

ПРАВОСЛАВНОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ И ПРАВОВАЯ ОРИЕНТАЦИЯ¹

По моему глубокому убеждению, сам характер богословия, как он был принят и развивался в Восточной Церкви свидетельствует о самых существенных чертах мировоззрения населения Византийской империи (трудно сказать вполне определенно, но, вероятно, в первую очередь - греков), поэтому обойти его при исследованиях, связанных с формированием интересующего нас типа правосознания, было бы ошибкой. Но тогда возникает проблема поиска такой методологии, которая позволила бы нам усмотреть те черты, что могли бы быть найдены за богословскими текстами и в то же время указывать на определенный тип правосознания, определяя или порождая оба явления. Стоит ли говорить, что поиски подобного «первоисточника», мягко говоря, проблематичны. Поэтому ход нашего рассуждения будет построен следующим образом: мы попытаемся определить в качестве гипотетического предположения круг проблем, которые являются общими для права и для богословия. Затем мы рассмотрим, как эти проблемы решались в рамках восточной богословской мысли. Для полного завершения такого рода работы нам следовало бы осуществить «проверку»: предположив существование некоторых структур национального (общественного) сознания, приводящих к весьма определенным формам теологии, мы могли бы также попытаться обнаружить их в качестве идеологических категорий массового сознания. После этого нам

¹ Эта статья является непосредственным продолжением моей статьи «К проблеме научной методологии исследования влияния православного мировоззрения на правосознание» и также выполнена при поддержке Research Support Scheme Фонда поддержки «Открытого общества», грант № 412/2000.

следовало бы пристально изучить все формы проявления народных движений в Византии – восстания, борьбу «димов»², специфику форм народного эпоса и характеры народных легенд и т. д. Однако от второй части задачи нам придется отказаться – это потребует специального исследования, лишь связанного с нашей темой, но не являющейся ее частью. Вследствие этого, все, найденное нами в ходе исследования, будет носить характер предположения, не более. С другой стороны, такое положение дел имеет то преимущество, что позволяет нам достаточно вольно обращаться с методологией, вводя предположения, догадки и даже вымыслы наряду с фактами. Будем помнить об этом.

Первое, что нам надо выделить – это мистический характер, присущий православной теологии. Конечно, мистика свойственна в той или иной степени любой теологии – как православной, так и католической, протестантской, мусульманской и др. И всюду она составляет неотъемлемую часть этого богословия. Однако в православии мистика носит особый характер и играет роль весьма специфическую, что мы и попробуем выразить. «Восточное Предание никогда не проводило резкого различия между мистикой и богословием, между личным опытом познания божественных тайн и догматами, утвержденными Церковью»³. При знакомстве с работами восточных отцов Церкви становится видно, что одна из сторон мистического умозрения заключена в том, чтобы не просто усматривать истину как некое любование ею, а усматривать ее в форме определенной, весьма специфически выраженной теории, то есть по сути дела в форме догмата. В этом смысле мистика получает не индивидуальный и не общественный, а общинный характер, мистическое достижение одного оказывается приобретением всей группы единоверующих, по сути дела – всей Церкви.

Здесь оказывается весьма существенным не момент личного созерцания истины сам по себе, а в первую очередь некое приоб-

² «Димы» - цирковые партии в Константинополе и ряде других городов империи, своего рода «партии», находящиеся в оппозиции по большинству социальных, политических, а иногда и богословских вопросов. При этом связь с цирком была самая прямая – они поддерживали одну из четырех команд, различаясь по цветам, но реально это была лишь форма членения социальных движений византийского общества.

³ Лосский. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. В кн.: Мистическое богословие. К., 1991. С. 98.

речение всей общины, всего сообщества верующих. Это находит свое выражение в том, что сам по себе мистический опыт личности, если он противоречит или даже остается нейтрален по отношению к догмам православной Церкви, не только не имеет ценности, но, скорее, рассматривается как явление негативное (например, мистические откровения, остающиеся в рамках католицизма). «Нам часто говорят, что важна только духовная настроенность, что догматическая разница ничего не меняет. Тем не менее, духовная жизнь и догмат, мистика и богословие нераздельно связаны в жизни Церкви. Что же касается Восточной Церкви, то она, как мы уже говорили, не делает особо четкого различия между богословием и мистикой, между областью общей веры и сферой личного опыта»⁴. Таким образом, человек в рамках культуры восточной христианской традиции оказывается с самого начала не самостоятельной единицей прежде всего, а частью общины верующих, и его опыт духовного пути носит двоякий характер: с одной стороны, он всецело принадлежит самой личности, с другой же – в значительной мере принадлежит всему сообществу православных.

Возникает на первый взгляд весьма противоречивая картина: мистическое постижение истины оказывается подлинным только при условии, что в этой истине открывается лишь то, что и так известно и давно существует в качестве догматов. Однако это не совсем верно, потому что при таком подходе оказывается утраченным сам момент индивидуального переживания истины. Отсюда можно сделать вывод, что личность неразрывно связана с процессом постижения истины, истину нельзя представить как нечто самостоятельно существующее и самостоятельно функционирующее без связи с теми, для кого она, собственно, и является истиной. С этим оказывается связана еще одна, не менее важная сторона мистического усмотрения – сторона практическая, *πράκξις*. Эта сторона не только преобразует того, кому открывается мистически истинная картина всего существующего в мире, она носит и некоторую «обучающую» функцию: регламентация того, как получить возможность подобного усмотрения сути вещей, оказывается гарантией того, что и другим людям общины это доступно. К тому же эта сторона высту-

⁴ Там же. С. 101 – 102.

пает еще одним критерием того, что усмотренное было истинным, а не внушено некими злыми силами.

Чрезвычайно показательна в этом смысле проблема рассмотрения заблуждения тех, чья причастность православной Церкви не может ставиться под сомнение. В качестве примера возьмем объяснения преп. Варсануфия Великого (ум. ок. 540 г.), относительно мнения св. Григория Нисского о возможности смягчения и окончания мучений грешников (мнение, противоречащее официальной доктрине и всей святоотеческой традиции). Будучи спрошенным об этом, старец отвечал, что это – результат нескольких причин. Во-первых, даже и Святым невозможно постичь «все глубины Божии», а кроме того, это было весьма распространенное мнение прежних учителей (здесь старец говорил, не только о св. Григории, но и обо всем капподокийском кружке) и хотя Святые превзошли своих прежних учителей, «но вместе с тем сохранили и то, что приняли от прежних учителей своих, то есть учение неправое. Преуспев впоследствии и сделавшись учителями духовными, они не помолились Богу, чтобы Он открыл им относительно первых их учителей: Духом ли Святым внушено было то, что они им преподали, но, почитая их премудрыми и разумными, не исследовали их слов; и таким образом мнения учителей их перемешались с их собственным учением, и Святые сии говорили иногда то, чему научились от своих учителей, иногда же то, что здраво постигли собственным умом; впоследствии же и те и другие слова приписаны были им»⁵. Иначе говоря, по мнению преп. Варсануфия Великого (которое для нас важно как общепринятый ортодоксальный взгляд на проблему), причины прокравшихся в работы великих Отцов Церкви заблуждений лежат в некоем нарушении «регламента» или порядка приобщения к истине. Меньше всего преп. Варсануфий Великий предполагает, что св. Григорий Нисский бездумно повторял чьи-либо слова, даже своих выдающихся учителей, но тот факт, что он специально обратился с молитвой к Богу с просьбой отличить истинное от ложное в

⁵ Преподобных Отцев Варсануфия Великого и Иоанна Руководство к духовной жизни в ответах на вопросы учеников. Пер. с греческого. Изд. 4-е. СПб., 1905 (репринт: М., 1993), с. 387. Цит. по: *Лурье В. М.* Послесловие к книге св. Григория Нисского «Об устроении человека». СПб., 2000. С. 199 – 200.

учении своих учителей, привел его к возможности ввести в свои работы ложные положения по весьма существенному вопросу.

Практическая сторона мистики не сводилась лишь к предписанию того, как может быть получено мистическое усмотрение истины, безусловно, в ней преобладал скорее даже нравственный аспект, аспект делания (деятельности) в специфически-православном понимании этого термина. Здесь «метафизика отсутствует, идеология отодвигается на второй план; в основу мистики полагается внутренний опыт – переживание; возвышенное парение спекулятивной мысли сменяется напряжением духовного подвига; место метафизических построений и схем занимает психологическое изображение внутренней жизни, сопровождаемое нравственными наставлениями относительно духовного «делания»⁶. Некоторые авторы, в том числе как раз П. Минин, считают, что в мистике можно выделить два самостоятельных в принципе направления. «Оставляя в стороне частности и обращая внимание на самое существенное, мы можем отметить два главных направления в древне-церковной мистике – одно абстрактно-спекулятивное, другое нравственно-практическое. Наиболее видным представителем первого является автор произведений, известных под именем Дионисия Ареопагита; второе нашло себе яркое выражение в трудах преп. Макария Египетского и позднее Симеона Нового Богослова»⁷.

В плане того, как отражено мистическое учение в трудах Отцов Церкви, П. Минин совершенно прав, однако ни в коей мере не следует забывать, что тем не менее мистика в Восточной Церкви выступает в своем единстве, представляя собой некий единый «инструмент» познания и преобразования собственной жизни, более того, эти два направления понимаются как в сущности неразделимые, хотя и не выступают как одно и то же. «Можно было бы вообще сказать, что восточное монашество чисто созерцательного характера, если бы различие между обоими путями – созерцательным и деятельным – имело на Востоке тот же смысл, что и на Западе. В действительности же в Восточной Церкви оба пути друг от друга неотделимы: один

⁶ Минин П. Главные направления древне-церковной мистики / Мистическое богословие. К., 1991. С. 361 – 362.

⁷ Там же. С. 343.

путь немислим без другого, ибо аскетическое совершенствование, школа внутренней молитвы, именуется духовным деланием»⁸.

Та как нас в первую очередь интересуют вопросы, связанные с формированием правосознания, обратимся теперь к этой проблеме, оставив в стороне рассмотрение мистики как особого явления, ее природу, предпосылки и исторический характер ее возникновения и т. д. В плане заявленного интереса для нас оказываются важными такие стороны мистики как ее внутренняя организация (в этом смысле православная мистика отлична от католической, иудейской, мусульманской и др.⁹) как некое отражение настроенности, направленности определенной культуры на восприятие бытия. Отметим лишь, что многочисленные определения мистики сходятся в том, что мистика подразумевает восприятие Бога на основе прямого внутреннего переживания, *cogntio Dei experimentalis*, как говорит Фома Аквинский, познание Бога в опыте. Однако для нашего исследования важнее оказывается как бы «место» Бога, как последнего предела и первопричины всего, как подлинной реальности, поэтому здесь я говорю о «бытии», используя этот термин именно в этом значении.

Что же дает нам в этом отношении картина православной мистики? Право, наряду с многими другими своими сторонами, может рассматриваться как некоторое свидетельство о подлинности бытия, но свидетельство заведомо неверное, лишь приближенное к подлинности, но никогда этой подлинности не достигающее, однако неизменно претендующее на это. Более того, сама эта претензия, некая уверенность в подлинности есть неотъемлемая черта права, без которого оно не могло бы претендовать на высший авторитет. Мистика же, даже будучи выражена в языке (в качестве догматов), также не ставит под сомнение абсолютную истинность развернутой ею картины, при этом отличаясь куда большей устойчивостью. Можно это выразить точнее: хотя результат мистического откровения претерпевает некоторые изменения во времени (известна и открыта история принятия догматов, более того, она

⁸ Лосский. Ук. соч. С. 104.

⁹ «Существует не мистика вообще, а лишь определенная форма мистики – христианская, мусульманская, еврейская мистика и т. д.». (Шодем Г. Основные течения в еврейской мистике. Израиль, 1989. С. 25.)

растянута на несколько веков и в целом допускает, хотя и негласно, последующие изменения), сама система мистического откровения в ее основных чертах остается неизменной; право же, сохраняя значительное количество неизменных принципов, тем не менее меняется прежде всего как система.

В православной мистике мы находим две черты, на которые следовало бы обратить внимание: во-первых, что истина, полученная мистическим путем не регламентирует преобразования общественной жизни здесь, в повседневном мире, но регламентирует лишь преобразования самой личности, в значительной мере, хотя и не до конца, призывая ее оставить это существование, ради подлинной жизни в Боге; во-вторых, следует отметить весьма специфически-настороженное отношение к языку, что выражается в том, что основными терминами оказываются греческие (это и понятно), но термины эти всегда наделяются определенным весьма специфическим значением, а никогда не заимствуются из живого повседневного языкового обихода.

Например, в русском православии «личность» - это совсем не то, что личность в философии или психологии, и уж совсем не то, что в повседневном языке. Но также и греческие Отцы Церкви отказались категорически от термина πρόσωπον – ‘наружность’, ‘вид’, ‘маска’ (использовавшемся, например, Феофрастом для определения типов личностей, характеров¹⁰), который использовался на Западе (persona), заменив его на весьма специфический термин ‘υπόστασις, первоначально означавший «нечто существующее». Вообще язык православного богословия (как греческий так и «русский») существенно отличался от обыденного живого языка, что произвело к созданию особого образования в южнославянских странах, в том числе и в Киевской Руси – церковно-славянского языка. Язык этот понимался как единственный (кроме греческого, а позже - латинского), на котором может быть выражено область сакрального знания¹¹. Не случайно и Церковь, и власть долго противились уже в XIX веке

¹⁰ Феофраст. Характеры. Л., 1974. Там же см. статью Стратоновского Г. А. Феофраст и его «Характеры» (С. 45 – 83), где приводится этимология и история применения термина.

¹¹ Успенский Б. А. Краткий очерк истории русского литературного языка (XI – XIX вв.) М., 1994. С. 9 – 10, 15.

изданию нового перевода Библии и других богословских текстов на живом русском языке.

Отметим, что первые русские юридические памятники, известные нам – «Устав князя Владимира Святославича о десятинах, судах и людях церковных» и «Русская правда» были написаны не на церковно-славянском, а на древнерусском языке, хотя обоим предшествует предисловие, написанное на церковнославянском языке¹². Факт этот сам по себе замечательный: право понималось, как нечто здешнее, земное, но при этом основывалось или покоилось на некоем небесном, трансцендентном основании. Мы еще вернемся к этой проблеме, отметив здесь лишь важное для нас наблюдение Б. А. Успенского: «В России же административное, юридическое как бы выключалось из области подлинной культуры»¹³, можно добавить, что эти сферы таким образом практически выпадали из области сакрального. И хотя в Византии не было такой ситуации двуязычия (хотя, по мнению Б. А. Успенского, относительно периода IX – XIII вв. правильно говорить не о двуязычии, а о диглоссии), то некое подобие диглоссии – различие сфер сакрального и бытового (административного, юридического и т. д.) – мы можем признать.

Что же касается первой выделенной нами черты византийской мистики – проблеме приобщения божественной, высшей сфере бытия, то здесь всякие предположения могут быть высказаны даже не в качестве догадок, а в качестве весьма специфических «подозрений», проверка которых потребовала бы специального исследования. Тем не менее, их все же следует высказать. Столь существенно важная роль мистики в православном учении во многом способствует обесцениванию практической земной жизни. Мистическая компонента не просто трансцендирует Бога, а делает разрыв с Ним *значимым*, отсутствие Бога в земной жизни оказывается существенным. С другой стороны пути к Богу как пути сугубо индивидуального нет, «мистический индивидуализм остался чуждым духовному опыту Восточной Церкви»¹⁴. По сути дела, единственным путем оказывается преобразование самого себя таким

¹² Там же. С. 44.

¹³ Там же. С. 16.

¹⁴ Лосский. Ук. соч. С. 106.

образом, чтобы и вся община оказалась преобразованной, но при этом не были бы никем нарушены границы православной ортодоксии. Именно в силу этого порыва к преобразованию окружающего социума русскую православную философию характеризуют как «подвижничество и героизм»¹⁵. Вследствие этого, вполне естественным оказывается весьма сдержанное отношение к тем, кто стремится преобразовать общество путем его вполне рациональной (правовой, структурной) реорганизации. Если такая реорганизация не представлена в форме мистического приобщения к высшей истине (какие бы формы та не имела – Бог, справедливость, всеобщее благосостояние и т. д.), если идеология не пытается отождествить новый порядок с самим бытием как оно есть, то по сути для такого мировоззрения она должна выглядеть как деятельность антихриста (отношение, весьма характерное для православно ориентированных русских мыслителей к реформам Петра I, во многом – Александра II, а также любым бунтам и революциям). Преобразование должно происходить на основе некоторого «семейного» отношения, где глава семьи, преображаясь за счет духовного опыта сам, преображает и всю семью. Он и видит дальше, и знает больше.

Таким образом, в мистическом православном учении можно обнаружить целый ряд черт, которые вполне были способны привести к формированию негативного отношения к праву с точки зрения его основной функции – соотнесения порядка этого мира с миром высшим. Право при этом понимается как средство низменное, бытовое, как необходимость организовать порядок на этой земле, но не более того, и в результате праву отводится регулятивная функция, а не преобразующая. Можно сказать иначе, мистический элемент православного учения лишает право идеологического измерения, всецело оставляя его за собою.

Чрезвычайно важно также попытаться взглянуть на то, как в рамках православной традиции решается проблема личности, то есть некоторого личностного измерения существования, или, иначе говоря, проблема признания субъективных прав, а тем самым некой природы человека. Здесь мы сталкиваемся с весьма серьезными трудностями. Несмотря на существование великолепно разрабо-

¹⁵ Лосев А. Ф. Основные особенности русской философии / Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 510.

танной православной антропологии, представляется весьма затруднительно интерпретировать ее в интересующем нас философском аспекте – аспекте формирования правосознания. Это связано, во-первых, с кажущейся близостью терминологии, на деле оборачивающейся глубоким различием в понимании употребляемых терминов, во-вторых, православная антропология ориентирована совершенно иначе, нежели антропология рациональной философии, на которой базируются любые направления западной философии права, наконец, в-третьих, сама философская антропология, в отличие от православной, остается областью весьма проблематичной, где соперничают самые различные, а порой – противоположные, подходы к проблеме, где нет не только единого решения, но даже единой методологии поиска такого решения.

Не вызывает особого сомнения, что в какой-то мере общее мнение современного западноевропейского подхода к проблеме антропологии, согласно которому природой человека оказывается свобода, рождено одним из принципиальных вопросов католического и протестантского богословия – проблемой предопределения. «Как для католицизма, так и для протестантизма конститутивно важна (позитивно или негативно) теория предопределения, совершенно безразличная для православия»¹⁶. Следует отдавать себе отчет в том, что это совершенно не случайное расхождение восточной и западной традиций христианства. В той же статье С. С. Аверинцев пишет, что «стиль католицизма конституировался в пелагианских спорах о воле и благодати, не нашедших понимания на Востоке; для православия такую же роль сыграли христологические споры IV века»¹⁷. Проблема соединения божественной и человеческой природ у Христа оказывается и в самом деле конституирующей для всего православного учения в целом, в том числе и для антропологии. «Для католической теологии Бог и человек суть прежде всего субъекты воли, для православия – объекты онтологических процессов»¹⁸. В силу того, что современная философия практически не востребует подобную точку зрения на человека, говорить о православном учении о чело-

¹⁶ Аверинцев С. С. Православие / Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 333.

¹⁷ Там же. С. 334.

¹⁸ Там же. С. 333.

веке языком современной философии оказывается почти невозможно. «Я не берусь излагать то, как понимали человеческую личность отцы Церкви или же какие-либо иные христианские (здесь – православные. С. Ш.) богословы. Даже если бы мы и хотели за это взяться, следовало бы предварительно спросить себя, в какой мере оправдано наше желание найти у отцов первых веков учение о человеческой личности. Не было бы это желанием приписывать им мысли, вероятно, им чуждые, но которыми мы, тем не менее, их наделили бы, не отдавая себе ясного отчета в том, как зависимы мы в самом методе нашего суждения о человеческой личности от сложной философской традиции – от образа мысли, следовавшей путем весьма отличным от того, который можно было бы считать путем собственно богословского предания?»¹⁹. Такой подход сродни поиску работ о человеческой душе в современной психологии.

Мы оказываемся в весьма сложной ситуации. Поскольку мы исходим из предположения, что именно субъективное ощущение своей природы лежит в основе не только одного лишь субъективного права, но и права как системы законов (при той оговорке что за правом в последнем значении оказывается скрыта природа всего социального мира, а не отдельного человека, но воспринимается она им только через личностный опыт), то мы не можем отказаться от попытки взглянуть на православное учение с этой точки зрения. С другой же стороны нам противостоит весьма строгое именно онтологическое учение, то есть, если мы там обнаруживали онтологию «за» правом, то здесь, напротив, онтология предшествует и праву, и человеку. Для того, чтобы наше рассмотрение было бы *философски корректным*, нам следовало бы создать принципиально новую онтологию, которая позволяла бы совмещать онтологию православную и онтологию традиционно-философскую, чтобы иметь возможность как-то соединить эти учения. Тем самым (очень трудно удержаться здесь от аналогии) мы уже вступаем в область как раз христологических споров относительно соединения природ во Христе – божественной и человеческой, завершившихся как раз Халкидонским собором. Создание подобной онтологии ни коим образом не входит в нашу задачу (если бы мы не находились в спасительных пределах

¹⁹ Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности / Лосский В. Н. Богословие и боговидение. Сб. ст. М., 2000. С. 289.

философии, такую задачу вполне можно было бы назвать святотатством), поэтому нам остается иной путь.

Для нас самым существенным вопросом оказывается момент соотношения высшего (горнего) и земного мира для человека. Поскольку мы признали право в качестве земного, деятельного, реального воплощения нашей сущности (в ее специфической онтологической форме – как условий ее проявления себя), то мы должны признать следующее: для формирования определенно позитивного восприятия права необходима система, в которой эти два мира, две сферы были бы равноправны и взаимосвязаны. То есть человек должен обладать возможностью реализовать свою подлинную (божественную, высшую, духовную и т. д.) природу в своей повседневной бытовой жизни. Таким образом, сделать это он может только посредством права, так как оно, как мы говорили, является единственной формой выражения сущности или заявления природы человека о своем (ее - природы) существовании. Весьма показательным, как в этом отношении православие рассматривает западное христианство.

«Искушение может быть понято юридически, и тогда аскетические подвиги человека будут направлены на то, чтобы *заслужить оправдание*, выйти неосужденным из создавшегося греховного положения. Таков в главном взгляд латинской схоластики. С другой стороны человеку может быть внушено моралистическое понимание Евангелия и его жизнь будет стремлением исключительно к нравственному усовершенствованию. Спасение будет в таком случае восприниматься как катарсис, а конечная цель земной жизни, как *моральное уподобление* Христу, совершенному Нравоучителю. Таков взгляд протестантского пуританизма и морализма»²⁰. И хотя архимандрит Киприан (Керн) несколько раз подчеркивает, что это лишь весьма условная схематизация этих учений, но из всей его работы видно, что он в целом именно так и считает. Но нас сейчас не интересует точность его интерпретаций, другой интерес заставляет нас заглянуть дальше. Что же мы видим?

Мы видим, что как раз эти два взгляда, изложенные в такой схематизации, всецело отвечают тем условиям, которые мы сформулировали выше. В обоих случаях самым существенным оказывается

²⁰ Архим. Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С.392.

как ты прожил именно эту свою жизнь, такой, как она тебе была дана (проблему монашества и клира для католичества мы сейчас оставляем в стороне – нас интересуют светские люди). Можно, конечно, (и совершенно обоснованно) оспаривать мнение архимандрита Киприана, автора интересного, эрудированного, признаваемого вполне компетентным, но в данном вопросе явно пристрастного. Можно, но это не изменит сути дела. Существенным оказывается вопрос, как обстоит дело в Восточной Церкви.

Ответ заключен в простой на вид (краткой) формуле: искуплением является *обожение*. Обожение, греч. *αποθεϊωσις* – термин Афанасия Александрийского (IV в.): «Бог вочеловечился, чтобы человек обожился»²¹. Более развернуто это можно выразить примерно следующим образом: посредством умного делания (поста, молитвы и т. д.) человек достигает состояния «апатии»²², бесстрастия, то есть всецело избавляется от страстей и за счет снисхождения на него Святого Духа, претерпевает онтологическое превращение. «Святость понимается здесь не только как психологический факт: она должна распространиться и на тело аскета, сообщая ему новое органичное состояние (в легендах животные узнают святого по запаху)»²³.

При этом отметим, что православие особое внимание уделяет тому, что обожение нельзя понимать в духе пантеизма – как полную утрату личности, растворение ее в безличностном Божестве²⁴. Отрицает православие также и метафорическое превращение – нравственное совершенство и т. д. Однако при этом эти моменты все же приходится оговаривать особенно, тем более, что не вполне ясно, что имеет в виду православие, когда говорит о том, что «личность сохраняется». Православное понятие личности, как уже отмечалось весьма специфично, при условии, что можно вообще говорить о «личности» в православии как о «понятии». «Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того,

²¹ Цит. по: *Арх. Киприан (Керн)*. Антропология... С. 394.

²² Там же. С. 417.

²³ *Аверинцев С. С.* Православие / Философская энциклопедия. Т. 4. М., 1967. С. 334.

²⁴ Например, *Минин*. Указ. соч. С. 341.; *Арх. Киприан (Керн)*. Указ. соч. С. 401.; Свящ. Климков О. Опыт безмолвия. Человек в мирозерцании византийских исихастов. СПб., 2001. С. 195 – 196.; и др.

что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах, или Ипостасях, Божественных изложено чрезвычайно четко»²⁵. Именно на основе учения о Лицах (Ипостасях) В. Н. Лосский приходит к весьма своеобразному выводу о том, что «сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об «иной природе», но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит»²⁶.

Такое положение дел едва ли может нас удовлетворить. Однако я и вовсе не возьмусь определять понятие «человеческая личность» в православном учении. Однако у нас остается возможность подойти к этому вопросу с другой стороны. Мы можем определить, что мы называем «личностью», или точнее, что мы называли в ходе рассуждений в первой части, где шла речь о праве, *человеком*. Согласно тому, что было сказано, Я, мои права, Другой и действительность – понятия взаимосвязанные и взаимозависимые. Они возникают одновременно и существуют в тесном органичном соединении – изменение одного из них неизбежно влечет изменение всех остальных. Как уже говорилось, возникновение этого Я (то есть осознание человеком себя как особой личности) возникает в результате взаимодействия с другими людьми. Эти взаимодействия позволяют человеку «вычленив» себя из своего прежнего исключительно внутреннего восприятия мира и создают тем самым, реальность «внешнего» мира, как мира объективного, в который помещен человек. При этом определенность эта возникает только в результате деятельности человека, его поступков, у которых как правило есть некая цель (может быть скрытая даже для самого человека) – ребенок тянется за едой, за яркой игрушкой, взрослого привлекают некие другие вещи и т. д. Вхождение в новое общество или ориентация на новых Других (не вообще иных, а новых в принципе – переход от родителей к общению со сверстниками), как правило, влечет за собой возрастные кризисы (самые известные – 3,

²⁵ Лосский. Богословское... С. 289 – 290.

²⁶ Там же. С. 299 – 300.

7, 14 лет), о чем часто говорят психологи²⁷. Таким образом, можно сделать вывод, что человека как личность в этом мире определяет его отношение к другим вещам, людям и самому себе, отношение, которое строится на стремлении удовлетворить свои потребности (естественные, культурные и какие угодно еще).

Теперь посмотрим, что же неизбежно должен «потерять» человек для достижения обожения? Прежде всего – страсти. Согласно учению большинства отцов Восточной Церкви (преп. Иоанн Кассиан, св. Ефрем Сирий, преп. Нил Синайский, св. Иоанн Лествичник, Евагрий²⁸), главных страстей всего восемь: чревоугодие, блуд, сребролюбие, гнев, печаль, уныние, тщеславие и гордость. Только избавившись от всего этого «груза» человек может продолжать свое движение к совершенству. Конечно, словарный запас почти любого языка позволяет найти страсти, не внесенные в этот список, например, жестокость. Однако отметим, что речь шла лишь о главных страстях, более того, у перечисленных выше авторов речь идет о том, что одни страсти порождают другие и приведенные восемь – своего рода просто отмеченные «ступени» на пути личности к полному падению. Нет сомнения, что все дурные наклонности человека вполне могут быть отнесены к этому списку; едва ли Церковь, будет отрицать пагубное действие алкоголизма или наркомании – она лишь отнесет их к разновидностям чревоугодия и вполне справедливо. Обращает на себя внимание отсутствие веселости, бодрости, некоего оптимизма – это пожалуй, единственная «страсть», на утрате которой Церковь не будет настаивать, однако и тут есть выход – это в общем-то и не страсть вовсе. Однако, судя по всему, она также должна быть устранена, так как она не может соответствовать «чувству очистительной скорби и печали о Боге и сердечному сокрушению, которое претворяет несклонное к покаянию раскаяние в покаяние спасительное. Ибо без наличия сокрушенного сердца нельзя достигнуть истинного покаяния»²⁹ Таким образом, все «пассионарии» Л. Н. Гумилева – люди

²⁷ См., например, *Леонтьев А. Н. Деятельность. Сознание. Личность.* / *Леонтьев А. Н. Избранные психологические произведения.* В 2-х тт. Т. 2. М., 1983. С. 137.

²⁸ Перечень авторов, как и перечень страстей привожу по: арх. Киприан (Керн). Ук. соч. С. 409.

²⁹ Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Монреаль, 1965. (Репринт: М., 1993.) Ч. 1. С. 73. (Беседа 6).

обреченные. А как быть с теми, кто отстаивает свои права? Как решается вопрос о взаимоотношениях с Другими?

Конечно, уединение – вовсе не обязательное условие просветления, святым вполне дозволено общаться с людьми, но это общение весьма странного рода. Его никак нельзя понять, как общение в процессе удовлетворения своих потребностей. Попробуем присмотреться к этому состоянию «отрешенности от мира». «Чрез бесстрастие человек уничтожает разделение на полы, как не относящееся к идее человеческого существа»³⁰. Надо сказать, это шаг весьма кардинальный и решительный. Это, конечно, можно толковать в современном смысле как достижение полного равенства прав, однако, едва ли это могло предполагаться всерьез православием не только IV или XIV веков, но даже и XIX века. С другой стороны, православие выражает чрезвычайно позитивное отношение к телесности, а, например, святитель Григорий Палама вообще видел в телесности преимущество человека перед ангелами (мы в этом созданы более по образу Божию, чем они)³¹. Однако плоть, согласно тому же автору, нужна лишь как развитие присущей человеку расположенности к обожению, что достигается благодаря творчеству, делу (на основе знания). «Вера без дел мертва и призрачна, и дела без веры – напрасны и бесполезны»³².

Нам, таким образом, не придется расставаться с телом (при обожении), но тело не поможет нам в плане установления и отстаивания своих прав. Более того, о правах вообще трудно говорить в связи с православием, так как там на первом месте всегда «коллективная психология», общинность, которая уничтожает любой индивидуализм. Речь идет вообще о растворении индивидуальности (но не личности), преодолении ее как помехи для преобразования не только себя, но всего окружающего мира. «Тварь, будучи одновременно «природной» и «ипостасной» (то есть будучи создана по образцу Бога-Троицы, где сущность-природа одна, а Ликов-Ипостасей три. – С. Ш.), призвана осуществлять равным

³⁰ Минин. Ук. соч. С. 390.

³¹ Беседы... С. 163. (Беседа 19); см. также: арх. Киприан (Керн). Ук. соч. С. 364, где приводится обширная цитата из сочинения святителя Григория Паламы, посвященная рассмотрению этой проблемы.

³² Беседы... С. 86. (Беседа 8).

образом свое личностное различие, благодатно преодолевая индивидуальные пределы, которые дробят природу и стремятся свести личности к уровню замкнутого бытия частных субстанций. Это значит, что уровень, на котором ставится проблема личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают»³³. Новая онтология должна быть по своей сути онтологией социальной (не говоря уже о том, что в ней должно быть место Богу), то есть там как раз и должны быть на первом месте (в качестве элементов) «онтологические процессы», а вот взаимодействие этих процессов будет образовывать уже телесность. Отсюда понятно и особое отношение к греху, который рассматривается «как *заболевание* души, нарушившей первозданную гармонию миротворения и божественного плана мира»³⁴. То есть грех оказывается неким «вирусом», искажающим все те же «онтологические процессы», то есть всю общину, весь мир. Так что тут позиция «отношение к Другому» вообще оказывается неприменима. К Другому как раз надо относиться как к самому себе, как относился бы один орган к другому, будучи обособленными частями единого целого (природы). Какие уж тут права...

Но, возможно, даже в состоянии обожения личность может вести диалог с Богом, таким образом выстраивая свои права по отношению к нему? Безусловно, во многом это так, ведь даже при обожении человек не может по природе слиться с Богом («По учению св. Максима Исповедника [De ambiguis: PG, t. 91, col. 1308 B], в состоянии обожения мы по благодати, то есть посредством Божественных энергий обладаем всем тем, чем обладает Бог по Своей природе, кроме тождества с Его природой»³⁵), а стало быть, все же вынужден как-то относиться к нему. Здесь безусловно есть основания для возникновения правовых отношений. Однако и тут нас ожидает разочарование. Вот слова преп. Исихия Иерусалимского (V в.): «Царствие Небесное не есть награда за дела, а благодатный дар Владыки, уготованный верным рабам. Раб не требует свободы, как награды; но, получив ее, благодарит, как должник, а, не полу-

³³ Лосский. Богословское... С. 302.

³⁴ *Арх. Киприан (Керн)*. Ук. соч. С. 405.

³⁵ Лосский. Очерки... С. 151.

чив, ожидает как милости»³⁶. Приводя эти слова преп. Исихия, архимандрит Киприан (Керн) делает весьма показательный вывод: «Это все, подтверждая притчу о найме работников в виноградник (Матф. XX, 1 - 16), показывает насколько христианское учение о спасении и Царстве Небесном далеко от мирских, социальных понятий о справедливости, равенстве, праве»³⁷. Что и говорить – весьма показательный вывод!

Таким образом, можно сделать вывод, что православное учение о человеке не только не предполагает присутствия в нем некоторых элементов или структур, которые бы способствовали развитию позитивного (в западном понимании) правосознания, но, напротив, почти напрочь отрицает даже возможность предпосылок такого подхода. Надо также отдавать себе отчет в том, что мы сознательно сделали упор не на тексты самих отцов Восточной Церкви (мало кому известные и по сей день как в России, так и в Украине и Белоруси), а на их истолкование современными авторами, относящими себя к Православной Церкви. Надо учесть, что сознанию большинства верующих все нюансы и теоретические тонкости православной теории были едва ли доступны и понятны. Они воспринимали это грубее, проще, (с точки зрения теории, конечно, а не веры). Теория вообще оказывалась неизвестной, все сводилось к обряду, к вере и т. д., что нам еще предстоит рассмотреть. Но тот факт, что православие как учение, выражающее некоторый склад национального характера и задающее основные культурные и мыслительные структуры не способствовало развитию правосознания – это кажется нам бесспорным.

³⁶ Цит. по: *Арх. Киприан (Керн)*. Ук. соч. С. 399.

³⁷ Там же.