



В.Н. ФИНОГЕНТОВ

СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА: АВТОНОМИЯ И ТЕОНОМИЯ (ДИАЛОГ С РУССКИМИ РЕЛИГИОЗНЫМИ ФИЛОСОФАМИ)

Обсуждаются подходы Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, Б.П. Вышеславцева, В.В. Зеньковского, С.Л. Франка к проблеме свободы, рассматриваемой в контексте взаимоотношений человека и Бога. Показано, что ни один из названных мыслителей не преодолел дуализма, изначально свойственного христианскому мировоззрению.

The issue under consideration is – how N.A. Berdyaev, S.N. Boulgakov, Y.N. Troubetzkoy, B.P. Visheslavtzev, V.V. Zenkovsky and S.L. Frank treat freedom in the light of man and God relationships. It is found that no one of these thinkers has surmounted the dualism primarily inherent to the Christian world outlook.

Обращаясь к категории свободы, рассматриваемой сквозь призму понятий «автономия» и «теономия», мы попадаем в средоточие сложнейших и тончайших проблем онтологии, аксиологии, этики, философии религии, богословия. Разумеется, обсуждение такого рода проблем требует особой деликатности и отчетливого понимания того, что предлагаемые различными авторами их решения всегда мировоззренчески «нагружены», всегда социокультурно ограничены, всегда гипотетичны. Можно сказать, что основная ценность этих решений заключается не столько в самих этих решениях, сколько в совершенствовании понимания соответствующих проблем. Задача предлагаемого диалога о свободе человека с некоторыми русскими философами также состоит в этом.

Предварительно отмечу, что философское обсуждение проблемы свободы в контексте взаимоотношений человека и Бога имеет богатую историю. Одни мыслители прошлого (это, в частности, – Пелагий, Фома

Финогентов Валерий Николаевич – доктор философских наук, профессор, профессор кафедры философии и социологии ФГОУ ВПО «Орловский государственный аграрный университет».

Аквинский и Эразм Роттердамский) пытались совместить признание свободы воли человека с признанием решающей роли божественных установлений. Другие (среди них – Августин, Мартин Лютер, Жан Кальвин) отрицали свободу воли человека и утверждали божественную предопределенность как земной жизни человека, так и его посмертной судьбы.

Принципиально важный этап в развитии проблемы свободы представлен философией И. Канта. Для нас особенно значимо то, что именно у Канта понятие автономности становится одним из важнейших в учении о человеке, а также то, что русские религиозные философы, обсуждая проблему свободы, в значительной мере отталкиваются именно от его понимания автономии, гетерономии и теономии.

И. Кант: отождествление автономии и теономии

Понятие автономности противопоставляется Кантом, как известно, понятию гетерономности. При этом он рассуждал полностью в соответствии со своим основополагающим расчленением реальности на мир явлений (мир феноменальный, чувственно воспринимаемый мир) и мир вещей самих по себе (ноуменальный мир, умопостигаемый мир). Это расчленение применимо, убежден Кант, и к человеку. Человек, таким образом, – обитатель одновременно двух миров: в качестве феномена он подчинен законам природы, то есть внешнему определению; в качестве ноумена он подчинен закону свободы, то есть собственному определению. Другими словами, человек одновременно свободен и несвободен, автономен и гетерономен. Приведу здесь разъяснения, которые дает сам И. Кант в связи с понятиями автономии и гетерономии. О первом из этих понятий он пишет: «Автономия воли есть такое свойство воли, благодаря которому она сама для себя закон (независимо от каких бы то ни было свойств предметов воления). Принцип автономии сводится, таким образом, к следующему: выбирать только так, чтобы максимы, определяющие наш выбор, в то же время содержались в нашем волении как всеобщий закон». Гетерономия воли разъясняется немецким философом следующим образом: «Если воля ищет закон, который должен ее определять, не в пригодности ее максим быть ее собственным всеобщим законодательством, а в чем-то другом, стало быть, если она, выходя за пределы самой себя, ищет этот закон в характере какого-нибудь из своих объектов, – то отсюда всегда возникает гетерономия» [10, 100]. Далее Кант связывает автономию (свободу воли) с категорическим императивом, сформулированным им, и пишет: «Положение *воля есть во всех поступках сама для себя закон* означает лишь принцип поступать только согласно такой максиме, которая может иметь предметом самое себя также в качестве

всеобщего закона. Но это есть как раз формула категорического императива и принцип нравственности; следовательно, свободная воля и воля, подчиненная нравственным законам, — это одно и то же» [10, 105].

Познакомившись с кантовым пониманием автономности в сопоставлении ее с гетерономностью, рассмотрим теперь, как соотносятся в системе Канта принцип автономности и теономности. С одной стороны, Канта совершенно не удовлетворяет выведение нравственности из божественной, «всесовершеннейшей» воли. Не удовлетворяет по двум причинам: 1) «потому, что совершенство этой воли мы не можем созерцать, а можем лишь вывести его из наших понятий, среди которых понятие нравственности важнейшее» (то есть мы попадаем в таком случае в порочный круг); 2) потому, что понятие божественной воли исходит из свойств честолюбия и властолюбия и связано с устрашающими представлениями о могуществе и мстительности, поэтому оно «должно было бы создать основание для системы нравственности, которая была бы прямо противоположна моральности» [10, 102]. (Кант, очевидно, опирается на многочисленные примеры божественной воли, представленные в Ветхом Завете, которые очень трудно совместить с требованиями современной ему морали. — *В.Ф.*) Но, с другой стороны, когда Кант обращается к обсуждению более конкретных и практических вопросов, например, к обсуждению совместимости добродетели и счастья, он приходит, по сути, к признанию некоторой формы теономности. При рассуждении на эту тему Кант оперирует, конечно, образами и принципами христианства. Он констатирует, прежде всего, что «сам христианский принцип морали есть не теологический принцип (стало быть, не гетерономия), а автономия чистого практического разума сама по себе...» [11, 231]. Это так, полагает Кант, потому что познание Бога и его воли христианский принцип морали делает не основанием моральных законов, а «только основанием достижения высшего блага при условии соблюдения их, и даже истинные мотивы соблюдения этих законов усматривает не в ожидаемых следствиях их соблюдения, а лишь в представлении о долге, так как точное исполнение долга и делает нас достойными обрести блаженство» [11, 231-232]. Но, тем не менее, сквозь кантово понимание автономности отчетливо просматривается теономность. Так, в очередной раз подчеркивая, что человек есть «цель сама по себе, т.е. никогда никем (даже Богом) не может быть использован только как средство, не будучи при этом вместе с тем и целью...» [11, 324], Кант в то же время указывает, что свободная воля человека (автономия) «по своим общим законам необходимо должна также согласовываться с той волей, которой ей следует подчиняться» (там же). Контекст этого высказывания не оставляет сомнений в том, что

воля, с которой должна согласовываться свободная воля человека и которой ей следует подчиняться, есть воля Бога. Правда, Бог (мудрый творец, высшее первоначальное благо, высшая причина природа) мыслится Кантом, как ему кажется, вовсе не антропоморфно. Царство божье, по Канту, есть «некий умопостигаемый мир», в котором «разумные существа всей душой отдаются нравственному закону» [11, 231].

Итак, Бог и царство божье в системе Канта необходимы для того, чтобы были совместимы моральность и счастье человека. Ибо соответствующее моральному закону и «необходимое благодаря ему стремление содействовать практически возможному высшему благу предполагает, по крайней мере, то, что последнее возможно; в противном случае было бы практически невозможно стремиться к объекту понятия, которое в сущности пусто и лишено объекта... Если признать, что чистый моральный закон... безусловно обязателен для каждого, то честный человек может, конечно, сказать: я хочу, чтобы был Бог, чтобы мое существование в этом мире имело свое продолжение и вне природной связи в мире чистого рассудка, чтобы, наконец, мое существование было бесконечным; я настаиваю на этом и не позволю отнять у себя этой веры, ведь это единственный случай, где мой интерес, поскольку я не смею в нем ничем поступиться, неизбежно определяет мое суждение вопреки всем мудрствованиям, хотя бы я не был в состоянии ответить на них или противопоставить им более правдоподобные [соображения]» [9, 244]. Об этом же в другом месте: «Если следует мыслить самое строгое соблюдение морального закона как причину достижения высшего блага (как цели), — то, поскольку человеческой способности недостаточно, для того чтобы привести счастье в мире в полное согласие с достоинством быть счастливым, необходимо признать всемогущее моральное существо как владыку мира, промыслом которого это и совершается, т.е. неизбежно ведет к религии» [8, 82-83].

Резюмируя, можно сказать, что у Канта автономное, в сущности, сливается с теономным. Моральное поведение человека диктуется ему изнутри (категорическим императивом). То есть как моральное существо человек автономен. В то же время, будучи моральным существом, человек принадлежит Царству Божьему. Иначе говоря, моральное поведение человека — это его поведение в соответствии с законами Бога и, следовательно, человек, как моральное существо, теономен. Такое отождествление автономности и теономности, в общем, представляется непродуктивным и некорректным. В пользу такой оценки можно было бы привести целый ряд аргументов. Я выскажусь здесь только в самой общей форме. Во-первых, при таком подходе не получается взаимообогащения рассматриваемых принципов, не получается творческого их син-

теза. Дело сводится к удвоению терминологии: автономия — это теономия, моральное — это божественное и т.д. Во-вторых, такое отождествление не соответствует тем представлениям о Боге, которые имеют место в действительно существующих религиозных системах, оно приводит к Богу «религии в пределах только разума». Такое понимание Бога разрушает таинственность и трансцендентность, свойственные Богу настоящих, живых религий, то есть разрушает специфически божественное. Отмечу здесь в связи со сказанным «резко отрицательное» отношение С.Н. Булгакова к «моральной теологии» Канта, который характеризует эту теологию как «безвкусеишную в религиозном смысле» [3, 130].

Заслуживающий внимания синтез принципов автономности и теономности осуществлен в трудах русских религиозных философов, оттачивавшихся, как уже отмечено, с одной стороны, от разработок И. Канта и других западноевропейских философов, с другой — исходивших из православной традиции.

Остановлюсь сначала на рассмотрении соответствующих взглядов Н.А. Бердяева.

Н.А. Бердяев о свободе человека и воле Божьей

По признанию самого Бердяева, его называли «философом свободы». Действительно, своеобразие философии Бердяева состоит в том, что он положил в основание философии не бытие, а свободу. В свободе, утверждает Бердяев, скрыта тайна мира. «В сущности, — указывает он, — я всю жизнь пишу философию свободы» [1, 56].

Бердяев развивает учение о свободе в русле своей персоналистической метафизики. Я имею в виду в первую очередь его идею объективации, которую он считал для себя основной. Он пояснял эту идею следующим образом. «Объективной реальности не существует, это лишь иллюзия сознания, существует лишь объективация реальности, порожденная известной направленностью духа ...Объект есть порождение субъекта ...Мир подлинно существует в необъективированном субъекте» [1, 295]. Носительницей подлинной реальности («первожизни») является личность (субъект, дух), а не природа, не объект. Объектность, по Бердяеву, это всегда порабощение духа, в то время как первожизнь есть творческий акт, свобода. В соответствии с идеей объективации природный и социальный миры являются «падшими» мирами. Они представляют собой царство необходимости. В этих мирах свобода человека исчезает в необходимости. «Эмпирическая действительность», пишет Бердяев, есть необходимость, ограничение и утрата свободы. Свобода связывается Бердяевым именно с духом. «Свобода, — говорит он, — есть внутренняя дина-

мика духа» [2, 89]. Подробнее: «Свобода есть самоопределение изнутри, из глубины, и противоположна она всякому определению извне, которое есть необходимость... Самоопределение изнутри и есть определение из глубины духа, из духовной силы, а не из силы внешней природы и не из моей природы. В свободе я ничем не определяюсь извне, из чужой мне природы, и даже не из моей природы, но определяюсь изнутри собственной духовной жизни, из собственной энергии духа, т.е. нахожусь в собственном, родном мне духовном мире» [2, 90]. Об этой неразрывной связи свободы и духа, о едва ли не тождественности свободы и духа Бердяев пишет многократно. Так, он отмечает: «Дух есть свобода... Обрести подлинную свободу значит войти в духовный мир. Свобода есть свобода духа...» [2, 87]; «Свобода духа, из себя порождающая следствие, творящая жизнь, раскрывается нам как бездонность, бесосновность, как сила, идущая в бесконечную глубину...» [2, 91].

Следующий момент, который необходимо учитывать, анализируя бердяевское понимание свободы, состоит в том, что для него дух, духовная жизнь есть раскрытие Бога. Причем, и это принципиально важно, Бердяев не сводит духовную жизнь только к явлению божественного. Это было бы, говорит он, «монофизитской ересью». «В духовной жизни, в духовном опыте, — подчеркивает он, — даны две природы, даны Бог и человек. Духовный мир и есть место встречи природы божественной и природы человеческой. Эта встреча и есть духовный первофеномен... Духовной жизни нет без Бога, с одной человеческой природой. Качество духовной жизни есть в человеке лишь в том случае, если есть к чему возвышаться и куда углубляться, если есть высшая божественная природа... И если бы существовала одна божественная природа, если бы не было для Бога Его другого, то не было бы первофеномена духовной жизни... Божественное бытие должно выйти из бытия в себе в свое другое, в бытие человеческое. В конкретной духовности не снимается и не упраздняется личность человеческая... Две природы — Бог и человек — остаются в самой глубине духовной жизни» [2, 42-43].

Итак, духовный мир есть место встречи божественного и человеческого. Или, что, в сущности, то же самое, духовный мир есть место встречи свободы Бога (теономии) и свободы человека (автономии). «Истина, — пишет Бердяев, — дает нам высшую свободу. Но нужна свобода в принятии самой истины. Истина никого не может насиловать и принуждать, она не может насильственно дать свободу человеку. Мало принять Истину, Бога, нужно свободно принять. Свобода не может быть результатом принуждения, хотя бы то было Божье принуждение» [2, 93]. И еще раз об этом: «Требование свободы духа есть божественное требование. Не чело-

век, а Бог не может обойтись без свободы человека. Бог требует от человека свободы духа, Богу нужен лишь человек свободный духом. Божий замысел о мире и о человеке не может быть воплощен без свободы человека, без свободы духа» [2, 93]. Резюмировать бердяевское решение рассматриваемой стороны проблемы свободы можно его же словами: «Свобода человека обосновывается на требовании Бога, на воле Божьей. Человек должен исполнить волю Божью, но воля Божья в том, чтобы человек был свободен духом... Утверждение свободы человека есть исполнение воли Божьей... И во имя Бога... должно утверждать свободу человека... не только свободу в Боге, но и свободу в признании Бога» [2, 93-94]. Здесь Бердяев выражает свое несогласие с Августином и говорит, что у Августина «человеческой свободы нет, есть лишь божественная свобода. Устанавливается принципиальное противоположение свободы и благодати, потому что благодать представляется действующей извне на человека» [2, 95].

Затем Бердяев обращается непосредственно к основным для нас категориям. Он пишет: «В глубине духовной свободы не существует формальной автономии, там нет различия между автономией и теонимией» [2, 105]. Далее Бердяев поясняет этот тезис. «Автономное сознание, — считает он, — есть сознание формалистическое. Оно соответствует той стадии духовной жизни, когда свобода еще беспредметна, ни на что не направлена, когда я хочу быть свободным от всякого принуждения и насилия извне, хочу определяться только собственной волей, хочу жить по своему закону. Автономия противопоставляется не только гетеронимии, в чем ее правда, но и теонимии, в чем ее неправда. Положительная, более глубокая истина заключается в том, что я не могу жить только по собственному закону, что свобода моя не может оставаться отрицательной, формалистической и беспредметной, что свобода нужна мне для великого ответа на Божий зов, для обращения моего к божественной жизни... Свобода духовного человека есть уже содержательная, положительная, внутренняя свобода, желание жить для Бога и в Боге» [2, 105]. Разъяснение этих общих положений достигается Н.А. Бердяевым на пути обращения к православному вероучению. Впрочем, может быть, речь должна здесь идти не о разъяснении, а о придании этим положениям «аромата» таинственности. Ибо, как пишет Бердяев, мышление не может найти точку опоры для обоснования свободы человека. «Только христианство, — подчеркивает он, — знает тайну обоснования свободы человека, тайну, связанную с двуединством природы Христа-Богочеловека, тайну соединения природ при сохранении различия этих природ» [2, 99].

Представляется, что Бердяеву, по сравнению с Кантом, удалось более отчетливо выявить собственно человеческое в соединении автоно-

мии и теонимии. У Канта мы имеем, в сущности, отождествление автономии и теонимии, сведение двух начал к одному: божественному («монофизитство», как говорил Бердяев). Бердяев же многократно подчеркивал, что человек свободен принять или не принять Бога. Единство, слияние автономии и теонимии — высшая свобода, но человек (имеется в виду духовный уровень его бытия) может как принять, так и отринуть это единство, избрать свободу зла. Очевидно, впрочем, что бердяевские попытки конкретизировать содержание понятий автономности и теонимии и пояснить сущность единства автономии и теонимии с помощью догмата о двуединой природе Иисуса выводят его за пределы рационального постижения названного единства и приводят в область вероисповедания. Такой выход за пределы рационального постижения вполне правомерен в рамках индивидуального мировоззрения, в данном случае — мировоззрения Н.А. Бердяева. Однако такой выход вряд ли можно признать философски удовлетворительным, поскольку он, по сути, оставляет философски нерешенной исходную задачу: задачу синтеза принципов автономии и теонимии. Иначе говоря, вместо философского разрешения антиномии автономии и теонимии Бердяев предлагает нам внешнее соединение принципиально разнородных сущностей: философских размышлений о свободе в контексте взаимоотношений человека и Бога и христианского догмата о Богочеловеке.

С.Н. Булгаков о божественном всемогуществе и тварной свободе

Близкие в некоторых отношениях к точке зрения Бердяева воззрения на взаимосвязь автономности и теонимности развивает С.Н. Булгаков.

Он пишет, в частности, о том, что существенную роль в судьбах мира играет «соединение божественного всемогущества с тварной свободой». «Для окончательного сотворения мира, — подчеркивает он, — нужно скрепить эти обе основы — Божественное всемогущество и тварную свободу, нерушимо охраняемую Божественной любовью, в одно неразрывное целое и тем окончательно согласовать божеское и человеческое. Это соединение двух естеств и произошло во Христе, истинном Боге и совершенном человеке» [3, 352].

Сходны взгляды Булгакова и Бердяева на рассматриваемую проблему, на мой взгляд, еще в одном отношении. Бердяев ведь все время говорит о том, что свобода человека имеет своим истоком не только Бога, но и бесконечность, «бездну», бесосновность. «Свобода, — подчеркивает он, — связана с бесконечностью бытия, бесконечностью жизни, с бездной бытия... Свобода связана с бесконечными потенциями духа» [2, 94]. В другом месте он прямо утверждает, что существует «несотворенная свобода», что

«первичная свобода ...находится ...вне Бога. Первичная свобода вкоренена в ничто, в меоне» [1, 176]. В свою очередь Булгаков, обсуждая творение Богом «из ничего», приходит к необходимости развести понятия абсолютного небытия и относительного небытия (ничто и нечто, или укона и меона). По Булгакову, мир творится Богом именно из абсолютного небытия (укона). Так вот, это абсолютное небытие, ничто, укон каким-то загадочным образом присутствует в тварном мире. Эта «тьма крошечная», «голая потенциальность» есть некое «подполье тварности» [3, 165]. Таким образом, тварный мир изначально двойствен, он есть бытие-небытие. «Положительная основа бытия есть, прежде всего, мир божественных идей, Бог в творении; эти идеи всеменены в ничто, в беспредельность; и последняя становится основой самостоятельного бытия в его независимости и свободе...» [3, 180].

Итак, истоком свободы и у Бердяева, и у Булгакова является ничто (правда, у Бердяева — это меон, а у Булгакова — укон). Но дальше, на мой взгляд, пути Бердяева и Булгакова расходятся. Если у Бердяева свобода человека заключается и в выборе между добром и злом, и в слиянии с добром (низшая и высшая свобода), то Булгаков склонен характеризовать свободу отрицательно. Так, он пишет: «То, что тварь сознает в себе как задачу творчества, вложено в нее Богом... свобода твари именно и выражается в осуществлении или неосуществлении потенций своего бытия. Поэтому свобода твари существенно связана с ущербностью ее бытия. Поскольку мир бытийными корнями своими погружен в Бога, он чужд свободы...; поскольку он тварен и погружен в ничто, он стоит под двусмысленным знаком категории возможности, выбора, многообразия» [3, 180]. И далее: «Свобода твари упирается в ничто как свою основу: призвав к бытию ничто, божественная мощь сама себя ограничила, дала место твари. Божественное самоистощание в пользу тварного ничто и образует положительную основу тварной мощи и свободы. Божие всемогущество и вседержительство очерчивают круг нарочитого своего бездействия как область тварной свободы. Актом божественного смирения — любви к твари неколебимо утверждается сфера ее свободы и мощи» [3, 181]. В работе, написанной позже, Булгаков вновь указывает на негативные последствия свободы человека. Развивая «софиологию смерти», он констатирует, что истинным источником смерти является первородный грех, «ослабивший и повредивший человечество». Источником этого — первородного — греха, «определившим самую его возможность», в свою очередь, является «тварная свобода, как высшее благо и ценнейшее достояние человека». «Человек, — подчеркивает далее русский мыслитель, — не выдержал обладания свободой, которой почтил его Творец, и в па-

дении своем он утратил духовное равновесие, сделался рабом своего естества, а это рабство и есть смерть и смертность...» (цит. по: [7, 135]).

Здесь, как видим, баланс между Богом и человеком, теонимией и автономией уже нарушается в пользу Бога и теонимии. «Свобода, полагает Булгаков, дарована твари» Богом. Но, как показано тем же Бердяевым (а еще раньше — Достоевским), — это утверждение может привести на опасный путь, ведущий человека в царство Великого Инквизитора. «Тварная свобода, — читаем у Булгакова, — распространяется лишь на различие способов или путей мировых задач, но не на самое существо творения, — ей не дано погубить или даже существенно испортить творение. Бог создал мир наверняка, с безошибочной верностью, а не гадательной только возможностью успеха или неуспеха, иначе бессильным и несовершенным оказался бы его Создатель... Для Божества остается прозрачна и человеческая свобода, открыто будущее, нет в нем разных возможностей, а есть только действительность, реальные судьбы твари» [3, 184]. Булгаков полагает, что «этим нисколько не отрицается и не умаляется реальность свободы в ее подлинной области, ибо она всецело принадлежит временному тварному миру и неразрывно связана с необходимостью, т.е. ограниченностью твари, ее неабсолютностью» (там же).

Отмечу, что булгаковское понимание сущности и значения свободы человека не является однозначным. Так, в сочинении, посвященном «софиологии смерти», он, как уже сказано, подчеркивает, что «сила смерти есть сила первородного греха, который сказался через свободу принятием неволи мира и, в конце концов, рабством смертности и смерти». С другой стороны, он здесь же возлагает надежды на определенный вид свободы, утверждая, что именно эта свобода поможет человеку одолеть смерть. «Одоление смерти, — указывает Булгаков, — может совершиться только через восстановление свободы, через поединок между рабством смерти и свободой от нее. Эта свобода есть возвращение к безгреховному и догреховному состоянию человека...» [7, 136].

Е.Н. Трубецкой: «Божественная идея и свобода твари»

Интересный религиозно-философский разбор проблемы свободы дает Е.Н. Трубецкой.

Прежде всего, вслед за другими русскими религиозными философами он подчеркивает остроту этой проблемы для христианского мирозерцания. В частности, он совершенно справедливо указывает на определяющую роль признания свободы человека для христианского решения проблемы теодицеи. Человек, пишет в данной связи Трубецкой, обособлен, отделен от Бога, и это его отделение от Бога есть грех. «Высшее

проявление отдельности твари от Бога, ее самостоятельность, — продолжает он, — есть ее свобода... Источником греха является не Божество, а свобода твари, ее самоопределение и отпадение от Бога» [12, 331]. Отчетливо сформулировав это, по сути, общепринятое в христианстве положение, русский мыслитель восклицает: «Это допущение свободы как возможности греха как будто нарушает цельность всего христианского вероучения и вносит в него внутреннее противоречие». Действительно, «одно из двух: или греховная свобода нарушает Божий замысел о твари. Но тогда где же полнота божественного всемогущества? Чем отличается христианство от тех дуалистических религий, которые видят в мире результат взаимодействия двух начал и отводят как тому, так и другому ограниченную сферу могущества? Или грех твари включается в Божий замысел о мире; но тогда Бог является виновником зла... Или грех возникает помимо этого замысла. Тогда божественное всемогущество ограничено извне силою другого, злого начала» (там же). Пытаясь выйти из этого затруднительного положения, Трубецкой обращается к христианскому представлению о Боге-любви. «Божественная любовь, — утверждает он, — хочет иметь в человеке не автомата, а друга. В этом и есть оправдание свободы: без свободы нет дружества, а без дружества — нет любви». Таким образом, «тот дар свободы, данный человеку, который с первого взгляда кажется несовместимым с мыслью о любви Божией, на самом деле представляет собой необходимое ее обнаружение и явление: только в отношении к существу свободному любовь может обнаружиться во всей своей полноте» [12, 332].

Это рассуждение Е.Н. Трубецкого (и подобные рассуждения других христианских авторов) вполне можно принять. Вполне можно согласиться с тем, что «условием возможности дружества между Богом и человеком является возможность самоопределения с обеих сторон...» [12, 334]. Очевидно, однако, что рассуждения такого рода не разрешают исходного затруднения. Действительно, если принять этот ход мыслей, если свобода — это «условие возможности дружества между Богом и человеком», и если свобода человека является даром любящего Бога, то откуда же происходит в таком случае возможность (и действительность) зла в поступках человека. Возможность и действительность зла в делах человеческих свидетельствует, иначе говоря, о наличии в свободе человека не только божественного, но и некоего другого начала. Следовательно, мы вновь наталкиваемся здесь на некоторую не преодоленную форму дуализма.

Осознавая это, Е.Н. Трубецкой начинает новое размышление, заходя, так сказать, «с другой стороны». Он напоминает, что в христианстве утверждается трансцендентность, иноприродность Бога по отношению

к миру. В христианстве мир есть *другое* по отношению к Богу («по отношению к творящей Премудрости Божией»). Тем не менее христианское понимание взаимоотношений Бога и мира принципиально иное, сравнительно с учением Анаксагора, Платона, Аристотеля о взаимоотношениях божественного разума и мира. Отличие христианских представлений о сотворении мира от античных представлений об устройении, оформлении, упорядочивании мира состоит в том, что у древних мыслителей «материя мироздания» «сопротивляется идее, затемняет ее, воспринимает лишь несовершенный, слабый ее отпечаток». Изображая «материю мироздания» как «непокорный материал», античные философы «тем самым наделяют ее свойствами бытия, чуждого идее, и постольку противопоставляют ее идее как внешнюю границу». В противоположность «философским умозрениям древних» христианское учение «никакой внешней границы... божественной Премудрости не противопоставляет — Мир, становящийся во времени, по отношению к Софии есть другое, но не в качестве извне данного материала... это другое не навязывается творящему Слову извне, как чуждая ему необходимость, а полагается Ею свободным самоограничением...» [12, 356]. Таким образом, «творческий акт Премудрости создает все из ничего». Видимо, именно в этом «ничто», по Е.Н. Трубецкому (хотя он и не говорит об этом прямо), и состоит второй — небожественный — исток тварного мира и, соответственно, второй (небожественный) исток свободы человека. «“Ничто”, — поясняет далее русский философ, — поставленное в отношение к “Софии”, определяемое ею, тем самым перестает быть небытием безотносительным...; оно становится небытием относительным...» [12, 357]. «Иными словами, идея каждого сотворенного существа не есть его природа, а иная, отличная от него действительность, с которой оно может сочетаться или не сочетаться» (там же). «Таким отношением Софии к мировой эволюции определяются пределы свободы твари. Существо, призванное осуществить в своей свободе вечную божественную идею, тем самым является носителем двойной возможности: возможности положительной, которая выражается в осуществлении порученной ему идеи, и возможности отрицательной, которая выражается в противоположном самоопределении — в сопротивлении и противодействии идее. Я могу либо осуществить в себе тот образ Божий, который составляет замысел Божий обо мне, либо явить во всем моем существе и облике определенное отрицание именно этого образа, этой идеи» (там же). Как видим, Трубецкому, несмотря на все его усилия, не удалось преодолеть дуализма в понимании свободы человека. Ибо и в итоговых его формулировках свобода человека сохраняет свою двойственность: с одной стороны, она имеет божественный исток, является да-

ром Бога человеку, с другой стороны, человек может самоопределиваться вопреки замыслу Бога о нем, следовательно, она имеет внебожественный исток, лежащий, видимо, в ничто.

Е.Н. Трубецкой дает еще много заслуживающих внимания формулировок, касающихся проблемы свободы в контексте взаимоотношений Бога и человека. Так, весьма любопытны его представления о тех людях («свободных существах»), которые утверждают свою самость против соответствующей божественной идеи, которые «окончательно утрачивают этот образ и подобие Божие». Они, убежден Трубецкой, отсекают себя от вечной жизни, утрачивают всякое субстанциальное содержание, а стало быть, и «самость». «Существо, окончательно порвавшее всякую связь с вечной жизнью, становится, вследствие этого разрыва, пустым, бессамостным призраком» [12, 359]. Таким образом, если человек откажется быть носителем божественной идеи, «он будет заменен другим». «Отпадение и даже вторая смерть человека не есть отпадение той вечной идеи, которая была поручена ему... Идея не может быть утрачена Богом: она найдет себе другого, свободного выразителя и носителя» [12, 361].

Б.П. Вышеславцев: суверенитет ценностей и суверенитет личности

Весьма интересны размышления Б.П. Вышеславцева в связи с рассматриваемой нами антиномией свободы. В духе Бердяева он пишет о двух свободах: «свободе в “ничто”», свободе безосновности и свободе, «обоснованной в добре и истине» [4, 193]. Он соглашается с Бердяевым также в том, что в философии существует традиция игнорирования первой свободы. Это игнорирование, по мнению Вышеславцева, «влечет за собой прежде всего непонимание зла и некоторую оптимистическую наивность, так как игнорируется трудная проблема перехода от первой свободы ко второй, иначе говоря, центральная этическая проблема сублимации свободы» (там же). Более того, по мнению Вышеславцева, «игнорирование свободы произвола может означать недооценку этой свободы в сравнении со второй, ее практическое отрицание и подавление во имя свободы в добре. Тогда мы получим деспотизм Великого Инквизитора, т.е. совершенное уничтожение всякой свободы во имя уничтожения субъективного произвола» [4, 193-194].

В связи с этим Б.П. Вышеславцев, опираясь на «Этику» Н. Гартмана, формулирует «новую антиномию» свободы (новую, сравнительно с той, которую сформулировал Кант). Эта антиномия раскрывает, считает Вышеславцев, «противоречие в плане должного, раскрывает столкновение двух долженствований» [4, 195]. Эта антиномия представляется в виде столкновения следующих тезисов: «Полное подчинение должному есть

нечто недолжное; неподчинение должному есть нечто должное». Или подробнее: «Долженствование ценностей, обращаясь к человеку, должно быть абсолютным и ненарушимым; и вместе с тем оно не смеет и не должно быть абсолютным и ненарушимым... Ценности притязают на полную детерминизацию той самой личности, которая имеет ценность лишь как не детерминированная ими вполне». В религиозной формулировке это противоречие, утверждает русский философ, можно выразить так: «Бог хочет, чтобы человек был его рабом, — Бог не хочет, чтобы человек был его рабом». Иначе говоря, «две суверенных инстанции сталкиваются здесь: суверенитет ценностей, суверенитет принципа, с одной стороны; и суверенитет “я”, суверенитет свободной личности, с другой стороны» [4, 196].

Как же представляет себе Вышеславцев разрешение этой антиномии, являющейся, в сущности, своеобразной формой антиномии автономии и теонимии. Ведь, формулируя обсуждаемую антиномию, он прямо пишет: «Свобода произвола есть ценность, и она должна существовать. Она есть условие возможности вменения, заслуги, возможности доброй воли. Автомат добра, всецело теологически определенный Божеством, не имеет этической ценности; только свободная воля, могущая сказать «да» или «нет», имеет этическую ценность» [4, 196]. Решение этой антиномии, по Вышеславцеву, таково: «Позитивная свобода (свобода в добре), которая есть высшее и последнее определение свободы... содержит в себе не одно, а два определяющих начала: автономию лица и автономию принципа; между ними не антиномическое отношение, а отношение восполнения. И это потому, что ценности (принцип) не могут сами по себе ничего реально определять, детерминировать, они выражают лишь идеальный постулат, и требуется реальная воля, которая захочет взять на себя их осуществление; с другой стороны, реальная воля, свобода выбора, произвол — не может ничего идеально обусловить и определить, не может сделать добро злом, и наоборот. Свободная воля, чтобы выбирать, решать, ориентироваться, должна иметь перед собою порядок ценностей, который ей дан и в котором она ничего изменить не может» (там же). Таким образом, «долженствование не уничтожает свободу; испуг и бунт свободы — напрасен: от долженствования исходит только предложение — свободно избрать ценность».

Та же мысль, продолжает Вышеславцев, может быть выражена в «религиозных терминах как “призыв”, “приглашение”, исходящее от Божества, от высшей ценности и совершенства» [4, 197]. Ключом разрешения антиномии долженствования является, по Вышеславцеву, благодать. «В этом понятии, — считает он, — выражено то, что обусловленность, детерминация, исходящая от царства ценностей, имеет такую природу, ко-

торая не нарушает, а сохраняет в своей форме свободу выбора, произвол, автономию лица... Антиномия долженствования здесь решается посредством сублимации произвола: «свобода в истине» содержит в себе свободу произвола в преображенном виде» [4, 199]. Вышеславцев утверждает, что «антиномии свободы и трагизмы свободы» решаются при помощи сублимации «нижней человеческой воли посредством высшей, божественной» [4, 200].

На первый взгляд, эта формулировка действительно дает некоторое решение проблемы свободы в аспекте взаимоотношений Бога и человека. Однако нетрудно убедиться, что в действительности мы имеем здесь дело скорее с некоторым «переодеванием» указанной проблемы, с иным выражением этой проблемы, чем с ее решением. Действительно, ведь с самого начала было ясно, что человек обладает свободой и что эта свобода является божественным даром (это общехристианское убеждение). Проблема свободы в рассматриваемом нами контексте и заключается в том, чтобы раскрыть способ соединения свободной воли человека (автономию) и свободной воли Бога (теономию). Вряд ли можно считать, что использование понятия «сублимация» решает эту проблему. Тем более что для разъяснения содержания этого понятия Б.П. Вышеславцев использует традиционные богословские термины «благодать» и «обожение». Только что сказанное подтверждается итоговыми, достаточно традиционными для христианского автора размышлениями Вышеславцева о свободе. Единственная авторская инновация здесь состоит в применении понятия «сублимация». «Бог, — пишет он, — хочет любви, а во всякой любви есть свободное избрание, во всякой любви есть сочетание двух воль и двух свобод. “Да будет воля Твоя” есть выражение любви к Отцу, к высшему и ценному, Тому, Кто стоит надо мною и потому может сублимировать мою волю. Если ничего и никого нет надо мною, тогда сублимация невозможна. Если надо мною абсолютная власть, императив, закон — тогда сублимация тоже невозможна, ибо свобода не покоряется диктатуре “категорического императива”. Отношение Бого-Сыновства есть единственный адекватный символ сублимации: “свыше” от Отца, от иерархически высшего исходит призыв. Сын отвечает на этот “призыв” свободной любовью» (там же).

В.В. Зеньковский о субъекте свободы

Соотношение автономии и теонии достаточно глубоко и интересно обсуждалось также В.В. Зеньковским. Отмечу, кстати, что Зеньковский дает тонкий анализ взглядов Б.П. Вышеславцева на проблему свободы. Он указывает на присутствие в этих взглядах существенного эле-

мента натурализма, состоящего в признании сублимации «достаточно влиятельной, чтобы преобразить естественную динамичность души, чтобы “облагородить” стремления и зажечь душу всепокоряющим образом Христа» (см.: [6]).

Говоря о взаимоотношениях автономии и теонии, В.В. Зеньковский отмечает, прежде всего, что в идее этической автономии есть совершенно бесспорная сторона: учение о свободе как основе моральной жизни. Аналогичное требование, считает Зеньковский, содержится и в христианстве, которое «ищет лишь свободное обращение души к Богу». В этом требовании, по мнению Зеньковского, нет еще никакой автономии. Специфическое содержание идеи этической автономии, согласно Зеньковскому, составляет неприемлемое для него убеждение, в соответствии с которым в самом человеке есть источник его духовной силы, есть собственная почва духовной жизни. «Моральный закон, встающий перед нами с непобедимой императивностью, восходит, — пишет Зеньковский, излагая позицию сторонников этической автономии, — к нашей же чистой воле, пусть трансцендентальной, надэмпирической, но все же не трансцендентной. Для этической жизни не нужно ничего трансцендентного — в этом тезисе главный пафос кантовской этики, в этом главная ценность ее для европейского сознания. Человеку нового времени не хочется трансцендентного, ему не нужен Бог, хотя нужна и дорога духовная жизнь и творчество» [5, 309]. Зеньковский вскрывает затем некоторые слабые стороны кантовской идеи этической автономии. Так, он справедливо указывает, что в системе автономной этики есть «свой элемент мистицизма, притом агностического оттенка». Этот элемент мистицизма заключается в том, что живая эмпирическая личность должна здесь безусловно подчиняться императиву «чистой воли». Субъектом свободы оказывается, таким образом, не эмпирический, а трансцендентальный субъект (там же). «Независимая этика, — продолжает далее Зеньковский, — освобождая этическую жизнь от религии, разрывая связь нашу с Отцом нашим на небе, отдает затем нас в плен непостижимому началу в нас... В эмпирической нашей жизни нет и не может быть свободы, здесь царит неотменимая, сплошная причинность, между тем этическая задача, изнутри связанная с излучениями свободы, заключается как раз в переработке именно эмпирического нашего состава» [5, 310]. К тому же, как мы помним, Канту пришлось в число постулатов этического сознания ввести постулат бытия Бога. Поэтому, указывает Зеньковский, идея этической автономии у Канта, исходившего из признания самостоятельного источника моральной жизни в человеке, перерождается в развитии своем в признание подчинения личности некоему надэмпирическому

ней началу. «Этический имманентизм оказался мнимым: ведь “чистая воля”, “трансцендентальный субъект” и т.п. — это не есть глубина и основа нашего эмпирического я ... Трансцендентальное в нас — внеэмпирично; от него есть пути к эмпирическому (в систему которого оно “внедряется”), но обратного пути нет ... Автономия есть в нас, но она не от нас, она не наша. Никто не может ни объявить трансцендентальное “я” своим, ни вообще его индивидуализировать ... В глубине нашего духа вовсе нет никаких этических сил: в нас может открыться этическая жизнь, как продукция чистой воли, мы можем (и по системе этической автономии должны) отдать себя ей всецело, но это вовсе не глубина нашего духа» [5, 311]. Таким образом, этическая автономия оказывается лишь провозглашенной, так как личность здесь не есть субъект свободы, она есть лишь арена свободы — свободы трансцендентального субъекта.

Продолжая анализ автономной этики, Зеньковский утверждает, что ее обоснование не достигается даже онтологизацией трансцендентальных функций. Углубление в скрытые движения человеческой души, пишет Зеньковский, ссылаясь на Достоевского и на достижения «новой психопатологии», показывает наличие хаоса в ней, «жуткую ее широту», «неустроенность» человеческой психики, ее бессилие в самоустройстве, внутреннюю нашу неспособность своими силами овладеть тайной свободы, бессилие натуральной свободы, действительную, а не выдуманную потребность в высшей силе (там же). «И человечество, надевшееся обойтись без Бога, все чаще и глубже приходит к сознанию своей ограниченности, к тоскливому чувству своей метафизической пустоты...» Выход из тупика автономной этики Зеньковский видит в возвращении к этике теонормной, этике христианской. «Вне благодатного озарения нашего Богом, — утверждает он, — вне таинственного соединения с Ним через Церковь, через таинства невозможно моральное здоровье, невозможна подлинная свобода. Мы становимся свободны лишь во Христе...» [5, 303]. «Мы свободны, — продолжает Зеньковский, — но в Церкви мы всем сердцем, всем существом отдаемся зову любви, но сознаем, что эти движения любви в нас глубже индивидуальности нашей. Оттого совершенно неправильно характеризовать систему христианской этики, как систему гетерономии: не извне, а изнутри, из самых глубин сердца идут движения любви, нет и не должно быть ничего внешне навязанного или внешне исполняемого, все обвеяно свободой, все питается и определяется этой свободой, но самая свобода не есть всецело индивидуальная функция...» [5, 304].

Подводя итог, Зеньковский пишет, что христианству чужда идея гетерономии, но «не менее чужда ему и идея этической автономии: лич-

ность не имеет в самой себе, в своих глубинах никаких сил, она не обладает чисто индивидуальной свободой — без Господа, по Его собственному слову, мы ничего не можем делать... Не вне себя и не внутри себя находим мы источник сил, а в Боге. Оттого вся эта система может быть охарактеризована в терминах теонормии» [5, 304].

Оценивая рассмотрение соотношения автономии и теонормии, осуществленное В.В. Зеньковским, следует сказать, что оно является весьма тонким и, несомненно, высококвалифицированным. Очевидно, впрочем, что подход Зеньковского наиболее продуктивен в его критической части. Действительно, кантовский трансцендентальный субъект и недостаточно прояснен самим Кантом, и в некотором смысле независим от эмпирического субъекта. А потому свобода этого трансцендентального субъекта еще не есть свобода конкретного эмпирического субъекта. В этом В.В. Зеньковский прав. Однако в своей позитивной части подход Зеньковского, на мой взгляд, малопродуктивен. Действительно, что он добавил к общехристианскому пониманию свободы в контексте взаимоотношений Бога и человека? Правда, скорее всего, Зеньковский и не ставил перед собой такой задачи.

С.Л. Франк: автономия как теонормия

Интересную попытку синтеза моментов автономии и теонормии в бытии человека предпринял С.Л. Франк. Он исходит из наличия в человеческой душе глубинного «богосродного и богослитного слоя» (см. [13, 354-356]). Он утверждает наличие «не-тварного, сверхтварного начала» в человеческой душе, проистекающего от Бога и в Боге укорененного (там же). В соответствии с этим он истолковывает единство автономности и теонормности в бытии человека. «Я, как субъект самосознания, как изначальная точка, как автономное существо, — пишет он, — в некотором смысле производно от той глубины моей души, в которой я слит с Богом. Только потому, что я есмь или во мне живет эта таинственная глубина, я есмь нечто иное, чем просто природное существо, — нечто иное, чем вещь, совокупность качеств и процессов, даже нечто иное, чем просто “одушевленное существо”; только в силу этого я есмь именно я — автономный субъект, центр некой изначальной мысли и воли... То, что я сознаю как мое “я”, есть по существу не что иное, как производное отражение, проецированный вовне образ моей глубины — как бы луч, бросаемый в сферу природного “объективного” бытия глубинной богочеловеческой реальностью “моей души”. Именно то во мне, что я испытываю как существо моего “я” ... как и моя способность самоопределения, — все это истекает из укорененности глубины моего существа в Боге или из при-

существования Бога в ней» [13, 351-352]. «Я, — продолжает излагать свое понимание свободы С.Л. Франк, — свободен и изначален, я сам направляю мою жизнь, емь творческая инстанция; более того, это бытие, как бытие творческой свободы, образует само существо моего “я”. Но самый факт этого свободного самобытия — бытия в качестве “я” — не рождается, так сказать, самопроизвольно, не порождает сам себя. Он трансцендентально определен извне, проистекая из тех глубин, в которых Бог живет и действует во мне. Через эти глубины Бог определяет мое бытие, но определяет его именно как свободное самобытие. Действие Бога во мне не уничтожает и не стесняет мою свободу, а напротив, впервые порождает ее и выражается именно в ней» [13, 352].

Сказанное С.Л. Франком, видимо, можно выразить так: я свободен (автономен) постольку, поскольку я укоренен в Боге, поскольку я определяюсь Богом, живущим в глубине моей души. Иначе говоря, я автономен, поскольку я теономен. Сам Франк в различных формах выражает эту идею. Так, он пишет, что действенная сила, исходящая из глубинного слоя души, «не противостоит мне как чужая, извне на меня действующая сила, а напротив, проходя сквозь центр моей личности или, вернее, впервые творя его, совпадает с моей собственной свободой. В этом — тайна первичного отношения между “благодатью” и “свободой”: благодать, “дар свыше”, не противостоит моей свободе, а творит ее саму. Это конкретно обнаруживается в том, что, чем более человек укоренен в этой, уже выходящей за его пределы, глубине и живет и действует не самочинно-произвольно, а прислушиваясь к голосу этой глубины, тем в большей мере он есть подлинная личность, подлинно свободное творческое существо. Моя свобода и действие во мне благодати суть не две разнородные и внешние друг другу силы — в своем последнем, глубочайшем существе они суть два момента, две стороны одной и той же действенной реальности...» [13, 352 — 353]. В другом месте: «Автономная человеческая воля и ее осуществление в умышленной человеческой активности есть по существу ...выражение свободного выполнения воли Божией, т.е. выражение связи человека с Богом, действия Бога через человека» [13, 386]. И, наконец: «Подлинная воля Божия действует только в незримых глубинах человеческого духа, не принудительно и извне воздействуя на нее, а напротив, отчасти конституируя само существо подлинной человеческой свободы, отчасти же свободно привлекая человеческую волю своим обаянием, своим благодатным влиянием» [13, 390].

Все это звучит весьма привлекательно и даже, можно сказать, убедительно. Но только до тех пор, пока в поле нашего внимания не попадает

проблема зла или греха (если пользоваться религиозным термином). Как только С.Л. Франк начинает анализировать проблему свободы (в аспекте единства автономии и теонимии) в контексте проблемы зла, так все его кратко изложенные выше построения обнаруживают свою слабость и противоречивость. И вот уже для того, чтобы ответственность за злые поступки, совершаемые людьми, не легла на божественное начало в человеке, Франк вводит наряду с автономной волей, выражающей связь человека с Богом, понятие «самочинной» воли, которая и влечет человека к злу и греху. Далее он обнаруживает в глубинах души человека наряду с божественной искрой «бесформенную динамическую потенциальность» («темную, разрушительную, демоническую стихию»), чистую безосновность (Ungrund). Он говорит о возможности отрыва личности от ее «богосродного корня» [13, 384]. Все это очень трудно совместить с приведенными выше утверждениями Франка о том, что в человеке всегда присутствует божественное начало. Эти трудности ведут далее Франка к своеобразному отрицанию всемогущества Бога, к признанию «относительного несовершенства Его творения» [13, 423 и др.].

Свобода: автономия и апейрономия

Можно было бы, конечно, более детально рассмотреть и поспорить с рассмотренными подходами. Так, например, В.В. Зеньковскому можно было бы выставить, в частности, упрек тождественный, по сути, упреку, который он адресовал Канту. А именно: согласно теонимической этике в изложении ее Зеньковским, на место свободы личности ставится свобода некоего таинственного Бога; в рамках такой этики свобода есть в человеке, но это не его свобода, а свобода Бога; человек же должен склониться в любви и смирении перед непостижимой волей Бога. Ни один из представленных выше подходов не преодолел дуализма, изначально свойственного христианскому мировоззрению, и т.д.

Однако я не буду более заниматься здесь критикой. Ибо проведенный анализ дает достаточно ясное представление о том, какие аргументы могут быть выдвинуты в защиту рассмотренных подходов и какие могут быть им противопоставлены. Мне важно сейчас не выявить слабые стороны этих подходов, а наоборот, установить и подчеркнуть тот факт, что истина есть и в признании автономии, и в признании теонимии. Эта констатация особенно примечательна тем, что ее формулирует человек, отстаивающий внетеистическое мировоззрение (о внетеизме см. подробнее в моей статье [14]).

Очевидна в таком случае необходимость комментария и разъяснения сформулированного положения. И, прежде всего, необходимо ска-

зать, какие именно элементы содержания понятия теомности приемлемы для внетеиста.

Для того чтобы пояснить это, необходимо иметь в виду, что я исхожу из духовной и материальной бесконечности, неисчерпаемости человека. Далее я веду речь в первую очередь о духовной бесконечности, неисчерпаемости человека. Из признания внутренней бесконечности, неисчерпаемости человека сразу же следует, что человек всегда был, есть и будет тайной для самого себя. Человек никогда не познает себя до конца и никогда не упорядочит себя полностью. В человеке, иными словами, всегда есть трансцендентное, в нем всегда присутствует бездна. Можно сказать, что человек всегда больше самого себя. Образно говоря, то, что познано мною во мне, то, чем я могу управлять в себе, всегда погружено в океан не познанного и не управляемого мною. Освоенная мной часть океана моего духа находится в сложных и противоречивых взаимоотношениях с самим этим океаном. Освоение его есть не просто «высвечивание» того, что скрывалось во тьме, но созидание, творчество: выстраивание духовных конструкций, элементов, связей. Наряду с созиданием и строительством духовного космоса человека в нем, очевидно, идут процессы его разрушения, размывания конструкций и связей...

Океан духа — во мне, а я, как духовное существо, — в нем. Я знаю больше, чем я знаю; я чувствую больше, чем я чувствую. Есть большое Я, и есть малое я. Малое я — это сознательное я. Большое Я — сознательно, сверхсознательно и подсознательно. Моя духовная жизнь — это, можно сказать, диалог, взаимодействие малого я и большого Я. Этот диалог, по сути, неслышим и невидим. В поле нашего внимания находится обычно лишь монолог нашего малого я. Большое Я могуче воздействует на малое я, но это воздействие осуществляется преимущественно в скрытых от малого я формах.

Большое Я — один из истоков «существования» Бога. Можно сказать, что Бог — это Большое Я человека, увиденное сквозь призму прямолинейных экстраполяций позитивных качеств малого я. Результатом таких экстраполяций океану духа в человеке необоснованно приписываются целостность, антропоморфные черты, а зачастую — самостоятельное бытие и своего рода первичность по отношению к малому я. В таком случае диалог Большого Я и малого я в человеке понимается как диалог Бога и человека, а деятельность человека истолковывается как синтез теомности и автономности. С моей точки зрения, в таком подходе (если отвлечься, конечно, от социальных моментов), основанном на эмоциональном отношении к трансцендентному, ценным является только то, что, во-первых, в нем подразумевается всегдашнее существование бесконеч-

ности, неисчерпаемости, трансцендентности в духе человека и, во-вторых, подчеркивание значительной роли трансцендентного в человеческом духе, в определении поведения человека.

Иначе говоря, в таком подходе (настаивающем на единстве автономности и теомности) я считаю ценным указанием на то, что и в сфере духа нет всевластия человека как сознательного существа, нет здесь, следовательно, полной его автономии. Поскольку же термин «теомность» даже этимологически нагружен специфически религиозным содержанием, постольку, на мой взгляд, этот термин следует оставить для использования в рамках собственно религиозного подхода. Отмеченные элементы содержания понятия теомности, которые можно и нужно принять внетеистическому мировоззрению (основанному на рациональном отношении к трансцендентному), вполне передаваемы с помощью иных терминов.

Я предлагаю использовать для этих целей термин «апейрономия» (апейрон — бесконечное, безмерное, безграничное, беспредельное). Смысл, вкладываемый в него, таков: человек (его поступки, его действия, его социальная и духовная жизнь) определяется в некоторой степени его духовной беспредельностью, бесконечностью. Впрочем, не являясь знатоком древнегреческого языка, я не претендую на то, что предлагаю самый удачный термин. Если же принять его, то поведение человека может быть охарактеризовано уже не как единство теомии и автономии, а как единство апейрономии и автономии. Добавлю, что гипотеза апейрономии, предлагаемая взамен идеи теомии, вполне достаточна, на мой взгляд, для адекватного решения рассматриваемого аспекта проблемы свободы. Конечно, я не могу здесь развернуть последовательного синтеза принципов автономии и апейрономии. Это — объемная и сложная задача, требующая выстраивания новой онтологии (в определенной мере она решена в моих книгах [15; 16]).

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н.А. Самопознание. М., 1991.
2. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994.
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994.
4. Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994.
5. Зеньковский В.В. Автономия и теонмия // Путь. 1926. № 3.
6. Зеньковский В.В. О значении воображения в духовной жизни (По поводу книги Б.П. Вышеславцева «Этика преображенного Эроса») // Вышеславцев Б.П. Кризис индустриальной культуры: Избранные произведения. М., 2006.

7. Из русской думы. Т. 2. М., 1995.
8. *Кант И.* Религия в пределах только разума // *Кант И.* Трактаты и письма. М., 1980.
9. *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1994,
10. *Кант И.* Основы метафизики нравственности // *Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1995.
11. *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Критика практического разума. СПб., 1995.
12. *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // Смысл жизни: Антология. М., 1994.
13. *Франк С.Л.* Человек и реальность. М., 1997.
14. *Финогентов В.Н.* Атеизм: антиатеизм и внетеизм // Здравый смысл. 2005. № 37.)
15. *Финогентов В.Н.* Время, бытие, человек. Уфа, 1992.
16. *Финогентов В.Н.* ...И ропщет мыслящий тростник (О бессмысленности и смысле жизни человека. О временном и вечном в бытии человека. О свободе и несвободе человека). Уфа, 2000.