

Единым»<sup>11</sup>. Но вот как раз Единое больше всего и походит на то, что Фихте рассматривает как жизнь, находящуюся за пределами и в основании своего явления и составляющую первую часть фихтевской *philosophia prima* — учение об истине и разуме. У Фихте это выражено следующим образом: «Если ты теперь все-таки хотел бы оставаться при первом предположении, что *Я* есть единое, то ты его должен был бы ограничить лишь так, что оно есть не *как Я*, в дизъюнкции. . . но по ту ее сторону, как абсолютно единое»<sup>12</sup>. Кроме того, многие термины, которыми Фихте пользовался начиная с 1804 г., такие как жизнь, свет и т. п., разрабатывались как раз в неоплатонизме. Таким образом, весьма не лишенным основания выглядит утверждение о том, что учение Фихте есть возрождение учения Плотина. Хотя сам Фихте, судя по вышеизложенному, вряд ли об этом догадывался.

*М. Ю. Хромцова*

## БОГ И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Русских мыслителей всегда привлекала проблема отношений между Богом и человеком, из чего непосредственно и проистекало напряженное осмысление вопроса свободы личности, «стоящей перед Богом». Если западное мышление обретало и отстаивало поверхностные черты «одинокой» свободы, то русская философия искала иное качество свободы, понимаемой как преображающая, дающая возможность человеку построить себя в стремлении к образу Божию. Истоки таких поисков восходят к традиции восточно-христианского учения, влияние которого определило цели и религиозно-мистические мотивы русской философии. Достижения «созерцательно-делательного» Востока синтезировались русскими философами с идеями рационалистически мыслящего Запада и, будучи воспримчивой к двум философским течениям, различающихся по своей духовной ориентации, идеалам и установкам, русская религиозно-философская мысль не могла избежать внутренней раздвоенности, а поэтому и понимание свободы у многих авторов было амбивалентным.

Святоотеческая традиция восточного христианства применяет для рассмотрения условий человеческой свободы в состоянии после грехопадения два понятия: полной свободы, не существующей больше для грешника и ограниченной свободы — свободы выбора между добром и злом. С помощью последней человек способен постепенно вернуться к первоначальной свободе, состоящей из множества аспектов: это свобода от греха, это характер независимости по отношению к другим существам, подчиненным неизменным законам необходимости, и это свобода разума, непосредственный доступ к истине. Проблема соотношения Провидения и свободы человека решалась не в горизонтальной плоскости — путем разделения необходимости и свободы, ее решение можно назвать вертикальным — человек должен через соблюдение заповедей приблизиться ко Христу, соединиться с Ним и через Него войти в свободное общение с Отцом. Действие подлинной свободы обнаруживается в высшей области и открывает путь в Царствие Небесное, но зато у свободы на земле существует много ограничений. В центре учения Г. Паламы, продолжающего и су-

<sup>11</sup> *Fichte J. G.* Gesamtausgabe. Reihe 2. Bd 10. S. 116.

<sup>12</sup> *Ibid.* S. 116.

© М. Ю. Хромцова, 2005

щественно развивающего святоотеческую традицию, находится синтез божественного и человеческого, когда возникновение новой реальности в бытии человека достигается при помощи процесса синергии как соединенности двух энергетических потоков. В этом процессе осуществляется новое бытие-общение, личностное и диалогическое. Свобода в паламизме приобретает онтологический смысл, выражающий связь Бога с человеком, и обуславливает степень раскрытия в человеке творческого задания — назначения.

Предшественницей русской религиозной философии в разработке религиозно-философского учения о человеке была духовно-академическая философия XIX в., в которой соединялись святоотеческие традиции и эссенциалистский по своему существу европейский трансцендентализм. Итогом такого соединения являлись персонцентрические метафизические системы, в центре внимания которых находилась нравственно-ориентированная личность, актуализация морального бытия которой была связана с фактом личной свободы. В метафизике одного из крупнейших представителей этого направления В. Несмелова свобода понимается как ни от кого и ни от чего не зависящая сила или энергия, сливающаяся с самосознанием и направляющая выбор человека. Она отождествляется с подлинным бытием человека, никак не связана с мировой онтологической динамикой и трактуется прежде всего как свобода от материального мира. Фактом своей свободы, считает Несмелов, человек указывает на бытие другого, высшего мира. В трудах православных персонологов Абсолютный Дух не стремится растворить человеческую свободу в собственной беспредельности и поглотить личностную индивидуальность, поэтому свободная субстанциальная личность ответственна перед Богом.

Православная персонология стала провозвестницей грядущей неопатристики, но при неоспоримой ценности антропологических разработок ее авторов метафизические вопросы все же часто отступали в их трудах на второй план, освобождая место морально-рациональным трактовкам христианства. Относительная слабость умозрительных форм отечественного православия привела к укоренению на русской почве гностическо-платонического пантеизма и имперсонализма в форме метафизики всеединства, в которой произошло синтезирование двух типов онтологии — сущностной, идущей от традиции платонизма, и энергийной, содержащей динамическую концепцию человека. В эссенциальном типе философствования человек, по мысли С. Хоружего, представляется как сущностное образование, у него сложносоставная, смешанная природа, в нем сочетаются независимые сущности или начала, которые неизменяемы и недвижны. Духовная же задача человека является не преобразующей, а лишь духовно квалифицирующей и закрепляющей<sup>1</sup>. Автор отмечает, что традиционная теология, растущая на почве платоновской онтологии, рисовала благие схемы незыблемых отношений между Богом и человеком, поскольку мир пребывает в Боге своей сущностью. Это же относилось и к ключевой концепции всеединства как «мира в Боге». Паламистский догмат означает кардинальное расхождение с позициями платонизма и всех восходящих к нему теорий, где мир и человек причастны Богу именно в своей сущности. Н. О. Лосский пишет, что Божественные идеи в паламизме представляются в динамическом аспекте сил, волений, творческих слов, призывающих человека к совершенству<sup>2</sup>. Соединение, к которому человек призван, не есть ни соединение ипостасное, ни соединение сущностное, а соединение с Богом в Его энергиях. Для Григория Паламы Богоподобие не есть что-то субстанциальное, пишет арх. Киприан (Керн), что-то готовое и в законченном виде данное. Образ и подобие есть нечто заданное, и их надо раскрыть в себе<sup>3</sup>. Динамическая концепция человека исключает статическое

<sup>1</sup> Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 214.

<sup>2</sup> Лосский Н. О. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. М., 1991. С. 181.

<sup>3</sup> Арх. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 374.

представление о чистой природе, поскольку энергийная связь не закрепляема и проблематична, требует неперестанного усилия, которое не знает благих гарантий. Хотя построения русских религиозных философов и содержат идеи «эссенциальные» по своему характеру, но в то же время нельзя отрицать и влияния на их труды наследия теоретического исихазма. Это влияние имеет не явный, а скорее глубинный характер, выражающийся в общности интуиции, в представлении об онтологическом преобразении человеческого бытия, в понимании свободы, которое определяется через ее направленность, трансцендирование<sup>4</sup>. Философы этого направления попытались перевести динамичную антропологию Г. Паламы на язык современного им философского мышления, и это намерение позволило выработать альтернативную духовно-академической философии неэссенциалистскую формулу, сочетающую учение о всеединстве с учением о творческом обретении человеком своей «самости».

С. Франк почти не использует понятия синергии, а обозначает внутреннее единство человека с Богом понятием богочеловеческого бытия, но его утверждения последовательно приводят к утверждению реальности последней как процесса рождения «моего Бога» при совпадении призыва Бога и ответной обращенности человека. По Франку, отношения между Богом и человеком представляют собой монодуальное единство, где сам момент свободы является связью трансцендентного и имманентного начал. Свобода человека связана с мировой онтологической динамикой и трактуется как потенциальность, присущая всей духовной реальности, в которую лишь вписан отдельный человек, являясь ее проводником. Бог как первооснова реальности есть свобода как вечное самоосуществление и самотворчество<sup>5</sup>. Процесс творения, под влиянием идей Шеллинга, описан как формирование и согласование реальности, как стихии чистой потенциальности, внедрение в него актуальности и завершенности Бога. По Франку, в человеке присутствуют и перемешаны подлинная воля и воля самочинная, греховная. Подлинная свобода связана с активным моментом потенциальности, исходящей от Бога и являющейся активностью самоосуществления и самоопределения, раскрытия в ней заданного, сущностного начала. При ослаблении связи личности с Богом свобода стремится стать своеволием, превращаясь в мнимую свободу самочинной воли. Самочинная воля ведет человека к греху, результат несвободы, источником которой служит сама реальность, в отрешенности от своего первоисточника становящаяся разрушительной стихией<sup>6</sup>. Подлинная воля связана с глубинным богосродным уровнем духовного бытия, а самочинная воля проявляется во внешнем производном уровне, поэтому чем более человек укоренен в Боге, тем более он свободен. Зло в этой концепции скорее иррационально и не связано с отпадением, оно властвует как общая всепроникающая атмосфера. Борьба происходит в глубине человеческой души и человек несет ответственность за вырождение его творческой свободы в хаотическую спонтанность<sup>7</sup>. И хотя Франк и пишет об ответственности, но ее очень трудно обосновать в рамках системы всеединства, где человек — лишь проводник либо святости, либо демонических стихий в самой реальности, и рассуждения автора с необходимостью приводят к утверждению иллюзорности непосредственной индивидуальности. Благодать и свобода, по Франку, также есть две стороны одной и той же реальности, богоподобие же немислимо иначе как частичное богосродство, у него нет различия метафизики Абсолютного и метафизики бытия, а поэтому в значительной степени исчезает динамика синергийного процесса как с человеческой, так и с божественной стороны. В энергийной концепции человека, предлагаемой православием,

<sup>4</sup> *Семаева И. И.* Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. М., 1994. С. 18.

<sup>5</sup> *Франк С. Л.* Реальность и человек. М., 1997. С. 377.

<sup>6</sup> Там же. С. 380.

<sup>7</sup> Там же. С. 381.

энергичная связь не закрепляема, но это прямая связь, без посредника. В системе же Франка посредствующей инстанцией выступает реальность, человек скорее стремится раствориться в высшем духовном бытии, а не сотрудничает с Богом, осознавая свою ответственность.

В концепции Н. О. Лосского центральное место занимает сверхвременный и сверхпространственный субстанциальный деятель — активное, субъективное понимание субстанции, которая сама творит собственные проявления, а не предопределяется своими свойствами. Учение Лосского является включенным в органическое мировоззрение, где множественность подчиняется целостности — отвлеченно-идеальному единству всех деятельностей этих субстанций. Творческую свободу личности, не предназначенную заранее для какого-либо содержательного действия, Лосский именует формальной свободой, и она подразумевает независимость деятеля от внешних условий и может быть направлена как на положительные, так и на отрицательные ценности. Высший род свободы назван положительной материальной свободой, достигаемой в Царстве Божиим. Если в чувственно-материальном мире существует лишь отвлеченное единосущие между субстанциональными деятелями как формальное единство, то в Царстве Духа достигается конкретное единосущие деятелей как органическое единство мира, поддерживаемое любовью. Всестороннее единство деятелей утрачено в обычном мире, свобода в высшей степени ограничена, но сохраняется возможность восхождения через опыт осознания высших ценностей или теонормную этику, пробуждаемую в человеке, поскольку он носит в себе индивидуальную нормативную идею. Внешне субстанциальные деятели имеют некоторые признаки сходства с энергиями, несущими потенцию бытия по их месту в сфере идеального и роли онтологической функции творчества. Как святоотеческое учение об энергиях находится в русле символического реализма, где сам мир выступает как некий символ иной реальности, так и в учении идеального реализма Н. Лосского реальное бытие выводится из идеального. Но в учении Г. Паламы божественные нетварные энергии не отождествляются с личностями, имеющими тварный характер. Субстанциальный деятель как личность и как потенция личности в концепции Н. Лосского то сближается с энергиями, то выступает как их носитель<sup>8</sup>. Хотя автор настаивает на свободном и независимом сотрудничестве Бога и человека, подчеркивая значение формальной свободы, отречение от нее (деятели) лишь констатируется Лосским как характерное для Царства Духа. Сама же динамика, диалогизм процесса возрастания, синергичного восхождения к состоянию достижения положительной материальной свободы у Н. Лосского отсутствует.

С. Булгаков, так же как и Франк, называет свою систему панентеизмом и говорит о частичном тождестве Бога и мира. Если посредствующее звено между Богом и миром в построениях Франка — реальность, то у Булгакова — София, и творение мира понимается как перемещение в становящийся мир, повторение во времени вечного содержания Божественной природы. При такой эссенциалистской установке С. Булгаков делает попытку энергетически осмыслить понятие Софии: как «организм идей» она есть потенция мира, становящаяся энергией, и движение от потенции к актуальности автор определяет через энергетические понятия. Но философ не ограничивает сущность и энергию Бога, а разрушает принцип апофатки, отождествляя Софию с Богом и миром. В объяснении свободы человека у Булгакова встречаются те же трудности, что и у Франка, ибо в софиологии отмечается «поглощение личности софийно-природным процессом, уничтожающим свободу, замена Промысла, предполагающего нравственно-волевое отношение личностей, природно-софийным детерминизмом»<sup>9</sup>. По мысли Булгакова, тварная сво-

<sup>8</sup> *Семаева И. И.* Традиции исихазма в русской религиозной философии первой половины XX века. С. 28.

<sup>9</sup> *Лосский Н. О.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 75.

бода необходимо ограничена, свобода как произвол лишена устойчивости, а совершенная свобода сливается с совершенной необходимостью. Он заключает, что тварная свобода не способна дать никакого онтологического прироста божественной полноте бытия, что показывает, что мыслитель по самой сути не принимает первореальность человеческой личности с ее соотнесенностью с Богом. Булгаковым синтезируется понимание обожения через соединение с энергией Бога и обожение по сущности, таким образом «ософиением человека». Мыслитель прямо связывает с православной энергетикой проблему символа и строит на этом основании свою философию имени: божественные энергии соединяются с творческим усилием человека и человек отзывается на действие Божественной энергии имитацией, иконотворчеством или же творчеством себя самого, но в сущности он реализует единую цель — синергию. Попытки энергетического толкования понятия Софии не привели у Булгакова к соединению концепций об энергийной и софийной связях Бога и мира, поскольку софийная связь персонифицирована и наделена посредническими функциями. При общности энергетической трактовки единства мира позиция православного энергетизма кардинально расходится с позицией софиологии, не допуская смешения метафизики абсолютного и метафизики тварного бытия.

Процесс преобразования отрицательной свободы «от» в ее высший ценностно-ориентированный тип подробно разработан как теория сублимации в трудах Б. П. Вышеславцева, который также близок к энергетическому решению при описании процесса синергизма. Свобода у Вышеславцева выступает в двух формах: свободы произвола как несублимированной свободы и свободы творчества, сохраняющей и преобразующей, а не уничтожающей сублимируемый материал. Автономия свободной личности сохраняется в силу того, что идеальная детерминация должного не имеет сама по себе никакой реальной онтологической силы, а такой силой является свобода личности. Автор подчеркивает значение трансцендирующей природы стремления или сублимации, вершина которой — обожение: трансцендус есть сущность духа, сущность свободы и открывает человеку бытие Абсолютного, без чего человек был бы обречен на «закованность в самом себе». Сам процесс синергии описывается как устремление человека снизу вверх в ответ на божественное откровение абсолютно ценного Слова, услышанного сверху<sup>10</sup>. Благодать действует путем призыва, и свободно-избранное внушение повелевает подсознанию, подчиняясь его любви к образам. Внушение есть «подсознательная реализация идеи», когда идея-образ невидимо живет и растет в подсознании, питаясь аффектами и преобразуя их<sup>11</sup>. Вышеславцев энергетически истолковывает воображение как творческую силу духа, которая является единством всей психической энергии, а образы фантазии — как идеи-силы, не упоминая, однако, что они заключены в божественные творящие энергии. Так же, как и у других рассмотренных авторов, в той или иной мере примыкающих к школе всеединства, ведущей тенденцией которой остается предание индивида в пользу идеала целостности и единства, в описании синергетического процесса у Вышеславцева отсутствуют динамика духовной жизни, проблемы труда и «усилия».

Особое исключение из упомянутой плеяды — это персоналист Н. Бердяев, который в своих построениях заимствует ключевые элементы православных персоналогов. Он пишет о своей вражде к монизму, к подавлению индивидуального общим и говорит о первореальности самого субъекта как активного, экзистенциального центра. Бердяев выводит идею примата духа, который есть не бытие, а свобода. Свою философию он называет философией свободы, поскольку она есть философия свободного и творческого духа, первичного по отношению к бытию, уже не являющегося детерминацией и необходимостью. Мыслитель различает три вида свободы: первичную иррациональную свободу, в которой воля не имеет предмета избрания и

<sup>10</sup> Вышеславцев Б. П. Этика преображенного эроса. М., 1994. С. 58.

<sup>11</sup> Там же. С. 75.

устремления, рациональную свободу, или исполнение морального долга, и материальную свободу «для», проникнутую любовью Бога. Человеческая иррациональная свобода коренится в «ничто», из которого Бог сотворил мир. Эта концепция заимствована у Якова Бёме, но добытийственная свобода Бердяева — вне Бога, а не в Боге, как у Я. Бёме<sup>12</sup>. Теодицея снимается Бердяевым: Бог не властен над этой свободой, ибо она не создается Богом, а первичнее Его, и акты свободной воли не могут быть Им предвидены. Меоническая свобода первична по отношению к добру и злу, но в потенции несет и то, и другое, а потому приводит к отпадению от Бога и к рабству. Вторая свобода Бердяева как подчинение моральному закону снова ведет к рабству или обязательной добродетели. Высшая свобода достигается, когда зло внутренне сублимируется благодатью, и окончательное освобождение достигается при помощи творчества. Бердяев указал на совпадение смысла творчества и смысла свободы: в творчестве осуществляется свобода человека, поэтому чем свободнее творческий порыв, тем он выше, и свобода служит критерием творчества. Философия свободы Бердяева уничтожает корень «послушания», характерный для традиционного православия: Бог ждет от человека не послушания, но активного религиозного творчества: мир сотворен Богом, но не закончен, окончание передано человеку. Творческий акт для мыслителя есть выход за пределы имманентной действительности, поэтому именно через творческий порыв человек более всего приближается к Богу, а не через покаяние и борьбу с грехом. Даже процесс синергии божественной и человеческой воли переосмысливается автором: благодать исходит от Бога, сверху, снизу же, от человека исходит не только переживание греховности, но и благодатные творческие силы, преодолевающие подавленность грехом<sup>13</sup>. В паламизме обожение также понималось как творческое преодоление человеком своей природной ограниченности и прорыв на иной бытийный уровень, а само творчество трактовалось как символическое отражение божественного творчества. Н. Бердяев очень близок к энергийной мистике паламизма, он интуитивно прочувствовал динамический характер обожения, где творчество несет в себе печать божественного, но не сущностного. По мысли автора, в творческом процессе вдохновение, как и благодать, получаемая верующим, также есть энергия Бога, и поэтому прямолинейное морализирование над творчеством недопустимо, а аскеза должна подчиняться творчеству. Как известно, в православной традиции требуется определенная осторожность для различения истинного и ложного творчества, для приближения к истинному творчеству предполагается необходимым преобразование всех человеческих способностей божественными энергиями, которое не достигается чисто человеческими, имманентными, пусть и творческими, энергиями. Творчество предстает в православном учении как свобода, ответственная перед Богом. Но для Бердяева ответственность должна быть в первую очередь перед своей свободой, и абсолютизация свободы приводит к лишению ее онтологического фундамента, а обожествление творчества — к сверхморализму.

Приведенный анализ показывает, что в «неопаламизме» русских религиозных философов идеи православного энергетизма слишком свободно интерпретируются и соединяются с гностическими построениями, а сама софийная связь персонифицируется и наделяется посредническими функциями. Поиски «имманентной божественности» приводят мыслителей не столько к персоналистично-синергийному типу восточнохристианского мирозерцания, сколько к использованию достижений западноевропейской мысли от Бёме до Шеллинга. Философия «неопатристического синтеза» в русской эмиграции продолжила освоение святоотеческого наследия. У истоков этого направления стояли Г. В. Флоровский и Н. О. Лосский, которые порвали с русской религиозно-философской традицией и начали возвращение к мышлению восточных Отцов церкви. Идею неопаламитского возрождения развивали в

<sup>12</sup> Бердяев Н. А. Самопознание. Л., 1991. С. 105.

<sup>13</sup> Там же. С. 206.

православном богословии также архиепископ Василий (Кривошеин), архимандрит Киприан (Керн), протоиерей И. Мейендорф. Н. Лосский считает, что богословие Паламы оставляет лишь грань в различении тварного и нетварного, определить которую возможно лишь через понятие сущности и энергий Бога. Тварность и нетварное не имеют каких-либо промежуточных стадий, а творят природные излияния Божественной энергии. Божественные идеи не относятся к сущности Бога, а занимают свое место в божественных энергиях и имеют динамический, волевой характер<sup>14</sup>. Идеи-воления выражают различные степени причастности тварного творческим энергиям, они есть основания разнообразия мира в энергиях, а пронизанность всего посеянными логосными началами является взаимопроникновением двух миров, не сливающихся в пантеистическом «всеединстве»<sup>15</sup>. Все тварное призвано к соединению с Богом, которое совершается «синергией». Благодать и свобода проявляются в синергии одновременно и не мыслятся одна без другой. В соработничестве двух волей требуются непрестанные усилия человека, но эти усилия ни в чем не определяют самой благодати, ни благодать не влияет на свободу в качестве посторонней силы. Благодать, ставшая собственностью отдельной личности, ее «стяжанием», действует в ней как ее собственная сила, раскрывается изнутри человеческой свободы. Личности не уничтожаются в своем единении с Богом, а соединяются с Ним, приспосабливая себя к полноте бытия, открывающегося в глубинах собственного сущности<sup>16</sup>. Бог создал человека свободным и ответственным, чтобы призвать к высочайшему дару — обожению. Абсолютная свобода человеку не дана, человеку делегировано быть свободным в меру ограничения этой свободы свободой Божественной. При этом человек не изъявляет своего согласия на свободное бытие, а принимает бремя свободы как послушание<sup>17</sup>. Свобода, так же как и творчество, есть задание человека. Человек призван, и ему надлежит ответить Богу, ответить всем своим бытием, всей полнотой своей человечности.

*Е. В. РАДЬКО*

## **ХУДОЖЕСТВЕННОЕ ПРЕЛОМЛЕНИЕ ПЛАТОНОВСКОГО УЧЕНИЯ О ДУШЕ И ИСТИНЕ В РОМАНЕ В. НАБОКОВА «ПРИГЛАШЕНИЕ НА КАЗНЬ»**

Платоновские идеи оказались чрезвычайно близки творчеству В. Набокова, воспринявшему его учение не только напрямую, но и опосредованно, отчасти сквозь призму эпохи модернизма, через «серебряное» наследие символистов с родственной идеей двоемирия. Во многих текстах писателя платоновские идеи сквозят аллюзивным, вторым, скрытым планом, подспудно определяя и оригинальную сюжетную динамику произведений. Так, для романа «Приглашение на казнь» сюжетобразующим стало учение Платона о душе и истине. Обнаруживается немало смысловых параллелей «Приглашения на казнь» и «Федона» Платона (а также некоторых идей, раскрываемых в «Федре»). У Набокова появляется указатель: опера-фарс «Сократись, Сократик», что напрямую отсылает нас к сократическим

<sup>14</sup> Лосский Н. О. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 73.

<sup>15</sup> Арх. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. С. 333.

<sup>16</sup> Лосский Н. О. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. С. 184.

<sup>17</sup> Арх. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. С. 369.

© Е. В. Радько, 2005