

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ В ПРАВОСЛАВИИ:
МИСТИКА ИСИХАЗМА И МЕТАФИЗИКА ВСЕЕДИНСТВА

«Господствующий класс феодалов выдвинул так называемую мистическую теорию исихастов, во главе которых стоял мракобес Григорий Палама. Целью исихастов было отвлечение народных масс от классовой борьбы»¹.

Начнем с некоторых общих утверждений философской антропологии. Есть классические отношения An-sich и Für-sich; и есть их достаточно традиционная интерпретация: An-sich как Selbst-erhaltung и Für-sich как Selbst-entfaltung. Переводя это в антропологический план, мы можем сказать так. Существование человека занято двояким делом: оно *держится* и *движется*. Будь то отдельный человек, или социум, или существование как таковое (здесь бытие, Dasein), — перед ними налицо две задачи: воспроизведение (поддержание, сохранение) и возрастание (самопревосхождение, трансцендирование). Взятые вместе, эти две задачи и составляют существо, смысловое содержание здесь бытия. Первая из них понятна и не требует разъяснений. Вторая же задача в классической европейской философии признана как определяющее свойство разума, а в религиозной мысли рассматривается как прямая реализация отношения человека к Богу (духовное назначение человека тут видится как соединение с Богом, последнее же с необходимостью означает преодоление, превосхождение человеком собственной природы и претворение ее в иную, божественную природу). При этом, в онтологическом смысле, т. е. применительно к строению бытия, задача воспроизведения является, очевидно, задачей статической, остающейся в рамках бытийной статики: речь идет о том, каким должно быть Dasein для продолжения своего пребывания в наличном образе бытия. Задача же возрастания есть задача именно *бытийного* возрастания, онтологической динамики: речь идет о том, каким должно быть Dasein для изменения наличного образа бытия. Поэтому цельная антропологическая концепция должна иметь в своем составе два принципа, характеризующих Dasein, соответственно,

¹ Трахтенберг О. В. Очерки по истории западноевропейской средневековой философии. М., 1957, с. 89.

в аспекте бытийной статики, как онтологически пребывающее, и в аспекте бытийной динамики, как онтологически изменяющееся, подвижное. Представление о здешнем бытии, существовании человека и социума, как о реальности, определяемой двумя онтологическими принципами, статическим и динамическим, или же, в понятном смысле, «горизонтальным» и «вертикальным», присуще самому широкому спектру философских и религиозных воззрений. (По сути, даже сциентистские, позитивистские и агностические позиции также усваивают его через посредство концепций эволюции, прогресса и т. п.). Различия философских направлений и религиозных традиций начинаются далее и связаны с различными трактовками этих двух принципов.

Принцип онтологического пребывания применительно к здешнему бытию может раскрываться двумя основными путями, на которых сущее трактуется, соответственно, как механическое или органическое единство. Православие следует здесь по второму пути. Принцип же онтологической динамики здешнего бытия получает различные трактовки в зависимости, прежде всего, от представлений о связи Dasein с тою иной природой, в которую Dasein имеет перейти, претвориться. Философское и религиозное мышление оперирует двумя главными видами такой связи: связью двух образов бытия (в религиозных учениях, связью человека и Бога) по сущности или же по энергии. Классическим образцом онтологии первого типа служит платонизм с его учением об идеях. Здесь иная природа, другой образ или горизонт бытия — это платоновский умный мир, *kosmos noetos*; и мир здешний связан с умным миром своею сущностью или смыслом: любому из его явлений отвечает определенная идея (сущность, смысл), пребывающая в умном мире. Развитием этой онтологической концепции служит неоплатонизм, а также вся широчайшая традиция христианского платонизма, идущая через все эпохи христианской мысли вплоть до русской софиологии и метафизики всеединства. Но стоит указать, что это религиозное русло отнюдь не охватывает всех существующих примеров онтологии сущностного соединения. К ней же относятся, например, и разнообразные учения эволюционного типа, в которых процесс трансформации биологической, исторической или социокультурной реальности трактуется как развертывание, воплощение определенных неточных элементов, задатков. Второй тип онтологии принимает, что уровни бытия связаны между собой не сущностно, а энергично: они соединяются своими энергиями, т. е. устремлениями, волевыми действиями, «выступлениями». Это — существенно менее жесткий и тесный вид соединения, нежели соединение по сущности, и различие, онтологическое отстояние бытийных уровней тут гораздо значительней. Онтология православия, которой

мы будем тут заниматься, есть самый чистый образец данного типа: энергийный характер связи человека и Бога здесь закреплён догматом. Опять-таки, это — совсем не единственный пример. Энергийные представления о связи Бога и человека неотделимы от общехристианского учения о Божией благодати как действия Святого Духа в здешней реальности, и потому они, хотя бы отчасти, неизбежно присутствуют и в других христианских исповеданиях, пускай там и не вводят явно концепции божественных энергий. Правда, оба ведущих направления или стиля западной мистики, спекулятивное и визионерское, едва ли соответствуют таким представлениям. Принцип благодатности в них не стоит во главе угла, и с православной точки зрения они таят большую опасность прельщения и субъективного произвола. Однако в наиболее глубоких своих образцах западная религиозность преодолевает крайности этих направлений. Неотрывность Богообщения от устремленности к благодати можно разглядеть в корнях многих учений — например, св. Франциска, св. Бонавентуры, а особенно, может быть, — св. Бернарда Клервоского, который определяет Богообщение формулой: *non substantiarum, sed voluntatum conjunctio* (не сущностей, но воля сопряжение), буквально утверждающей энергийное соединение. И Таулер учил о спасении действием благодати. Даже в англиканстве существует старинная традиция мистического богословия, родственная православной мистике благодатного обожения. Наконец, и в целом ряде философских учений онтология носит в той или иной мере энергийный характер. Из наиболее известных тут могут быть названы философия творческой эволюции Бергсона и фундаментальная онтология Хайдеггера, а в какой-то степени и экзистенциализм в целом.

Итак, в православии образ существования человека и общества, *Dasein*, рассматривается как горизонт реальности, статический аспект которого характеризуется органическим принципом, а динамический аспект — принципом энергийного соединения Бога и человека. Божественные энергии, с которыми соединяется человек, по учению отцов Церкви, принадлежат Сущности Божией (Усию) и по отношению к человеку выступают как благодать, непосредственно посылаемая Святым Духом. Посредством особой духовной работы, существо которой — в достижении особой организации и фокусировки всего множества его энергий, человек воспринимает благодать: это и есть его энергийное соединение с Богом, именуемое в православии стяжанием благодати. Трансцендирование и преоб-

¹ См. Allchin A. M. *Participation in God. A forgotten strand in Anglican tradition.* London, 1988.

ражение человеческой природы, достигаемое на этом пути, называют *обожением*. Учение о назначении человека как обожению, осуществляемом посредством энергийного соединения божественной и человеческой природ, составляет ядро православной антропологии, а на философском уровне его обычно называют *православным энергетизмом*. Оно зародилось и долгое время пребывало имплицитным, не выраженным теоретически, в сфере православной аскетике и, в первую очередь, в лоне духовной традиции исихазма или священнобезмолвия, которая издревле развивалась в византийском, а затем и в русском монашестве. В эпоху исихастских споров в Византии XIV века оно получило богословское оформление в трудах св. Григория Паламы и было введено в корпус догматов. Однако, по историческим и иным причинам, теоретическая разработка учения в дальнейшем совершалась лишь спорадически и еще далеко не завершена до сего дня. Этапы развития этой магистральной линии православной антропологии удобно представить наглядной схемой:

<u>Практика</u>	<u>Богословие</u>	<u>Философия</u>
исихазм	паламизм	православный энергетизм
IV—XX вв.	XIV—XX вв.	XX в.

Важнейшее отличие энергийного соединения от сущностного составляет его свобода. Как уже сказано, в рамках энергийной концепции онтологическое отстояние божественной и человеческой природ неизмеримо более велико, и это проявляется, в первую очередь, в том, что соединение двух природ — уже не дело необходимости, а дело свободы. Организация и ориентация энергий к восприятию благодати есть духовная работа, которую человек волен делать или не делать: его свобода, наряду с благодатью, есть равноправный фактор в деле обожения. «У человека два крыла, дабы взлетать к Богу: свобода и благодать» (преп. Максим Исповедник). Эти два фактора, две движущие силы обожения должны быть сообразованы меж собою, должны находиться в согласии и сотрудничестве, что ясно выражает и образ св. Максима. Принцип свободного сотрудничества, энергийной согласованности человека с обоживающей благодатью передается в православии особым понятием *синергии* (нашедшим широкие и плодотворные применения во многих областях современной науки). Итак, важное уточнение, антропология православия — не просто энергийная, но и синергийная онтологическая динамика. Опять-таки, и этот важнейший принцип не чужд западной традиции, хотя и не играет в ней столь

решающей роли. Чисто синергийный характер носит классическое рассуждение св. Бернарда, которым он открывает свой трактат «De libero arbitrio»: «Убери свободную волю, и будет заведомо нечего спасать; убери благодать, и будет нечем человеку спасаться... Свободная воля — помощница благодати, в ней действующей, и обе вещи потребны, дабы свершилось действие». Самая близкая переключка с преподобным Максимом здесь очевидна и поучительна.

Позиции православия в социальной философии уже довольно ясно угадываются из сказанного; но прежде перехода к ним еще надо указать, каково же здесь понятие личности. В главном оно определяется строгим следованием христианской догматике; личный характер, обладание личностью присуще Богу, и понятие личности отождествляется с понятием Божией Ипостаси, Лица Пресвятой Троицы. «Личность в христианстве есть начало божественное и само Божество», — утверждает и обосновывает философия Л. Карсавина. Человек же тогда не есть личность; но его соединение с Богом, обожение, означает одновременно и обретение им личной природы, становление личностью, «лицетворение». Не отказываясь иногда от общепринятых терминов «человеческая личность», «индивидуальная личность» и т.п., православная мысль в то же время считает их известным злоупотреблением речи, рассматривая, в действительности, человека как несовершенно личное бытие, несущее лишь задатки, потенции претворения в личность. Категория личности при этом выступает в антропологии ключевой и центральной, однако принадлежащей горизонту не здешнего (тварного), а совершенного (Божественного) бытия и составляющей для человека не данность, а задание, предмет стремления. Подобный тип антропологических воззрений иногда обозначают термином *теоцентрический персонализм*.

Хотя человеку и не отводится здесь полного статуса личности, — таковым наделен лишь Бог, — но, тем не менее, нельзя уже усомниться в том, что вся концепция человека в православном синергизме является бескомпромиссным утверждением ценности и достоинства «человеческой личности». Эта ее черта выступит еще ярче, если мы укажем еще одно краеугольное положение исихастской традиции: принцип прямого Богообщения. Данный принцип, непосредственно продолжающий и раскрывающий принцип синергии, утверждает, что в стяжании благодати осуществляется прямая связь, непосредственное взаимодействие Бога и человека. «Для нас возможно непосредственное единение с Богом... Когда благодать явилась, необязательно всему совершаться через посредников», — говорит Палама. Поэтому человек, подвизаясь в стяжании благодати, выступает как всецело независимый, суверенный деятель, совершитель обожения. В горизонте здешнего бытия, в тварном

космосе человек, таким образом, полностью суверенен, никому и ничему не подчинен, ни с чем в сравнении не вторичен. Он обладает полнотой свободы, полнотой ответственности и полнотой диапазона творческого, преобразующего действия в тварном мире. Притом же, само понятие свободы здесь принципиально шире и глубже, чем в безрелигиозных доктринах: это не привычная в них свобода выбора между какими-то решениями и акциями, замкнутыми в здешнем бытии, но свобода онтологического самоопределения, выбора собственной природы и сущности в широчайшем распахе — от ничто до Бога. Соответственно, подлинную онтологическую значимость и глубину приобретает и ответственность человека. «Как Бог свободен, так свободен и ты; и если захочешь погибнуть, никто тебе не противится... Если захочет человек, делается сыном Божиим или сыном погибели», — говорит св. Макарий Великий, один из основателей православного подвижничества.

Вместе с тем, возникает впечатление, что описываемая концепция человека последовательно индивидуалистична и эгоцентрична. Сказанное покуда о ней близко напоминает концепцию экзистенции в европейском экзистенциализме и протестантской теологии, напоминает мысль Киркегора и Хайдеггера, в особенности же учение последнего об экстатическом пребывании *Dasein* в элементе бытия. Все эти учения открыто индивидуалистичны и представляют исполнение *Dasein*, реализацию человеком своей сущности, как своего рода онтологическую монодраму, путь, проходимый в одиночестве отдельным изолированным человеком, «*la quête solitaire de l'âme, montant vers Dieu*», как выразилась Мирра Бородина-Лот, современный православный богослов. Однако указанное впечатление поверхностно. Нельзя отрицать известной общности православного синергизма с экзистенциальной мыслью Запада; однако эта общность далеко не охватывает даже главнейших вех, определяющих православное решение проблемы «личность и общество». Вопрос об этом решении вовсе не прост: достаточно сказать, что тут налицо не столько какое-то одно решение, одна общепринятая позиция православия в социальной философии, сколько — целый спектр, веер различных позиций, порой далеко расходящихся между собою.

Вернемся к началу и вспомним: в основаниях православной антропологии мы сразу выделили два общих принципа, статический и динамический, конкретизировав их, соответственно, как органический принцип и принцип синергии. Но вслед за тем мы обсуждали покамест только энергийно-синергийные свойства, вос-

ходящие ко второму из этих принципов. Время теперь учесть и роль органических начал. Заранее ясно, что с ними уже не связано никаких экзистенциалистских мотивов. Оба принципа выдвигают на первый план различные стороны социального бытия; и в своем полном виде проблема личности и общества, центральная проблема социальной философии, встает как проблема сочетания этих принципов. Отсюда и происходит веер различных социальных позиций: это как раз и суть попытки сочетания двух принципов, вольно выражаясь, в разных пропорциях. Но до сих пор еще среди них не найти гармонического сочетания, где оба принципа были бы выражены полноценно, неущербно, без подавления одного другим (и притом в развитой философской форме). Причины к тому двояки. Прежде всего, благодать и синергия — мистические начала, предельно трудные для философского выражения. Как уже говорилось, такое выражение они начали обретать только в нашем столетии, и социальное содержание православного синергизма еще далеко не расшифровано до конца. Помимо этого, проблемой является и само совмещение органического и синергичного принципов: ибо применительно к социальному бытию они оказываются даже не просто различными, но скорей — прямо противоположными, находящимися в антиномическом отношении. В согласии с органическим принципом, здешнее бытие, и с ним социум, мыслится как (обобщенный) организм, т. е. такое единство множества, где части подчинены целому, и лишь в составе него, от него получают свой смысл и ценность. Индивидуальная личность тут, стало быть, вторична по отношению к социуму: и если здешнее бытие входит в общение и соединение с Богом, то непосредственным деятелем и участником, стороною в общении при этом выступает (религиозный) социум, опосредующий связь личности с Богом. Принцип органического устройства как социальный принцип является, таким образом, иерархическим принципом. И возникает апория, противоречие между положениями об органическом устройении здешнего бытия и о суверенной человеческой личности, которой открыто прямое Богообщение.

Простым разрешением атории было бы принятие «экзистенциалистской» позиции: попросту отбросить органический принцип, оставив лишь энергично-синергичную динамику (индивидуального) обожения. Но это — неприемлемое решение. Обожение не может пониматься как узко индивидуальный процесс, подвиг отдельной «личности», не нуждающейся в других, в социуме. Православная мистика церковна, и в стяжании благодати неотъемлемо присутствует соборный аспект, осуществляется мистическое единение не только с Богом, но и с другими людьми, происходит открытие и реализация человеком собственной всечеловечности. (Используя

язык Хайдеггера, можно сказать, что в православии экзистенция с необходимостью имеет особые «соборные» экзистенциалы.) Поэтому ни один из двух принципов не может быть исключен, и следует искать именно их сочетания.

От века известен идеальный вариант органического принципа, в котором все элементы органического целого остаются самоценны и суверенны, поскольку оказываются тождественны целому. Это — знаменитый принцип всеединства (*Unomnia, Alleinheit*) или же идеального единства множества. Как конструктивный принцип совершенного бытия он многократно использовался в онтологии, начиная с неоплатонизма. В нашем веке метафизика всеединства стала ведущим направлением русской религиозной философии. Начало этому направлению положил Владимир Соловьев. Затем под влиянием его мысли возникла целая группа философских систем, в которой наиболее крупными являются учения Е. Трубецкого, Флоренского, Булгакова и Карсавина. Как правило, в системах философии всеединства присутствуют и темы социальной философии. Учитывая идеальное соотношение между частью и целым во всеединстве, тут надеялись достичь и идеального решения проблемы личности и общества, обеспечивающего совершенное равновесие и гармонию индивидуального и коллективного начал. Следует констатировать, что эти надежды не оправдались. Причина этого довольно понятна в свете нашего рассуждения: всеединство — хотя и «идеальный», но все же лишь вариант органического принципа; и как не получается состоятельной социальной философии на базе одного принципа синергии, так не получается ее и на базе одного принципа всеединства. Дополнить же последний первым русская метафизика не успела, ибо едва подходила к освоению принципа синергии, когда ее развитие было оборвано. Если бы принцип всеединства мог отвечать реальному социуму, он, несомненно, не оставлял бы желать лучшего в качестве краеугольного принципа социального устройства. Однако по самому своему определению он несовместим с главным предикатом *Dasein*, конечностью: если социум — всеединство, что делается в нем с тождеством части и целого, когда часть (скажем, любой человек) пожирается смертью? Аргумент этот очевиден, тривиален — и тем не менее идея общества как всеединства продолжала существовать из поколения в поколение, обходя его стороной. В тех же немногих случаях, когда его замечали — например, в «Философии истории» Л. П. Карсавина (1923) — приходилось говорить о «замене» одного члена другим, «замещении», «восполнении» и т. п. Но при таком решении, следуя известному гоголевскому принципу: *один умер, другой родится, а все в дело годится!* — общество не может состоять из личностей, ибо таковым присущи, по определению, уникальность,

незаменимость; да и все равно при наличии «замен» дефиниция всеединства потребует какого-то изменения. — Итак, всеединство принципиально неосуществимо в здешнем бытии. Оно может лишь как-то частично отражаться в нем; и чтобы построить социальную философию на базе принципа всеединства, нужны еще некие положения, определяющие отношение этого принципа к наличному социальному бытию.

В такой ситуации социальная мысль выбирала разные пути. Во-первых, философия может ограничиться наблюдением, указанием в социальном бытии сторон, тенденций, начал, находящихся в согласии с принципом всеединства, либо, наоборот, его нарушающих. Такой феноменологический подход избирает социальная философия С. Франка, где в социальном бытии усматриваются два слоя, внутренний и наружный, реализующая всеединство «соборность» и стоящая на розни и распре «внешняя общественность». Это — философски корректный подход, однако же он заведомо неполно выражает социально-антропологические позиции православия, ибо оставляет в стороне все пласты опыта, свидетельствующие о динамизме здешнего бытия, о его благодатном энергийно-синергийном обожении. Близки к такому подходу и построения софиологических учений Соловьева и Е.Трубецкого, с тою, однако, разницей, что софиология заметно ближе к старой, традиционной спекулятивной метафизике, чем более современный и строгий феноменологизм Франка. Соответственно, здесь всеединство утверждается еще и как смысл здешнего бытия. Так, в главном сочинении Е. Трубецкого «Смысл жизни» читаем: «Этот мир еще не есть всеединство, ибо всеединство в нем не осуществлено; но он подзаконен всеединству, ибо всеединство... есть то, чем все движется».

Существуют пути и иного рода, на которых социальная мысль, не удовлетворяясь позицией философского наблюдения, стремится стать более жизненной и действенной. Такое стремление вообще — стойкая черта русской философии. Очень естественно является мысль, желание выставить всеединство как идеал, и притом не просто умозрительный онтологический идеал, но — «общественный идеал», прообраз совершенного социального устройства. Отсюда, тоже очень естественно, всеединство начинает выступать и в качестве идеальной нормы социального бытия, подлежащей, хотя бы в перспективе, актуальному осуществлению. Но что это может означать? В силу заведомой неместимости всеединства в горизонте Dasein, если есть вообще путь к всеединству, то это лишь путь преобразования жизни, имеющий истоки свои — благодатными, и конечные цели свои — премирными. Это все тот же путь обожения, энергийно-синергийного онтологического трансцендирования. В забвении же начал благодати и синергии, «активистский» подход к

всеединству автоматически означает утверждение какой-то иной (или просто никакой) онтологической динамики на место динамики синергийной — т. е. означает узурпацию, подмену последней. И такой путь с неизбежностью влечет:

либо насилие над действительностью — лозунг волевого, форсированного (ибо не-синергийного, безблагодатного) ее преобразования во всеединое устройство;

либо насилие над мыслью — искажение принципа всеединства, его низведение, выхолащивание до чего-нибудь, совместного с миром сим, скажем, до механизма или организма;

либо и то, и другое вместе — лозунг насильственного осуществления искаженного всеединства.

Разумеется, эти опасности и пороки — очень общего рода, никак не ограниченные рамками русской метафизики всеединства, но свойственные судьбе едва ли не всякого социального идеала. Как в социальных теориях, так и в практике религиозных и социальных движений все они хорошо знакомы истории. Первый уклон нередок в учениях радикальных сект и ересей, особенно распространенных в эпохи раннего христианства и позднего средневековья, да, пожалуй, и в наше время. Второй уклон характерен для почвенных, консервативных течений, в частности, и для их современной разновидности — корпоративных социальных доктрин типа идеологий авторитарных режимов. Третий же, сочетающий насильственность первого с онтологической слепотой второго, — традиционная принадлежность революционных движений. В зависимости от того, в какое именно искажение всеединства предполагается вогнать социум, движения эти естественно разделяются на «черную сотню» и «красную сотню» (по терминологии А. Солженицына): в первом случае нормою выступает органический, иерархический коллективизм, во втором — механический эгалитарный коллективизм. Эти внутренние связи с коллективизмом и утопизмом, присущие принципу всеединства в социальной философии, давно отмечали Бердяев и Флоровский, и проницательный их анализ был дан последним еще в 1926 г. в работе «Метафизические предпосылки утопизма».

Русская мысль и, в частности, русская философия Серебряного Века, не миновала ни одного из названных уклонений. Соблазну безблагодатного религиозного максимализма и самочинной апокалиптики — впрочем, скорее в форме безобидной псевдомистической хлестаковщины — была отдана немалая дань на раннем этапе нашего религиозно-философского Ренессанса — на рубеже XIX и XX веков, в пору Религиозно-философских собраний в Петербурге и так называемого «нового религиозного сознания». В целом, этот этап был довольно быстро изжит, хотя поверхностный, но решительный социально-мистический утопизм остался заметным периодом

в творчестве Мережковского, Минского, Бердяева... С другой стороны, в русской мысли существуют и более глубокие корни этих тенденций, кроющиеся в народной религиозности (как это было и на Западе в позднем Средневековье); отражение их можно видеть, например, в мысли Федорова. Достаточно характерна для нас и почвенная тенденция, отождествляющая с всеединством органический уклад тех или иных «исконных», традиционных социальных структур. Сейчас она вновь набирает популярность, по закону отталкивания от предыдущего этапа революционной идеологии. Теоретическим ее выражением служат, в первую очередь, учения поздних славянофилов; а уже в нашем веке она обрела существенное подкрепление и модернизацию в социальной философии Карсавина. Отправляясь от христианской догматики, привлекая идеи как русских (Хомяков, Соловьев), так и западных (Эригена, Кузанский) мыслителей, Карсавин разработал обширное учение о личности как всеединстве и социуме как единой коллективной личности. Такая личность представляет собой всеединство и одновременно — иерархию всеединств низших порядков, которыми служат всевозможные человеческие сообщества, входящие в данный социум и называемые «симфоническими» или «соборными» личностями. Понятно, что при всей глубине разработки, это типичная органическая модель, где человек рассматривается как качественное проявление, если угодно — функция высших коллективных личностей и оказывается подчиненным, производным по отношению к ним. Здесь однако присутствует весьма характерный для Карсавина парадокс, эксцентрическое сочетание социального футуризма и пассаизма: как правило, почвенные и органические учения в политическом аспекте глубоко охранительны, консервативны; Карсавин же прилагает свою философию к оправданию революционной социальной практики большевизма. В двадцатые годы эта философия была воспринята евразийским движением в русской эмиграции и послужила философским обоснованием для линии на сближение с большевистским режимом.

Из всего этого ясен общий вывод, в главном уже высказанный заранее: принцип всеединства сам по себе, без дополнения принципом синергии, ведет к социальным концепциям, которые в лучшем случае неполны, а в худшем (и более часто) оправдывают авторитарную или даже тоталитарную практику. Помимо того, из сказанного рождается и более общее сомнение: не только в идеале всеединства, но и в идеале как таковом, в самой концепции общественного идеала. Налицо закономерная связь: идеал рождает норму, норма же рождает насилие. При всякой попытке построить его из земных материалов, воздушный замок идеала оказывается тюремным зданием. Ярче всего эти связи выступают не в русской

философии, а у самого отца идеализма, Платона. На примере его социальной философии они анализировались не раз, и снова были детально разобраны совсем недавно — «новыми философами» во Франции. Стоит здесь напомнить и то, что уж много раз объяснялось христианскими учителями: дело Христа — отнюдь не проповедь неких идей или идеалов, но *осуществление-показ нового способа жизни*. И потому антропологическая стратегия, утверждаемая христианством, — это тоже не следование идеям и идеалам, хотя бы самым благим, но только лишь достижение определенного духовно-душевного устройства: *антропологическая фокусировка*. Возвращаясь же к православному энергетизму, легко увидеть, что с его позиций понятие социального идеала вообще принадлежит скорее языческому, чем христианскому типу мышления и мирозерцания, поскольку связано с платоновской онтологией сущностной, а не энергийной причастности здешнего Абсолютному. Ясно, что принцип синергии говорит не о каком-либо идеале, а о тяге здешнего бытия к Богу — живому, но Которого «никто никогда не видел» (1 Ин 4, 12). Но и органический принцип не обязательно принимает форму идеала. Вспомним учение Хомякова о соборности. Здесь органический принцип реализуется в концепции Церкви как совершенно особого «соборного» организма, организма любви и благодати. Для такой реализации определяющие ее критерии энергийно-экзистенциальны, они не рисуют никакого наглядного смыслового образа, из них не вывести внешней нормы — и, следовательно, было бы неверным рассматривать соборность как идеал.

Как видно из сказанного, в понятии соборности у Хомякова мы находим искомое сочетание, сопряжение двух фундаментальных принципов православной антропологии. Однако учение Хомякова не получило философской формы, оно, по существу, осталось лишь в виде богословских набросков. Поэтому оно может дать лишь вежу, ориентир для философских поисков полноценного сочетания органических и благодатных начал. Другой такой вежей служат размышления позднего Достоевского, в центре которых стояла тема «монастырь и мир», тема «русского инока» — не столько наличного, сколько провидимого и чаемого человеческого типа, сочетающего аскетический строй внутренней жизни, работу стяжания благодати с жизнью в миру, с богатством межчеловеческих уз. Интуиции Достоевского и Хомякова, возможно, помогут дать «благодатную прививку» русской философии, которая до сих пор гораздо более занималась органическими, «горизонтальными» сторонами здешнего бытия, нежели его синергийными, «вертикальными» устремлениями. Будучи христианской философией, она должна помнить притчу о Закхее, который «влез на смоковницу, чтобы увидеть Его» (Лк 19, 4).

Эти задачи, стоящие сегодня перед русской мыслью, не просто ее внутренние проблемы, частности хода ее развития; за ними виден немалый всеобщий смысл. При неизменности своей бытийной сути и миссии, человек меняется, и меняется его мир. Каждая из больших духовных традиций, от которых человек получает ведение этой сути и миссии — окормляется, говоря по-православному — своим путем осознает и осмысливает это изменение, влияет на его ход. И в понимании общего смысла и направления изменений все мировые традиции едва ли сильно расходятся между собой: сущность происходящего заключается в становлении человека свободной и суверенной личностью, лично предстоящей своему богу, уж какой у кого. Говоря так, я не говорю как религиозный релятивист и не думаю забывать о том, что личность — признанное открытие христианства. Но я крепко помню и еще одно: классический евангельский образ *закваски*. Я думаю, что факт присутствия христианства в мире воздействует на внехристианскую ойкумену, исподволь побуждая ее выявлять в себе, в собственных пределах, личностные потенции, стороны сообразные, сродственные христианскому личностному видению человека. Больше того, к этому христианскому личностному видению подводит сама ситуация современного мира. Ибо все шире делается размах человеческой свободы, все глубже бездна ответственности — и это именно значит, что человек все более возрастает в личность, лицетворится. Поэтому раскрытие древней исихастской традиции, искони утверждавшей свободу и ответственность человека, личностную картину мира, — прямое участие Православия во всечеловеческой работе постижения и созидания новой антропологической реальности.
