений.

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли, с. 190–191.

Однако во многих отношениях именно *художественный трансцендентный опыт*, символически запечатленный творцом в эпическом сказании, стихотворении, картине, скульптуре, симфонии или архитектурном творении, оказывается наиболее эффективным средством приобщения человека к Надземным истокам бытия. Это связано как раз с неустранимо личностной и образно-символической природой искусства. Поэтический язык присущ всем древним «осевым» мифологическим, эпическим и религиозно-философским текстам. Еще Платон, как мы помним, говорил, что произведения подлинных художественных творцов «служат лишь образным выражением того, что можно видеть не иначе как мысленным взором»¹, а лучшие из поэтов, подобные Гомеру, — «это божественное и вдохновенное поющее племя; нередко под воздействием Харит и Муз они касаются и истинных происшествий»², т. е. создают великие эпические произведения. Не только в земледельческих, но и в кочевых культурах феномен надперсональности и надземности подлинного творчества проявляется весьма отчетливо. Фигура эпического сказителя, как и фигура индийского мудреца-поэта риши, носит сакральный характер, и говорит он вовсе не от себя. В акте исполнения героического эпоса подлинный сказитель, обладающий трансцендентным художественным опытом, буквально видит и переживает ту сверхэмпирическую Надземную реальность, о которой повествуется в сказании. Выдающийся алтайский сказитель А.Г. Калкин прямо говорил, что есть два Алтая — один земной, а другой надземный³.

Важно отметить, что ведийские риши, а вслед за ними и жрецы-брахманы совершают ритуальное очищение и входят

¹ Платон. Государство, с. 318–319.

² Платон. Законы, с. 132.

³ Подробно о феномене сказительства см. в разделе «Феномен сказительства в культуре евразийских народов» в коллективной монографии: Иванов А.В., Попков Ю.В., Тюгашев Е.А., Шишин М.Ю. Евразийство: ключевые идеи, ценности, политические приоритеты. Барнаул, 2007.

в особое молитвенное состояние, прежде чем их осенит божественное ведение, требующееся не только для создания, но и для правильного воспроизведения священных гимнов. Е.Н. Молодцова пишет: «Творец гимнов Ригведы — лицо, наделенное прежде всего способностью видения (dhi) и способностью выражения своего видения в священной речи (Brahman)... Наделенный такими способностями поэт-жрец Ригведы встает на восходе солнца посреди людей и богов и восклицает: “Взлетают мои уши, взлетает глаз, взлетает этот свет, что заложен в сердце. Воспаряет моя мысль, устремившаяся далеко. Что же я скажу, что же придумаю?”»¹.

Весьма схожим образом монгольский эпический сказитель *туулчи* и алтайский сказитель *кайчи* молитвенно обращаются к своим музыкальным инструментам (монгольскому морин-хууру и алтайскому топшууру), которые помогают им возноситься мыслью в трансцендентную реальность сказания при исполнении эпоса. Кроме того, риши, монгольские и алтайские сказители предпочитают исполнять эпос в особом сакральном месте, благодатном для очищения и восхождения души в сферу Надземного. Да и великие поэты интуитивно ищут наиболее благоприятные места, где природа и история помогают обрести трансцендентный творческий настрой. Одно из знаменитых мест в Индии, где творил риши Вьяса, — долина Куллу с рекой Беас, берущей свое имя как раз от этого великого тайнозрителя. Священной долиной Западной Монголии является Эрдэнэбурэн («полнота сокровищ»), откуда вышло большинство сказителей и поэтов Западной Монголии. Ли Бо искал, как известно, уединения в горах. Михайловское и Болдино оказались исключительно благоприятными для взлетов пушкинского гения. Один из самых своих глубоких философских циклов — Дуинские элегии — Рильке завершает в швейцарском замке Мюзю.

¹ Молодцова Е.Н. Естественнаучные представления эпохи Вед и упаднищ // Очерки естественнаучных знаний в древности. М., 1982, с. 132.

Неудивительно, что творчество великих поэтов, наделенных трансцендентным художественным даром непосредственного вслушивания и вглядывания в незримые простыми смертным пространства земного и Надземного бытия, в снятом виде несет в себе древнейшие культуротворческие функции и риши, и сказителя. Этот трансцендентный поэтический опыт может представлять в трех, внутренне связанных, ипостасях.

Во-первых, он способен возвращать словам и звукам речи их первоначальный живой смысл, приобщающий к сверхэмпирической Надземной реальности Космоса. Здесь великий поэт как бы вслушивается в первичные «метафизические звоны» родного языка с одной стороны, хранящего память о великом опыте его создателей, а с другой, открывающего простор для нового слово- и смыслотворчества. Говоря христианским языком, истинное поэтическое слово хранит отблеск и отзвук первотворящего Слова-Логоса, способного преобразить жизнь и сознание человека. Эту функцию поэтического творчества гениально выразил Пушкин в своем «Пророке» и Гумилев в стихотворении «Слово».

Во-вторых, великий поэт может не столько вслушиваться в метафизические глубины языка, сколько обладать даром внутреннего трансцендентного видения Надземной реальности, ее ликов, эйдетических форм и предначертаний. Здесь художественный и мистический опыт как бы сливаются воедино. Поэт становится вестником Высших Небес, наделенный мистическим и пророческим даром¹. Этим пророческим даром обладали Ли Бо, Авиценна, Руми, Данте, Уильям Блейк, Пушкин, Рильке, Рабиндранат Тагор, Мухаммад Икбал, Даниил Андреев, некоторые другие выдающиеся поэты. Часто такой поэтический опыт подразумевает обращение к эпическому повествованию

¹ Так, Даниил Андреев довольно любопытно и точно описывает в своей «Розе мира» дар вестничества, справедливо, на наш взгляд, замечая, что «вестник — это тот, кто... дает людям почувствовать сквозь образы искусства в широком смысле этого слова высшую правду и свет, льющиеся из миров иных» (Андреев Д.Л. Роза мира. Метафилософия истории. М., 1991, с. 174).

с соответствующей образностью и стилистикой, как у Гомера, В. фон Эшенбаха, Шота Руставели, Фирдуоси или Низами Гянджеви. Иногда поэту мгновенно и непосредственно открывается в слове Надземная реальность, как она открылась Г.Р. Державину в стихотворении «Бог», и он потом никогда не поднимался до таких поэтических высот; или как Р.М. Рильке, который с поразительной силой выразил опыт приобщения к Надземному через экзистенциальное переживание смерти любимого человека в стихотворении «Познание смерти»:

«Мы ничего не знаем про уход
раз навсегда ушедших. И не нам
судить о смерти, забежав вперед,
приглядываясь к сдвинутым чертам

на маске трагедийного конца.
Пока мы здесь разыгрываем роли
в надежде славной лицедейской доли, —
играет смерть от своего лица.

Но ты ушла, и к нам одновременно
проник луч подлинности в ту же щель,
в которой ты исчезла с нашей сцены:
луч яви, нам неведомый досель.

А мы за славой гонимся упрямо,
мы упиваемся своей игрой...
Но вырвавшееся из нашей драмы
твое существование порой

нас будто тянет за собой из плена,
чтоб вдохновить нас подлинностью яви.
И в те минуты мы самозабвенно
играем жизнь, не думая о славе»¹.

¹ Рильке Р.М. Новые стихотворения. М., 1977, с. 61.

В-третьих, трансцендентный дар поэта может проявляться в умении как бы чисто земного взглядывания и вслушивания в природный и вещный мир, в их скрытые дотоле красоту, мудрость и гармонию, которые только через слово поэта, его ритмическое и звуковое чутье, открывают перед человеком свои потаенные свойства и качества. Недаром говорят, что истинный поэт как раз и отличается от простых людей умением зорче смотреть и внимательнее слушать окружающую реальность. Более того, через точное слово поэта вещи буквально начинают *истинно быть и вещать*, аналогично тому, как когда-то через творящую Мысль Логоса-Слова был сотворен весь наш вещный мир. Ту же изначальную связь между словом, мыслью и вещью мы обнаруживаем в древней магической практике всех народов. П.А. Флоренский писал: «Имя вещи и есть субстанция вещи... Кому известны сокровенные имена вещей, нет для того ничего неприступаемого»¹. Чем точнее пригнаны друг к другу слова, рифмы и строки, чем органичнее они сопрягаются в рамках общей ритмической, звуковой и смысловой материи стиха, тем ближе они к сущности вещей и тем мощнее воздействие этого поэтического творения на мир — софийно созидальное или, напротив, антисофийно разрушающее.

Мы так подробно остановились на трансцендентных поэтических художественных способностях, потому что слово составляет самую основу «осевых» религиозных текстов и обеспечивает рациональную рефлексию над религиозным опытом в целом. Но слово отнюдь не исчерпывает художественных средств трансцендентного приобщения к Надземной реальности. Не меньшей, если не большей силой обладает звук и музыкальное творчество. Через гениальное музыкальное творение можно услышать и «музыку» Высших Небес, и расслышать потаенные голоса природы, и силой звука преобразовать окружающий мир. Таковы «Страсти по Матфею» Баха, «Реквием» Моцарта, «Прелюды» Ф. Листа, увертюра к «Тангейзеру»

¹ Флоренский П.А. У водоразделов мысли, с. 159.

Вагнера, «Остров мертвых» С.В. Рахманинова¹. Композиторы обладают своим особым художественным трансцендентным опытом. Известно, что Моцарт был способен слышать симфонию сразу и целиком. Оглуший Бетховен слышал музыку всем своим телом и использовал сердце как метроном. Ему принадлежит знаменитая фраза: «Музыка — это откровение более высокое, чем мудрость и философия». Р. Вагнер, быть может, наиболее философично и глубоко высказался о природе музыки: «Я убеждён, что есть универсальные потоки Божественной мысли, вибрирующей эфир всюду, и что любой, кто может чувствовать эти колебания, вдохновлён». С.В. Рахманинов обладал уникальной музыкальной памятью, практически не забывая раз услышанные им музыкальные произведения. Его «Вокализ» в исполнении А.В. Неждановой — это, на наш взгляд, звучащий эйдос самой России.

Глубокое исследование природы музыки и, что очень важно, в связи со своеобразной философией мысли, принадлежит перу известного суфийского индийского мыслителя начала XX века Х.И. Хана «Мистицизм звука». Он пишет: «В древние времена величайшие пророки были великими музыкантами. Например, среди индусских пророков можно найти Нараду, который одновременно был и музыкантом, Шиву... изобретателя священной вины; Кришну, который всегда изображается с флейтой. Также существует известная легенда из жизни Моисея, которая рассказывает о том, что Моисей услышал божественное повеление на горе Синай в слове *Muse ka* — “Моисей внимли”; а откровение, снизошедшее на него, состояло из тона и ритма... Песни и стихи Давида были известны на протяжении веков; его послание было дано в виде музыки. Орфей из греческих мифов, знающий тайну тона и ритма, с помощью этого знания имел власть над скрытыми силами природы. Индусская богиня красоты и знания Сарасвати всегда изображается в виной. О чем это говорит?

¹ Впрочем, здесь неизбежны разночтения. Перечень гениальных музыкальных творений всегда свой для каждого человека.

Это говорит о том, что вся гармония имеет свою сущность в музыке... Музыкой был создан мир, и с помощью музыки он возвращается снова к источнику, создавшему его»¹. У Х.И. Хана музыка исследуется как раз в трех указанных выше трансцендентных аспектах, что и поэзия: как Надземное звучание (вибрации) самого Абсолюта и его Мысли; как звучание слова, включая звучание забытого нами пра-языка; как музыка природы.

Однако и различные виды изобразительного искусства обладают теми же самыми трансцендентными ипостасями. Религиозное искусство, особенно иконопись, — это непосредственное окно в Надземную реальность. Такова гениальная «Троица» Андрея Рублева или роденовские «Врата ада». Многие гравюры гениального графика М. Эшера — это дверь в специфическую пространственную геометрию Надземного мира, как бы, повторимся, «вывернутого наизнанку» по сравнению с нашим земным миром. Гениальный пейзаж, схваченный зорким оком художника, открывает нам образы и краски природы, которые не в силах уловить глаз простого человека. Таковы картины залитой солнцем природы у французских импрессионистов; русской природы на двух гениальных отечественных полотнах: «Грачи прилетели» А.К. Саврасова и «Над вечным покоем» И.И. Левитана, в которых явлен как бы художественно зримый эйдос России, изобразительно схвачена сама ее душа.

Наконец, живопись использует в качестве своего исконного материала не слово, а линию и цвет; скульптура — пространственный объем и физические материалы. Здесь есть свои трансцендентные возможности для схватывания каких-то глубинных характеристик и земного, и Надземного бытия, а также особенностей человеческого сознания, где зрение и его образы играют определяющую роль. Таковы эксперименты с цветом, линией и объемами в русском авангарде, если вспомнить живописные полотна К.С. Малевича, В.В. Кандинского, К.С. Петрова-Водкина.

¹ Хан Х.И. Мистицизм звука. URL: https://sitarspb.info/index.php?option=com_content&view=article&id=87&Itemid=153

У последнего есть своя глубокая, почти космическая метафизика цвета. Чего стоит только его суждение о цвете хаки, имеющее самое прямое отношение к миру, в котором мы сегодня живем. К.С. Петров-Водкин пишет: «Цвет характеризует прозрение и затемнение целых исторических эпох и говорит о молодости, расцвете и о старости цивилизаций. Не случайно современная цивилизация сфабриковала цвет хаки, мотивируя его защитностью на полях войны. Думаю, дело обстоит серьезнее, — этот гнилой цвет есть знамя сбитых, сплетенных мироощущений одной из отживающих исторический черед цивилизаций»¹.

Что касается возможностей скульптуры, то поразительным трансцендентным художественным опытом обладал Огюст Роден. В его работах можно найти целую художественную философию мысли. Мысль для него образует и особую сферу Надземного бытия, где яростно борются божественные и адские замыслы и где последним надо обязательно ставить твердый заслон². На земле мысль обладает сверхвещным и сверхтелесным естеством, которое только и делает человека человеком³; и, наконец, только одна лишь мысль способна преобразовывать хаос в космос и проявлять в природе дотоле скрытое в ней идеальное содержание⁴. Обращение к теме мысли у О. Родена совсем не случайно. Для него существует божественный, сверхприродный мир истинных мыслей и совершенных геометрических форм, который стремится понять и отразить в своих творениях истинный художник. «Геометрия божественна. — пишет в этой связи О. Роден. — Она обращена к нашему сердцу, поскольку основана на коренном принципе сущего». И далее: «Посмотрите на шедевры искусства. Художники верят, что уловили во вселенной ту

¹ Петров-Водкин К. Пространство Эвклида. СПб., 2000, с. 565–566.

² Именно эта тема является основной в его «Вратах ада», навеянных мотивами «Божественной комедии» Данте.

³ Знаменитый роденовский «Мыслитель» как раз через свое напряженное тело в неестественном положении являет сверхтелесную природу мысли.

⁴ См. его знаменитую скульптуру, которая так и называется «Мысль».

мысль, тот импульс, с которыми связана их красота»¹. Иными словами, во Вселенной, в человеческой жизни и в творчестве царствует именно мысль, — человеческая и сверхчеловеческая, проявляющаяся в вещных формах природы и сверхвещная, т. е. трансцендентная относительно видимых нами природных и социальных форм. И эта многомерная мысль, по О. Родену, во всех своих проявлениях обладает не только красотой, но еще колоссальной физической и духовной мощью².

И, наконец, последний аспект, связанный с трансцендентным художественным опытом. Искусство способно катарсически очищать, восхищать и преобразовывать души человеческие благодаря тому, что творит красоту, сущность которой за пределами для разума. Прекрасное в поэзии, музыке и изобразительных искусствах *не столько рационально понимают, сколько интуитивно созерцают и переживают всем своим существом, часто даже и не осознавая, что у земной красоты есть Надземные истоки, а у творца — его незримые Надземные сотрудники*. Здесь кроется еще один исток сверхличности подлинного творчества. И абсолютно прав Ф.М. Достоевский, писавший, что именно «красота спасет мир».

Теперь самое время обратиться собственно к *религии* как осевой сфере духовной культуры и ее трансцендентным познавательным ресурсам. Выше мы обосновали различия между мистикой и религией при всей их внутренней связи, приводя цитаты выдающихся восточных учителей церкви и богословов, достаточно четко разводящих мистический опыт и то, что может быть названо *религиозным откровением сердца*. Если обратиться к древней концепции первоэлементов, то мистике можно условно поставить в соответствие элемент «воздух», науке — «земля», философии — «огонь», а искусству — «вода». Тогда именно религия займет центральное положение среди всех

¹ Огюст Роден. Беседы об искусстве. СПб., 2014, с. 48.

² Философии мысли О. Родена посвящена специальная статья: Иванов А.В. Мысль в творчестве Родена // Искусство Евразии. 2018. № 10. С. 89–97.

четырех сфер духовного опыта. Ей можно поставить в соответствие пятый элемент — «эфир» и представить ее на нашей схеме в виде вертикальной оси, связывающей верх и низ октаэдра духовной культуры человечества. Религию, как особую интегрально-осевую сферу духа, подчеркнем это еще раз, не следует идентифицировать ни с церковью (это — социальный институт), ни с религиозной общиной верующих (это — социальная общность), ни с культовыми действиями (это — сугубо обрядовая сторона религии и разновидность магического действия), ни даже с различными видами теистических доктрин, в которых видел суть религии Р. Генон. Это, при всей их значимости, все же не самые важные атрибуты религии.

Религия, по самой сущности своей, означает в первую очередь *сердечную личную связь* с Надземной сферой бытия, ее живыми деятельными ликами и эйдосами, а также нравственное со-ведение с ними в волевых актах личного жизнеустроения. Именно через **сердечное со-ведение** с Высшим человек обретает подлинную **веру-знание**, которая воспринимается и утверждается всем его существом. Такая мудрая вера — это ни в коем случае не дефицит рационального знания, не обрядоверие и не догматическое принятие каких-то идей и аксиом без доказательств. Напротив, как мы сумели убедиться в ходе предшествующего анализа, это совершенно объективное для личности знание, как бы вливающееся в открытые вены ее сердца (*откровение*), образующее центр ее экзистенциальной, культурной и творческой жизни в мире. Именно о такой сердечной вере-знании всегда, в сущности, говорили и говорят наиболее серьезные богословы и религиозные философы. Еще Климент Александрийский, как мы помним, говорил о «духовных очах сердца», дарующих подлинную, а не обывательскую слепую, веру в Высшие начала и устои Космоса¹. Впоследствии Исаак Сирийский наставлял, что «если достигнешь чистоты сердца, производимой верою в безмолвие от людей, и позабудешь знание мира сего, так, что не будешь и ощущать его,

¹ Климент Александрийский. Строматы, с. 280.

то внезапно обретется пред тобою духовное ведение»¹. О том, что подлинное духовное откровение о высшем, а соответственно, и знающая вера обретаются лишь через сердечное культурное творчество (через его просветление и нравственное очищение — окультуривание в подлинном смысле этого слова) говорили впоследствии все истинные духовные учителя Запада и Востока. Учение о сердце, возводящем человека в высшие миры, занимает особое место в учении «Живой Этики», данном через семью Рерихов и восполняющем некоторые лакуны и ошибки, которые можно обнаружить в трудах Е.П. Блаватской. Там же дано, на наш взгляд, и одно из лучших определений веры в подлинной, а не превращенной форме ее существования: «Вера есть осознание истины, испытанной огнем сердца»².

Учение «Живой Этики», на наш взгляд, во многом подытоживает сформировавшуюся в России в XIX–XX веках *философию сердца*, представленную славянофилами, П.Д. Юркевичем, П.А. Флоренским, И.А. Ильиным, С.Л. Франком, М.М. Тареевым, Б.П. Вышеславцевым. А еще раньше — трудами нестяжателей во главе с Нилом Сорским, Максимом Греком, Г.С. Сковородой, митрополитом Платоном Левшинным и рядом других отечественных мыслителей. Особого упоминания заслуживает архиепископ Лука Войно-Ясенецкий, который, будучи выдающимся хирургом, одним из первых попытался обнаружить естественнонаучные подтверждения исключительности функций сердца в телесном, душевном и духовном существовании человека³. Остановимся на русской философии сердца подробнее, ибо именно сердце (его познавательные способности и связь этическим бытием) не только составляет суть религиозного существования человека, но и *имеет самое прямое отношение к становлению грядущей синтетической научно-религиозной картины мира*, о которой мы писали выше.

¹ Творения Аввы Исаака Сирианина. Слова подвижнические, с. 217.

² Агни-Йога. Мир Огненный. Т. 1. Новосибирск, 1991, с. 207.

³ См. Святитель Лука (Войно-Ясенецкий). Дух, душа и тело. М.: Об-во любителей православной литературы, 2009.

Глава 5. Русская «метафизика сердца» о главном органе богопознания

Мы уже отмечали, что современная западная философия основывается на тезисе о существовании автономного средне-статистического субъекта, познавательные и иные способности которого принципиально прозрачны для другого сознания, если адекватно методологически исследуются и рационально интерпретируются.

Эту познавательную установку с известными оговорами разделяют феноменология, структурализм, аналитическая и герменевтическая традиции философствования. Есть, конечно, в сознании человека интуитивные, иррациональные и бессознательные компоненты, но это — или сфера сугубо личностных переживаний и вторичных относительно интеллекта психологических особенностей, которыми вполне правомерно пренебречь¹; или же человек даже в своих бессознательно-вождедующих глубинах есть некоторая типическая величина («машина желаний» в терминологии постмодерна, или «оно» в терминологии психоаналитических концепций), которую можно с успехом исследовать, опираясь, скажем, на общезначимые методы психоанализа или постмодернистские языковые техники и практики, типа деконструкции Ж. Деррида. Что касается познавательной роли сердца, то современный западный философ скорее всего согласится с уничижительным суждением о нем, вынесенном Гегелем, которое мы приводили выше.

¹ Вот классический образец подобной позиции, развиваемый классиком структурализма К. Леви-Стросом: «Меня упрекнул, — пишет К. Леви-Строс, — в сведении психической жизни к игре абстракций, в замещении человеческой души, с ее тревожностями, некой стерильной формулой. Я не отрицаю импульсов, эмоций, бурления аффективности, но не допускаю приоритета этих стремительных сил: они вторгаются на уже воздвигнутую сцену, архитектура которой задана ментальными ограничителями» (Леви-Строс К. Путь масок. М., 2000, с. 296).

В большинстве современных западных традиций философствования о человеке не вызывают никаких сомнений два тезиса: а) наша сознательная жизнь неразрывно связана с деятельностью мозга; и б) многомерное и динамичное человеческое «я», сколь бы разнообразным и свободным оно ни было, не имеет никаких метафизических глубин, которые превосходили бы биологическую наследственность, социальный или личностный опыт. Если сказать еще проще: за нашим человеческим «я» нет никакого глубинного сверхэмпирического, а тем более Божественного Я¹, которое было бы принципиально недоступным для исследования среднестатистическим исследовательским сознанием философа, психолога или нейробиолога. Русская религиозная философия (и, прежде всего, русская метафизика всеединства) высказывает по этому поводу нечто радикально противоположное.

Начнем с того, что русская философская мысль конца XIX — начала XX веков с разных сторон и под разными углами зрения вновь обосновывает древнейшую истину: *целостно и глубоко понять человека и его сознание нельзя, не обратившись к исследованию сердца*. У русской философии, помимо восточно-христианской мистико-аскетической традиции, есть и западноевропейские предшественники в лице прежде всего Б. Паскаля, писавшего в своих «Мыслях»: «Сердце имеет свои основания, которых ум не знает: это явствует из множества данных... Вот что есть вера: Бог ощутителен для сердца, а не для разума»².

Однако прямых предшественников русской «метафизики сердца» можно обнаружить и в более ранние эпохи человеческой истории. В сущности, с темой сердца мы сталкиваемся практически во всех фундаментальных религиозно-мистических

¹ Иные позиции занимают разве что те ветви психологии, которые наследуют традиции юнговской аналитической психологии. Здесь в первую очередь следует отметить труды Р. Ассоджолли и, в меньшей степени, его учеников.

² Паскаль Б. Мысли. М., 1994, с. 232.

учениях прошлого. Так, согласно древнейшим представлениям Востока и Запада, сердце есть не только важнейший физиологический орган, обеспечивающий скоординированность работы всего нашего организма, но и центральный канал богопознания и связи с Надземными слоями реальности¹. Сердце, одновременно, есть и самое тонкое средство «вчувствования» во внутренний мир других людей². Но сердце также орган самого глубокого и синтетического проникновения во внутренние связи и свойства мирового целого³. Чистое сердце является также нашим поводырем по тропам добра и зла, обладая врожденной способностью помогать нам делать правильный нравственный выбор там, где буксуют логика и разум⁴. Наконец, сердце человека является носителем его Божественного (или

¹ В Нагорной проповеди Христос произносит свою важнейшую заповедь: «Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят» (Мф, 5,8). Сравним это с суфийской заповедью, принадлежащей великому поэту и мистiku исламского мира Дж. Руми: «Если сердцу возвращено здорье, / Если оно очищено от похоти, / Значит Аллах Милосердный утвердился на Троне. / Теперь сердце ведомо прямым путем, / Ибо сердце это — с Ним» (Цит. по: Хелмински Кебир. Знающее сердце: Суфийский путь преображения. М., 2007, с. 124–125).

² В «Дао дэ дзин» по этому поводу сказано: «Совершенномудрый не имеет постоянного сердца. Его сердце состоит из сердец народа. Добрым я делаю добро и недобрым также делаю добро. Таким образом и воспитывается добродетель... Совершенномудрый живет в мире спокойно и в своем сердце собирает мнения народа. Он смотрит на народ как на своих детей» (Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М., 1972, с. 129).

³ Мудрец Чжуань-цзы говорит в даосском трактате с аналогичным названием: «Я странствую сердцем по началу вещей» (Цит. по: Лисевич И.С. Литературная мысль Китая. М., 1979, с. 120).

⁴ Вот как формулирует эту мысль выдающийся китайский средневековый мыслитель Ван Янмин: «Благомыслие — это то, что Мэн-цзы называл утверждающим и отрицающим сердцем, присущим каждому человеку. Утверждающее и отрицающее сердце не нуждается в размышлении, чтобы знать, и не нуждается в обучении, чтобы мочь, оттого

духовного, или глубинного) Я и, соответственно, выступает важнейшим органом нашего самопознания¹.

Обстоятельный обзор функций сердца дан в рамках отечественной философской традиции П.Д. Юркевичем. Он добавляет к вышеперечисленным еще две важных его функции, значимые для нашего понимания сущности религии: 1) сердце является синтезатором всех видов знания и познавательных способностей сознания человека, т. е. образует центр всей нашей душевной и духовной жизни²; и 2) оно выступает «местом»

и называется благомыслием» (Цит. по: Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М., 1997, с. 345). Этот вывод перекликается с хорошо известным буддийским тезисом о детскости сердца Будды и знаменитым призывом Христа: «Будьте как дети». В установлении подобных кросскультурных параллелей важную роль сыграла работа Б.П. Вышеславцева «Сердце в христианской и индийской мистике», хотя в ней есть и явно тенденциозные суждения о превосходстве православного религиозного понимания сердца по сравнению с индийским.

¹ «Вот мой Атман в сердце, меньший, чем зерно риса, чем зерно ячменя, чем горчичное семя, чем просяное зерно, чем ядро просяного зерна; вот мой Атман в сердце, больший, чем земля, больший, чем воздушное пространство, больший, чем небо, больший, чем эти миры. Содержащий в себе все деяния, все желанья, все запахи, все вкусы, охватывающий все сущее, безгласный, безразличный — вот мой Атман в сердце; это Брахман» (Упанишады в 3-х книгах. Книга 3. Чхандогья упанишада, с. 78–79). Совершенно тот же мотив наличия за нашим земным эмпирическим «я» какого-то более фундаментального и субстанциального — божественного — Я звучит во многих местах Евангелия. Достаточно вспомнить знаменитое разведение там «внутреннего» и «внешнего» человека, а также наставляющую фразу апостола Петра: «Да будет украшением вашим не внешнее плетение волос, не золотые уборы или нарядность в одежде, но сокровенный сердца человек в нетленной красоте кроткого и молчаливого духа, что драгоценно перед Богом» (1П, 3-4).

² П.Д. Юркевич говорит в этом аспекте о «сердце, как седалище всех познавательных действий души» (Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990, с. 70). Этот же мотив о собирании в сердце всех сил духа — ума, воли, чувства — мы находим у П.А. Флоренского в «Столпе и утверждении истины» (с. 100).

рождения наиболее глубоких творческих идей¹. Очень важное этимологическое выведывание термина «сердце» в различных языках, которое, конечно, может быть углублено и продолжено, осуществлено П.А. Флоренским в том же «Столпе и утверждении истины...».

Целостная разработка «философии сердца» — дело будущего. Особенно важна систематическая научно-эмпирическая верификация теоретических идей, высказанных отечественными мыслителями. Данные о сердце и его возможностях должны стать важным объектом соборно-синтетических медицинских, физиологических и психологических исследований, но только с условием отказа от ветхого предрассудка, что сердце — это исключительно телесный насос, который гонит обогащенную кислородом и питательными веществами кровь по человеческому организму. Мы же остановимся на некоторых важных дискуссионных вопросах, связанных с сердцем, которые обсуждались русскими мыслителями и которые имеют самое прямое отношение и к пониманию сути трансцендентного религиозного опыта, и к перспективам построения будущего синтетического мировоззрения.

Первый вопрос связан с уже затронутой нами выше проблемой синтеза рациональных и внерациональных путей богопознания. Применительно к проблеме сердца дилемма приобретает следующий вид: является ли сердечное созерцание (или ведение) чем-то радикально отличным от рационального познания, или же подлинный трансцендентный опыт сердца аккумулирует и специфически синтезирует на каком-то новом уровне рациональные и внерациональные компоненты, а также различные виды трансцендентного опыта, о которых речь шла выше?

Первая позиция полностью совпадает с позицией Б. Паскаля, приведенной выше. Ее последователем в рамках отечественной философско-богословской мысли являлся профессор

¹ Юркевич П.Д. Указ. соч., с. 83.

Московской духовной академии М.М. Тареев. В своей работе «Основы христианства. Система религиозной мысли»¹ он последовательно проводит мысль о глубокой специфике духовного опыта сердца, который носит индивидуальный и принципиально не рационализируемый характер. Между мистическим опытом сердца и разумом, верой и объективным познанием пролегает непроходимая паскалевская межа. «Веру часто понимают, — пишет М.М. Тареев в другой своей работе «Цель и смысл жизни», — как акт исключительно теоретический, умственный, созерцательный... Такое понимание ошибочно... Вера в существе своем есть акт воли, хотя в полное понятие веры входит и момент теоретический: “вера принадлежит сердцу, хотя начинается в мыслях”»².

Иную позицию занимает П.А. Флоренский — извечный оппонент М.М. Тареева. Как мы помним, П.А. Флоренский решительно отказывает разуму в возможности рационального проникновения в суть религиозной догматики и приписывает ему неизбывный антиномизм. Однако, несправедливо отрицая самостоятельное значение диалектического разума в освоении трансцендентной Надземной реальности, П.А. Флоренский отчасти компенсирует свою иррационалистическую позицию, перенося его синтетические и понимающие потенции непосредственно в само сердце. Сердце, с его точки зрения, — это особый, **срединный и умный**, орган познания Бога, противостоящий, как мы уже говорили выше, безблагодатной «мистике головы» и «мистике живота». Высший уровень такого сердечного **ведения-понимания** мы обнаруживаем у святого, «который глубоко проникает в тайны неба и земли... но у него, в познании тайн, нет горделивости. Дурная бесконечность необузданности, как в мире материальном, так и в мире

¹ Тареев М.М. Основы христианства. (Система религиозной мысли). Сергиев Посад, 1908.

² Тареев М.М. Цель и смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М., 1994, с. 214.

интеллектуальном, безусловно изгнана из него, ибо она подсечена в самом корне своем, в сердце. У него нетленное тело и нетленный ум»¹. Почти то же самое, прямо полемизируя с Б. Паскалем, утверждает и С.Л. Франк в своей работе «Реальность и человек»: «В постижении Бога святые и мистики всегда будут мудрее самого глубокомысленного философа по той... причине, что они одни в состоянии охватить свой предмет — во всей его конкретной полноте, — не только его общую природу, но и индивидуально-личный элемент в его составе, недоступный философской мысли... Но с этой оговоркой философия все же имеет основание исходить из убеждения в том глубочайшем единстве человеческого духа, и самой реальности, в силу которого “разум” и “сердце”, несмотря на всю их разнородность, предназначены к согласованному сотрудничеству. Всякое убеждение в безусловном их разрыве приводит только к обскурантизму и в философии, и в религии»².

Позиция С.Л. Франка и П.А. Флоренского, восходящая к славянофилам, представляется более взвешенной, чем Б. Паскаля и М.М. Тареева. На высших ступенях духовного развития, по-видимому, и чувства, и воля, и способности рационального познания, и, конечно, трансцендентные (интуитивные) способности непосредственного созерцания сущности вещей и явлений объединяются, сами претерпевая существенную эволюционную трансформацию. Соответственно, и степень разумности сердца может быть разной: исключительно развитой, как у святых, или находящейся в зачаточном состоянии, как у большинства людей. Правда, вопрос о том, полностью ли утрачивают своеобразие и автономию эти способности, как бы снимаясь в едином синтетическом опыте сердечного ведения, или все же в какой-то форме сохраняют их в рамках преображенного сознания, — остается открытым. На этот вопрос ответ может дать только будущее.

¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины, с. 274.

² Франк С.Л. Реальность и человек, с. 166.

Затронем теперь *вторую* важную проблему, возникающую в связи с тематизацией способностей и потенциала сердца, а именно: является ли сердце как онтологический центр личности и орган связи с Надземным изначально беспорочным, ориентированным на нравственное добро и свет, а у злого человека оно лишь «отемняется» и «оплотняется», как бы слепнет и глохнет; или же мы вполне можем говорить о «злом» и даже изначально порочном сердце?

Тот же П.А. Флоренский занимал здесь четкую позицию: изначально сердце всех людей причастно к Божественному Свету, Знанию, Красоте, Добру и Любви, иначе человек не был бы образом и подобием Божиим. Но грех и гордыня приводят человека к тому, что его «сердце словно окружило себя твердой корой»¹, и его внутренний голос оказался полностью заглушенным темными страстями и мыслями — воинствующей эгоистической «самостью». Обыкновенный же земной человек, как правило, забывает о своем сердце и даже начинает, по верному замечанию И.А. Ильина, стыдиться его велений. Вспомнить о «сокровенном сердца человеке» и постараться приложить голос сердца (отсюда и русское «у-сердие») ко всем сферам деятельности — это и будет означать радикальное обновление, оздоровление как внешней, так и внутренней жизни человечества². Словом, по мысли большинства русских религиозных философов и богословов, сердце — это спасительный познавательный и этический «якорь», который способен удерживать человека в бушующих волнах грешного мира и указать ему верную дорогу в Царство Небесное.

¹ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины, с. 176.

² См. подробное развитие этой темы у И.А. Ильина: Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. М., 1993. В целом же эта книга является очень неровной, где глубокие суждения о религиозной вере соседствуют с весьма сомнительными построениями. Самый слабый момент в его понимании христианства — это исключительно личностные отношения и связи человека с Богом, где совсем не остается места соборности и принципу духовной иерархии.

Однако существует и иное решение вышеуказанного вопроса. Оно принадлежит Б.П. Вышеславцеву, который считает, что с сердца, как ядра личности, нельзя снимать ответственность за совершенное зло, что «все зло, до высшего предела гордости и богохульства, имеем своим источником внутреннего человека, сердце...»¹. Таким образом, сердце, по Б.П. Вышеславцеву, оказывается внутренне антиномичным, онтологически причастным равно и добру, и злу. Точно таким же противоречивым и внутренне расколотым оказывается и глубинное (духовное) Я человека. Вряд ли с такой позицией можно согласиться. Во-первых, все приводимые Вышеславцевым цитаты из Евангелия говорят не об онтологической антиномичности (надломленности) сердца, не о возможности порчи его в самом естестве, а именно о помраченном сердце, остающемся в своей основе светлым и непорочным. Во-вторых, против интерпретации Б.П. Вышеславцева говорят не только ключевые положения Евангелия, но и индийская², и китайская философии сердца³, а также вся мистико-аскетическая традиция восточного христианства, которую мы анализировали выше. В-третьих, позиция отечественного мыслителя грешит явным гностическим дуализмом, онтологически и антропологически уравнивающим добро и зло, что влечет за собой и косвенное оправдание порока.

¹ Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии // Путь. Орган русской религиозной мысли. М., 1992, с. 71.

² Для самого Вышеславцева тезис индийской мистики о непорочности сердца — это доведение-де до логического конца неверных интерпретаций природы сердца в Евангелии и, стало быть, аргумент в пользу его собственной позиции. Надо прямо сказать, что в творчестве Б.П. Вышеславцева такое тенденциозное отношение к духовному наследию Востока встречается довольно часто.

³ Тот же Ван Янмин пишет: «Несмотря на то, что первотелесность сердца коренным образом не может быть неправильной, с момента возникновения и прихода в движение мыслей и стремлений появляется неправильное» (Цит. по: Степанянц М.Т. Восточная философия, с. 344–345).

Тема сердца органически завершает наш разговор о религии, как бы организуя и оркеструя вокруг себя все ключевые темы, которые рассматривались на предыдущих страницах. Познающее сердце является *центральный синтетическим органом познания* Надземного, в котором, если оно по-настоящему развито и очищено от темных наслоений, соединяются и *логический разум*, обеспечивающий Его посильное целостное и рациональное (научное и философское) *понимание*; и мистическое, не выразимое ни в каком слове и образе, непосредственное переживание своего единства с Ним; и художественное *видение* Его красоты и гармонии, отражающиеся в земных природных вещах и культурных творениях.

При этом у сердца есть и свое особенное внутреннее *ведение*, связанное с нашим Божественным Я, которое «обитает» в его сокровенных глубинах, но распознать его Лик в нашем земном чувственно-телесном бытии очень непросто, поскольку Он прячется за многочисленными личинами нашего профанного эмпирического «я». Поэтому и наш трудный путь вовне, в сферу трансцендентного, невозможно отделить от погружения в имманентные глубины сердца. Путь к Надземному в этом плане всегда двуедин и диалектичен, но именно памятование о сердце, воспитание сердца, вслушивание в его сокровенные зовы и шепоты есть наш важнейший проводник на Небесную Родину. Отсюда в будущем должна откристаллизоваться *целостная наука о сердце*, где объединятся древняя мудрость и самые современные научные теории и технологии, философское умозрение и художественное творчество.

Напомним, что именно через опыт развитого и умудренного сердца человечеству были некогда переданы высшие знания в форме «осевых» религиозных текстов, включая и пока трансцендентное для нас пра-знание единой Пра-религии. Соответственно, только через современное развитие способностей сердца возможно глубинное (анагогическое) постижение их сокровенных смыслов. Какими бы изощренными ни были рассудок и даже разум, но при холодном, а тем более мертвом сердце,

в «осевых» творениях культуры человеку никогда не откроется их сокровенная бездонная глубина, равно как и вторичные, сугубо человеческие наслоения, обильно привнесенные в них суетной и предвзятой мыслью последующих веков. *Только умудренными глазами сердца вычитываются вечные знания в «осевых» текстах культуры.*

Но творчески приобщаться к Надземному, глубоко понимать религиозные тексты и вести активную социальную земную жизнь, со-вестную и со-гласную с Небесными слоями мирового бытия, со своей Духовной Родиной, куда нам всем когда-то предстоит вернуться, — может только *любящее сердце*. А любить надо не только близких, но и всех дальних, которые встречаются на нашем трудном мирском пути. Любить надо свою работу и свой предмет научного изучения; природу и искусство; свою большую и малую Родину, — весь огромный живой мир, в котором никто для тебя не чужой, но все близкие и дальние родственники. И надо помнить, что со многими людьми, с кем тебя свела судьба, — ты уже когда-то встречался в прошлом, и еще обязательно встретишься в будущем. И чем больше любви-света ты оставишь в этом мире, тем больше любви света вернется к тебе в твоих грядущих рождениях. Потому никогда не следует забывать величайшей религиозной мудрости когда-то изреченной Соломоном: «Отпускай хлеб твой по водам, потому что по прошествии многих дней опять найдешь его» (Эк.11:1).

На протяжении всей работы мы также постоянно возвращались к *теме Мысли*, как онтологической основы и мирового, и личного бытия. Любящее сердце не может жить без благой мысли. Искусство благой мысли — важнейшее из искусств, которым должно овладеть современное человечество: по закону Любви оно притянет другие добрые мысли из пространства и усилится; по закону кармы «пророет» в бытии благие тропы и даст прекрасные следствия. Будучи незримой и бесплотной в нашем земном «мире причин», мысль станет явной и зримой, в полном смысле слова *субстанциальной*, в «мире следствий».

Благая мысль во всех мирах поможет обуздать и внешний хаос, и страсти в собственной душе.

Благая Сердечная Мысль — это самое действенное, самое надежное и самое прекрасное, что только есть в разумном и живом Космосе. Это важнейший элемент будущей единой научно-религиозной картины мира.

И самый последний момент. Благая Сердечная Мысль велика тем, что истинно любить и мыслить нельзя одинаково. Любовь и Мысль, будучи укоренными во всеобщем, все же всегда неповторимы и индивидуальны, как *неповторимы и уникальны* капли в единой реке Любящей и Созидающей Мысли, текущей к нам из Надземного.

Библиографический список

Августин Аврелий. Исповедь. Абеляр П. История моих бедствий. М.: Республика, 1992. 334 с.

Августин Аврелий. О граде Божьем. URL: https://www.civisbook.ru/files/File/Avgustin_1-5.pdf

Августин. О книге Бытия // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты СПб: Алетейя; К.: УЦИММ-Пресс. 751 с.

Агни Йога. Мир Огненный. Ч. 1. Новосибирск: Детская литература, 1991. 339 с.

Агни-Йога. Надземное. М.: Сфера, 1995. 844 с.

Алексеев С.А. Шеллинг // Фридрих Шеллинг: pro et contra. СПб.: РХГИ, 2001. С. 482–506.

Андреев Д.Л. Роза мира. Метафилософия истории. М.: Прометей, 1991. 288 с.

Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1995. 400 с.

Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 550 с.

Аристотель. Сочинения в четырех томах. Т. 3. М.: Мысль, 1975. 613 с.

Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 382 с.

Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 479 с.

Блаватская Е.П. Из пещер и дебрей Индостана. Киев: Муза, 1991. 278 с.

Блаватская Е.П. Ключ к теософии. М.: Сфера, 1993. 461 с.

Блаватская Е.П. Тайная доктрина: синтез науки, религии философии. Т.1. Riga: Izdevnieciba "Uguns", 1937. 845 с.

Богомолов А.С. Диалектический логос: Становление античной диалектики. М.: Мысль, 1982. 263 с.

Божественные гимны преподобного Симеона Нового Богослова. Сергиев Посад: Типография И.М. Иванова, 1917. 318 с.

Бонаventura. Путеводитель души к Бogy. URL: https://royallib.com/book/bonaventura/putevoditel_dushi_k_bogu.html?ysclid=mjjuiv51o782793101

Булгаков С.Н. Поездка в Америку // Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С. 397–400.

Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. М.: Терра, 1991. 413 с.

Булгаков С.Н. Природа в философии Вл. Соловьева // Булгаков С.Н. Сочинения: в двух томах. Том I. Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993. С. 17–48.

Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 414 с.

Булгаков С.Н. Философия имени. СПб.: Наука, 1998. 446 с.

Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Философия хозяйства. Трагедия философии. Т. 1. М.: Наука. С. 49–297.

Бэкон Р. Большое сочинение // Бэкон Р. Избранное: URL: <https://www.koob.ru>.

Бэкон Р. О тайных деяниях искусства и природы и о ничтожности магии. Послание брата Роджера Бэкона [Гийому Парижскому] // Бэкон Р. Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2005. URL: <https://www.koob.ru>

Васильева Я.Д. Пандито Хамбо Лама Итигэлов. Смерти нет. Улан-Удэ: НовоПринт, 2014. 191 с.

Великие старцы Оптиной пустыни. М: ТЕРРА-Книжный клуб, 2003. 381 с.

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

Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995. 687 с.

Вышеславцев Б.П. Значение сердца в религии // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1. М.: Информ_Прогресс, 1992. С. 65–79.

Вышеславцев Б.П. Этика преображенного эроса. М.: Республика, 1994. 367 с.

Гайдено П.П. Эволюция понятия науки (XVII–XVIII вв.). М.: Наука, 1967. 447 с.

Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976. 536 с.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 1. Наука логики. М.: Мысль, 1974. 451 с.

Гегель. Энциклопедия философских наук. Т. 2. Философия природы. М.: Мысль, 1977. 694 с.

Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т. 3. Философия духа. М.: Мысль, 1977. 470 с.

Гейзенберг В. Значение красоты в точной науке // Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987. С. 268–282.

Гейзенберг В. Позитивизм, метафизика и религия // Гейзенберг В. Физика и философия. Часть и целое. М.: Наука, 1989. С. 318–329.

Генон Р. Символы священной науки. М.: Беловодье, 1997. 496 с.

Гольбах П. Карманное богословие. М.: Государственное издательство политической литературы, 1959. 208 с.

Горелов А.С. Философия Роджера Бэкона и ее место в истории европейской культуры // Бэкон Р. Избранное. М.: Издательство Францисканцев, 2005. URL: <https://www.koob.ru>

Гулыга А.В. Шеллинг. М.: Молодая гвардия, 1982. 317 с.

Гумилев Н.С. Стихотворения. М.: Молодая гвардия, 1989. 189 с.

Данте Алигьери. Божественная комедия. М.: Моск. рабочий, 1986. 575 с.

Данте А. Малые произведения. М.: Наука, 1968. 651 с.

Декарт Р. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1994. 654 с.

Дидро Д. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1986. 502 с.

Джемс В. Многообразие религиозного опыта. СПб.: Андреев и сыновья, 1992. 418 с.

Доброхотов А.Л. Данте Алигьери. М.: Мысль, 1990. 208 с.

Древнекитайская философия. Собрание текстов в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1972. 800 с.

Дюркгейм Э. Элементарные формы религиозной жизни // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М.: Канон+, 1998. С. 174–230.

Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. 572 с.

Есенин С.А. Собрание сочинений в трех томах. Т. 3. М.: Правда, 1970. 383 с.

Житие Константина // Сказания о начале славянской письменности. М.: Наука, 1981. С. 70–92.

Зеньковский В.В. История русской философии в 2 т. Т. 1, Ч. 1. Ленинград: Эго, 1991. 221 с.

Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М.: Республика, 1997. 367 с.

Золотая поэзия Востока. Симферополь: Реноме, 2001. 365 с.

Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. 551 с.

Иванов А.В. Мир сознания. Барнаул: изд-во АГИИК, 2000. 240 с.

Иванов А.В. Мысль в творчестве Родена // Искусство Евразии. 2018. № 10. С. 89–97.

Иванов А.В. Наука и религия: новые грани старой проблемы // Философия науки и техники, 2022. Т. 27. № 1. С. 111–123.

Иванов А.В. Три истока поэтического творения // Идеи и идеалы. 2020. Т. 12. № 4-2. С. 451–472.

Иванов А.В. «Философия мысли» Парменида: опыт теоретической реконструкции // Вестник МГУ. Серия 7. Философия. 2019. № 2. С. 3–18.

Иванов А.В., Попков Ю.В., Тюгашев Е.А., Шишин М.Ю. Евразийство: ключевые идеи, ценности, политические приоритеты. Барнаул, 2007. 243 с.

Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. В 2-х т. М., 1993. 448 с.

Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб.: Наука, 1994. 541 с.

Карсавин Л.П. Малые сочинения. СПб: Алетейя, 1994. 531 с.

Карсавин Л.П. Поэма о смерти // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. М.: Ренессанс, 1992. С. 235–305.

Кассирер Э. Эссе о человеке // Мистика. Религия. Наука. Классики мирового религиоведения. М.: Канон+, 1998. С. 379–430.

Киреевский И.В. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. 439 с.

Климент Александрийский. «Строматы» // Отцы и Учителя Церкви III века. Т. 1. М.: Либрис, 1996. 379 с.

Клюев Н.А. Стихотворения и поэмы. Архангельск: Северо-Западное книжное издательство, 1985. 254 с.

Кокурина Е.В. Тибетские закаты. В поисках тонкого сознания. М.: АСТ, 2023. 302 с.

Костюченко В.С. Свами Вивекананда: жизнь и наследие // Вивекананда Свами. Четыре йоги. М.: Прогресс; Прогресс-Академия, 1993. С. 8–36.

Крэнстон С. Е.П. Блаватская. История удивительной жизни. М.: Эксмо, 2021. 716 с.

Кьеркегор С. Страх и трепет. М.: Республика, 1993. 382 с.

Леви-Стросс. К. Путь масок. М.: Республика, 2000. 399 с.

Левицкий С.А. Трагедия свободы: избранные произведения. М.: Астрель, 2008. 479 с.

Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал УРСС, 2009. 255 с.

Лейбниц Г.В. Сочинения: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. 554 с.

Лирика. Из персидско-таджикской поэзии. М.: Художественная литература, 1987. 462 с.

Лисевич И.С. Литературная мысль Китая на рубеже древности и средних веков. М.: Наука, 1979. 266 с.

Лосев А.Ф. Из ранних произведений. М.: Правда, 1990. 656 с.

Лосев А.Ф. Имя. СПб.: Алетейя, 1997. 614 с.

Лосев А.Ф. История античной эстетики. Поздний эллинизм. М.: Искусство, 1980. 768 с.

Лосев А.Ф. Посидоний // Философская энциклопедия. Т. 4. М.: Советская энциклопедия, 1967. С. 324–325.

Лосев А.Ф. Типы отрицания // Диалектика отрицания отрицания. М.: Политиздат, 1983. С. 294–303.

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Общество любителей православной литературы. Изд-во имени святителя Льва, папы Римского, 2009. 504 с.

Лосский Н.О. Бог и мировое зло. М.: Республика 1994. 431 с.

Лосский Н.О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1994. 456 с.

Лосский Н.О. Учение о перевоплощении; Интуитивизм. М.: Прогресс; VIA, 1992. 207 с.

Лосский Н.О. Чувственная, интеллектуальная и мистическая интуиция. М.: Республика, 1995. 399 с.

Майоров Г.Г. Философия как искание Абсолюта. Опыты теоретические и исторические. М.: Едиториал УРСС, 2004. 414 с.

Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии (латинская патристика). М.: Мысль, 1979. 431 с.

Макарий Египетский. Новые духовные беседы. М.: СП «Интербук», 1990. 175 с.

Мальбранш Н. Разыскание истины. СПб.: Наука, 1999. 653 с.

Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения: в 30 т. Т. 20. М.: Гос. изд-во политической литературы, 1961. 827 с.

Милюков В.В. Кирилло-мефодиевская традиция и ее отличие от иных идейно-религиозных направлений // Древняя Русь: пересечение традиций. М.: Научно-издательский центр «Скрипторий», 1997. С. 327–370.

Миронов В.В., Иванов А.В. Философия: гносеология и аксиология. М.: ИНФРА-М, 2014. 335 с.

Мистическое богословие. Киев: Путь к Истине, 1991. 392 с.

Молодцова Е.Н. Естественнонаучные представления эпохи Вед и упанишад // Очерки естественнонаучных знаний в древности. М.: Наука, 1982. С. 131–155.

Настольная книга атеиста. Изд. 4. М.: Политиздат, 1975. 447 с.

Наука и религия: нераздельность и неслиянность: монография (коллектив авторов; под ред. А.В. Иванова и И.В. Фотицкой). Барнаул: Новый формат, 2023. 628 с.

Николай Кузанский. Сочинения: в 2-х томах. Т. 1. М.: Мысль, 1979. 488 с.

Николай Кузанский. Сочинения: в 2-х томах. Т. 2. М.: Мысль, 1980. 471 с.

Никхилананда Свами. Вивекананда. СПб.: Об-во Рамакришны, 1991. 61 с.

Нумений из Апамеи. Фрагменты и свидетельства. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/numeniy-iz-apamei-fragmenty-i-svidetelstva>

Ориген. О молитве // Ориген. О молитве и увещании к мученичеству. СПб.: Издание книгопродавца И.Л. Тузова, 1897. 240 с.

Ориген. О Началах. Самара: РА, 1993. 318 с.

Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. Часть 1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики. М.: Наука, 1989. С. 286–294.

Паскаль Б. Мысли. М.: REPL-book, 1994. 190 с.

Переписка Е.Н. Трубецкого и П.А. Флоренского (предисловие и примечания игумена Андроника (А.С. Трубачева) и С.М. Половинкина). Приложение: Е.Н. Трубецкой. Свет Фаворский и преображение ума // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 99–130.

Петр Дамиани. О божественном всемогуществе // Ансельм Кентерберийский. Сочинения. М.: Канон, 1995. С. 356–394.

Петров-Водкин К. Пространство Эвклида. СПб.: Азбука, 2000. 756 с.

Платон. Ион // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1994. С. 372–385.

Платон. Государство // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 79–421.

Платон. Законы // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 71–437.

Платон. Тимей // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 421–501.

Платон. Федр // Платон. Собр. соч. в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 135–191.

Плотин. Трактаты 1–11. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007. 440 с.

Плотин. Сочинения. Плотин в русских переводах. СПб.: Алетейя, 1995. 672 с.

Порфирий. Жизнь Плотина // Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. С. 427–440.

Прот. Георгий Флоровский. Восточные отцы V–VIII веков. М.: МП «Паломник», 1992. 239 с.

Протоиерей Иоанн Мейендорф. Введение в святоотеческое богословие: Конспекты лекций. Минск: «Лучи Софии», 2007. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ioann_Mejendorf/vvedenie-v-svjatootcheskoe-bogoslovie/

Пуанкаре А. Наука и метод // Пуанкаре А. О науке. М.: Наука. Главная редакция физико-математической лит-ры, 1983. С. 283–402.

Пушкин А.С. Стихотворения. Поэмы. Сказки. М.: Вагриус, 2005. 311 с.

Рамчандра Рао. Тантра. Мантра. Янтра. М.: Беловодье, 2002. 297 с.

Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней. Том 2. Средневековье. М.: ТОО ТК Петрополис”, 1994. 368 с.

Рильке Р.М. Ворпсведе. Огюст Роден. Письма. Стихи. М.: Искусство, 1971. 454 с.

Рильке Р.М. Новые стихотворения. М.: Наука, 1977. 543 с.

Роден О. Беседы об искусстве. СПб.: Азбука, Азбука-Аттикус, 2014. 320 с.

Рыбаков Б.А. Язычество Древней Руси. М.: Наука, 1987. 782 с.

Свами Вивекананда. Веданта как религия будущего? СПб.: О-во Рамакришны, 1991. 20 с.

Свами Вивекананда. Четыре йоги. М.: Прогресс; Прогресс-Академия, 1993. 525 с.

Св. Григорий Палама. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М.: Канон, 1995. 380 с.

Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. 1. Вопросы 1–64. М: Signum Veritatis, 2006. 814 с.

Святой Фома Аквинский. Сумма Теологии. Ч. 1. Вопросы 75–119. Киев: Эльга; Москва: Ника-Центр, 2005. 575 с.

Секст Эмпирик. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Мысль, 1975. 397 с.

Скот Иоанн Дунс. Избранное / Блаж. Иоанн Дунс Скот; Сост. и общ. ред. Г.Г. Майорова. М.: Издательство Францисканцев, 2001, 583 с.

Symbolarium (словарь символов). Под редакцией проф. П.А. Флоренского и проф. А. И. Ларионова // Флоренский П.А. Сочинения: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1995. С. 564–590.

Соловьев В.С. Кризис западной философии (против позитивистов) // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. 822 с.

Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В.С. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1988. С. 583–756.

Соловьев В.С. «Неподвижно лишь солнце любви...»: Стихотворения. Проза. Письма. Воспоминания современников. М.: Московский рабочий, 1990. 444 с.

Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В.С. Соч. в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1988. С. 289–323.

Степанов Ю.С., Проскурин С.Г. Константы культуры. Алфавиты и алфавитные тексты в период двоеверия. М., Наука, 1993. 156 с.

Степанянц М.Т. Восточная философия: Вводный курс. Избранные тексты. М.: Восточная литература, 1997. 503 с.

Стивенсон Я. Реинкарнация. Исследование европейских случаев, указывающих на перевоплощение». М: ООО ИД «Ганга», 2018. URL: <https://www.hathajoga.lt/ян-стивенсон-реинкарнация-исследование-европейских-случаев-указывающих-на-перевплощение.pdf>

Судзуки Т. Наука дзен — ум дзен. Киев: Преса України, 1992. 176 с.

Так учил Рамакришна. М.: Изд. фирма «А.В. Туров»: ИВФ «Антал», 1993. 79 с.

Тареев М.М. Основы христианства. (Система религиозной мысли). 4 тома. Сергиев Посад: Типография Св.-Тр. Сергиевой Лавры, 1908. 423 с.

Тареев М.М. Цель и смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М.: Прогресс-Культура, 1994. С. 123–242.

Творения Аввы Исаака Сириянина. Слова подвижнические. М.: Правило веры, 1993. 708 с.

Творения преподобного Максима Исповедника. Книга I. Богословские и аскетические трактаты. М.: Мартис, 1993. 352 с.

Творения преподобного Максима Исповедника. Книга II. Вопросыответы к Фалассию. Часть 1. Вопросы I-LV. М.: Мартис, 1993. 286 с.

Тертуллиан. Апология // Антология. Отцы и учителя Церкви III века. 2 тома. М.: Либрис, 1996. С. 317–378.

Тиллих П. Избранное: теология культуры. М.: Юрист, 1995. 479 с.

Толкование на Евангелие от Иоанна. СПб.: Изд-во РХГА, 2018. 540 с.

Трубецкой Е.Н. Два мира в древнерусской иконописи // Трубецкой Е.Н. Избранное. М.: Канон, 1997. С. 354–385.

Трубецкой С.Н. История древней философии. Ч. I. М.: Типолитография Товарищества И.Н. Кушнерев и Ко, 1906. 208 с.

Трубецкой Е.Н. Миросозерцание блаженного Августина // Блаженный Августин. Творения: в 4 т. Т. 2: Теологические трактаты. С. 681–750.

Упанишады в 3-х книгах. Кн. 2. М.: Главная редакция восточной лит-ры изд-ва «Наука», 1991. 336 с.

Упанишады в 3-х книгах. Кн. 3. Чхандогья упанишада. М.: Главная редакция восточной лит-ры изд-ва «Наука», 1992. 257 с.

Флавий Филострат. Жизнь Аполлония Тианского. М.: Наука, 1985. 328 с.

Флоренский П.А. Иконостас. М.: Искусство, 1995. 254 с.

Флоренский П.А., священник. Общечеловеческие корни идеализма // П.А. Флоренский. Соч.: в 4 т. Т. 3 (2). М.: Мысль, 1999. С. 145–168.

Флоренский П.А. Предисловие к книге: Из рукописей А.Н. Шмидт // Флоренский П.А., священник. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1996. С. 708–729.

Флоренский П.А., священник. Статьи и исследования по истории и философии искусства и археологии. М.: Мысль, 2000. 446 с.

Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М.: Правда, 1990. 490 с.

Флоренский П.А., священник. У водоразделов мысли // Флоренский П.А., священник. Соч.: в 4 т. Т. 3 (ч.1). М.: Мысль, 2000. 623 с.

Флоренский П.А., священник. Философия культа (Опыт православной антропологии). М.: Мысль, 2004. 685 с.

Флоря Б.Н. Сказания о начале славянской письменности и современная эпоха // Сказания о начале славянской письменности. М.: Наука, 1981. С. 5–70.

Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. 510 с.

Франк С.Л. Непостижимое // Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990, 607 с.

Франк С.Л. Сочинения. М.: Правда, 1990. 607 с.

Франк С.Л. К истории онтологического доказательства // Франк С.Л. Предмет знания. Душа человека. СПб.: Наука, 1995. С. 545–632.

Франк С.Л. Реальность и человек. СПб: РХГИ, 1997. 478 с.

Франк С.Л. Философия и религия // На переломе. Философские дискуссии 20-х годов: философия и мировоззрение. М.: Политиздат, 1990. С. 319–335.

Фрейд З. Будущее одной иллюзии // Фрейд З. Психоанализ. Религия. Культура. М.: Ренессанс, 1991 С. 17–64.

Фрейд З. Тотем и табу // Фрейд З. «Я» и «Оно». Труды разных лет. Книга 1. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 193–350.

Фромм Э. Иметь или быть. М.: Прогресс, 1990. 330 с.

Хабургаев Г.А. Первые столетия славянской письменной культуры: Истоки древнерусской книжности. М.: Изд-во МГУ, 1994. 179 с.

Хайдеггер М. Время и бытие. Статьи и выступления. М.: Республика, 1993. 445 с.

Хан Х.И. Мистицизм звука. URL: https://sitarspb.info/index.php?option=com_content&view=article&id=87&Itemid=153

Хелмински Кебир. Знающее сердце: Суфийский путь преображения. М.: София, 2007. 365 с.

Целлер Э. Очерк истории греческой философии. М.: Канон, 1996. 294 с.

Чичерин Б.Н. Наука и религия. М.: Республика, 1999. 495 с.

Чжуан-цзы; Ле-цзы. М.: Мысль, 1995. 439 с.

Цицерон. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. 382 с.

Шанкара. Атмабодха // Антология мировой философии. Т. 1. Ч. 1. М.: Мысль, 1969. С. 157–164.

Шеллинг Ф.В.Й. Бруно, или О божественном и природном начале вещей. Беседа // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 490–588.

Шеллинг Ф.В.Й. К истории новой философии (мюнхенские лекции) // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 387–560.

Шеллинг Ф.В.Й. Историко-критическое введение в философию мифологии // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1987. С. 160–374.

Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения: в 2 т. Т. 1. СПб.: Наука, 2000. 699 с.

Шеллинг Ф.В.Й. Философия откровения: в 2 т. Т. 2. СПб.: Наука, 2000. 487 с.

Шеллинг Ф.В.Й. Философские исследования о сущности человеческой свободы и связанных с ней предметах) // Шеллинг Ф.В.Й. Сочинения: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1987. С. 86–158.

Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия (Глас вопиющего в пустыне). М.: Прогресс, 1992. 302 с.

Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. М.-К.: REFL-book — ИСА, 1994. 416 с.

Шохин В.К. Философия религии и разновидности рациональной теологии // Философия религии. Альманах 2010–2011. М.: Восточная литература, 2011. С. 15–30.

Шубарт В. Европа и Душа Востока. М.: Русская идея, 2000. 446 с.

Юнг К.Г. Избранные труды по аналитической психологии. Т. 3. Опыт изложения психоаналитической теории. Цюрих: Мусагет, 1939. 475 с.

Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. 669 с.

Эйнштейн А. Физика и реальность. М.: Наука, 1965. 359 с.

Экхарт (Майстер). Духовные проповеди и рассуждения. Репринтное изд. 1912 г. М.: Политиздат, 1991. 190 с.

Эрн В.Ф. Сочинения. М.: Правда, 1991. 575 с.

Berger, P.L. and T. Luckmann. The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge, Garden City, NY: Anchor Books, 1966. 219 p.

Ivanov A.V. Swami Vivekananda and Vladimir Solovyov: Similar Response to Global Crisis of Civilization // Confluence of Knowledge. An International and Multidisciplinary Refereed Journal. Shimla, India. 2013. № 1. Vol. 1. P. 41–46.

Cassirer E. Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935–1946. New Haven, 1979. 304 p.

Crookes W. Researches in the Phenomena of Spiritualism. London: J. Burns, 15 Southhampton Row, 1874. 112 p.

Hynd J.H. Mysticism and ethics // Mysticism and the Modern Mind. N.Y.: Liberal Arts Press, 1959. P. 80–98.

Ratzsch D. The Demise of Religion: Greatly Exaggerated Reports from the Science/Religion “Wars” // Contemporary Debates in Philosophy of Religion. Peterson and Raymond J. Van Arragon. Malden, USA. P. 72–81.

Richet Ch. Thirty Years of Psychical Research: being treatise on metaphysics. New York, Macmillan Company, 1923. 531 p.

Wallace A.R. On Miracles and Modern Spiritualism. Three Essays. London, 1875. 221 p.

А.В. Иванов

РЕЛИГИЯ КАК ПУТЬ В НАДЗЕМНОЕ

(введение в синтетическую философию религии)

На первой странице обложки: Н.К. Рерих. Голубиная книга. 1922

Холст, темпера. 76,0 x 103,0

Государственный музей Востока. Москва

Подписано в печать 19.08.2026 г.

Объем 23,71 уч.-изд. л. Формат 60x84 1/16. Бумага офсетная.

Тираж 150 экз. Заказ №7319.

Отпечатано в типографии «Новый формат»

(ИП Колмогоров И.А.)

656066, г. Барнаул, ул. Омская, 43.

Тел.: 8-800-700-1583,

nf-kniga@yandex.ru, сайт: типография-новый-формат.рф

