БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ: ФУНДАМЕНТАЛЬНЫЕ ПРОБЛЕМЫ

Д. К. Бурлака
(Санкт-Петербург)

РЕЛИГИЯ И ЦЕРКОВЬ
(главы из книги)

1

ОБЩЕЕ ПОНЯТИЕ РЕЛИГИИ

Религия — особенная форма исторического творчества человека, завершающая по сути историчность его бытия как таковую, оставаясь при этом экзистенциально исторической. Религиозное творчество принципиально пограничное для истории. Религия — это попытка человека выйти за пределы временного как такового. В своей исторической сиюбытности человек перманентно трансцендирует за свои собственные пределы. Собственно история представляет собой трансцендирование в будущее. Культура растет как трансценденция человека над разорванностью моментов времени — прошлого, настоящего и будущего, результат которой остается тем не менее в пределах исторического. Смерть являет собой выход из времени в прошлое. Рассматривая смерть как трансценденцию, можно сказать, что она представляет собой индивидуальный выход за пределы исторической и космической темпоральности. Смерть останавливает время, но «Лета» загробного мира — отнюдь не тождественна «полноте времен» вечности. Человек не властен над смертью, хотя может творчески подойти к ней в рамках религиозного отношения. В смерти человек выпадает из времени. Религия — это творческая попытка живого человека приобщиться к вечности, осуществляемая изнутри времени. Если культурно-историческая деятельность движется человеческой заботой, то религия, можно согласиться с Тиллихом, — «радикальная забота». Как трансценденция к вечности религия представляет собой конец истории, совершающийся внутри истории. Религия — эссенциальный и смысловой предел истории, конкретной экзистенцией которого будет эсхатология, разрешающая противоречие между имманентно-историческим и религиозно-трансцендирующим отношением человека к Абсолютному. Именно в этом смысле религия — самая особенная форма исторического творчества, наиболее радикально обозначающая ограниченность исторического как такового.

Распространенные представления сущности религиозного отношения подтверждают вышесформулированное ее понимание. Термин по своему происхождению латинский. Как существительное он ассоциируется со святыней, благоговением, предметом культа. Как глагол—с действием связывания, собирания, соблюдения, благоговения. Действие первично по отношению к своему результату и в этом смысле религия — это творческая деятельность связывания по преимуществу. Созидая своим познанием и творчеством цивилизацию, человек синтезирует относительное и не выходит при всем многообразии порожденных им связей за онтологическую грань конечного и обусловленного. Религия — выстраивание отношений с Абсолютным. Первичным напряжением, побуждающим человека к трансцендированию, является религиозное. Именно связь с Абсолютным вытягивает относительное за его пределы. В этом смысле без религиозного компонента цивилизации нет фактически. Если бы человек не был связан с Абсолютным и не реализовывал бы эту связь, создавая религию, он не расширял бы собственных пределов и в своем культуротворчестве, деятельности конституирования социального пространства.

В истории культура и религия сосуществуют как комплекс коммуникативных отношений и комплекс отношений радикальной трансценденции, как относительное в себе самом и относительное в переживании своей обусловленности Абсолютным. На практике это означает неслиянно-нераздельный характер взаимодействия культуры и религии в истории. Относительные ценности явно или неявно определяются абсолютными, а образ Бога и вечности, в свою очередь — конкретным историческим содержанием культурного мира.

С культурологической точки зрения, религия — абсолютное измерение культуры, сфера продуцирования абсолютных ценностей (атеистическое «научное религиоведение» не отрицает исторической связанности абсолютного и религиозного, но интерпретирует последнее как ложную форму первого, подлежащую замене). С религиозной позиции различие между этими мирами более радикально. Религиозное сознание держится на разделении сущего на сакральный и профанный миры, но сакральное без профанного утрачивает свой смысл. Постижение Бесконечного и поклонение Ему, творчество абсолютных ценностей и служение им невозможно без отношения к конечному и относительному. В этом смысле религию можно оценить как абсолютное творчество в истории, признавая ограниченность этой абсолютности историческим.

Абсолютность религиозного творчества истории надо понимать и качественно и количественно. В первом значении, уже раскрытом выше на языке абстрактно-логических категорий, требуется отметить метарациональный характер религиозной трансценденции. В религии человек устремляется к невидимому, но не в смысле спрятанного в природе. Невидимое религии — это сверхъестественное, выходящее за рамки причинно-следственных связей природного порядка, даже если представляется по аналогии с космосом. Вера, пронизывающая все человеческое творчество в истории, в религии из скрытого двигателя истории становится явным. В какого Бога верит человек, таков и есть он сам .

В количественном аспекте абсолютность религиозного творчества проявляется в его комплексном характере. Через прорыв к вечности религиозное отношение охватывает прошлое, настоящее и будущее. Прошедшее в онтологическом

смысле слова, т. е. полностью вышедшее из истории, но сохраняющееся в бытии не только как память истории, каковой является культура, — это загробный мир. Человек не властен над смертью, но именно в рамках религии он формирует свое отношение к ней и к царству мертвых. Без этой компоненты нет религии, но она им не исчерпывается. В противном случае, религия совпала бы с магией и оккультизмом. Магический элемент содержится в любой религии, но главное в ней — установление отношений с Божеством, источником жизни вечной и временной, полнотой бытия.

Религиозное отношение выстраивает и вектор собственно исторических деяний человека, направленный в будущее. Важнейшая компонента молитвенной практики всех религий — судьба живых. Историческая судьба человека определяется тем, движется ли он в будущее с Богом или без Него и какое содержание он вкладывает в свою веру. Наконец, религия через культ охватывает культуру, которая скрепляет бег истории в единый пространственно-временной континуум, олицетворяя этим момент настоящего.

Необходимо отметить еще один элемент комплексности, присущий именно религиозной трансценденции, — преодоление противоположности между индивидуальностью и коммуникативностью. Каждый умирает в одиночку. Момент смерти — предельная индивидуация человека или его экзистенция по преимуществу. Культура, напротив, — сфера отношений и общения. Культура индивида для самого себя — это нонсенс, ее нет вне общества. Религиозная трансценденция включает в себя и экзистенциальный и коммуникативный аспекты. В определенном смысле религия более экзистенциальна и более коммуникативна, нежели культура, поскольку устанавливает связь с Богом, а в свете этого и с миром живых и с царством мертвых. Религия, по крайней мере, в интенции преодолевает абстрактную экзистенцию личной смерти. На миру смерть всего лишь «красна», для праведника она может стать самым прекрасным событием в его жизни — встречей с Богом и с родственными душами.

Будучи абсолютным творчеством истории в качественном и количественном отношениях, религия выступает по существу ее мерой. В формальном внешнем отношении история имеет свое внутреннее измерение, не связанное по сути со смыслом событий. Абстрактно-количественная разбивка истории на годы, века, тысячелетия, да и более содержательная (на царства, периоды и т. п.) фиксируют лишь шаги имманентного бега истории без ее связи с вечным. Отношение человека к Богу и Бога к человеку определяет смысловую разбивку истории на эпохи и эры. Различные религиозные календари, исходившие из вечности времени и повторяемости его циклов сменились летоисчислением от сотворения мира, наивно поместившим начало мира внутрь самой истории. Рождество Христово разделило историю на нашу и «не нашу» эры, введя в оборот образы отрицательного \от грехопадения Адама до рождения Богочеловека\ и положительного времени и отодвигая творение в область до или пра-исторического. Вечность определяет образ времени однозначно. Религия формирует образ истории неоднозначно, поскольку сама является продуктом истории. Религиозное воздействие на историю, в свою очередь, ощущает культурно-историческую реакцию и трансформируется в ней.

Именно религиозное отношение делает существование человека в истории осмысленным или бессмысленным, так или иначе придавая ему целостность. Если Бога

нет, то история подобна бегу Ахиллеса, который никогда не догонит черепахи, а культуротворчество — Сизифову труду оформления растекающихся в разные строны прошлого и будущего. Пользуясь категориями Аристотеля, можно сказать, что культура оформляет историческое в качестве его имманентной энергии, религия — свершает в качестве трансцендентной энтелехии.

В вопросе происхождения религии атеизм и христианско-церковная точка зрения по многим позициям парадоксальным образом совпадут и окажутся противоположными взглядам на происхождение и природу религии изнутри ее самой. Не вдаваясь пока в детализацию христианских трактовок различия между религией и церковью, необходимо указать три принципиальных момента, в которых и строго церковное воззрение и мыслящий атеизм сойдутся по существу, различаясь интерпретациями: 1) Религии возникли и исчезнут; 2) Религии — результат творческих усилий человечества — когнитивных, эстетических, прагматических; 3) Важнейший корень религиозной деятельности — несовершенство человеческой природы, поэтому все религии в разной мере ложны.

Внутренняя религиозная позиция, напротив, в том или ином виде будет утверждать, что религиозное отношение совечно человеческому естеству, являясь особенной формой тяготения к Божеству всего конечного. Первичным в религии является импульс, исходящий от самого Бога, в то время как человеческое отношение является лишь реакцией или даже деятельностью Божества в человеке, возвращающим конечное к Самому Себе. Радикального зла в человеческой природе религиозное сознание, как правило, не видит, в ней есть несовершенство, связанное с онтологической ограниченностью человека и\или его временной неразвитостью. Зло связывается либо с богами, либо с материей, либо с самим процессом происхождения мира.

С библейско-христианской точки зрения религия, как и культура, имеет двумя важнейшими причинами своего происхождения творение и грехопадение. Религия есть отношение человека к сокрытому Богу, к невидимому, к тайне. Неискоренимая таинственность принципиально—непостижимого отличает религиозное познание от научного, в котором человек имеет дело с неведомым, равной с ним природы. Символизм, стремящийся чувственно выразить невыразимое — неотъемлемый атрибут религиозной жизни. Однако сокрытие Бога от человека есть результат того, что первый человек сам скрылся от лица Божия. В раю религии не было, она — результат свободной деятельности человека, который предпочел самобытность непосредственному богообщению. Религии возникают в истории после изгнания людей из рая и обретения ими смертности, а также в качестве результата генетически воспроизводящегося в человеческой природе греха. Тяжесть различения добра и зла в мире подталкивает человека к поиску абсолютного Блага.

Все историческое конечно — оно началось и завершится. В этом смысле религии созданы людьми, которые утратили свое богоподобие, но сохранили внутри себя образ Божий, искаженный и помутненный первородным грехом. Утрата богоподобия предопределяет разрыв на профанный и сакральный миры, раскалывающий сотворенный космос и конституирующий религиозное сознание как таковое. Сохранение образа Божиего в человеческом сознании создает самое возможность постижения сакрального, ту самую тоску по вечности и чувство зави-

симости от бесконечного, которых не имеют иные земные твари, также разделенные с божественным источником жизни грехопадением человека и претерпевающие смерть. Религия — специфически человеческое, вполне можно сказать, что и слишком «человеческое», возникающее в результате неабсолютной утраты человеком своей свободы и творческой силы.

Религии творятся, но в этом процессе проявляются и все несовершенство человеческой природы, вкусившей грех и передающей его по наследству. Причинами происхождения религий атеисты и (отчасти) агностики считают беспомощность, страх, глупость, необразованность, недостаток любви и стремление к господству, и с этим можно согласиться. Расхождение в том, что церковное сознание рассматривает эти свойства человечества как следствие грехопадения и грех, атеистическое — как естественные недостатки человеческой природы (неискоренимые, либо преодолеваемые в процессе развития). В зависимости от того, какая из идей — творение или грехопадение доминирует в сознании оценивающего, осуществляется интерпретация сущности религии и ее значения для человека. Необходимо признать, что все лучи в спектре религиозной жизни реальны. Объективно многообразие религиозной жизни формируется напряжением системообразующего противоречия истории — между продолжающимся грехопадением и продолжающимся же творением. Соответственно, спектр оценок существа религиозной жизни широк — от света во тьме, возжигаемого самостоятельными поисками человеком утраченного Бога, до тьмы заблуждения и даже бесовщины. В последнем случае видно, что крайне фундаменталистская и антигуманистическая позиция совпадают с атеизмом. Основанием для сходства выводов из противоположных исходных позиций служит абсолютизация тьмы греха в ущерб свету творчества. Фундаменталистская позиция церковного сознания дуалистична: мир — арена борьбы Бога и сатаны. Атеистичекая монистична: зло есть, Бога нет, религия — иллюзия, растущая из надежды на обратное. Общее — скрытая или явная онтологизация зла.

Основанием для христианской критики религии является убеждение в существенном различии между религией и Церковью. На первый взгляд, религия и церковь — это синонимы. Таковы же по сути и более продуманные воззрения людей, стоящих на достаточно высокой точке зрения естественно-религиозного монотеизма. Согласно этой позиции Бог — один, различаются лишь способы человеческого отношения к нему. Отсюда распространенное наименование христианства религией, в том числе со стороны самих христиан, включая их выдающихся философов и богословов. Такой подход не является непреодолимо ошибочным, но таит в себе определенные опасности.

Все религии созданы людьми, Церковь — самим Богом через Иисуса Христа. С церковной точки зрения, грех представляет собой радикальную порчу человеческой природы, которую он сам не может преодолеть своими силами. В нем источник всех религиозных заблуждений. Последнее положение определяет существо различий между естественными религиями и религиями откровения, в которых Бог сам открывает человеку то, до чего тот самостоятельно дойти не может. Таковы идеи Божественной личности, сотворения мира и грехопадения, которое развернуло пропасть между Богом и человеком. Тем не менее, в религиях откровения остается реакция человеческой основы, существо которой можно вкратце оценить

как психологизацию духовного. Откровения преобразуют плоть верующего разума, но и уплотняются в нем. Божественная деятельность наталкивается на сопротивление человеческого материала, проявляющего волю к самобытности. В этом смысле иудаизм и ислам также остаются религиями, пусть и более высокого качества. Церковь — принципиально новое творение. Тварь, творящая себя в синергии с Творцом.

В этом свете можно сказать, что Церковь созидается из религиозного материала, понимая под таковым не только христианскую религиозность, но и осевшие в ее содержании ее исторические основания, причем как авраамические, так и языческие. Поскольку этот процесс протекает во времени в исторической жизни Церкви остается много непреображенных религиозных элементов. Все болезни и горести Церкви в ее земном странствии, включая расколотость христианского мира на множество церквей, относятся к религиозной стороне христианства. Строгое отделение церковного от религиозного, относительно ясное в теории, сложно произвести на практике, а претензия на монополизацию истины какой-то определенной исторической церковью определенной церкви более религиозна, чем церковна.

Картина религиозной жизни современного человечества трудно поддается однозначной терминологической классификации. Объективная сложность в смешении генетически и содержательно различных форм религиозного сознания, все более интенсифицируемое глобализацией. С классическими формами ситуация проще. В субъективном плане проблема состоит, в наложении друг на друга двух подходов — церковно-теологического и научно-религиоведческого, а, кроме того, в отягощенности объективных оценок национальными и конфессиональными пристрастиями. Самым обобщающим и распространенным является подразделение религиозных верований на язычество и монотеизм. В случае такой поляризации первый термин, имеющий библейское происхождение, сопоставляется с библейским по сути, но формально религиоведческим понятием. Однако интерпретация язычества как многобожия выражает лишь его внешнюю сторону. Язычество в тенденции саморазлагается, распадаясь на две версии пантеистического единобожия. Одна переживает Абсолютное сверхсущим небытием (нирвана), другая — сверхсущим Бытием (Брама). Логика движения к единобожию очевидна и в европейском язычестве. Таково Единое элеатов и платоников, Нус — «Перводвигатель» Аристотеля, «неведомый бог» эллинизма.

В эту схему не умещаются религии смешанного типа как переходные, в точном значении слова (зороастризм, манихейство), так и новообразованные синтетические. Последние возникли в гуманистическую эпоху развития христианской цивилизации, в том числе, и как реакция на много численные церковные разделения. Они соединяют в себе представление о Едином Боге, создавшем мир, и разнообразных, но более или менее равноправных формах человеческого поклонения Ему.

Выход из описанной ситуации может дать переход к работе с понятиями религий естественных и откровения. Первые, даже исповедуя единобожие, так или иначе размещают Абсолютное в одной онтологической плоскости с миром, представляя его имманентным естественному порядку вещей. Вторые, напротив, утверждают принципиальную трансцендентность Бога миру по сущности и свободу Его

самораскрытия в природе и в слове священных текстов. Понятие естественных религий покрывает и классический языческий пантеизм, и пантеизм новый, исходящий из единой божественной субстанции, и новоевропейский деизм, и новейшие синкретические доктрины вечно развивающегося Космического Духа. Религиями откровения, безусловно, являются авраамистические, однако от них сложно отделить зороастризм только на основании понятия единого Бога, создавшего мир и свободно открывающегося в нем.

Термин монотеизм религиоведческий. Он объединяет религии сущностно близкие, но экзистенциально достаточно далекие друг от друга, враждующие и конфликтующие между собой даже более, нежели с религиями естественными или языческими. Понятие монотеизма хорошо структурировано, покоясь на едином для всех его конфессиональных ветвей идейном фундаменте. Однако это однозначно верно лишь в отношении исторически аутентичного монотеизма авраамистических религий — иудаизма, христианства, ислама. В естественно-религиозном монотеизме идейный каркас авраамистических религий трансформируется.

Внутри монотеистических религий водоразделом мысли и веры является отношение к человеку. Центром любой религии является Первобожество. Ислам и иудаизм, а также зороастризм исповедуют веру в Единого Бога. Христианство — единственная из всех религий, основанная на вере в Бога и Богочеловека как это заповедует ее Основатель: «Да не смущается сердце ваше; веруйте в Бога и в Меня веруйте» (Ин 14,1). Бог открылся людям в своем Сыне — Иисусе Христе. В этом восприятии Богом человеческой природы содержится и качественно новое для монотеизма отношение ко всему творению. В известном смысле можно согласиться с тем, что христианство преодолевает односторонности пантеизма и монотеизма. Бог в христианстве не имманентен, но и не сугубо трансцендентен к миру. Его отношение к миру мыслится антиномически — как трансцендентно-имманентное. В этом смысле нельзя сказать, что христианство только отторгает всю предшествующую историю духовных поисков человечества, явленную в язычестве, как это свойственно иудаизму и исламу. Оно вбирает в себя эту историю в очищенном виде. История христианской цивилизации показала, что язычество оказалось более разработанной почвой для восприятия благовестия, нежели ветхозаветный монотеизм. У монотеизма исламского отношения с христианским миром более чем непростые. Однако в большей успешности восприятия новозаветного откровения языческой почвой таились свои очень специфические опасности, проявившиеся в культуре спустя столетия. Для их осмысления необходим анализ истории язычества и естественной религиозности в целом, исходя из категориально-архетипического строения этого типа верующей мысли.

2

ЕСТЕСТВЕННЫЕ РЕЛИГИИ

Понятие естественных религий является достаточно современным. Оно вызрело внутри культуры, оплодотворенной библейским откровением и оценившей свою близость с исламским миром. Первичное назначение термина — характеристика языческой религиозности по существу. В отличие от традиционного слова «язычество» термин естественные религии не несет в себе отрицательной смысловой нагрузки и оттенка презрения. Однако постепенно содержание понятия «естественные религии» обновилось. В этом обновленном свете язычество количественно представляет собой лишь компоненту естественно-религиозного мышления, пусть и доминировавшую исторически. Качественно, т. е. на уровне категориально-архетипического строения религиозной мысли язычество составляет матрицу развития естественной религиозности. Именно она и трансформируется содержательно, при том, что внешняя атрибутика язычества вовсе пропадает.

Понятие естественных религий формируется через выявление их типологических различий с религиями откровения. Тематически понятие естественных религий покрывает, в первую очередь, спектр языческой религиозности. Однако внутри христианского мира естественные религии приняли монотеистический вид. Самым ярким образчиком является деизм, придуманный именно христианами. С одной стороны, это подтверждает внутреннюю тенденцию исторического язычества к единобожию, демонстрируя ограниченность и поверхностность его характеристики только как политеизма. С другой — отражает весьма специфические процессы натурализации христианства в ходе развития порожденной им цивилизации. Внутренняя натурализация теизма никоим образом не сводится к многобожию. Ее сущность — выхолащивание системообразующих категорий-мифологем библейского миросозерцания — творения, грехопадения, спасения. Эти центральные для авраамитических религий понятия-архэтипы насыщаются новым, не классическим, но и не традиционно-языческим содержанием. Таким образом, рассмотрение содержания естественной религиозности по существу, предполагает анализ системообразующих категорий этого мышления. Для этого необходимо рассмотрение его исторической основы — классического язычества, которое являет нам первую форму естественно-религиозного сознания. Эти историческая основа не исчезла полностью под лучами библейского откровения, но в трансформированном виде обрела новую жизнь в христианской культуре.

Язычество в первом приближении может быть оценено как народная религия. Образ божества создается продуктивной способностью воображения, коренящегося в коллективном подсознательном этноса. На него через язык накладываются специфические формы той или иной культуры. Сколько языков — столько богов, точнее образов Божества. Тяга к Абсолютному, движущая религиозным творчеством, искажается грехом, живущеим как в личном, так и в коллективном «подвале сознания» определенного народа. Языческое многобожие — ложь, с точки зрения веры в единого Бога, сотворившего небо и землю. Корень ложности язы-

чества не в многобожии как таковом (это следствие), а в забвении Творца и поклонении твари.

Исторический факт развития язычества от примитивных форм, в которых в общем-то Абсолютного и нет как объекта поклонения (оно действует как интенция сознания), до практически единобожия невозможно отрицать. Анимизм, анимативизм, тотемизм, шаманизм или исчезли по мере развития народов, исповедовавших эти типы религиозности или локализовались географически, или же осели в качестве элементов коллективного подсознательного более продвинутых религий, в том числе теистических.

На промежуточных стадиях этого процесса внутреннего изживания многобожия достаточно четко позиционируется верховное божество. В язычестве, получившем возможность полностью пройти свой внутренний путь, не будучи прерванным монотеистическим вторжением, процесс заканчивается переходом фактически к единобожию. Таковы образы сверхсущего абсолютного Бытия — Брамы и сверхсущего Небытия — Нирваны, которых достиг индийский дух.

Монотеистическому финалу язычества вполне отвечает концепция его монотеистического же старта — прамонотеизм. Последняя не противоречит Писанию. Между действительным многобожием и событием изгнания из рая очевиден временной интервал, внутри которого память о Едином Боге могла ослабеть, но не исчезнуть полностью. Появление языков, недоступных для понимания друг друга, Библия связывает с разрушением Вавилонской башни, здесь следует искать и начало многобожия в обычном его понимании.

Языческое сознание вне зависимости от его исторических и географических спецификаций, а также внутренних характеристик (статусом первобожеств, его отношения к человеку и т.д.) отличается рядом типических особенностей, достаточно четко отделяющих его от теизма или религий откровения. Единство категориально-мифологической структуры этого мышления позволяет говорить о язычестве как о едином целом от истоков до наших дней. Оно же дает основание для сближения его с более или менее новыми естественными религиями. Существо этого понятийно-архитипического единства — мышление о Боге и мире в естественно-причинных терминах. Логически центральными в этом движении мысли и веры являются категории бытия, генезиса, космоса и необходимости.

Различные образы происхождения мира, созданные язычеством, укладываются при всей их внешней пестроте и экзотичности в понятие-мифологему Рождения. Божество созидает мир либо из самого себя, либо из совечной ему материи. В первом случае мы имеем мифологический прообраз эманативной космогонии, во втором — эротической, либо демиургической. В их рамках Абсолютное видится либо прародителем этого мира, либо его первоконстуктором. Божество и мир совечны и онтологически однородны. Между ними нет бесконечной онтологической дистанции, есть лишь качественные и количественные различия. Время вечно и символизируется кругом. Однородность Божества и созданного им мира проявляется и подтверждается и тем, что космогония и теогония суть две стороны одного и того же процесса. Мир не свободен от бога и Бог не свободен от мира.

Древнее религиозное сознание фундаментально онтологично. Ничто не происходит из ничего — его фундаментальный космогонический архетип, ставший аксиомой в ходе философской рационализации мифологического комплекса. Бо-

жество — абсолютное Бытие, мир же появляется как продолжение, распыление или ослабление Бытия. Небытия нет, и впоследствие оно становится камнем преткновения для античной мысли. Отсутствие идеи «творения из ничего» имеет своим следствием центральное положение в составе языческого миросозерцания представления о том, что ничто не ново под солнцем. В социальном аспекте с этим связан традиционализм дохристианского мира. Для мифологического сознания, несущего в своем коллективном подсознательном травматический след изгнания из рая, но не сознающего его в таком качестве, новое тесно сплелось по смыслу с ухудшением. «Золотой век» безвозвратно лежит в прошлом.

Космос переживается фактически вечным в своей сущности, поскольку последняя покоится в Боге. Космос и есть Божество, проявившее себя, или абсолютное Бытие в генезисе, т.е. бытие структурированное, оформленное, ставшее видимым. Временным являются лишь его состояния — хаотическое, хтоническое и собственно космическое. Сама структура его периодических трансформаций тоже задана от века и не претерпевает в сущности никаких изменений. Отсюда космоцентризм языческой религиозности и питающихся ею цивилизаций. Боги суть силы, стихии или структуры космического целого, пребывающие внутри него. Человек также элемент или энергия космического миропорядка. Наиболее возвышенное представление о человеке, до которого поднимается языческое сознание — как о микрокосме в макрокосме, также не выводит образ человека за рамки приородно-космического круговорота. Отсюда объективно-натуралистический характер эстетики языческих цивилизаций, конгениальный космоцентризму картины мира и традиционализму в социо-культурном обустройстве.

Не созданное из небытия не может в силу его нетварной природы обрести опыт радикального возвращения в небытие — смерть. Смерть для языческого сознания — элемент космического круговорота, переход живого в новое качество или состояние. Только в одной языческой религии (египетской) смерть однозначно и определенно мыслится как окончательный и неисправимый итог земного странствования человека. В этом своем историческом изгибе язычество уже выходит за свои пределы, вплотную приближаясь к монотеизму. Египетская религия, тем не менее, остается языческой, рассматривая смерть и ее царство как естественное состояние космоса. И в определенном смысле именно своим фактически поклонением вечной смерти, ее предельной онтологизацией, египетская религиозность является самой духовно-мрачной, той самой «тьмой египетской», которая получила в иудео-христианской культуре символическое значение духовного рабства.

Зло и страдание переживаются языческим сознанием как естественные состояния природно-космического круговорота. Их можно избежать на индивидуальном уровне, но они укоренены онтологически. Страдание в природе созданных вещей, как и смерть — в природе живых существ. Причиной зла и страданий видится материя, именно она оконечивает Божество в его нисхождении в мир. Таким образом, оказывается, что на глубине вечности зла нет. Оно относится к временному существованию, к миру сансары, поверхности подлинного бытия, сфере видимости. Онтологизм и иллюзионизм в понимании зла — две стороны одной и той же дотеистической религиозной установки.

Смысл человеческой жизни, если такой вопрос вообще поднимается — совпадение с космическим ритмом или волей богов (что в общем-то одно и то же). Та-

кое совпадение может быть частичным, например, в культуротворчестве. Там оно выражается как справедливость в государстве, истина в философии, красота в искусстве. На комплексное решение ориентированы религиозные практики. На Востоке это более явственно. Таков путь Дао в даосизме и постижения Атмана в индуизме и брахманизме.

Согласие с судьбой не дает возможности вырваться за ее пределы, поэтому более радикальным решением представляется выход за пределы «круга рождений и смертей», из «колеса сансары». Однако, такая постановка вопроса указывает на внутреннюю исчерпанность язычества с его убежденностью в том, что страдание и смерть встроены в естественный порядок бытия. Освобождение от зла и победа над смертью — экзистенциальная ось религии откровения (в первую очередь — христианства). Именно тема спасения объединяет их всех с буддизмом, связывая по сотериологической интенции (и по фактическим заимствованиям) с учениями поздней античности—стоицизмом и неоплатонизмом.

Образы, созданные языческим мышлением, просты и понятны. Они не дают человеку большой надежды на улучшение его судьбы во вселенной, но и не налагают на него чрезмерной ответственности. С точки зрения христианской гносеологии, понятность и доступность языческих образов — результат грехопадения, повредившего дух, разум и душу человека. Представления, созданные падшим разумом из психического материала падшего же воображения, близки своему создателю, но далеки от истины. Таким образом, существо язычества не в многобожии, а в категориально-архетипическом содержании его веры, которое вырастает из самовольного «породнения» Творца и тварного, онтологизации и натурализации зла и смерти. За приданием греховному состоянию статуса естественного стоит забвение грехопадения как личной трагедии человека и космической катастрофы. Именно это забвение и игнорирование трещин, пробитых грехом в творении, послужило основанием реанимации естественнорелигиозной установки уже в рамках монотеизма. Из отрицания неестественности зла и смерти растет отрицание сверхъестественного как такового. Можно сказать, что элиминирование метафизически–неестественного и дезавуирование онтологически–сверхъестественного является двумя сторонами одного и то же процесса натурализации монотеизма, в котором они периодически меняются местами, выполняя роль причины и следствия.

Для восточного язычества, включающего в себя архетип универсальной космической трасформации, интегрирование отдельных авраамитических верований является вполне возможным. Соединяясь с христианско-новоевропейской идеей прогресса, такой синтез дает образ мировой религии исторически восходящих форм поклонения единому Богу, где находится место и Будде, и Иисусу, и Магомеду, а перспективы универсальной духовной эволюции не прочерчены окончательно. Оценка такой религиозности как «нового язычества» совсем небесспорна, а как естественной вполне оправдана.

Внутри христианского мира процессы натурализации теистического миросозерцания были связаны с экзистенциальным дистанцированием человека от личной греховности и обожествлением им собственного творчества. Эти тенденции характеризуют духовную ситуацию гуманистической цивилизации. Религиозность естественного типа становится конституирующим архэтипом массового сознания,

обретая различные внешние выражения — деизма, пантеизма, «евангелия без чудес», религий разума. Философия этого времени, с одной стороны, питалась этими психо-пневматическими энергиями, а с другой — давала им соответствующее рациональное обоснование и оправдание. Автором первой христианской концепции естественной всеобщей религии стал М. Фичино. Вехой на этом пути можно считать религиозные взгляды Г. В. Лейбница. Своей вершины натурализация монотеизма достигает в системе абсолютного идеализма Г. В. Ф. Гегеля.

У Фичино космос, человек и религия суть аспекты целостного миросозерцания. Космология представляет собой вариант христианского неоплатонизма. Образ Абсолюта во многом заимствован от Ареопагита, однако Бог и мир сближаются через соединение понятий творения и эманации. Бог — онтологический центр мира. Его стихия — свет: видимый, чувственно-ощущаемый космос — образ света духовного и невидимого; уровни светоносности космоса соответствуют приближенности к Богу. Как сила, Бог есть любовь (amor), в понятии которой Фичино синтезирует представления об эросе и каритасе. Космос «держится»любовью: все вещи тяготеют к Богу и друг к другу. В человеке тяготение сущего к Богу реализуется как Богопознание — основа религии. Последняя — не сверхъестественный, данный Богом, но естественный элемент духовной жизни человечества вне зависимости от его исторической, географической, национальной, конфессиональной специфики. Христианство, безусловно, высшая форма религиозной жизни, однако, оно нуждается в «очищении» от суеверий и внешней обрядовости. Средство для этого — платонизм, который соединяет интеллектуальную технику и диалектическое мастерство с возможностью индивидуально-личной причастности истине — через мистическое ее созерцание, выгодно отличаясь этим от формальной и сухой схоластической учености. В своем подлинном выражении религия и философия, по Фичино, «почти сестры» — «ученая религия» и «благочестивая философия».

Понимание религии как естественного и всеобщего процесса, сформулированное Фичино, представляет собой теоретическое выражение тех существенных сдвигов, которые произошли в духовной жизни западно-христианского мира:

1. Основной субъект религиозной жизни не Бог (Он скорее объект почитания, познания и веры), а человек, точнее человечество;
2. Первичный орган религиозной жизни — разум (а не вера, воспринимающая Откровение трансцендентного Бога).
3. Человечество сознается как всемирно-историческая целостность: Богу угодно, чтобы ему поклонялись различным образом.

Для оправдания многообразия форм религиозной жизни Фичино прибегает к классической аргументации провиденциализма, возвращая Богу его законное место главного творца истории.

Значение концепции Фичино в том, что это не «Сумма против язычников», но практически первая в христианском мире философия религии в смысле дедукции различных ее форм из единого принципа. Рассмотрение религиозной жизни человечества в горизонте ее цельности и единства представляет специфический феномен гуманистического сознания. Эта идея включает в себя различные модули для последующей интерпретации: оценивать язычество как «предпосылку» для библейского откровения, признавая ведущую роль христианства (Шеллинг, Гегель, Вл. Соловьев, Трубецкой); видеть в религии естественный «врожденный»

элемент человеческого сознания, признавая его «объективность» (деизм); рассматривать всю религиозную историю «демократически», т. е. как равноправные и одинаково успешные (либо безуспешные) формы поиска истины; редуцировать религиозную жизнь как таковую к человеческой субъективности (Юм, различные формы атеизма).

В отличие от Фичино, смешивающего творение с эманацией, Лейбниц старается достаточно четко провести принципы суверенитета Божественной личности и креационизма. Позиция Лейбница, этого наиболее христианского изо всех новоевропейских философов, показательна именно в том, как элиминирование грехопадения и его космических последствий из системы категорий христианского мышления приводит к натурализации всего Евангелия. Формулируя свое решение проблемы зла и теодицеи, чрезвычайно актуальное в эпоху народившегося и победно захватывающего территорию Просвещения атеизма, Лейбниц пошел по пути радикальной деонтологизации зла, превратив его в катализатор прогресса и качество недоразвитости творения. В такой системе воззрений смерть и искупление Христа обессмысливаются, воскресение оказывается лишь именем для трансформации одной и той же в сущности непрерывной жизни.

Идеализм Гегеля являет нам категориально-архетипическую матрицу для всех возможных поглощений откровенного монотеизма естественной религиозностью. Сам Гегель горделиво рассматривал себя как концептуального выразителя духа «Абсолютной религии», как он совершенно справедливо именовал христианство. Знаменитый философ отлично демонстрирует различие между язычеством и монотеизмом, обосновывая превосходство христианства и над законничеством ветхозаветного иудаизма и абстрактным единобожием ислама. Великим мыслителям свойственны великие заблуждения. Гегель подвергает натурализации самое существо Откровения — творение и грехопадение. Творение растворяется в развитии Абсолютного духа. Грехопадение представляется имманентно необходимым событием всемирной истории. Смерть и воскресение мыслятся внутренними моментами мировой судьбы. Спасение подменяется прогрессом духа в истории, проявляющегося в обогащении культуры. Если за рационалистической скорлупой гегельянства увидеть «поэзию понятий», составляющую сердцевину всякой значительной философии, то ее предметом в случае Гегеля, является миф вечного развития. Вечная эволюция — системообразующий миф естественной религиозности, снимающий многобожие классического язычества, но сохраняющий и дающий новую жизнь многим из важнейших установок его веры.

Понимание того, что принцип единобожия сам по себе не исчерпывает понятие о Боге, дающегося религиями откровения, отчасти проясняет вопрос об успешности евангельской проповеди среди язычников сравнительно с иудейским миром. Язычество было внутренне устремлено к единобожию, и христианство реализовало эту интенцию естественно-религиозного сознания сполна. Бог христиан — подлинно единый Бог, а не Бог иудеев, который одновременно Творец неба и земли и Бог иудейского племени. Однако не этот универсализм христианства стал камнем преткновения для иудеев. Уже иудаизм не был герметично закупоренным для иноплеменников. Особость христианского монотеизма выражается догматами боговоплощения и Троицы. Оба они разрушительны для радикального монотеизма. Ветхозаветная теология вполне могла допустить, что у Бога есть Сын, или

даже Сыны, но они не равны Ему. Радикально трансцендентный миру Бог не может стать человеком, Сын Божий не может быть Сыном человеческим.

Воплощение, открывающее христианам тайну троичности Божества, стало камнем преткновения для иудеев, а впоследствии и для мусульман. Бог откровения не просто Единый, между ним и тварью бесконечная онтологическая дистанция. Для языческого же сознания воплощение богов не является потрясением, которое может разрушить категориально-архетипическую структуру религиозной жизни. Представление о божественных сыновьях, истечениях-исхождениях Абсолютного, которое от этого не перестает быть самим собой, также имплицитны языческому мышлению именно на архетипическом уровне. Языческий мир воспринял откровение о воплощении трасцендентного творению Творца слишком легко. Также и идея триединого Бога, аномальная для здравого рассудка, выросшего в монотеистической среде, стала почти что обыденной для массового религиозного сознания христианского мира.

Успешность евангелизации языческого мира превратила историческое христианство из иудео-христианства в языко-христианство. Отсюда расколы и разделения Церквей, борьба и соперничество между национализированными христианскими общинами. В этом свете понятен и феномен Реформации как ветхозаветной реакции на языческую компоненту исторического христианства. Длящееся по сей день сопротивление иудеев имеет своей промыслительной, по слову апостола, целью возбудить ревность в язычниках, которые склонны превращать своим воображением Бога, неизмеримо превосходящего созданный Им мир, в один из феноменов творения, пусть и центральный.

Философия Гегеля в последнем случае символична, поскольку доводит названный процесс до его предела. Творец растворяется не в какой-то отдельной твари (отождествление Бога с конкретной тварью и есть язычество в чистом виде), а с самим актом творения, с тем, что дает бытие каждому конкретному созданию. Для Бога, перманентно пребывающего в своем творении («не знающего субботы»), по меткому выражению Шеллинга, нет нужды воплощаться. Сам этот акт бессмыслен. Таким образом, можно сделать вывод, что бесконечная онтологическая дистанция между Создателем и миром — начало и предпосылка религий откровения, воплощение Творца — его полнота.

3

РЕЛИГИИ ОТКРОВЕНИЯ

Религиями откровения в узком смысле признаются авраамитические религии — иудаизм, христианство и ислам. Однако сам термин откровение и представление о нем свойственны и язычеству и религиям переходного типа. В распространенном смысле откровение — принципиально новая для человека или общины мысль или повеление. В собственно религиозном значении Откровение — это мысль, имеющая сверхчеловеческий источник. В последнем значении откровения являются

необходимым компонентом всех религий: Бог невидим, но проявляется — в сакральных текстах, знамениях, символах, а также через медиумов и пророков. Для языческих богов, интегрированных в космический миропорядок в качестве его сущностей и энергий, откровение закономерно и естественно. Сам космос — их проявление. Человек — существо космическое и для него вполне естественно возвышаться до уровня более высоких откровений, сокровенных знаний. Такое откровение можно назвать естественным. Естественное откровение находится в самом порядке вещей.

С точки зрения богооткровенной теологии такое понимание занижает откровение до уровня явления, когда таящаяся сущность становится действительной и действующей. Откровение же в собственном смысле — прорыв из принципиально иного мира, не пребывающего в том порядке вещей, которому он является. Отсюда два аспекта в понимании сущности откровения — радикальная трансцендентность и чудо.

Бог авраамитических религий не просто превосходит мир количественно и качественно, Он не только его полнота, действительность и объединяющая первооснова. Он — Другой, или мир — онтологически другое Бога. С последовательно монотеистической точки зрения, Бог не просто суверенный создатель и управитель мира, Его природа радикально отличается от Его произведения. Последнее несет на себе отпечаток воли и разума творца, но оно не самобытно, точнее его самобытность относительна.

Идея творения — первая системообразующая категория теистического миросозерцания — содержит в себе не только аспект суверенности личности Создателя, из чего следует Его онтологическая запредельность произведенной реальности. В творении созидается небывшее, радикально новое и в этом смысле мир изначально основывается на чуде. Он чудесен тем, что Бог мог его и не творить. Сама трансценденция Творца, Его воля открыть Себя иному не детерминирована ни Его природой, ни природой иного. Мир основывается на чуде и в плане его содержания. Творение предполагает перманентную сущностную новизну. Не ново уже-сотворенное, в этом аспекте язычество, отрицающее субстанционально новое в потоке космических трансформаций, опять-таки абсолютизирует тварь. Сотворенное сущее подчинено определенным законам, которые вложил в него Создатель. Законы — Его слова, мыслеформы, объектированные воления. Но до и над объективными законами — свобода Законодателя.

В распространенном понимании чудо — разрыв или нарушение привычного или закономерного порядка вещей или событий. Такой взгляд можно оценить как точку зрения разума, испытавшего последствия грехопадения. Грех поразил творческую свободу человека, сделав ее для него фактически недоступной. Темная свобода греха была ограничена Богом рамками необходимости. В греховном мире такое нарушение закона, которое не является его преступлением, удивительно и редко. Это и есть чудо для ослепленного грехом сознания. Поражение положительной свободы человека представляет собой и причину, и следствие изменений в его отношениях с Творцом, а через человека — Творца со всем творением. Грех разрывает связь между Богом и миром, превращая принципиальное онтологическое различие в пропасть. Человек своими усилиями более не может соединяться с Богом.

Грехопадение — вторая по смыслу системообразующая категория-мифологема теистического миросозерцания. Но исторически именно ей принадлежит первая роль в появлении религий откровения. Образовав разрыв с Богом, грех привел к появлению религий как таковых. Религии откровения в первую очередь иудаизм, затем христианство начинаются с веры человека не просто в Бога, а в Его откровение о человеческой греховности. Именно согласие человека с тем, что его разум и чувства подверглись радикальной порче, делает возможным и необходимым откровение Бога в собственном смысле этого слова. Дезавуирование грехопадения ведет к трансформации религий откровения в естественные, даже при сохранении понятия Единого Бога, создавшего мир. Признание собственной греховности порождает сознание того, что человек не может познать истины своими силами, в практической жизни он не способен различать добро и зло на основе собственных критериев, сам по себе не может правильно жить и даже правильно умереть без помощи Божией. Самосознание греховности делает откровение Бога человеку логически возможным и экзистенциально необходимым. В данном вопросе мы подходим к таким аспектам откровения как его двусторонность и свобода сторон в откровении.

В отличие от естественного проявления некоей сущности, откровение предполагает активную сознательную позицию воспринимающей стороны. Человек, воспринимающий откровение, именно как откровение, тем самым не замыкается в своей болезни и не отрешается от нее, но обращается к утерянному, но не забытому окончательно Богу. Однако первичная активность в откровении исходит все-таки не от человека, а от самого Бога. Бог ищет человека, готового услышать Его слова и готовит его к этому слышанию. Окровение Бога согрешившему человеку — подлинное чудо, чудесность которого сопоставима с творением, если не превосходит его. Вместо того, чтобы, говоря словами Чаадаева, «вымести из вселенной весь этот сор взбесившихся тварей», Бог дает человеку надежду на спасение и сам выстраивает путь к нему. Согласие Бога на историю — чудо, не меньшее, чем Его решимость на творение. Согласие Бога на историю означает Его свободное решение продлить существование миру и продолжить взаимодействие с ним, несмотря на то, что мир перешел в новое качество, Богом не санкционированное. В данном случае речь идет не о творческой новизне, а о новом, которое отвратительно Богу. Образ Бога, «не знающего зависти» был ведом уже язычникам. Тем более он органичен монотеизму. По мысли св. Максима Исповедника, Бог ждал от человека именно творчества, но получил обратное. Бог монотеизма не только всемогущий, но и святой по природе. Богу отвратителен грех, поэтому общение с миром, который запачкан грехом и услаждается им, не только не входит в природу Божию, но скорее противоречит ей.

Масштабы и космические последствия грехопадения получили различные интерпретации в истории авраамитической религиозности. В рамках христианского мира западная мысль, более рациональная и прагматическая склонялась к морально-волюнтаристической интерпретации грехопадения. Восток тяготел к пониманию грехопадения как космической катастрофы, повредившей весь строй и лад созданного Богом мира. В русле этого подхода с грехопадением связываются два фундаментальных онтологических последствия для творения — его извращенность и смертность. Нарушение положенной Богом нормы мироздания приводят к мно-

гообразным болезням и, как следствие, страданиям. Это касается материального, душевного и духовного миров. В человеке эти миры пересекаются и он, будучи виновником падения материального космоса, является и существом больным по преимуществу, поскольку обладает не только сознанием боли, но и самосознанием несовершенности и недолжности своего состояния. Кроме того, в человеке проявляется комплексная извращенность иерархии творения — дух попадает под власть душевной стихии, та, в свою очередь, в зависимость от плоти. Нарушение по внутреннему закону греха завершается разрушением. Изо всех живых существ человеку, как обладающему разумом и причастному к вечности, досталась участь сознавать свою смертность.

Религии откровения согласны в том, что зло и страдания не эфемерны и не укоренены в природе вещей, но связаны с ложной волей, разумом и чувством тварных существ. Вопрос о смерти, ее сущности и происхождении не имеет такого консолидированного ответа, однако Священные тексты христианства и иудаизма не содержат указаний на божественное происхождение смерти. Отношение к смерти представляет собой своеобразный критерий уровня персоналистичности в круге идей авраамистического религиозного сознания. Христианство в наибольшей степени настаивает на внебожественном источнике смерти. Иудаизм изначально близок здесь христианству, однако в своем историческом развитии (не без влияния христианства и ислама) пришел к более многозначному отношению к смерти. Бог мыслится владыкой как жизни, так и смерти, которая стала неизбежностью после грехопадения. Впрочем, и христиане не отрицают власть Бога над смертным часом человека, но верят в окончательную победу над этим «Последним врагом» творения. Лишь ислам представляет Бога исходно владыкой сущего и несущего, создателем жизни и смерти.

В любом случае в авраамистических религиях наличное эмпирическое состояние мира с его несправедливостью и страданиями мыслится как не должное и в принципе поправимое в индивидуально-личной, либо в универсально-космической перспективе. Сама возможность обретения подлинной реальности для личности или творения в целом и путь к ней синтезируется третьей системообразующей категорией-мифологемой авраамитических религий — спасение. В ее тематизации — водоразделы мысли и веры ислама, христианства и иудаизма. Раскрытие образа спасения порождает эффект теоретического бумеранга, проявляя межрелигиозные различия в понимании и творения, и грехопадения.

Идея спасения не характерна для языческого мира, но появляется в составе естественной религиозности в период кризиса классических языческих верований. Такова ситуация в стоицизме, а отчасти, и в неоплатонизме. Для религий переходного типа идея спасения является почти что обязательным компонентом. Однако только буддизм совершенно оправдано оценивается как религия спасения наряду с авраамитическими. Представления о спасении, выработанные естественно-религиозным сознанием, в определенном смысле классически сформулированные в буддизме, существенно расходятся с идеями религий откровения. Для естественных религий субъектом спасения выступает сам человек. С авраамитической точки зрения это невозможно, только Бог может восстановить падшее создание. Метод спасения в первом случае — экзистенциальное абстрагирование от мира и его страданий, от них же и спасается человек. Для авраамитических религий

(в разной степени) страдания являются неизбежными, как своего рода очистительная жертва и плата за грех на пути воссоединения с Богом.

В раскрытии сущности спасения христианство проявляет себя как религия откровения по преимуществу. Иудейские и мусульманские воззрения на природу и путь спасения в принципе достаточно естественны и просты. Иудаизм, признавая серьезную поврежденность грехом человеческой природы, видит соблюдение закона защитой от греха в земном пути человека. Соблюдение закона не спасает от смерти, хотя может обеспечить лучшую участь в загробном мире. По последнему вопросу спектр трактовок широк от отрицания личного бессмертия до равной оценки посмертной судьбы праведника и грешника. В эсхатологической перспективе спасение связывается с вмешательством Бога в исторический процесс и установлением господства Израиля над миром. Только чаемое явление Бога в истории можно оценить в качестве подлинного теологического откровения. Соблюдение же закона и соответствующая этому загробная судьба праведника ничего чудесного не содержит. Скорее — напротив.

Мусульманский взгляд на природу спасения, в принципе, воспроизводит иудейский, с одной стороны, упрощая его, с другой стороны — расширяя и интерпретируя универсалистски. В последнем случае очевидно влияние христианской проповеди, возвышающейся над различием между иудеем и эллином. В первом сказывается реакция того культурного субстрата, из которого вырос мусульманский мир в результате проповеди Мухаммеда и его последователей. Ислам, возникший на почве восточного язычества не самой высокой пробы, не содержит в себе представления о радикальном зле в человеческой природе, связанным со свободой человека, его ответственностью и виной. Создатель как бы сам «подтолкнул» первого человека на путь познания добра и зла и продолжает вести его по этому пути. Отсюда следует, что главное в спасении человека — его покорность воле Божией, в данном случае самое имя «ислам» выражает существо этого типа богопочитания. Требования соблюдения Закона в исламе более простые, но и более жесткие, нежели в иудаизме, не отягощенные изворотливостью национального ума. Итог спасения мыслится также как вхождение Бога в историю и окончательный суд над живыми и мертвыми по их деяниям и вере вне зависимости от этнической принадлежности. Личная эсхатология в исламе наиболее натуралистичная изо всех авраамитических религий.

Сверхъестественное и чудесное — конституитивные элементы религий откровения. Своим достаточно четким различием сущего на естественный порядок, который является таковым в силу того, что он уже создан Творцом, положен в бытии согласно определенному закону, и сферой Божественного (шире — духовного), содержащую в себе потенцию творческого изменения наличного и созидания нового, мышление религий откровения отличается и от классического язычества и от естественных религий, исповедывающих единобожие. Для языческого сознания характерен мифологический синкретизм естественного и сверхъестественного, закономерного и произвольного, рационального и иррационального. Чудо — в порядке вещей, поэтому его и нет как субстанциальной реальности.

Для натуралистического единобожия характерна иная, противоположная по процедуре, но подобная по результату мыслительная операция — синтетическая. Чудо растворяется в естественном порядке вещей, как бы возвращаясь в него. На-

чало этого движения рассудка в отождествлении чуда с явлением неведомого. Чудо существует для того, кто не знает механизма и закономерности активизации тех или иных сторон жизни космоса. Для посвященных же чудес нет. Практикующие посвященные — маги — всегда их совершали, благодаря обладанию сокровенным знанием и умениями и по рангу их. Магами Нового времени являются ученые. В русле порожденной ими новой ментальной парадигмы чудо — это пока еще не познанное и не объяснимое наукой, а как следствие, и неподвластное человеческой воле. «Чудеса науки и техники» уже утратили свое образно-символическое звучание. Они стали повседневностью научно-технической цивилизации, почти что сверхъестественным образом подняв ее над обществами, построенными на культе поклонения чудесному в традиционно-мифологическом смысле. Человек научно-технической культуры как бы свыкся с тем, что он сам есть чудо, способное к самопродуцированию. Новое понимание чуда как такового, которое уже не является божественным и сверхъестественным, как бы вытесняет религиозное — наивное. Надо признать, что чудеса примитивных языческих верований дают основания к вышеизложенной интерпретации природы чудесного как таковой. Пораженное грехом сознание видит чудо в случайном возвышении над законом, но не в основе самого закономерного порядка.

Более последовательным отрицанием чудесного стало дезавуирование библейских и евангельских чудес. Последняя тенденция является характеристической для культуры эпохи Просвещения (оттуда и доныне) и протестантизма этой эпохи с их лозунгами «очищения евангелия» и «христианства без чудес». В результате этой очистки Иисус Христос был представлен величайшим моральным учителем всех времен и народов без каких-либо онтологических оснований для этого.

Еще более фундаментальным очищением от сверхъестественного стал синтез на уровне категорий и архэтипов, в результате которого формируется новая мифология универсальной эволюции. Творение растворяется в эволюции, грехопадение — в потоке истории, которая смешивается с творением и развитием, спасение в прогрессе культуры. Откровение сверхъестественного полностью сливается с сокровенным познанием, вплоть до того, что тайна троичности дедуцируется имманентной логикой самодвижущейся мысли. Вера в евангельские и прочие религиозные чудеса оставляется религиозным массам, которые не в состоянии подняться над уровнем наивной веры и абстрактного представления.

В рамках менталитета научно-ориентированной культуры определенные выше принципы интерпретации природы чудесного и сверхъестественного являются весьма влиятельными. С этим связан затяжной конфликт между наукой и религией, разрешение которого могло бы свидетельствовать об исчерпанности эпохи. Церковь обвиняет в конфликте науку, «покушающуюся на священное». Но наука выполняет свою задачу, вытекающую из самой природы научного мышления — рассматривает естественный порядок бытия с точки зрения причинно-следственных зависимостей. Наука по своей природе не формулирует концепций, претендующих на всеобщий онтологический статус. Это делают философия и теология. Критика религии — дело философского мышления. Надо признать, что религия дает этой критике удобоваримую пищу своей склонностью сакрализации профанного, в рамках которого христианское отношение к чудесному и сверхъестественному во многом остается языческим, в лучшем случае — ветхозаветным.

Для массового сознания авраамитических религий чудо — конституирующий принцип. Оно видится в первую очередь как разовое вмешательство Иного в устоявшийся порядок жизни здешнего мира. Чудо — своего рода нарушение закона со стороны того, кто стоит над законом. Таков Бог, либо специально уполномоченные им существа. Сам Христос призывал иудеев, не верующим Его словам, верить его делам, где Он являл свою связь с Богом неопровержимо. Лучшие из фарисеев сами признавали божественную обусловленность чудесных дел Иисуса: «Равви, мы знаем, что Ты учитель, пришедший от Бога, ибо таких чудес, какие Ты творишь, никто не может творить, если не будет с ним Бог» (Ин 3,2). Мусульманство признает за Иисусом даже те чудеса, которые отвергает христианский канон. События, описанные в апокрифическом «Евангелии детства», повествующем о том, как маленький Иисус оживлял вылепленных из глины, птиц и т. п., отвергнуты христианством, но интегрированы исламом.

Христианство строится на откровении о чуде по преимуществу. Именно оно отторгается и исламом, и иудаизмом, которые остаются в этом отторжении сознанием, зашоренным грехом. На вопрос Христа о том, за какое из Его дел иудеи хотят побить Его камнями, они не называют конкретного дела и не отрицают их удивительного характера, но обнажают универсальную причину отторжения благовестия. Ее существо в том, что Он, будучи человеком, делает себя Богом (Ин. 10, 32–33).

Сверхъестественное, которое лежит в основе христианства, не онтично, а онтологично, не случайно, а систематично. Чудо не в том, что Бог через человека может оживить глиняную птицу или пятью хлебами накормить несколько тысяч голодных, а в том, что Бог стал человеком, а человек — Богом. Сверхъестественность способностей мальчика Иисуса, либо зрелого мужа, признанного учениками Мессией, могут быть проинтерпретированы как частные проявления глобального события. Бог стал человеком и человек не испепелился от этого. Бог воспринял человеческую природу, а не поглотил ее в бездне своей бесконечности. Бог, будучи абсолютным максимумом бытия, настолько ограничил свою субстанциальность, что стал младенцем, сидящем на коленях своей человеческой матери и испытающим впоследствии все тяготы земной жизни людей. Самоограничение Божие, явленное нам в вочеловечивании Бога, может быть расценено как сверхъестественное в отношении не к тварной, а к Божественной природе.

Христианство начинается с боговоплощения, и это событие послужило началом онтологических изменений во вселенной. Естественная религиозность растворяет сверхъестественное в естественном. Религии откровения, напротив, строятся на их разделении. Сверхъестественное откровенных религий — особый мир, прорывающийся в естественный и подрывающий его самобытность. Воплощением Бога-Слова сверхъестественное вводится в сам состав естества, полагая начало созданию онтологически новой реальности в космическом масштабе. Царство небесное приблизилось к творению, окончательно еще не преобразовав его.

Трансформации человеческой природы, сообщаемые новозаветным откровением, едва ли не более сверхъестественны, нежели дела Божии. Творцу мира все возможно. Тот, Кто создал небо и землю, жизнь и человека, может из камней воздвигнуть сынов Аврааму. В этом смысле рождение Бога человеком едва ли не более удивительно, чем рождение Бога в человеке. Человеку свойственно рождать

себе подобных, но ему не свойственно рождать Бога. Рождение Бога в человеке и человеком — столь радикальная трансценденция бесконечного Бога и конечного сущего за свои пределы, что затмевает собой сотворение мира, в котором действовал один всемогущий Бог.

Воплотившийся в человеке, Бог проник во все творение иным образом, нежели Он был в нем в актах сотворения мира и промыслительного поддержания его в бытии. В этом смысле пантеистические тенденции в христианстве имеют внутреннее оправдание в самом его существе. Радикальный монотеизм, исповедуемый некоторыми протестантскими (главным образом) деноминациями и богословами, в этом свете выглядит ветхозаветной реакцией на воплощение. Христианство по сути преодолевает односторонности пантеизма и монотеизма. В этом свете поиск новой терминологии, как-то: «панентеизм» Карсавина и Франка, выглядит вполне понятным.

Христианство преодолевает и противоположность между религиями естественными и откровенными. Откровение о боговоплощении направлено не только к сознанию немногих избранных, но ко всему человечеству, а через эту мыслящую материю проникает все естество. Сверхъестественное не растворяется в естественном и не прорывает его эпизодически, но процессуально претворяет его. По сути христианство исчерпывает религиозность, полагая начало новой онтологической реальности — Церкви.

В Церкви тварь начала творить не самобытно и в противоположность Богу, но синергийно. Эта способность твари проявляется через человека. Религия есть максимально возможная творческая трансценденция человека к Богу в его самобытности. Христианство исчерпывает религиозность, преодолевая односторонность этой трансценденции. Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом, положив начало новому онтологическому состоянию творения — богочеловечности.

4

ПЕРЕХОДНЫЕ РЕЛИГИИ

Все религии, языческие и авраамистические в историческом аспекте, естественные и откровенные — в логическом, а также христианство, как исполнение и преодоление религиозности как таковой, можно рассматривать в качестве самобытных этапов духовного пути человечества. Дух содержательно локализован достаточно отчетливо в этих культурно-исторических его формообразованиях. Однако не весь спектр духовных исканий человека вписывается однозначно в предложенные выше модели их систематизации. Ряд религий носит очевидный переходный характер. Среди них есть мировая, но она при всей широте влияния не конституируют самобытного типа религиозной жизни. Да и само религиоведческое и социологическое понятие мировых религий является современным, т. е. временным, хотя и актуальным.

К последним относится буддизм. К переходным религиям, не получившим всемирного распространения, — зороастризм и восходящие к нему манихейство, митраизм и маздаизм. Еще более локальной формой религиозности, свойственной синкретизму раннехристианской \позднеантичной\ цивилизации, можно считать гностицизм. Исторически он быстро себя исчерпал, но обрел новую жизнь в качестве элементов, победившего и ассимилировавшего его христианства. Более устойчивым \внешне похожим на гностицизм\ религиозным образованием, которое находит себе место в языческом, иудейском, исламском и христианском мирах, является герметизм. Длительность его жизни связана с невиданной гибкостью и способностью к удивительным метаморфозам, вполне отвечающим сущности самого герметического учения. Проблема идентефикации герметизма именно как религии, а не философской доктрины осложняется его сугубой эзотеричностью.

Буддизм сложно однозначно квалифицировать как язычество, хотя такая оценка достаточно типична для теистических богословов и религиоведов (как конфессиональных, так и нейтральных). Буддизм не отрицает никаких богов, включая христианского, но относит их всех к области духовной видимости. Абослютное буддизма — нирвана — понятие апофатическое. Тот, кто познал ее по истине (с точки зрения самого буддизма), тому нечего сказать не познавшему нирваны. Рационально нирвана описывается через последовательное отрицание конечного сущего. В этом можно увидеть и обнажение ничтожности твари и очищение Абсолютного от налипших на него образов и понятий, созданных конечным разумом. Нирвана — Абсолютное Ничто, которое тем не менее существует. В нирвану можно войти и из нее можно выйти. Такое понятие Абсолютного давало основания для прямо противоположных оценок буддизма.

Его характеризуют как атеистическую религию, религию без Бога, поклонение мировой пустоте. Другая крайность состоит в сильном сближении буддизма с апофатической мистикой авраамитических религий, в которой Бог постигается как «Сверхсущее небытие» и «Изобильное ничто». В ценностных установках буддизма действительно много общего с нравственными доктринами ряда мистических школ христианства, ислама и иудаизма. Некоторые последователи усматривают совершенно определенные параллели не только в нравственной проповеди, но и в личной жизни Гаутамы Будды и Иисуса из Назарета. Однако, с христианской точки зрения, даже признавая все возможные аспекты сходства, нельзя не отметить принципиального нетождества буддизма и христианства. Будда — просветленный, и христианам следует с этим согласиться. Иисус Христос — Бог, точнее — человек, в котором «вся полнота Божества обитает телесно» (Кол.2,9). В буддизме отсутствует положительное понятие о Боге-Творце, хотя по сути и отрицаются ложные боги язычества. Буддизм можно оценить как язычество, которое вышло за свои естественные пределы, но еще не вошло в обетованную землю положительного откровения о Боге, скитаясь в пустыне духовного отрицания мира и его греха.

Такое понятие о едином Боге, Творце и Вседержителе мира, безусловно, включает в себя зороастризм. Он содержит в себе и представление о первоначальном откровении, которое получил основатель религии — Зороастр, современник Будды, пророков и афинских философов-идеалистов. Эта эпоха, осмысленная К. Яс-

персом в понятии-мифологеме «осевого времени», закладывающем основу нашей цивилизации, действительно являет собой период великого религиозного перехода и приготовления.

В отличие от язычества, зороастризм не связывает происхождение зла и страданий ни с материей, ни с самим процессом происхождения мира, в котором Божество как бы «оконечивает» Себя. Зло в зороастризме — это и не видимость, как утверждают буддизм и индуизм. Зороастризм содержит в себе представление о духовном источнике зла, максимально приближаясь этим к последовательному монотеизму. Здесь же лежит и радикальное различие между ними, рубеж, через который не прошли впоследствии ни манихейство, ни гностицизм. Зороастризм полагает дух зла космическим принципом, фактически противобогом. Источник зла предстает, таким образом, вечным, почти как в язычестве. Именно в этом пункте явна близость зороастризма с язычеством, а вовсе не в поклонении священному огню, который, будучи зажжен особым образом, поддерживался в зороастрийских храмах столетиями. Отсюда именование зороастрийцев огнепоклонниками, особенно презрительное в устах мусульман, поклоняющихся Богу, который мыслится абсолютно трансцендентным всем вещам и не поддается даже символическому изображению. Образ Сущего как Огня и Света вполне соответствует символике и Ветхого и Нового Заветов.

Борьба со злом вечна, ею в зороастризме определяется личная эсхатология. Совокупность нравственных предписаний, вытекающих из такой онтологии и эсхатологии, своей простотой, жесткостью и бескомпромиссностью весьма напоминает Ислам, меньше — иудаизм и христианство. В этом свете вполне логическим выглядит исторический факт вытеснения и поглощения зороастризма именно мусульманством.

Заимствуя зороастрийскую онтологию и космологию, манихейство представляет собой уже достаточно сознательный религиозно-философский синтез. Основатель религии — Мани, считал своими предтечами «великих посвященных» — Зороастра, Будду и Иисуса. Борьба со злом представлялась в манихействе центром религиозной жизни и получала вечный смысл. Синтез, который являет собой манихейство, нагляднее, чем это имеет место в других переходных религиях, демонстрирует ложность переходной религиозности как таковой. Фундаментальная ложь манихейства, приверженцем которой Мани хотел представить основателя религии, утверждающей возможность окончательной победы над злом и смертью, — вечность греха и его царства. Через манихейство и гностицизм этот персидский дуализм глубочайшим образом укоренился в коллективном подсознательном христианской культуры, в значительной степени затмевая евангельское откровение о комплексном космическом преображении и новой твари.

Вопрос о том, можно ли считать гностицизм самосотоятельным религиозным течением, не имеет в настоящий момент окончательного решения с религиоведческой точки зрения. Однако, даже если трактовать его как движение внутри раннего христианства, «острейшую эллинизацию христианства» (Гарнак), своего рода секту, необходимо отметить две причины, по которым он заслуживает отдельного рассмотрения. Влияние на судьбу христианства от истоков до наших дней и парадигматический характер искажений идейного строя благовестия.

Исторически побежденный Церковью на догматическом и организационном уровне гностицизм был вытеснен в коллективное подсознательное христианской культуры, всплывая на поверхность в форме ересей (катары, альбигойцы), а также в виде устойчивых умонастроений внутри самой Церкви. По своему идейно-мифологическому составу гностицизм синкретичен, интегрируя иудео-христианские, позднеантичные и манихейские элементы. Специфический удельный вес этих элементов в различных доктринах создает сложности однозначной классификации внешне пестрой палитры религиозно-философских доктрин. Тем не менее, единый прамиф гностицизма поддается вычленению. Его существо — смешение творения с грехопадением. Сама структура созидания мира, представленная гностическими учениями, не может быть охарактеризована однозначно как креативная, либо эманативная. Впрочем, такой синкретизм вообще характерен для этой эпохи. Своеобразие же гностицизма в том, что он вводит зло и умысел (или неведение) в саму творческую или демиургическую деятельность создателя. Дискредитируется само творение, которое произошло, как получается, не по воле Бога. Мир оказывается не лежащим во зле, а злым по самому источнику происхождения. С логической неизбежностью следует, что преобразить такой мир невозможно никому, из него можно только убежать.

В этом бегстве по сути и состоит гностическая интерпретация спасения — категории-мифологемы, объединяющей буддизм и религии откровения. При этом, если в буддизме своего рода бегство, точнее планомерный выход из мира, провозглашается достаточно ясно, то в авраамитических религиях он является влиятельным мотивом. Историческая миссия гностицизма состояла в том, чтобы абстрагировать этот мотив и превратить его в ложную доктрину, представив его краеугольным камнем веры. Таковым, с точки зрения Церкви, является смерть и воскресение Иисуса Христа. Признавая, пусть и в искаженной форме, факт воплощения Логоса в человеке Иисусе, гностицизм, представляя страдание и смерть Спасителя видимостью, обессмысливает Его воскресение. Христианский Бог спустился на землю и в «сердце земли», чтобы через человека преобразить творение, гностический — дабы вывести из материальной тьмы кучку избранных. Именно этот мотив бегства немногих с погибающего корабля творения является одной из самых влиятельных доминант церковного сознания разных конфессий вплоть до наших дней. Гностическое представление о природе материи имеет очевидные языческие корни и не очень оригинально, будучи сходным с неоплатоническим. Однако и ему нашлось место в составе христианского сознания, особенно на Западе.

Представление о гнозисе как особом пути к спасению, большему, чем вера, не являются столь языческими, как это часто принято считать. Восьмая глава Евангелия от Иоанна совершенно ясно утверждает особость христианского гнозиса, дающего онтологическое сопричастие Божеству, а через это — спасение. Гнозис Бога предполагает и чувственно-материальный аспект через плоть и кровь Спасителя и причастие им человека. Ложность гностической концепции гнозиса в исходном подразделении всех людей на духовных, душевных и телесных. Последние вообще не имеют упования, спасение вторых зависит от их поведения, первые же извлекаются изо тьмы века сего, можно сказать, автоматически. Осужденная официально, эта доктрина спасения продолжила «подпольную жизнь» внутри исто-

рической церкви. Грань между кальвинистской доктриной предызбрания и гностицизмом очень тонкая. В некоторых сектах она вообще исчезает. В традиционных церквах нередко случалось, когда часть иерархии (невидимая профанам духовная элита) примеряла на себя облачения гностиков, оставляя мирянам участь «душевных», язычников же списывая однозначно в отвал «телесных». Эта мифологема церковной субкультуры противоречит ясным и простым словам апостола: «Господь желает всем спастися и в разум истины придти».

Герметизм можно охарактеризовать как религию переходную по преимуществу. Религиоведческая оценка его статуса сталкивается с большими сложностями, чем в случае с гностицизмом. Гностицизм можно рассматривать как методологическую установку на прорыв к трансцендентному и как исторически конкретное религиозное течение. В первом логическом или широком значении он совечен истории познания и выпадает из поля нашего анализа собственно религиозного отношения. Во втором значении, которое нам интересно, гностицизм, как исторически конкретное формообразование, был связан с эпохой трасформации античности в Средневековье. Герметизм не имеет такой локализации. Научное религиоведение связывает его историю со Средними веками и Возрождением. Сами адепты полагают начало традиции гораздо более ранним (древнегреческий Гермес и древнеегипетский Тот), различая культурно-оформленную традицию, принятую во внимание религиоведами, и сокровенное учение, передававшееся от посвященного к посвященному. Герметизм жив по сей день, причем в самых разнообразных формах — от оккультных практик, приближающихся к демоническим, до так называемого «христианского герметизма».

Живучесть герметизма в его способности мимикрировать, которая не имеет себе равных в духовной истории человечества. Этой религии «внятно все», что вполне отвечает ключевой идее и личности ее мифического основателя. Герметизм, можно сказать, не отвергает ни одной религиозно-философской категории или мифологемы, имевших историческое влияние. В разных герметических системах они комбинируются по-разному, и тот или другой идейно-мифологический комплекс принимается в качестве основания. Наиболее чуждыми герметизму являются, пожалуй, специфически христианские догматы искупления и троичности Божества. Последовательный монотеизм ,впрочем, также их отвергает, «христианский» же герметизм , напротив, пытается осмыслить в свете духовного опыта всего человечества. В этом его синтезе герметизм не следует оценивать как разновидность естественной религии, он вполне признает самобытность сверхъестественного — чудеса, свободу духа, сотворение мира. Неповторимость герметизма в его абсолютной переходности, перманентной пульсации мыслящего духа между язычеством и теизмом, демонстрирующий ограниченность этих типов духовности, но не выходящий за ее пределы. Творческой игрой своего продуктивного воображения герметизм, подобен волне, накатывающей на берег религии Богочеловечества и покидающей ее, возвращаясь в родную стихию все-во-все переходящей синкретичности.

5

БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО

Христианство по сути и по смыслу исчерпывает религиозность, хотя исторически и продолжает пока оставаться религией. Самое содержание новозаветного откровения, будучи самым антропологичным изо всех явленных в истории, содержит и сверхчеловеческий элемент, собственно и выводящий христианство за рамки религиозности. Сущность религии в человеческой трансценденции к Богу, движимой «предельной заботой» о своей вечной судьбе. Благовестие, открывающее человеку путь к новой вечности, сообщает ему и замысел Бога о судьбе всего творения и особую творческую задачу человека в нем. Человеческое творчество в религиях классического язычества было направлено на воспроизводство в обрядах и мистериях неких архетипов и символов, казавшихся человеку вечными. В этом религиозное творчество не преодолевало онтологический горизонт культуры, но перманентно приближаясь к нему, раздвигало его. В религии человеческое творчество актуализировало себя как историческое. В христианстве, благодаря соединению Бога с человеком в Иисусе Христе, человеческое творчество соединяет в себе качество историчности и онтологичности. Человек от создания вещей, событий и символов переходит к участию в созидании новой жизни.

Будучи самой антропологичной, христианство является тем самым и самой онтологичной религией, преодолевая своим онтологизмом форму религиозности как таковую. Поэтому с точки зрения исторической реальности можно говорить о религии Богочеловечества. Религиозной своей стороной христианство обращено к людям, первичный смысл понятия богочеловечества — народ божий, более конкретно — Церковь. Онтологически Богочеловечество — это новое качество всего творения, и Церковь являет собой зародыш такой твари, преобразующий наличный мир в новое качество. Онтологически Богочеловечество — это богочеловечность, состояние, которое пока в силу его несовершенности можно описать только методом отрицания отрицания. Богочеловечность — это цель и процесс преодоления внутренней и внешней неродственности творения по отношению к самому себе и к Богу.

Понятие богочеловечества и богочеловечности может быть цельно осмыслено через категории (догматы) воплощения, искупления, воскресения и обожения. В своей цельности они конкретизируют специфику христианского монотеизма, накладываясь на общеавраамитическую идейную основу, выражаемую категориями-мифологемами творения, грехопадения и спасения. Конкретизация представляет собой и своеобразную концептуальную ретроспективу, обновленние своего идейного фундамента.

За каждой категорией–архетипом христианского мышления стоят конкретные исторические события — рождество, смерть, воскресение и вознесение Иисуса Христа. Однако связь их содержания с историческим событием не является однозначно линейной. Скорее ее можно уподобить вееру, основанием которого является одно из вышеназванных событий, линиями — иные события евангельской исто-

рии, а последствиями — изменения духовной ситуации в мире. Помочь может и образ горчичного зерна, вырастающего из малого в древо жизни, которое дает отдохновение многим тварям. Каждое из указанных выше евангельских событий послужило началом сущностных онтологических изменений во всем творении. Названные категории христианского сознания представляют собой смысловое подытоживание этих изменений, обозначающее одновременно их перспективу.

Христианство начинается боговоплощением. Им же начинается и новая эра космической истории. Боговоплощение превращает Бога, радикально инородного, трансцендентного творению, в Бога, имманентного ему. Откровение о Боге, который «не далеко от каждого из нас, ибо мы Им живем и движемся, и существуем» (Деян. 17, 27 — 28) не является возвращением к языческому пантеизму, но возвещает качественно новую мировую данность. Вводя сверхъестественное в естественный порядок и строй вещей, боговоплощение зачало новую онтологию мироздания. Бог стал человеком, чтобы человек мог стать Богом. Событие, свершившееся в Вифлееме, конкретном историческом и географическом месте, продолжается как процесс рождения Бога в душе каждого уверовавшего человека, и ни к чему так не стремится Бог, по мысли Мейстера Экхарта, как родиться в человеческом сердце. Процесс рождения Бога в человеке есть один и тот же процесс рождения Бога человеком, который для человека является его «рождением свыше», подлинным Возрождением. Жизнь Иисуса из Назарета, возросшего от ребенка до мужа, прошедшего все искушения, реализовавшего дар творения чудных дел, являет нам действительность этого Возрождения. Человек — комплексная тварь, содержащая в себе всю полноту космических стихий и энергий. Вочеловечевание Бога есть опосредованно и его вхождение в состав творения как такового без его поглощения или аннигиляции.

Творение, воспринятое Богом реально во всей полноте, действительно восстанавливается, выходя из этого целостного восприятия в полноте нового качества. Однако существует и компонента мира, в котором воплотился Бог, подлежащая аннигиляции. Это грех и смерть. Бог их не сотворил и не предлагал их создания человеку. Освобождение творения от греха, тления и смерти составляет содержание второй системообразующей категории христианского сознания — искупления.

Среди христианских писателей нет единства мнений о связанности воплощения с грехопадением. В случае интерпретации христианства исключительно как религии индивидуального спасения, к чему склоняется значительная часть авторов, воплощение трактуется служебно и сотериологически. Ряд выдающихся богословов и на Востоке (в т.ч. св. Максим Исповедник), и на Западе (Иоанн Дунс Скот) полагали воплощение входящим в замысел Создателя вне зависимости от грехопадения. Последнее лишь изменило образ боговоплощения, но не отменило по существу.

В отношении искупления такой спор бессмысленен, зато двоится понимание его природы и сущности. Многообразие богословских позиций в интерпретации искупления может быть сведено к двум моделям. За первой традиция закрепила термин «юридическое», второй дадим имя «лечебное». Классическая формулировка первого дана Ансельмом Кентерберийским в знаменитом трактате «Для чего Бог стал человеком», и получила с тех пор многообразные вариации. Существо ее в том, что Сын, вочеловечившись в Иисусе из Назарета, уже как Богочеловек

принес Отцу жертву за грехи, много большую, нежели сам грех, поскольку в ней приняли участие абсолютный праведник Иисус, и Второе Лицо Пресвятой Троицы — Логос. Этим было удовлетворено неотменимое правосудие Божие.

Эта доктрина имеет основания в тексте Священного Писания. Другим ее достоинством является простота понимания и сообщения, логичность и рациональность. Однако по углублении в размышления о всемогуществе и милосердии Божием по поводу доктрины юридического искупления начинают возникать вопросы, приводящие к проблеме теодицеи, а через нее к атеизму как нулевому варианту ее решения. Юридическое понимание искупления многих привело в Церковь, но многих и оттолкнуло от нее по мере перехода нравственного самосознания христианского человечества в новое качество.

Обычно расхождение между христианским Востоком и Западом сводится к интерпретации троичности, так называемой проблеме «филиоквэ». К этому, кажется, дают повод сами церковные документы. С позиции современного образованного человека, который не в состоянии разобраться в хитросплетениях теологической полемики, такой повод для разрушения вселенской целостности христианской ойкумены выглядит достаточно странным. Поэтому вступают в силу геополитические, экономико-прагматические и культурологические аргументы. Смысл же искупления — вопрос, затрагивающий лично каждого верующего, именно в нем экзистенциальный, а не отвлеченно-теологический корень исторических расхождений между Православием и западными исповеданиями. В последнем случае господство сформулированной версии искупления на Западе объясняется римским юридизмом, которому противопоставляется воспринятый от греков космизм и онтологизм Восточной церкви.

Языческий философ и православный апологет парадоксально сходятся во мнении, что христианство, построенное на юридической теории искупления, представляется самой бессмысленной и кровожадной из всех религий, имевших место в мировой истории. Из критического отношения к юридической теории искупления вырастает следующая интерпретация сущности христианства: сначала Бог дал несмышленому Адаму заповедь, которую тот заведомо не мог исполнить в силу своей духовной неразвитости (и искушенности искусителя), что привело к кровавой драме всемирной истории. Потом Бог послал своего любимого и ни в чем не виновного Сына, чтобы Он принес Себя в жертву за преступление, которого Он не совершал. Милосердный Бог принял эту величайшую в мире жертву и удовлетворенный страданиями Невинного, простил виновного.

Рассматривая искупление врачебно-онтологически, необходимо признать, во-первых, что Сын как абсолютная творческая причина является «виновником» или зачинателем всего. Он создал человека, впоследствии согрешившего, и продолжает любить свое создание, несмотря на его грех. Во-вторых, понятие жертвы следует вывести из римско-иудейского правового горизонта. Жертва Бога Богу, мыслимая в чисто человеческих, созданных грехом, категориях рабства, долга и платы, — это абсурд, Бог Сам говорит Израилю, что Ему претят все жертвоприношения, приносимые без любви и милости. Жертва Сына в Его самоограничении, много большем, чем ограничение Бога в творении. Участием в этом процессе Отец пожертвовал своим безграничным всемогуществом. Приняв на Себя тяжесть человеческого существования, ставшего в грехопадении болезнью-к-смерти, Бог-Сын

пожертвовал бесконечным блаженством своей самобытности. Наконец, в-третьих, само грехопадение имеет не только нравственно-волевую, но космическую и онтологическую природу. Через падение первого человека смерть вошла во все творение, хотя только человек осознает свою смертность. Возникнув по вине, грех стал болезнью виновного, наследуемой по закону органического единства душевно-материального мира всем потомством. Возникнув инфекционно, болезнь греха стала генетической.

Для выздоровления необходима «прививка» святости, противоположная инфекции греха. Она совершена человеку через воплощение Сына Божия и совершенную жизнь Богочеловека на земле. Святость спасает от греха, но не спасает от смерти. Поэтому дело искупления включает в себя поражение сверхчеловеческого последствия греха, ставшего его источником, — смерти.

Борьба Богочеловека со смертью содержит в себе две стороны — попирание ее закона и разрушение ее царства. Закон смерти попирается тем, что умирает праведник, который не должен был умереть, поскольку не имел на себе никакого греха. Внешне являясь насильственной, по сути смерть Иисуса — вольная, и в этом смысле она есть подлинная Жертва, подобная Жертве божественной. Жертва своей жизнью ради спасения многих. Предсмертные страдания Спасителя, исполняющего Свои заповеди и не отвечающего на зло злом, дают возможность злу раскрыться в своей полноте, поразив не просто носителя жизни (Адама), а источник жизни. Явление зла, как деятельности небытия, есть его уничтожение — актуализация ничтожности.

Царство смерти побеждается тем, что вместе с человеком Бог, бессмертный по Его природе, в каком-то нечеловеческом смысле познает и испытывает смерть, становится причастным ей. Это познание смерти Богом двустороннее, смерть узнает Бога и утрачивает свою обособленность в творении, на которой строится ее власть. Вхождение Бога через человека в царство смерти разрушает ее власть над живыми существами. Бог, являвшийся Владыкой смерти, трансцендентный ей по природе, через Иисуса становится имманентным ее Господином. Природа данного деяния синергийно-богочеловеческая. Человек, даже самый праведный в онтологическом смысле этого слова, не смог бы победить смерть без участия Бога. Но и Бог не мог этого сделать без участия человека.

Держава смерти — понятие символическое и онтологически оно не имеет топоса в физическом космосе. Последний как раз за пределами царства смерти, потому и живет, являясь ареной ее набегов. Держава смерти локализована внутри человеческого духа. Грех поразил, в первую очередь, человеческую свободу. Из духа эта болезнь-к-смерти проникла в разум, далее в душу, затем — в тело. Бог мог бы силой своей восстановить целостного человека телесно-душевно-духовного в его отдельности и Евангелие сообщает нам три эпизода воскрешения умерших Иисусом Христом. Все эти воскрешенные люди впоследствии умерли. Войти в самую сердцевину смертельно больного духа, который сначала предпочел самобытность синергии, а впоследствии небытие — жизни, Бог мог только через синергию с человеческой свободой. Привив Себе болезнь смерти, Бог сотворил лекарство от нее, передав его человечеству через Иисуса Христа и Церковь.

Сама мысль о смерти Бога, бессмертного по природе и родоначальника жизни, противна для нравственного чувства и выглядит нелогичной с точки зрения

логики. Нелогично и боговоплощение, но алогизм смерти Бога много больший. Однако логика естественного разума в данном случае питается предрассудком, имеющим дологический характер. Его существо в отождествлении смерти с небытием личностным (утратой сознания и самосознания) либо с небытием как таковым. Но смерть не является ни тем, ни другим. Смерть не является возвращением умершего в полное ничто, как об этом мечтает противящийся Богу дух небытия. Смерть для умершего означает изменение условий его существования. Она представляет собой поражение личности, но не ее исчезновение. Она противоположна жизни, но не бытию как таковому, с одной стороны, и личному существованию — с другой. Для личности смерть представляет собой самую страшную ее болезнь, болезнь по преимуществу. Именно в этом плане следует понимать слова «Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни» (Мф 8,17). Участие Бога в смерти человека не означает утраты Им бытия или личностного состояния, но — безмерное отрицание, максимальное ограничение собственной природы, существо которой жизненность, сопровождающееся к тому же полным сознанием этого процесса. Смерть Иисуса Христа — это страсть как таковая. Для бога Платона и Аристотеля такая деятельность — безумие в полном смысле этого слова.

Возмущение нравственного чувства, спонтанно поднимающееся из глубин мыслящего духа при приближении к нему идеи смерти Бога, оправдано. Оно не психологично, а глубоко онтологично. Вселенная была возмущена этим событием: «Земля потряслась; и камни расселись; и многие тела усопших святых воскресли» (Мф 27, 52); «и сделалась тьма по всей земле до часа девятого: и померкло Солнце» (Лк 23, 44–45). Смерть одного праведного человека — слишком малое основание для потрясения вселенной. Возмущение нашего нравственного чувства есть лишь отзвук вселенского возмущения, потрясенного смертью Бога.

Участие в смерти Иисуса Божественного Логоса, содержащего потенциально в своем актуально бесконечном разуме замыслы о всех людях грядущих, живых и мертвых, формирует онтологическую основу освобождения всего человечества от власти смерти. По отношению к живым и творящимся человеческим существам универсальность искупления понятна. Она есть данная каждому возможность, развитие которой зависит от личных духовных усилий человека. Но в силу участия Бога в смерти человека искупление преодолевает разрывы во времени, проникая в прошлое, к самому началу отрицательного времени, зачатому грехопадением. Писание повествует и Предание передает нам откровение о величайшем искупительном деле Богочеловека, которое было совершено Им в день великого покоя. Великая Суббота преображается творческой деятельностью Богочеловека в Страстную Субботу, но верно и обратное. Страстная суббота, когда абсолютная действительность-активность Божества становится его страдательностью и абсолютным упокоением, есть величайшая суббота в онтологическом значении слова. Просвещение своим светом всей вселенной, включая царство мертвых, безусловно можно считать величайшим делом Бога по отношению к самому Себе, Его беспокойством по преимуществу. В смерти своего Сына Возлюбленного и сошествии во ад Бог вышел за пределы своего блаженства более радикально, нежели в акте воплощения и рождения от девы. Сошествие Спасителя во ад является величайшим чудом, изменяющим уже свершившуюся историю, прошлое по отношению к человеку.

Следует согласиться с С. Булгаковым в том, что смерть Иисуса Христа была самой страшной смертью во всей истории, смертью по преимуществу. Ужаснее нее для человека смерти уже быть не может, в этом проявляется освобождение верующего, которому, тем не менее, необходимо пройти через физическую смерть, окончательно исчерпывающую для него возможности личного грехопадения. Искупительное врачевание человеческой природы стало искуплением ее жизни и выздоровлением смерти. В физической смерти верующего сгорает не просто фактический грех, но аннигилируется самая возможность ветхого человека грешить. Воскресение — не обман смерти, а очищенная ею новая жизнь. В этом смысле искупление является окончательным освобождением человека и от греха и от вечной смерти.

Искупление через крестную смерть является таким вхождением вечности во время, в котором не только задается новая перспектива истории — спасение живых, но и происходит обращение времен. Осмысление искупления как комплексного космического процесса дает ответ на вопрос о пределах всемогущества Божия — может ли Бог изменить прошлое. Через свободный союз с человеком он действительно изменил его. Не отменяя сами события грехопадений и смертей, искупление изменяет онтологический статус и умерших и виновников грехопадений. Князь тьмы теряет ту власть над миром, которой он обладал в эоне от грехопадения до смерти Иисуса Христа.

Восток и Запад несколько по-разному интерпретировали вопрос о масштабах искупления мертвых. Западу более свойственна тенденция буквальной трактовки откровения, данного ап. Петром, согласно которому Христос освободил из ада души ветхозаветных праведников. Восток выработал смыслообраз универсального искупления, затрагивающего всю историю творения от грехопадения до апокалипсиса. Христос развеял тьму адову, приобщив к искуплению и язычников, не знавших Откровения, но не совершивших грехов-к-смерти. Будучи «точечным ударом» по царству смерти, Крест одновременно является потрясением основ этого царства. Так понимали универсальность искупления отцы и учители Восточной Церкви; на новом витке истории эти интуиции были воспроизведены русскими религиозным философами и богословами XIX–XX столетий.

Как и боговоплощение, искупление представляет собой и событие, и процесс, который вытекает из него, продолжая совершаться в творении. Это процесс освобождения человечества, а через него всего творения, от последствий греха и смерти. То, что он обращен в будущее, к завершению истории, являющейся ареной борьбы между жизнью и смертью, творчеством и разрушением, очевидно. Неочевидную сторону продолжающегося искупления, обращенную в прошлое, можно рассмотреть в практике молитв о мертвых, исповедуемой Православием. Мышление христианского Востока сохраняет надежду на изменение окончательной участи даже грешников в эсхатологической перспективе всеобщего воскресения.

Воскресение — краеугольный камень веры и третья системообразующая категория христианского мышления. Тем не менее, христианство не называют религией воскресения. В первом приближении это можно объяснить тем, что воскресение не является специфически новозаветной идеей, в отличие, например, от искупления или богочеловечности. Язычество несет в себе различные варианты мифов об умирающем и воскресающем боге. Ветхий Завет также содержит обра-

зы преодоления смерти. Однако более глубокой причиной является то, что вселенский смысл воскресения еще не раскрылся в религиозном сознании христиан.

Представление о боге, страдающем, но восстающем из состояния распада, в который он, умирая, погружается, достаточно типичны для языческой религиозности. По отношению к ним следует отметить две особенности. Смерть и воскресение бога интегрированы в общий ритм космического миропорядка и, периодически воспроизводясь во временном цикле, по сути являют собой одно из его архетипических оснований. Вторая особенность состоит в нерадикальности смерти бога. Она же прослеживается в мифах о путешествиях людей по царству мертвых (Одиссей, Гильгамеш). Для мышления, не опирающегося на идею творения, смерть — относительнее небытие, трансформация жизни, носящая внутриэонический, а не трансцендирующий характер. Кроме того, царство смерти не противоположно языческому богу, в то время как совокупность всех последствий греха, составляющего специфическую атмосферу замкнутого мира мертвых душ, противоположна святости Бога. Богу отвратителен грех, и Его сошествие во ад, являющийся вселенской свалкой искалеченных грехом человеческих душ и выгребной ямой всех последствий грехопадения, можно рассматривать как Его милость к своему творению, непостижимую для здравого рассудка. Бог мог вернуть творение в абсолютное ничто, но предпочел сохранить его в надежде на очищение и восстановление.

Иудейское сознание содержит в себе мечту о воскресении людей, впоследствии воспроизведенную исламом, однако относит комплексное воскресение за горизонт истории. Ветхий Завет несет в себе интуицию воскресающего Бога, смутную и не получившую развития в иудаизме (Пс 67). Такое отношение к смерти Бога является естественным для последовательного монотеизма. Бог не может умереть по своей бессмертной природе, как не может Он стать человеком.

Отвергнутая радикальным монотеизмом идея воскресшего Богочеловека была воспринята языческим миром, что собственно и положило начало христианской цивилизации. Однако архетипы языческого и иудейского религиозного мышления оказали и продолжают оказывать мощное неосознаваемое воздействие на представления о воскресении, возникшие в христианской культуре. Языческая легкость в восприятии образа страдающего и воскресающего бога сыграла и продолжает играть злую роль в судьбе человека. Самым печальным последствием этого стала трансформация образа христианства в сознании христиан и нехристиан, в котором религия воскресения превращается из силы преобразующей мир в элемент культуры. Корень этой трансформации в переживании и понимании воскресения.

Божественное и человеческое, соединенные неслиянно-нераздельным образом в личности Богочеловека, как правило, разрываются большинством христианских писателей, когда речь идет о смерти и воскресении Иисуса Христа. Такой подход симптоматичен, отражая массовые умонастроения и верования христианского мира. На Кресте страдал и умер человек Иисус, Божество при этом оставалось бесстрастным. По-иудейски разделяя божественное и человеческое, такой подход с языческой простотой вводит человека через врата адовы в царство смерти и столь же легко возвращает из него силою Бога, для Которого нет ничего невозможного. Одним из последствий натуралистически-поверхностного восприятия откровения о смерти и воскресении Богочеловека стал новоевропейский атеизм.

Собственно другого атеизма и нет, только атеизм, возникший внутри христианской цивилизации, является последовательным по существу и массовым по количеству. Атеизм примитивный, растущий из отрицания Бога вообще, проявляет себя в материализме, умный — иррационалистичен. Материальная субстанция атеистического материализма имеет своей скрытой основой архетипы языко-христианской религиозности. За понятием-мифологемой вечной материи, периодически порождающей и возвращающей в свои недра «жизнь и ее высший цвет — мыслящий дух» стоит исключительно языко-христианский архетип Божества, воплощающегося и воскрешающего свои модификации. Абсолютизация материи, созидается мифологией воплощения, а придание ей чудотворческих функций — воскресения.

Умный атеизм строится на другом мифе, который можно назвать действительно ужасным. Суть его в том, что Бог умер и не воскрес. Атеистический иррационализм от Ницше и Гартмана до Хайдеггера и Сартра, являющийся понятийно-образной тематизацией этой мифологии, являет нам онтологию принципиально нового типа. Ее религиозные основания не языческие, говоря шире не естественно-религиозные, но и не теистические. Это — онтология мира пораженного грехом, но без Бога. Победа смерти над Богом оставляет человеку то, что он заслужил в начале истории — возможность самобытного творчества истории, которое периодически прерывается личной смертью и не имеет никакой эсхатологической перспективы. Положительная полнота вечности поглощена временем, осталось «вечное ничто».

Атеизм в качестве глобальной социокультурной ситуации развитого мира, неведомой другим цивилизациям, можно оценить как результат глубочайшего и одновременно абстрактного в своей сосредоточенности переживания смерти Бога. В определенной степени атеизм представляет собой закономерную реакцию на полуязыческое представление о смерти и воскресении Христа, лежавшего в основе средневекового миросозерцания. Атеизм в современной культуре — это время просвета страстной пятницы, разросшейся до масштабов всей недели. Внутри христианской мысли переживание ситуации радикальной богооставленности и осмысление феномена массового атеизма также было увязано с новым, неведомым традиционному христианству постижением смерти Бога, породив сначала диалектическую теологию, а из нее — теологию смерти Бога и концепции «христианского атеизма».

В Восточной церкви наиболее ясно идею личного участия Бога в смерти человека, их неразрывность в смерти и воскресении, выразил Св. Кирилл Александрийский. Принцип его «концепции теопасхизма» — само Слово пострадало во плоти. Человеческая смерть, а она является не просто гибелью сущего или распадом материи, а смертью как таковой, выстрадана личностью Божественной. Это личность Сына. В этом пункте проявляется подлинный экзистенциальный смысл теоретического спора о филиоквэ. Сын действительно умер и был воскрешен Отцом и Св. Духом, что было бы невозможно при исхождении Св. Духа и от Сына. С точки зрения рационалистической теологии западного типа такое решение вопроса вполне может быть оценено как недекларируемый тритеизм. Однако говорить о подлинном воскресении можно только в том случае, если Богочеловек действительно испытал смерть и «смерть б о л ь ш е не имеет над Ним власти». Для

подлинного универсально-космического воскресения необходимо было подлинное погружение и Бога и человека во владения смерти. В свое время интуиция личного участия Бога-Сына в смерти человека, сформулированная С. Булгаковым, была подвергнута резкой критике Вл.Лосским, восставшим против «идей и образа разделившейся» Троицы. Возражения Лосского не беспочвенны. Действительно, если бы Логос умер подобно одушевленному телу, Он бы выбыл из внутритроичного единства. По сути мы имеем право говорить лишь о Его особенном страдании, которое сопереживалось, но не испытывалось ни Отцом, ни Св. Духом, но никак не о смерти в биологическом значении термина. Об истончании «Зоэ», но не о разрушении «биоса».

Воскресение — событие всемирной истории и качественно новый процесс, начавшийся в творении. Воскресение — синергийное Богочеловеческое творчество. Синергийными являются также дела воплощения и искупления. Воскресение — самое творческое из них, «продуктивное» в наиболее полном смысле этого слова. Воплощение приуготовляет человека к обретению принципиально нового качества, постоянно изменяя его дух, разум и душу. Искупление имеет смысл радикального очищения человека, подготовленного воплощением. Искупленный спасен и, в принципе, избегнувшему ада человеку, нет нужды воскресать. Именно о такой вечной участи мечтали и продолжают мечтать многие христиане. Средневековье есть не что иное, как объективация и символизация этой мечты в культуре, раскрытие сущности христианства исключительно как религии искупления. В этой абстрактной сосредоточенности причины культуро-исторической продуктивности христианского Средневековья и одновременно его исторической гибели.

Гуманизм с его абсолютизацией человеческого творчества в истории представляет собой и свидетельство осмысленности творческого начала, сообщенного новозаветным откровением, и реакцию на Средние века, подобную средневековой редукции христианства до юридического искупления. Гуманизм абсолютизирует творчество в истории и творчество истории. В абсолютизации исторического творчества происходит забвение важнейшего в искуплении — освобождения от вечной смерти. Творчество культуры, абсолютизированное гуманизмом, — это ветхозаветный уровень в понимании смысла творчества. Новый Завет открывает человеку качественно новое творение. Именно таковым и является воскресение. Воскресение не только преображает мир, приближая его к Богу, как это происходит в воплощении, и не только очищает творение как от привнесенного грехом, так и от самого греха. Оно являет нам образ восстановления связи человека с Богом, которое не является простым возвращением в Эдем. В воскресении созидаются и новый дух, и новая плоть. В этом смысле оно есть уже начавшийся и продолжающийся процесс созидания качественно нового состояния отношений Бога и человека — его обожения.

Обожение — основное содержание и цель процесса воссоединения человека с Богом. В качестве категории религиозного мышления оно является принципом, придающим целостность и завершенность всей структуре христианского миросозерцания и осмысленность личной жизни христианина. Можно сказать, что усыновление человека Богом началось событием боговоплощения и продолжилось всей жизнью Иисуса Христа. Этот же процесс усыновления Богу продолжается жизнью каждого христианина, чем и созидается Церковь. Искупительная смерть Иисуса Хри-

ста стала максимальным приближением Бога к человеку. В воплощении Бог соединился с человеком в историческом максимуме его бытия, в смерти — в минимуме, в пределе ничтожества. Соединившись с человеком в абсолютном минимуме его исторического существования, Бог тем самым приблизил к Себе все человечество, поскольку именно смерть выступает абстрактным пустым равенством всего человеческого рода и живого творения, подтвердив делом свои слова: «Когда вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе».

Воскресение представляет собой радикальное трансцендирование за пределы абсолютной противоположности между жизнью и смертью, максимумом и минимумом бытия. Можно сказать, что воскресение Богочеловека есть точка начала обожения в собственном смысле этого слова. В воплощении и смерти Бог приблизился к человеку и человек — к Богу. Однако полное воссоединение возможно только для новой твари, очищенной абсолютной смертью от греха и вины. Воскресение создает подлинно новую реальность: никто никогда не воскресал окончательно и бесповоротно, Христос — первенец из мертвых. Грех и смерть более не разделяют человека с Богом в Иисусе Христе. Врата вхождения в вечность открыты для человека, а с ним и для ипостазированной в нем природы. Возможность для человека действительно обожиться, т.е. теозис не только как процесс, а объективно уже достигнутая цель связана с последним событием земной жизни Спасителя — Вознесением.

Существо воплощения в том, что Бог стал человеком. Назначение этого деяния в том, чтобы человек смог стать Богом. В акте вознесения верующим дается откровение о том, что человек Иисус из Назарета действительно стал Богом. Вместе с Иисусом Христом и через него человечность вводится в самые недра Пресвятой Троицы. Воплощением вечность вошла во время, вознесением — время в вечность. Во вселенной возникает качественно новая реальность, в которой положено начало преодоления противоположности между материей и духом, временем и вечностью, универсальным и уникальным, творением и Творцом. Эта реальность — Церковь.

6

ЦЕРКОВЬ

Природа Церкви трудно поддается рациональному определению, но это и не строго апофатичное понятие, не «Божественный мрак» христианской мистики и не нирвана буддизма. Сотериологически и экклизиологически (исходя из внутренних целей и задач домостроительства Божия) природа Церкви раскрыта достаточно ясно богословами различных конфессий. В трактовке этих аспектов лежит большинство различий и существо разногласий. Но различия лишь подчеркивают единство. Церковь — одна. Церковь — столп и утверждение истины. Церковь — тело Христово. Иисус Христос — Глава Церкви. Христиане — члены мистического тела Христова, которое имеет много составляющих элементов, органов

и функций. Творчески-онтологическая природа Церкви, напротив, осмыслена гораздо менее интенсивно и содержательно.

Сложности в дуальной природе Церкви, которая одновременно реальность этого мира и «не от мира сего». С одной стороны, Церковь находится «в порядке вещей». Этим она подобна религии, представляя собой элемент культуры. Отрицать данный факт значило бы отрицать само боговоплощение, и было бы своеобразным монофизитством. С другой стороны, Церковь «не от мира сего». Эта таинственная сторона сообщает ее бытию неописуемость. Полное отрицание тайны приводит, как показывает история христианства, к трансформации Церкви в социальный институт, учреждение или предприятие. Другая трудность в том, что Церковь — это новое творение, причем новизна его принципиальна.

В бытийственном аспекте Церковь — новое творение, существо которого в синергийном действии Бога и человека по преображению жизни. Христианство несло в себе невиданное ранее откровение о человеке как творческом существе — «Верующий в меня те дела, которые Я творю и он сотворит, и больше сих сотворит» (Ин. 14, 12). Эта креативная природа Церкви исторически оказалась заслонена ветхозаветным образом закона и общины, ограничивающей грех. Ветхозаветная инерция веры и мысли была обусловлена и наличным человеческим материалом, из которого строилось новое тело. Внутри христианской цивилизации это вылилось в конечном итоге в рождение могущественной ереси нового времени — ереси гуманизма.

Гуманизм живет и движется мифом о человеке как основном или единственном творце истории и своей собственной судьбы. Но творчество собственной судьбы — важнейшая идея именно новозаветного откровения. В язычестве она отсутствовала принципе, в иудаизме осознавалась преимущественно с негативных позиций. Евангелие ориентирует человека не на созидание вещей, а на творчество жизни, которую Бог дал человеку в качестве его личного прилегающего к нему пространства, времени и материи, а также в виде определенных идей, вложенных в его разум. Социокультурным последствием восприятия откровения о человеческой свободе стал невиданный ранее рост цивилизации — мира сотворенных людьми вещей и связей между ними. Гуманизм и его культура также суть последствия откровения о свободе человека. Момент ереси, привнесенный гуманизмом, состоит в новом обособлении человека от Бога. Евангелие утверждает богочеловечность творчества — «Без меня творить не можети ничего» (Ин.15,5), гуманизм — субстанциальность креативной активности человека. Новизна гуманистического мифа в том, что самобытность человека утверждается в новом смысловом поле — восстановленности связи человека с Богом через Крест и воскресение. Гуманизм доводит боговоплощение до абсурдной абстрактности, растворяя Творца в человеке и, тем самым, делая его«Творцом». В этом отношении к творчеству гуманизм существенно противоположен Церкви, которая сама сделала немало для развития гуманизма тем, что в истории оставалась более религией, чем Церковью. Внутри средневековой культуры творчески экзистенциальная природа Церкви получила специфическую религиозную объективацию. В ее рамках христианство было раскрыто исключительно в качестве религии личного спасения. Христианство, безусловно, содержит благую весть о личном спасении и совершенно справедливо именуется религией спасения, наряду с исламом и буддизмом. Однако, религи-

ей индивидуального спасения по преимуществу является язычество Древнего Египта. Через восточное монашество христианство получило мощнейшую египетскую прививку даже не на догматическом, а скорее архетипическом уровне. Как религия исключительно личного спасения, христианство было бы только верой в вочеловечившийся и распятый в человеке Логос, было бы религией Сына. Но полнота Церкви совершается в Пятидесятницу. Святой Дух входит в Церковь, придавая ей целостность через сообщение даров, существо которых в разнообразных путях творческого преображения мира. Сошествие Святого Духа не отменяет Церковь спасающую, но делает ее преображающей.

Полнота присутствия Божия в Церкви собственно и делает ее актуальным Богочеловечеством. Творчество не «не нужно для спасения», как афористично выразил религиозный смысл гуманизма Н.Бердяев. Само спасение и есть творческий процесс. В определенном значении можно сказать, что спасение невозможно без творческого участия в нем и Бога и человека. Редукция спасения к египетско-гностическому архетипу бегства из мира, выработанная средневековой религиозностью, вытолкнула идею творчества из Церкви, породив в результате гуманистическую культуру со всеми ее достижениями, разрывами и кризисами. В свете сказанного важнейшей задачей христианской мысли является раскрытие творческой природы Церкви в ее отличии от иных типов созидательной деятельности, построение онтологии Церкви.

В сотворении Богом мира, в творчестве истории и в создании Израиля есть элементы и предпосылки Церкви, но нет еще Церкви как таковой. Церковь — квинтэссенция Божественного творения; отталкиваясь от категорий Иоанна Скота Эриугены, ее можно оценить в буквальном смысле как пятую сущность или природу. Церковь не тождественна Божеству в Его трансценденции — природе несотворенной и творящей. Она не совпадает с идеально-духовным ангельским миром — природой сотворенной и творящей. Нетождество в данном случае не тождественно полному различию. Такова же ситуация с отношением к третьей сущности, «Земле» — природе сотворенной и нетворящей. Не совпадает Церковь и с Божеством как целью мира и абсолютным покоем в Себе Самом, т. е. с четвертой природой — несотворенной и нетворящей.

Церковь есть пятая природа, синтезирующая различия четырех. Церковь преодолевает воздвигнутое грехом радикальное различие между Богом и человеком, удерживая его в новом качестве неслиянно-нераздельных отношений. Через этот процесс она устанавливает новый тип связей между Творцом и всем Его созиданием. Церковь — актуальное богочеловечество, несущее в себе потенцию обожения всего творения. В бытии она новое бытие, которое перманентно трансцендирует за свои пределы, «возможность-бытие» (De posest), пользуясь категориями Николая Кузанского, та закваска, которая в эсхатологической перспективе предназначена заквасить тесто всего творения.

Церковь не является творящей тварью, исходно предназначенный к этому. Здесь ее различие с ангельским миром, с одной стороны. А с другой стороны — с культурно-историческим процессом, который осуществляется деятельностью человеческих существ. Церковь представляет собой и квинтэссенцию креативной активности человеческой — пятую сущность, которую человек не в состоянии создать сам, но которая не может обрести бытие вне его активного участия. Чело-

веческое культуротворчество четырехмерно. Человек созидает науку и технику в своем отношении к природно-космическому бытию и устремленности к истине; социальное пространство институтов цивилизации в отношении к другим людям в поисках блага; искусство в отношении к самому себе и в притяжении красоты. Наконец, человек творит религию, стремясь восстановить утраченные отношения с Богом, обрести разом Истину, Благо и Красоту. Существо Церкви в синергийном творчестве Бога и человечества. Через человека, соединяющего в себе все элементы и стихии мира, в этот процесс обожения втягиваются иные твари, которые «доныне стенают и ждут откровения сынов человеческих». Таким образом, это творение, которого еще нет в однозначном значении этого слова. В этом, можно согласиться с С. Булгаковым, одна из трудностей рационального определения природы Церкви.

Церковь есть завершение и продолжение в истории дела, начатого Иисусом Христом. Завершение и продолжение в данном контексте суть две стороны одного и того же процесса — творческого свершения. В первую очередь Церковь — актуальное и потенцирующее себя боговоплощение. Как свершившееся воплощение Церковь есть факт истории. Начавшись и свершившись в Иисусе Христе, воплощение расширилось за пределы тела, души и разума Иисуса из Назарета. Из круга ближайших учеников боговоплощение расширяется до масштабов всего человечества.

В процессе продолжения Церковью воплощения, начатого Иисусом Христом, есть несколько аспектов. Церковь продолжает вводить Слово в плоть всего человечества не без Иисуса Христа. Христос — смыслообразующая энергия этого процесса, глава Церкви. Его место в продолжающем боговоплощении делает этот процесс для человечества познанием Истины, а Церковь — «столпом и утверждением Истины». В этом процессе Церковь — путь к истине и жизни, на котором пролагается множество индивидуальных маршрутов к дому Отца, где обителей много. Путь воплощения, проходимый Богом и Его созданием в направлении друг к другу, является творческим. В результате появляется не бывшая до того реальность — новое тело. Пользуясь метафорой П.Флоренского, можно сказать, что Церковь «ткет свое тело».

Церковь, как мистическое тело Христово, отличается от известных и наличных типов телесности. Это не естественное физическое тело. В этом смысле Церкви нет в порядке вещей — камней, деревьев, гор и рек. Однако это и не «тело небесное» — пространство ангельского мира, и не идеально-логическое бытие — «царство чистых сущностей» Платона или Гегеля. Кажется, что ближе всего телесность Церкви к искусственному телу — культуре. Но эта близость кажущаяся, хотя и оправданная. Проще всего охарактеризовать Церковь как тело сверхъестественное. При этом мы понимаем различие тела Церкви и ангельской телесности.

В культуре человеческий дух (задействуя призванные им и приданные ему энергии идеально-духовной сферы) пользуется природно-космическими телами как материалом для воплощения своих замыслов. В этом взаимодействии возникает надприродный мир цивилизации. В количественном аспекте Боговоплощение и созидание Церкви можно считать еще большим углублением. Сама человеческая душа и искусственное тело культуры как души, объективированной и опредмеченной, являются почвой для воплощения. Как симфония не существует для кам-

ня, оставаясь в природном порядке вибрацией электромагнитных волн, так и заповеди блаженства либо образы Царства Божиего не существуют для поэзии, права или науки. Тем более их нет для гор, полей и рек. Симфония существует между ее творцом и восприемником его творчества. Она образует особое пространство, центрами которого являются чувства, разум и воля автора, исполнителей и слушателей. Культура осуществляется в отношениях людей. Церковь подобна культуре в этом общем для них отличии от природы.

Церковь существует между людьми, когда они строят отношения друг с другом, как это заповедано в Евангелии. Поэтому с точки зрения генезиса, естественного развития, Церковь еще более виртуальна, нежели культура. Если цивилизация, рассматриваемая в плане значений и функций, а не материальных носителей, представляет собой виртуальную реальность, то Церковь — виртуальность этой виртуальности. Культура существует только для мыслящих существ, Церковь — для тех мыслящих, которые веруют во Иисуса Христа. Для мыслящих, но не верующих так, Церковь — одна из религий, которые в свою очередь сами суть элементы культуры. Такова позиция идеализма, усматривающая в Церкви форму самосознания мирового разума. Материалистическая редукция более последовательна: сам разум, включая все его порождения, культуру и Церковь, в том числе, — функция «материи». Нелепость материалистической редукции подводит к мысли об абстрактности редукции идеалистической, растворяющий творческую свободу духа в закономерностях идеально-логического бытия.

С точки зрения теозиса мира, Церковь — первая реальность. Главной причиной этого является пребывание в Церкви самого Бога. В сокровенной глубине отношений, составляющих материю церковного тела, есть сверхчеловеческий элемент, являющийся их основанием, краеугольным камнем. Таково присутствие Бога между людьми, исполняющими Его волю и слушающими Его Слово: «Где двое или трое собрались во имя мое, там и Я между ними».

Внутри церковного организма человек не прекращая исполнять свои природные и культуроцивилизационные функции, обретает новую функциональную нагрузку, становясь мостом из смерти в жизнь. Только в Церкви человек обретает качественно новый онтологический статус, реально становится «мостом к сверхчеловеку», т. е. к Богочеловеку. Вне Церкви этот проективный смыслообраз Ф. Ницше может в лучшем случае остаться грезой, в худшем — стать краеугольным камнем богоборческого проекта, мостом к иному «Сверхчеловеку», брешью в сущем, которая открывает дверь из жизни в вечную смерть.

Другая причина существенной инаковости между искусственным телом цивилизации и сверхъестественным телом Церкви в характере воздвигающей их силы. Тело культуры созидается разумной волей, опирающейся на наличные образцы, на объективную действительность, которая уже есть. В этом причина нерадикальной новизны цивилизации по отношению к природе. Церковь созидается верой, не только сдвигающей горы плоти, но преобразующей их в реальность, которая имеет очень отдаленные аналоги в наличном бытии. Вера реализует качественно иной уровень продуктивности в сравнении с естественным разумом. В его активности удельный вес репродуктивности несравненно более высок, нежели в делах веры, которая «вещи обличает невидимые», а значит и не имеет опоры ни на какой вид, ни на естественную форму или образ.

Еще одно существенное различие между Церковью и культурой — в особенной материи для креативной деятельности Церкви в боговоплощении. Душа и культура — почва Боговоплощения. Ее отличие от естественной почвы и плоти в способности сознательно воспринимать Слово, позитивно или негативно реагировать на него. По отношению к телам естественным и искусственным Церковь являет собой тело сверхъестественное. Его пребывание внутри искусственного и естественного, соединенных в человеке, который является существом природно-историческим, не тождественно параллельности ангельского присутствия в жизни людей или пронизанности материи светом идей. Подобно тому, как идеально-сущее проникает в материю, превращая ее в природный космос и не растворяясь в ней, Церковь проникает в человеческую душу, а через нее в материальный космос, но образует при этом новый тип взаимодействия в сравнении со связкой «вещь — идея».

Связь идея-вещь носит объективный и репродуцируемый характер, имея качество динамической закономерности, если пользоваться терминологией современного естествознания. Преображающая работа Церкви в материи человеческой души, которой она сообщает «закон свободы», может быть более адекватно оценена как статистическая закономерность, трансформирующаяся по мере реализации, поскольку необратимо меняется внутреннеактивный материал ее воздействия. Таким образом, при внешнем подобии культуротворчества и творчества Церкви обозначается существенное различие между «подлежащими» этих видов творческой деятельности.

Хомяков совершенно справедливо характеризует единство Церкви в биологических категориях, понимая Церковь как богочеловеческий организм общения свободных в любви. Однако интерпретация единства Церкви только как органического тоже абстрактна, она поставила основателя славянофильства перед неразрешимой для него трудностью объяснить и свести воедино разрывы, возникшие в богочеловеческом организме в ходе его исторического становления. Природа Церкви в ее задании трансцендирует ограниченность органического и гармонического типов единства. Акцент на органике есть одно из проявлений общей тенденции славянофильства к натурализации онтологического и космического. За этим стоит и русский соблазн национализации Православия, и — в более отдаленной исторической глубине — свойственный христианскому Востоку (скорее в архетипическом, нежели догматическом плане) акцент на плоти Боговоплощения и его свершенности в ущерб понятию его исторической незавершенности, которая предполагает потребность в творческом напряжении. Последнее неизбежно разрывает органическую связь и приводит, хотя и не везде, к появлению метаорганической цельности.

Сам Хомяков удержался на высоте богословского мышления в его антиномичности. Органика церковной жизни раскрывается им как соборность. Соборность по сути есть реальность сверхорганическая, даже самые сложные физические организмы не соборны. Органическая терминология нужна была старшим славянофилам для оттенения подлинного единства от механических связей и искусственных формообразований. Однако увлечение органикой и чрезмерное предпочтение ее искусственному имели тяжелые последствия для всей русской мысли.

Главная тяжесть в том, что русская мысль является символизацией исторической судьбы России, одновременно концептуальным обощением и предпосыл-

кой культурно-политической практики. Поздние славянофилы сделали этот шаг к национализации Православия, превратив абстрактную возможность, содержавшуюся в учении их предшественников, в действительность. Почвенно-неославянофильская трактовка сводит Православие к творческой стихии русской души, атрибуту, органически присущему развивающейся субстанции российской культуры. Нельзя сказать, что русское государство и культура, с одной стороны, и российская церковь — с другой, не создали своим поведением исторических предпосылок для таких теоретических выводов. Русская философия в данном аспекте — рациональная транскрипция мифологии, созданной русским духом, существо которой в неоправданном сближении Церкви, продолжающей во вселенной дело воплощения и искупления, начатое Иисусом Христом, с исторической почвой и плотью русской души, «телом российской цивилизации». В плане чистой теории ярче всего указанную интенцию тематизировал Л. Карсавин в своем учении о симфонической личности. Сама идея ее безусловно верная, ложной является расширительная интерпретация. Только Церковь — симфоническая личность, да и то в задании. Культуры, государства, нации симфоничны (в какой-то мере), но никак не личностны. Бердяев, оценил карсавинскую философию личности как «метафизическое обоснование рабства». Евразийство, уже напрямую встраивающее Церковь в порядок космо-исторического бытия, является закономерным синтезом позднеславянофильских утопий и историософских мечтаний мечтаний метафизики всеединства и в этом качестве — величайшим соблазном русского духа.

Абстракцией иного толка, прямо противоположной славянофильской иллюзии, стали предельно радикальные выводы, сформулированные протестантским мышлением в XX столетии. Их существо в том, что Церковь — реальность сугубо творческая, возникающая в экзистенциальном просвете между верующими и Богом. Церковь — на острие межчеловеческих и Богочеловеческих отношений, которые актуализируются в пограничных ситуациях. Последние не редки, так как мир, оставленный Богом и сам изгоняющий Его, буквально испещрен трещинами небытия, встреча с которыми и обеспечивает человеку экзистенциальный опыт в обилии пограничных ситуаций. Такая Церковь радикально отличается и от культуры и от религии. Последние не просто субстанциально другие по отношению к Церкви, с чем не может не согласиться и Православие, они — ложь. Особенно религиозность представляется чуть ли не «тьмой египетской», заслоняющей свет истины от стремящихся к Нему. Культура просто отвлекает от Бога, а религия много хуже, поскольку выдает ложь своих образов и догматов за истину.

Красиво сформулированные богословствующими экзистенциалистами в Европе, потрясенной мировыми войнами, эти воззрения обрели массовое хождение в Северной Америке, экзистенциально не потрясенной, но и не избалованной древней культурной традицией. Последнее обстоятельство не способствовало богословскому углублению, скорее — упрощению, а оно, в свою очередь, массовости, добавившей контркультурной и антирелигиозной проповеди агрессивность. Практические основания подобной беспочвенности в понимании природы Церкви — история пореформенного протестантизма, характеризующая дальнейшим обновлением, которое обосновывает себя в качестве реакции на окостенение результатов первой Реформации.

В историческом плане контркультурный и антирелигиозный пафос протестантского фундаментализма можно оценить как ветхозаветную реакцию на языческую по сути национализацию христианства, растворение Церкви в культуре, наиболее яркие формулировки которого получились на русском языке (причем не только у поздних славянофилов и евразийцев). Догматически же за этой реакцией просматривается иудаистическое, по сути, отрицание боговоплощения, его универсально-космического характера и его особой почвы.

Культура и религия, с одной стороны, а Церковь — с другой, онтологически разнородны. Однако воплощение и состоит в сопряжении онтологически разнородного. Поле посева Слова — онтологический локус боговоплощения — душа человека. В этом плане у Церкви нет иной почвы для продолжения вочеловечивания, начатого Богом в Иисусе из Назарета, нежели культура. Душа человека, созидающего историю, и культура, являющаяся результатом этого созидания, не существуют друг без друга, представляя две неразрывные стороны одного и того же процесса — субъективную и объективную. Изменение культуры, взятое само по себе, безусловно, не является конечной целью воплощения, хотя Церковь в истории периодически впадала в соблазн построения христианской империи (цивилизации, государства, общества и т.п.). Цель воплощения — душа человека, но иных каналов воздействия на душу человека, пребывающего в процессе культурно-исторического развития, нежели культура, у Церкви просто нет. В этом аспекте Церковь — элемент культуры. Ногами она стоит на земле и земля эта не только природа, но в первую очередь — «natura naturans» человеческой натуры — культура и цивилизация, следовательно, и религия, онтологически их завершающая.

Принципиальное различие между Церковью и религией в характере творчества, результатом которого они являются. Религия — искусственна, будучи продуктом человеческого творчества в его устремленности к Богу. В этом смысле религия — форма культурно-исторического бытия, пусть и предельная для этой сферы сущего. Церковь — процесс и результат творчества богочеловеческого. Церковь — свершившаяся религия. Эссенциально она за пределами культурно-исторического пространства, экзистенциально — внутри него. Природа Церкви метарелигиозна, но своими действиями-энергиями она пребывает внутри религиозного сознания и культурной жизни, подобно тому как в Иисусе из Назарета трансцендентный Бог стал имманентен конечному сущему, не растворившись в нем, но и не поглотив его. Признание онтологической разнородности культуры и религии, с одной стороны, и Церкви — с другой, не означает отрицания религии и культуры. Их исчезновение следует мыслить не исторически, а как заданное эсхатологически. В этом смысле Церковь не столько свершившаяся религия, сколько — свершающаяся.

В истории задание по их «отмене» символизируется евангелическим событием преображения. Рациональные определения Церкви, фиксирующие тварные элементы, из которых она состоит, но к которым она не сводится, относятся как раз к миру религии и, одновременно, к области культуры. Церковь — это храм, культ (богослужение), доктрина (догматика) — в аспекте «вещей», объектов или сотворенных феноменов. В плане субъектов — это церковный народ и иерархия. Парадокс, но отрицание религиозности и культуры в церкви выбрасывает ее на абстрактную поверхность социальных отношений. Наиболее наглядным двойное

отрицание (и культуры, и религии) становится в фактическом отказе от культа, реализованном во многих протестантских деноминациях, наиболее последовательно в кальвинизме. Храм превращается в дом собраний, а догматика из рационального оформления мистического опыта соборного мышления Церкви трансформируется в совокупность относительно обоснованных индивидуальных или групповых мнений. В субъективном плане стирается грань между народом и иерархией, которая долгое время абсолютизировалась традиционными церквами, особенно Римом, воспроизводившем в данном вопросе восходящий к Аристотелю строгий иерархизм в отношениях между пассивной материей и активной формой. С учетом сказанного о материале воплощения, с которым работает Церковь, данная абсолютизация формы выглядит неуместным невниманием к творческой активности снизу. Воплощение, как и откровение в целом — двусторонний процесс, а вовсе не демиургическая деятельность Создателя в инертном материале человеческих душ, закосневших в грехе. Последнюю идею творческой пассивности человека в боговоплощении наиболее ясно сформулировал кальвинизм, сделав архетип, имплицитно содержащийся в мышлении римской церкви, (особенно у позднего Августина) теологическим понятием.

Отрицание культуры и религии в качестве почвы для воплощающей активности Церкви имеет своим источником еще одно искажение мысли, восходящее не к иудаизму, а к гуманизму. Растущий из одного корня с реформацией, объект критики протестантского мышления и постоянная провокация для него, гуманизм представляет собой не отрицание христианства, как это хотят изобразить многие протестантские авторы, а очень специфическую ересь внутри христианского сознания. За христианским по своим корням возвышением человека, которое гуманизм довел до абсурда полного богоотрицания, стоит своеобразное искажение в понимании процесса вочеловечивания Бога и обожения человека. Бог стал человеком, чтобы человек смог стать Богом. Гуманизм же в своем развитии фактически поставил человека на место Бога, представив должное сущим, заданное — данным, чем исказил самое задание. Реформатское отрицание процессуальности боговоплощения и свободы человека в нем имеет тот же самый корень, представляя собой подобие «зеркальной реакции» на ересь гуманизма. Если воплощение уже произошло и совершил его сам Бог, воспользовавшись материей человечества по своему усмотрению, то не нужна ни религия, ни культура. Их надо либо отбросить, либо завоевать, подобно тому, как отбросил (либо покорил) человеческую свободу сам Бог.

Взгляд на боговоплощение как на синергийное действие божественной благодати и человеческой свободы, вытекающий из развития православно-кафолического догмата о двух природах в личности Иисуса Христа, создает напряжение между Церковью и всем остальным творением, не устранимое до конца истории. Гуманизм сублимировал энергию этого напряжения в построении культуры, протестантизм — в построении цивилизации, породив невиданный ранее прогресс истории. Оба потока соединились в Северной Америке, дополняя друг друга не органически, а критически, и создав своим синтезом максимум предпосылок для перехода христианской цивилизации в постхристианскую.

В процессе воплощения внутренняя жизнь Божества не растворяется без остатка в человечестве. Став имманентным, Бог не перестает быть трансцендентным тво-

рению в существенном содержании в своей внутренней жизни, в Троичном бытии. Подобно этому напряжение между Церковью и цивилизацией образуется экзистенциальным присутствием в составе последней внутреннего содержания жизни Церкви, которое эссенциально пребывает за пределами истории и культуры. Таково собственно внутрицерковное творчество таинств, в которых созидается реальность не искусственная, но и не естественная. Именно в таинствах вера, действующая любовью, проявляет свой творческий потенциал на метакультурном и метарелигиозном уровне, создавая богочеловеческую реальность, невидимую естественному разуму. Сакраментальное творчество Церкви не объективируемо, поскольку является созиданием жизни, а не вещей. В нем разрешение трагедии творчества, о которой так содержательно и вдохновенно писал Н. Бердяев. Глубже всех проникнув в проблему творчества, русский философ не концептуализировал различия между креативностью человека в Церкви и в культурно-исторической трансценденции.

Природа и культура не отрицаются в церковном творчестве таинств, но используются как материал богочеловеческой деятельности, создающей новое тело, изменяющей душу, преображающей разум. Вымывание таинств из состава церковной жизни размывает активность воплощающей деятельности Церкви в творении, хотя исторически может обеспечить временный прорыв в цивилизационном развитии за счет концентрации усилий на узких участках фронта наступления на «безбожный мир».

Подобно тому, как внутри всего творения Церковь начинается боговоплощением, для отдельного человека его воцерковление начинается крещением. Крещение собственно внутрицерковное продолжение боговоплощения. Своим крещением Иисус Христос освятил первичную мировую стихию воды, показав, что Дух, окунувшись в потоки душевности, со временем проникнет во все творение, подобно тому, как вода омывает весь земной мир, очищая его элементы. Опустившись в воды Иордана, Он обозначил путь нисхождения Бога в «реку времени», Лету, уносящую жизни в царство мертвых. Этим актом Бог приоткрыл свою цель освящения этого безжизненного мира для его возвращения к жизни. Крещение Господне явило нам Бога в принципиально новом откровении — Святой Троицы.

Освящение души и тела, приготовление к смерти во Христе и познание Бога как Отца, Сына и Св. Духа не только вводят отдельного человека в Церковь, но и составляют перманентно совершающиеся таинственные действия в ней. Дело не только в количественном аспекте периодически воспроизводящегося крещального обряда, но в том, что его мистическое содержание являет собой существо внутренней жизни богочеловеческого организма. Жизнь Церкви — продолжающееся освящение воли, ума, чувства и тела ее членов, которое можно охарактеризовать как познание Бога человеком и человека Богом, объединение познанных. Совершающееся воплощение представляет собой одновременно продолжающееся таинство рождения Бога в человеке. И человеком. В этом рождении, восприятии плотью Света происходит ее освящение, которое другой своей стороной является ее опалением. Рождение человека свыше, проходящее в его воцерковлении, есть не только освящение темных сторон его разума, чувств и воли, но и уничтожение тьмы, порожденной грехом. В онтологическом масштабе такова перспектива освобождения творения. Его искупления.

Дело искупления, начатое Иисусом Христом, продолжается Церковью. Именно от ее энергии зависит развитие потенции искупления, актуализированной смертью и воскресением Христа, из абстрактной возможности спасения всех в конкретную действительность воплощения этого замысла. Мистерия искупления продолжается в Церкви таинством покаяния, практикой поста и внешней активностью проповеди. Искупление и связанное с ним творчество Церкви более явственно, нежели в случае с крещением и воплощением, демонстрируют свободу Бога и человека в созидании Церкви. Покаяние совершается только через свободную волю человека, уничтожающего тем самым грех, поселившийся внутри его духа.

Таинство покаяния воспроизводит в личной судьбе отдельного человека, этого стяженного всеединства в составе симфонической личности Церкви, вольную смерть Иисуса Христа, т.е. абсолютной Личности, или «человека максимального», по словам Николая Кузанского. Вместе со свободно действующим человеком Иисусом и через него Бог своим сошествием в «преисподние места земли» развеял тьму адову. Ада нет в порядке естественной космологии и его невозможно локализовать научно. Из положительных наук к нему более всех приблизился психоанализ со своим представлением о коллективном подсознательном, глубина которого связана и пронизана непобедимыми инстинктами эроса и смерти. Ад пребывает в душе и ее освобождение от власти смерти возможно только, если она свободно впустит в себя Бога. Подобно этому деянию, уже однажды исторически совершенным Богочеловеком, кающийся своим творческим участием в таинстве исповеди, добровольно открывает темные колодцы и мрачные закоулки своей души богочеловеческому действию Церкви.

Не все творение входит в Церковь. Смертельно больное должно умереть, поскольку воскресение Богочеловека изменило функцию смерти в творении. Смерть и искупление, разрывающие органические связи и созидающие метаорганическую цельность, несовершенным прообразом которого является творчество искусственного — тема, наиболее выпавшая из пространства русской религиозной мысли. Но активно использующаяся мыслью около, не и антихристианской, которая в силу своей религиозной ориентации совершенно естественно оправдала революционное разрушение и смерть, фактически обоготворив именно созидание искусственного — принципиально новой безбожной культуры, государства и даже нации.

Русская религиозная философия грешит абсолютизацией воплощения. У многих видных ее представителей явно или прикровенно просматривается интенция мыслить воплощение как некую мистическую эволюцию, в результате которой все спасается. Характерный в данном контексте афоризм В.Розанова «Богу все нужно» ложен. Действительно, «Господь желает всем спастися и в разум истины прийти», но Ему нужно отнюдь не все. Если Церковь — Новый Израиль, то не все войдет в его состав, как и в случае с Израилем ветхим. В этом плане в понимании Церкви, пребывающей в своем историческом становлении, антиномически сопрягаются две истины. Церковь — толпа кающихся грешников. Церковь — сообщество святых Божиих. Вход в узкие врата предполагает существенное изменение входящего, которое неизбежно связано с разрывами органической целостности жизни, ее родового, генетического единства. В русском национальном сознании любовь к Родине и родному перекрывает любовь к Истине и инородному, а пре-

лесть особой богоизбранности, маячащаяся на заднем фоне самых разнородных доктрин и идеологий, закрывает путь к свободе покаяния.

Боговоплощение — не национально или географически локальный, а всемирно-исторический процесс преображающего вхождения божественного Логоса в состав всего творения. Для Него этот процесс является кенозисом вплоть до смерти. Для творения эта смерть является смертью по преимуществу, изменяющей основание мира и создающей предпосылки для его возрождения в новом качестве. В воплощении Бог проявил свою свободу по отношению к наличному творению, в искуплении — простер свою благодать до пределов истории — к началу ее прошлого и к концу ее будущего. Соединившись в своей смерти на кресте со всем человечеством, Бог проник своим светом в глубины царства мертвых, достиг логова греха, угнездившегося в «мировой душе». Прошлое творения перестало быть безвозвратно прошедшим, Сын Человеческий пришел взыскать и взыскал погибшее. Воскресение Иисуса Христа представляет собой синтез времен. Радикально-прошедшее, т.е. умершее, перестает быть таковым. Кроме того, оно оказывается грядущим, таким будущим, которое уже однажды состоялось. В конечной точке эсхатологической перспективы воскресения сходятся время и вечность, которая раскрывается в этом синтезе как полнота времен.

Воскресение — центральное событие мистерии богочеловеческих отношений и этому соответствует центральность таинства Причастия в жизни Православной Церкви. Нельзя оценить его как периферийное в сакраментальном бытии католицизма, но внутри Православия оно как будто бы даже делает незначительным все остальное. Соединяя в себе страдание и смерть Спасителя, оно превращает их в духовно-материальную пищу (качественно новую материю и плоть) для человека, способного через них перейти к вечной жизни. Воскресение продолжается в сакраментальной жизни Церкви как Евхаристия. Дело не только в периодически воспроизводимом богослужебном обряде, хотя дезавуирование его онтологического и космологического статуса будет фактическим отрицанием фактичности же и воплощения, и телесности воскресения. Воскресение — это перманентно совершающийся внутри Церкви процесс перехода ее членов от состояния полусмерти-полужизни к «жизни с избытком».

Этот процесс включает в себя приготовление человека, являющегося членом Церкви, к смерти во Христе. В индивидуально-личном аспекте оно символизируется таинством покаяния, а в коллективно-церковном — соборования. В последнем случае Церковь действует не только как человеческий коллектив, но как богочеловеческий организм, сочетающий в себе органическое единство земного творения и гармонию небесного. Органическое единство человеческого рода, вбираемого в себя Церковью, символизируется таинством брака, мистическое единство, уподобляющее Церковь ангельскому миру, но не превращающему в него, — таинством священства. Елеосвящение наглядно-действенным образом соединяет органическое и гармоническое в мистическом бытии Церкви.

Сакраментальное творчество создает новые основания для продолжения в Церкви главных дел ветхозаветного закона — милостыни, поста и молитвы. Милостыня Церкви не есть только практика личного подаяния и социально-организованной помощи нуждающимся, хотя последние никак не могут быть исключены из жизни ее членов. Милостыня Церкви есть самое существо ее внутренней жиз-

ни. Такова Божественная милость, подаваемая Церковью всем нуждающимся в спасении. Это милование грехов, дарованное Церкви ее Основателем (Ин 20, 22), помощь в душевных и телесных страданиях, онтологически обоснованная не только участием в них Божественного Логоса, но и пребыванием в Церкви Духа-Утешителя. Наибольшей милостью, которую Бог подает усыновляемым им новым чадам, является их бескровное участие в страданиях, смерти и воскресении Его Сына — Евхаристии.

Церковь превращает пост из внешнего обряда и формального обязательства во внутреннее делание, перманентное «обрезание крайней плоти» ума и сердца. Существо церковности в процессуальности поста, хотя на практике многие члены Церкви скорее входят в нее, чем уже пребывают там, более оставаясь своими постами в пределах религии ветхозаветного закона. Процесс поста в периодическом погружении в глубины своего сердца и постепенном восхождении по ступеням лестницы иаковлевой. Ветхозаветный закон ограничивал грех, не уничтожая его. Пост в Церкви, не являясь самоцелью, высвобождает энергию для творческих дел. Онтологическим основанием ветхозаветного поста является событие грехопадения и соответствующий ему идейно-мифологический комплекс. Основанием практики поста в Церкви является творческая деятельность Бога — воплощение и искупление. Более смелым суждением будет мысль о том, что самим актом сотворения мира Бог ограничил свою безграничность, дав возможность быть и быть свободно другим существам. Постом Церковь создает человеку возможность самому стать другим и дать быть своим ближним, не ограничивая их своим эгоизмом.

Эта возможность обретает действительность при соблюдении заповеди апостола «Непрестанно молитесь!». Своим вочеловечеванием Бог устранил пропасть, которую грех воздвиг между Ним и человеком, более того, положил начало его усыновлению. Человек получил право говорить «Отец» Богу, который не родной, но напротив — инородный ему по природе. Церковь молится не чужому и враждебному существу, а Тому, Кто через Иисуса Христа стал ближе человеку, чем его родные, ближе к человеку, чем сам человек, удаленный грехом от своей богоподной сущности.

Сошествие в Церковь Святого Духа задает молитве принципиально новый, неведомый ни одной другой религии онтологический горизонт. Молитва перестает быть только словесным обрядовым действием, хотя не исчезает из культа и состава личного благочестия в своем традиционном качестве. Молитва — всякое благочестивое движение души к Богу, размышление о Нем, преклонение к Нему чувством, разумом и волей. Молитва осуществляется духом и умом, на языке родном и языках неведомых, словом и в молчании, словом и делом. «Молится — значит трудится» Востока и «Трудится — значит молится» Запада суть две стороны одного и того же процесса теоретико-практического отношения человека к Богу и Его заповедям. Дары Святого Духа, посылаемые Им в Церковь, дают возможность Слову стать Делом, человеческой молитве, услышанной Богом, реализовать ее в многообразии дел Церкви и каждого ее члена в отдельности.

Полнота таинственной жизни делает Церковь онтологически иным миром в отношении к душе в ее имманентно переживающем и в трансцендентно-культурном измерениях. Энергия внешних дел Церкви, активизирует потенциалы этих противоположностей. Сопряжение онтологически разнородных полюсов челове-

ческого бытия — культурно-исторического и церковного — имеет два следствия. Первое — воцерковление, увеличивающее меру обоженности всего творения. Второе — преображение культуры и невиданный в дохристианском мире прогресс цивилизации.

Второе — вторично. Но не безразлично первому и не вредно ему, хотя часто воспринимается изнутри церковной ограды как антитеза. Более разветвленная культура создает качественно новые каналы для проникновения Слова Божиего в состав человеческой души, но требует при этом иной активности от субъектов названного процесса. Объяснить прогресс цивилизации от Рождества Христова можно лишь в свете откровения о человеке, содержащегося в Церкви. Новое культурно-историческое самосознание — один из его результатов. Этот результат не является прямым развитием благой вести о человеке, данной Церкви, но имеет двойной источник. Первый — духовный. Это собственно новозаветное откровение. Второе влияние реализует реакцию культурно-исторической основы на воплощение — искажающее и мифологизирующее воздействие психического на пневманическое. Самосознание христианской культуры, на исходе ее 2000-летнего пути является основанием для ее внутренней и внешней критики. Откровение о человеке, содержащееся в Церкви — основанием для антроподицеи.

Мистерия искупления и воскресения, продолжающаяся в сакраментальной жизни христианской общины, открывает нам онтологическую разнородность Церкви и культуры, подчеркивая при этом их внешнее сходство. Сущность культуры в человеческой попытке осуществления радикальной внутриисторической коммуникации. Культура приостанавливает бег истории, синтезируя историческое время, перманентно распадающееся на абстракции прошлого и будущего. Однако коммуникативный синтез, осуществляемый в культуре, относителен, акцидентален. Бессмертие произведений культуры феноменальное, в них интегрируются энергии, посланные в мир сотворившими их человеческими личностями. Синтезируются акциденции, субстанции же творцов уходят в Лету. Синтез времён, осуществляемый в Церкви благодаря свершающемуся искуплению, носит субстанциальный характер. Богочеловеческое творчество достигает своим искупляющим действием ноуменального плана бытия, «живыми обладая и мертвыми...». Культура остается в истории. Церковь в истории лишь существует своими энергиями, по природе пребывая вне ее. История перманентно завершается, демонстрируя нам подсудную и апокалиптическую сторону эсхатологии. Церковь есть свершившаяся и свершающаяся история, раскрывающая нам творческую сторону эсхатологической перспективы.