

**Ф.Н. Козырев**

## **ОБМОРОК ЛИБЕРАЛИЗМА**

***Содержание:***

Предисловие .....	2
Глава 1. Либерализм и христианство .....	6
Глава 2. Христианство и равенство .....	23
Глава 3. Равенство и половой вопрос .....	42
Литература .....	73

**Санкт-Петербург  
2015**

*Если имена неправильны, то слова не имеют под собой оснований.  
Если слова не имеют под собой оснований, то дела не могут осуществляться.*

Дунь Юй, глава 13

Прошло сто лет с тех пор, как К. Леонтьев, наблюдая за умиранием Европы, связал неизбежную катастрофу грядущих дней со страстью европейцев к «разлитию всемирного равенства и к распространению всемирной свободы», ведущей лишь к тому, чтобы «сделать жизнь человеческую на земном шаре совсем невозможной» (16, 1.2, с. 263). За прошедшее время западная цивилизация достигла в этом направлении значительных успехов.

По мере осуществления пессимистических прогнозов развития этой цивилизации начинают трещать по швам скрепляющие ее идеи. С окончанием холодной войны принцип незыблемости государственного суверенитета, на котором со времен Вестфальского мира держались международные отношения в Европе, стал подтачиваться глобализацией и растущей силой вмешательств во внутренние дела государств под видом заботы о человеке. В борьбе с нарушениями прав человека оказались приемлемыми такие инструменты, как бомбардировки городов и наказания экономическими санкциями целых народов. Не меньше досталось и самим подзащитным. За какие-то два десятка лет попораны и отменены права, с кровью завоевывавшиеся поколениями и поколениями европейцев. Под видом обеспечения безопасности граждан введена тотальная слежка, под предлогом борьбы с незаконными махинациями отменена тайна банковского вклада, под эгидой борьбы с наркоманией отменяется шаг за шагом медицинская тайна. Борьба с инакомыслием взвинчена до абсурда, ибо в тюрьме теперь можно оказаться не только за призывы, но и за точку зрения.<sup>1</sup> И единственное, что способно остановить это движение – либеральная идея – превращается в пугало, от которого добрая часть человечества готова бежать пуще, чем от тирании и смуты.

Понять такое отвращение от либерализма на фоне сжимающихся, как шагреневая кожа, свобод решительно невозможно, если только не предположить, что либо человек больше не хочет свободы, либо он не ассоциирует либерализм со свободой. К сожалению, верно отчасти и первое, и второе. При этом первое может быть следствием второго, а причина второго в том, что либерализм стал официальной идеологией, т.е. занял то место при власти, которое в течение прошлых веков занимали идеологии его противников. На относительность политических ярлыков в свое время правильно обращал внимание Солженицын: Чубайс, Гайдар и другие реформаторы 90-х годов незаслуженно носили звание «правых», будучи типичными «леваками», в то время как в «левых» числились коммунисты, звавшие к реставрации старого режима. Такое же смешение происходит на наших глазах с либерализмом, но уже в мировом масштабе. Те самые конформисты, которые всегда старались держать нос по ветру и потому прибивались к стану защитников существующего режима, сегодня могут гордо именовать себя либералами, потому что именно в этом сегодня и заключается конформизм. Но, оставшись в душе чеховскими «людьми в футляре», больше всего боящимися свобод, они и проводят под знаменем либерализма реформы, на деле ограничивающие, а не расширяющие свободы. Мало кто удивляется сегодня в Европе, когда либеральные объединения в своей неустанной борьбе за отмену «дискриминации во всех ее формах», за права меньшинств, счастье детей, жизнь животных, чистоту нашей общей планеты и наших пока еще не обобществленных умов предлагают ограничить суверенитет личности, семьи и государства, третируют бесполезные с их точки зрения традиции словно некий исторический хлам и сплоченно голосуют за все новые и новые запреты, призванные лишить нас самой возможности порока. Либералы обычно слыли

---

<sup>1</sup> Странно было бы предполагать, что горчичное зернышко закона об отрицании Холокоста не даст побегов. Уже обсуждаемое в нашем обществе наказание за отрицание побед СССР – лишь скромное начало. Нет ровным счетом никаких причин останавливаться на этом и не наказывать тюремным сроком за отрицание других доказанных наукой социально полезных истин: например, за отрицание исторических заслуг Ивана Грозного, способности лягушек чувствовать боль или, тем более, за отрицание вредности табакокурения.

прогрессивными людьми, так что их нынешняя увлеченность запретами позволяет предположить, в какую сторону движется наш прогресс. И коль скоро партии прогресса делают все, чтобы дискредитировать ценности родовых связей и чувство этнической принадлежности, приверженность традиционным ценностям стала инакомыслием, так что выступающие за них выступают одновременно и за свободу. Н.А. Бердяев говорил, что либерализм глубок и крепок, когда он осложнен началами консерватизма (6). Скоро нам придется признать, что только консерваторы исповедуют ценности либерализма.

Но кризис либерализма имеет и более глубокие корни. Эти корни – в усталости Европы, в ее нежелании больше платить за ценность свободы. «Свобода, Санчо, – говорил Дон Кихот, – драгоценнейшее благо, дарованное небом человеку... За свободу и честь человек должен жертвовать жизнью, потому что рабство составляет величайшее земное бедствие». Мы как-то не заметили, что система ценностей, прижившаяся сегодня в Европе, находится в жестком противоречии с ценностной иерархией Дон Кихота. Настолько жестком, что Дон Кихота, пожалуй, сегодня заподозрили бы в экстремизме, да и цитировать подобные высказывания вскорости станет не безопасно. Когда выдающийся гуманист Альберт Швейцер высказал *мысль о том, что благоговение перед жизнью есть элементарный, но основной принцип морали и настоящего гуманизма* (эта мысль, по его собственному признанию, посетила его впервые в 1915 году<sup>2</sup>), мало кто мог предвидеть, к какому жесткому клинчу гуманистических и либеральных ценностей приведет его невинная идея. Ведь если жизнь – наивысшая ценность, то уж не только не должно, но и прямо нельзя жертвовать ею во имя свободы. Здесь уже надо выбирать: «Оценивание имплицитно предполагает предпочтение одной ценности другой... Иными словами, переживание определенной ценности включает переживание того, что она выше какой-то другой», – как говорил Макс Шелер (37). В этом безусловном предпочтении жизни гуманизм заходит в тупик, ибо человек не может быть вполне человеком без свободы. Гуманист, потерявший потребность в свободе, тиранит человечество не меньше религиозного фанатика, хоть и делает это во имя жизни и счастья. Его гуманизм вырождается в гуманитарные бомбардировки с той же неумолимой логикой, с какою революционно-романтический гуманизм Горького (человек звучит гордо) выродился в свое время в красный террор.

И потому ни одно из исторически устоявшихся понятий не требует сегодня столь настоящего и решительного пересмотра, как понятие либерализма. «Слово либерализм давно уже потеряло всякое обаяние, хотя происходит оно от прекрасного слова свобода», – писал почти век назад Бердяев (6, с. 416). Теперь, когда это слово вошло в арсенал площадной брани, о его былом обаянии уже смешно вспоминать. Трагедия заключается, конечно же, не в судьбе слов, а в том, что на место этой дискредитированной идеологии не пришла другая, тоже ставящая выше других ценностей свободу. Это место просто оказывается пустым, зарастающим историческим бурьяном, и вместе с этим запустением умирают лучшие и высшие надежды на нравственный прогресс человечества.

В предлагаемой читателю книге идеалы свободы и равенства в их приложении к одному из самых острых вопросов современной религиозной и политической повестки рассматриваются с христианских позиций. Таким образом, идеи либерализма и христианства предстают в сопоставлении. Такое сопоставление особенно важно сегодня для нашей страны. Либерализм не пустил у нас глубоких корней и потому зачастую воспринимается в качестве чуждой, занесенной с Запада ценности, входящей в антагонизм с ценностями православия. Частично такому восприятию способствует и государственная, и церковная политика. К примеру, вызывающе негативная оценка принципа свободы совести в документе «Основы социальной концепции РПЦ» (п. 3.6) делает либерализм по существу несовместимым с церковной доктриной. Остается надеяться на скорое исправление этого горького недоразумения. Осуждение идеи свободы совести в таком важном церковном документе входит в противоречие не только с принципом политического нейтралитета Церкви, но и с гораздо более фундаментальными установками на понимание человека и его призвания, бросая тень на

---

<sup>2</sup> См.: Геттинг Геральд, *Встречи с Альбертом Швейцером* / в Сб.: *Альберт Швейцер – великий гуманист XX века. Воспоминания и статьи*, М., «Наука», 1970 г., с. 86-88

само Евангелие. Вопрос о совместимости принципа свободы совести с учением Христа долго, бурно и глубоко обсуждался более ста лет назад на Петербургских религиозно-философских собраниях интеллигенцией и иерархией нашей Церкви во главе с будущим патриархом Сергием (Страгородским). Вопрос этот был решен в положительном ключе, и решение отыграть его теперь назад выглядит неуклюжим реваншизмом.

Попытка связать в единый идейный комплекс патриотизм, верность православным традициям и враждебность либерализму – одно из самых опасных изобретений постсоветской политической культуры, ставящее крест на перспективе подлинного духовного возрождения нашей страны. Нам ни в коем случае нельзя поддаваться на уговоры тех, кто вновь предлагает положить первородство личной свободы на алтарь общего дела. Бесконечные ссылки на былые успехи в построении великой страны и победе в великой войне в этом контексте небезобидны, потому что способность сохранять человеческий образ в нечеловеческих условиях давалась русскому человеку во все прежние времена во многом за счет извечного неустройства нашей жизни и недоверия к суду и закону. Недостаток либерализма компенсировался бытовым анархизмом русской жизни. Как в знаменитой формуле Салтыкова-Щедрина: «Строгость российских законов смягчается необязательностью их исполнения». В новых условиях эта отдушина может и не открыться. Технологическое усовершенствование контроля в сочетании с целенаправленной борьбой с «правовым нигилизмом» могут сделать человека гораздо беззащитнее, чем прежде, так что выработка либеральных противоядий тоталитаризму в условиях всевластия закона может стать безальтернативной стратегией спасения личности. Мы нуждаемся не в отвержении, а в отрезвлении либерализма.

Ответственная политика, стремящаяся служить традиционным национальным идеалам и ценностям, должна учитывать взаимосвязь и самодвижение идей, а не выхватывать из своей и чужой истории те, что пришлись по вкусу, в надежде составить из них то, что потом срастется. Традиции православия и американский «Обезьяний процесс»<sup>3</sup>, фарсовой репликой которого стало петербургское «дело Шрайбер», едва ли срастутся между собой в силу сильных различий в антропологии православия и кальвинизма.<sup>4</sup> Традиции русской сострадательности и американский панлегализм тоже, будем надеяться, не срастутся, как бы ни тянулось наше законодательство к американскому стандарту в борьбе за право стать страной с самым высоким процентным количеством заключенных.<sup>5</sup> Все это и есть, на самом деле, большой обезьяний процесс – попытка обезьяним образом перенять черты кальвинистской религиозной культуры, укорененные в идеях предопределенности к спасению, невозможности вторичного покаяния и прочего того, что не просто чуждо, а немыслимо для человека православной культуры.

Вдумчивый взгляд на русскую историю и культуру должен подсказать рано или поздно политикам, что поклонение закону, юриспруденции и суду, принимающее все более гротескные формы идолопоклонства, гораздо менее сродни нам, чем почитание свободы. Не имея таких необходимых социальных оснований либерализма, как феодализм и разделение властей,

---

<sup>3</sup> Судебный процесс по делу «Штат Теннесси против Джона Томаса Скоупса». Проходил в 1925—1926 годах над школьным учителем, обвинявшимся в преподавании дарвинизма.

<sup>4</sup> О сравнительно бесконфликтном принятии дарвинизма православным богословием см.: Кураев А. Может ли православный быть эволюционистом? // Той повеле, и создашася. Современные ученые о сотворении мира. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 1999. – С. 82-113; Пуговкин А. Философия эволюции // Вода живая: СПб Церковный Вестник. – 2007. – Вып. 4(87). – С. 40-43

<sup>5</sup> Влияние американских стандартов сказывается не только в неимоверном увеличении сроков наказания (как-то вообще не тронувшем нашу постлиберальную общественность), и не только в резком расширении возможностей посадить каждого (одна статья за оставление без помощи чего стоит), но и во введении общей для пуританских стран практики отслеживания всех предыдущих правонарушений. И это в России-то, где «вековой народный опыт учит от сумы да тюрьмы не зарекаться» (А.П. Чехов)! В советское время Солженицын мог учить детей в школе, еще не выйдя из ссылки после заключения. Теперь человек, привлекавшийся к суду, не сможет преподавать ни в школе, ни в вузе до конца жизни. Думается, следуя этой логике, надо бы изъять из школьных программ всех писателей и ученых, «там побывавших». И начать с Достоевского. Ведь это у него наиболее отвратительные персонажи вовсе не преступники (Раскольников), а как раз самые почтенные и благонадежные личности (Лужин), и здесь, несомненно, в нем говорил его каторжанский жизненный опыт – как раз тот самый, от которого всеми правдами и неправдами стараются оградить молодежь, во имя высшей неправды.

русский народ, тем не менее, выработал не менее, а то и более сильное, чем на Западе, уважение к праву личности жить по своей воле и по своему усмотрению. Вместе с этим уважением православие воспитало в русских духовный такт и умение противостоять рационализации и бюрократизации взаимоотношений между людьми. Русские сумели избежать того совершившегося в католицизме перенесения в святилище веры «механизма банкирского дома», ответом на которое, по Хомякову, стала протестантская Реформация (40). Они сумели сохранить по отношению к закону тот здоровый христианский скепсис, к которому Павел призывал галатов (Гал.3.1-14). Они отказались признавать договор добрым основанием общественных отношений и не предали веру в возможность построения этих отношений на основе братской любви. Все это позволило стать России, по словам Тютчева, «внутренне более глубоко христианской», чем Европа (34). И эта большая глубина христианства соразмерна не минимуму, а максимуму свободы. Без опыта этой полноты внутренней свободы как мог бы русский человек загореться тем стремлением «в конечных целях своих» ко *всемирности и всечеловечности*, в котором Достоевский (15) увидел суть нашего национального гения?

Огромная нравственная сила, присущая нашему народу, способность жертвенно служить правде и отличать правду от лжи определили трудность его исторического пути, и взлеты его, и падения. Еще недавно казалась, что эта сила покидает нас. Но десяти спокойных и тучных лет, подаренных Провидением России, оказалось достаточно, чтобы заглушенные тернием ростки русской духовности двинулись в рост. В современном национальном подъеме, как и в прежних, пусть необдуманных, но святых порывах могучей решимости вырваться из-под гнета самодержавия в манящий равноправием коммунизм и из коммунизма в манящую свободами демократию, русский оставался верен идее свободы в самом глубоком, совестливом и истинном ее понимании. В нынешний час всемирного обморока либерализма вновь ощущается возможность той предсказанной русской философией – от Чаадаева до Ильина – поры, когда Россия станет умственным и нравственным средоточием Европы. В преддверии этой поры нам надо, как никогда раньше, осознать самобытность нашего пути и выработать сколько возможно ясное отношение к либеральной идее. Сопоставление русской и зарубежной политической и религиозной мысли о свободе, равенстве и сопряженных с ними правах составляет часть этой большой задачи.

## Глава 1. Либерализм и христианство

*Зависеть от царя, зависеть от народа – не все ли нам равно?*

А.С. Пушкин. Из Пиндемонти

Свободу не выбирают. Она даруется человеку Творцом от рождения как самый драгоценный дар и самое радостное бремя. «Иго мое благо, и бремя мое легко», – сказал Господь, призывая человека к свободе. Этот дар, как и всякий другой, можно отвергнуть. Отчаявшиеся люди отвергают дар жизни, малодушные – дар свободы. Но в отвержении дара свободы есть нечто большее, чем в отвержении других даров, ведь само отвержение – это лишь одно из проявлений дара. Подобно античному парадоксу про лжеца, не могущего сказать «я лгу», человек не может сказать «я отвергаю свободу», ибо перформативное значение этих кощунственных слов перевешивает и очевидно опровергает их смысл. Но если акт отвержения состоялся, то это последнее отчаянное проявление человеческой свободы становится одновременно и моментом самоуничтожения человека, более радикальным, глубоким и непоправимым, чем самоубийство. Много ли среди нас таких людей?

Добродетель – серебро, свобода – золото. Человек, стремящийся к добродетели, может достичь упорством воли определенных нравственных высот, подавляя и калеча свою свободу. Но всякий раз, когда рядом с ним окажется поистине свободный человек, достигнутые с таким трудом высоты окажутся затхлою низиной, не стоившей труда и жертв. Поэтому мир так боится свободных людей. Они служат свидетельством неполноценности мирской добродетели, зримым напоминанием о проданном первородстве.

Дар свободы отличает человека от животных не меньше, а то и больше, чем дар ума. Возделывать и преобразовывать среду своего обитания – привилегия не одного человека. В какой-то мере к этому способен и бобр, и муравей. Кошка, готовящаяся к прыжку, просчитывает свои действия не хуже человека, а помнить уроки прошлого и предвидеть будущее у нее получается лучше. Но разум и кошки, и бобра остается практически, не умеющим или не дерзающим вступить на путь освоения языка, символа, идеи. Так и в нравственной жизни. Животные по-своему чтут закон, полученный ими от Бога («Вот, Я поставляю завет Мой с вами... и со всякой душою живою, которая с вами, с птицами и со скотами... со всеми животными земными» – Быт.9.9). Восприимчивые к духовным веяниям, они несут в себе неведомые нам тайны богообщения, и, может быть, прав В. Хлебников: на земле потому так много разных зверей, что каждый из них умеет по-своему видеть Бога. Они способны и к жертвенности, и к самозабвенной привязанности, и к прощению. Но сколь значительно они вместе с тем умалены нравственно перед человеком! Данная им степень свободы выбирать тоже по-своему практична. Животное, как писал М. Шелер, не постигает мир предметно, будучи экстатически растворенным в нем (41). Оно может быть внимательно к вопросу правильности поступка с позиции ли ума, инстинкта или чутья, или того, что называется совестью у человека. Но им, по всей видимости, не дано побывать в том втором измерении свободы (второй ступени рефлексивного акта, как это называл Шелер), в котором к выбору действия добавляется выбор оснований для выбора. А именно из этого измерения дано разглядеть и красоту того или иного поступка, и нравственную значимость красоты вообще, и романтическую оправданность своеволия, и реальную глубину парализованности человеческой воли, мнящей себя свободной. Неспособность животного к смеху и творчеству имеет причиной именно это отсутствие двумерности, эту плоскостность нравственного сознания, не умеющего приподняться или отступить на шаг назад, чтобы увидеть свою руководящую идею в хороводе других идей. Бог рассказывал Иову о посмеивающемся страусе и об осле, пущенном на свободу, но нам с человеческого невысокого роста в животных заметней иное – то, что

запечатлено в образе буриданова осла, умирающего от невозможности решить практическую задачу, поднявшись над правилами решения.

«Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода» (2Кор.3.17). Дух, как «самое главное в человеке», по определению И. Ильина, эквивалентен свободе: «Вот почему правы те, которые связывают дух с идеей свободы. Дух есть дар свободы, данный человеку в зачатке от самой природы» (18, с. 51). Вот и Бердяев пишет: «Свобода есть дух, она имеет духовный источник и она умалется по мере движения от духовной стороны жизни к материальной» (4, с. 269). Мы не можем стать ни на йоту свободнее без участия духа. Мы не можем ни на йоту прирастить в себе духовности, не став свободней. Связь эта станет проста и понятна, если пойти от обратного и задаться вопросом о том, что есть бездуховность и что представляет собой несвободный человек. Бездуховность можно было бы считать пустотой, если бы природа терпела пустоту. На деле же пустота среды становится центром притяжения, и европейская мысль не раз придавала этому житейскому опыту метафорическое значение, обращаясь к определению духа. Сартр определял сознание как уникальный провал, дыру в вещественном бытии, практически приравнивая понятия пустоты и духа. И если философию Сартра можно упрекнуть в сумеречности и истощенности религиозного вдохновения, то можно ли отнести это к богословскому архетипу всех попыток аргументации «от пустоты» – к блаженству нищеты духа?

Нет, не количеством материи следует измерять присутствие или отсутствие духа. Скорее, отсутствие его в какой-то части непустой и активной вселенной проявляется в косности этой части. Ведь духу противостоит материя, а определяющее свойство материи – косность, инертность, инерция, или, шире, способность проявлять свое существование только посредством сопротивления внешним действиям, но никак не посредством собственного внутреннего движения (энтелехии). Действия бездуховного человека, таким образом, будут всецело определяться внешними действиями среды, включая сюда как давление социального окружения, так и требования собственной плоти. Такое реактивное существование становится одновременно и проявлением высшей степени зависимости, или несвободы в случае рассогласования требований общества и личности, плоти и духа.

Но что тогда есть свобода в положительном ее определении? Этим вопросом, конечно, должно предваряться любое размышление о сути либерализма. Самое простое понимание свободы связано с представлением о неограниченности желанного действия. Свобода есть возможность делать что-либо *волю* и двигаться, не встречая преград. Эту первичную формы свободы проявляют не только живые существа, но и неживая материя, точнее та ее экзистенция, которую мы, отождествляя или противопоставляя ее материи, называем силой. Мы говорим о свободном течении воды или о том, что газ свободно наполняет пространство. Открытое небо и бескрайняя степь – символы и выразители этой свободы-воли: «Кто пустил дикого осла на *свободу* и кто разрешил узы онагру, которому степь Я назначил домом...?» (Иов 39.5) Птица, взмывающая в небо, отзывается в нас почти физиологическим переживанием этого рода свободы. В этом переживании, хорошо известном человеку степи, нет ничего рассудочного. Оно религиозно. В нем есть предчувствие того состояния, которого, как считал Л. Толстой, исподволь ищет каждый человек, уставший от индивидуальной разъединенности бытия. В нем человеку дано опытно познать, что он – часть большего.

Переживание свободы экстатично, как влюбленность. Ради глотка свободы, как и ради мига любви человек способен на безрассудство. Те, кто старается завуалировать это первичное экзистенциальное проявление свободы, нагрузив его всякими хорошими нравственными качествами вроде ответственности или стремления к самореализации, выхолащивают свободу. Сила афоризма В.Г. Короленко «человек рожден для счастья, как птица для полета» целиком покоится на этом интуитивном знании того, для чего предназначен человек. В нем – своеобразное доказательство неразлучной связи счастья и первобытного чувства свободы. Скажите: человек создан для счастья, как тигр для охоты, или как карась, чтобы жить в пруду, и фраза перестанет звучать, как перестает звучать треснувший колокол, хотя, строго говоря, она не станет менее верной. В образе птичьего полета ярче всего проявляется трансцендирующая

природа человеческого духа, способ *экзистирования* человека, как сказал бы Хайдеггер. Образ неподъемного камня, к которому прибегала средневековая схоластическая мысль для разрешения парадоксов свободы совсем не схватывает сущности человеческого *здесь-бытия*. Если уж камень, то камень не лежащий, а *брошенный* в этот мир, по правильному наблюдению Хайдеггера. Рождение духовного человека («должно вам родиться свыше» – Ин.3.7) в этой аллегории будет соответствовать тому, как если бы летящий комок вдруг оказался не камнем, а связанной птицей, расправившей крылья и властно изменившей траекторию предписанного полета.

Второе понимание свободы уже намечено выше в сопоставлении зависимости и несвободы. Оно в каком-то смысле противоположно первому, ибо связано с ограничением и составляет вожделенную цель цивилизованного человека. Быть свободным согласно ему – значит, прежде всего, быть независимым в своих решениях и поступках от произволения других людей, *быть и оставаться собой*. Существенным признаком свободы на этом уровне выступает личностный *суверенитет*. «Я теперь сам себе голова», может сказать всякий вступивший в область свободного существования. Границы и степень суверенитета могут варьировать, но удовлетворенность или неудовлетворенность человека данной ему мерой суверенитета всегда служат простым, ясным и неизменным показателем того, может ли человек назвать себя и быть названным свободным.

Только детское, нецивилизованное или очень неопытное сознание может полагать, что человеку для обретения свободы требуется вольный простор. Человеку требуется убежище. «Лисицы имеют норы и птицы небесные – гнезда, а Сын Человеческий не имеет, где приклонить голову», – предупреждал своих последователей Спаситель, принявший на себя участь раба (Мф.8.20). Условием отсутствия или наличия суверенитета в самом его грубом материальном воплощении выступает дверь, через которую человек входит в свою обитель. Если он может запирать дверь за собою, подобно замку или городу, запирающему свои врата, он суверенен. Если ключ в дверь обители вставлен с противоположной стороны – он, очевидно, находится в заточении. Если дверь попросту лишена засова, и человек волен идти на все четыре стороны, а к нему волен войти всякий желающий во всякое время, возникает необходимость в дополнительных условиях, определяющих степень его суверенитета. Главным из таких условий будут нравы окружающих существ. Сами слова «город» и «замок» свидетельствуют о том, в чем заключается сущность суверенитета.

В духовном плане суверенитет дарован каждому человеку в его способности затворять двери сердца. Этот суверенитет обеспечен, как писал И. Ильин, «самим способом бытия, присущим человеку, укрытостью его души, его созерцания, его воли, его веры – за индивидуальным телом» (18, с. 76). В духовном плане человека труднее заточить в темницу, чем в плане телесном. Но, безусловно, существуют свои способы стеснения духа.

Итак, быть собой и с тем вместе быть чем-то другим – вот неотъемлемые требования свободы. Осуществление свободы как *следования собственной природе* в определении Спинозы включает оба указанных момента. Как всякое живое существо, человек стремится к безопасности и сохранению жизни. Но в то же время он стремится и к преодолению своей отъединенности. И это стремление свойственно животным, прежде всего, в актах продолжения рода, но в силу «экстатической растворенности» других живых тварей в мире, оно не занимает их так страстно, как человека, и не входит в столь явное противоречие со стремлением к ограждению себя. Г.К. Честертон в качестве прелюдии к размышлению о христианской вере в своем эссе «Ортодоксия» берет аксиому о «двойной духовной потребности», свойственной, с его точки зрения, западному человеку – той «потребности в смеси знакомого и незнакомого, которую христианский мир справедливо называет романтикой» (41, с. 359). Для того чтобы быть счастливым, человеку необходимо жить в мире повседневной романтики – в мире, который позволил бы совместить радость спокойствия и уюта с утолением жажды приключений и чудес. Это странное свойство человеческой души Честертон считал настолько важным, что способностью удовлетворять ему ни много ни мало обосновывал истинность христианства.



Беллетристически легкий тон, с которым Честертон вводит читателя в размышление о свободе, счастье и вере не должен обманывать: за миром романтики лежит мир трагедии с ее гамлетовским вопросом, в котором свобода обнаруживается как выбор между двумя формами небытия. А за трагедией открывается область *Теодрамы* (44), кульминирующей в искупительной богочеловеческой жертве. И на всех этих уровнях постижения тайны человеческой свободы диалектика обособления и единения, данная уже в самых примитивных актах биологической жизни, обогащается новыми духовными смыслами. Христианская мысль замыкает этот восходящий ряд смыслов на учении об ипостасном строении Божественного бытия.

Замечательные по глубине философские экскурсы в онтологию свободы, совершенные в истории европейской мысли Руссо и Кантом, Шеллингом и Киркегором, Гегелем и Фихте, чрезвычайно расширили наше представление о том, что можно считать и называть свободой. Но и первый, и второй моменты свободы неизменно присутствуют в них, облекаясь во все более красочные одежды по мере того, как они поочередно выступают на первый план. Самозаконие Руссо, абсолютный выбор Киркегора и противостоящие им учения Шеллинга и Гегеля о свободе как добровольном отказе от самоначала доводят философию свободы до той тонкости, в которой расщепляется и почти теряется из виду изначальная диалектика «романтики и уюта», исступления и самоограждения духа. Но, возможно, к определению сущности свободы именно эта диалектика прокладывает кратчайший путь и дает то мерило, которым свобода может быть отмерена с обеих сторон. Ибо, если мы не можем решительно отвергнуть право на существование одного из указанных моментов свободы, идеальным осуществлением последней следует признать их единство. Опираясь на уже выбранный набор понятий, мы могли бы определить это единство противоположностей следующим образом: *свобода есть пребывание личности в Духе, Который Сам есть источник и податель свободы.*

Всякая религия ищет именно этого пребывания в Духе и способностью достигать его удостоверяет свою истинность и жизнеспособность. Философия лишь пытается понять и описать, как это возможно. Пример блестящего решения проблемы внутренней противоречивости свободы дает учение о самотрансцендировании человека, возникшее в лоне немецкого трансцендентализма и подхваченное теологией, педагогикой и психологией новейшего времени. Для С.И. Гессена, опиравшегося в развитии своей прикладной педагогической философии на Рудольфа Наторпа, ключ к проблеме свободы дан Ибсеном в образе Пера Гюнта. Поддавшийся чарам троллей и принявший их кредо «Будь сам собой, живи лишь для себя», герой Ибсена в конце концов гибнет именно от того, что в нем «ничего другого кроме Пера и только Пера» никогда не было. Заботившийся о себе, он внезапно с полной ясностью осознает, что он никогда не был самим собой и что теперь он должен за это разделить судьбу всех несостоявшихся людей, будучи переплавленным зловещим Пуговичником во что-то другое. «И потому, – заключает Гессен, – если «будь свободен» означало для нас «будь самим собою», то и подлинный смысл «будь самим собою» есть – «стремись к высшему, чем ты» (13, с. 78). М. Бахтин, получивший ту же, что и Гессен, кантовскую закалку мысли у московского профессора Александра Введенского, приходит к очень близкому определению: «Человек никогда не совпадает с самим собой... подлинная жизнь личности как бы совершается в точке этого несовпадения человека с самим собою, в точке выхода его за пределы всего, что он есть как вещное бытие, которое можно подсмотреть, определить и предсказать помимо его воли» (2, с. 99).

Это динамическое решение базовой проблемы свободы в идее перманентной сверхличности жизненных целей дополняется в современной психологии личности экзистенциальной трактовкой аутентичности. Хайдеггер делает решающий шаг по преодолению субъективистского тупика философии Нового времени, когда утверждает, что способ нашего мышления как «набрасывания смысла» есть не что иное, как одно из проявлений нашего способа бытия вообще, имеющего форму можествования, «набрасывания себя» в направлении возможностей: «Понимание как набрасывание» есть *экзистенциал* здесь-бытия. «Здесьбытие как понимание набрасывает свое бытие в направлении возможностей» (39, с. 6-9).

«Личность экзистенциальна, – вторит Хайдеггеру и Ясперсу В. Франкл. – Человек... существует как своя собственная возможность, в пользу которой или против которой он может принять решение» (36, с. 7). Подчеркиваемая здесь способность человека принимать решение «против себя» отражает новое понимание «Я», а с ним вместе и новое понимание свободы, к которому постепенно подходит экзистенциальная антропология. Я – не сущность в ряду других сущностей, отличающаяся от них тем, что я ассоциирую себя с ней. Я – это бытие (экзистенция), заведомо не сводимое ни к какой сущности и даже категориально противостоящее любой сущности как процесс движения противостоит движущемуся предмету. Это глубинное, неуловимое и онтологически истинное *существование Я* дано Мне-как-самосознанию во временное владение и приумножение, подобно Эдемскому саду или талантам евангельской притчи. Последователь Франкла Альфред Лэнгле уподобляет это глубинное Я (*Person* в его терминологии) грунтовым водам, так что самосознающее Я оказывается в его метафоре лишь «обрамлением источника, из которого вода попадает в “просвет бытия” (Хайдеггер)» (25, с. 51). В экзистенции Я заведомо преодолена отчужденность меня от мира, потому что она принадлежит одновременно всему. Бытие пронизывает и соединяет мир вещей, подобно тому, как время пронизывает и соединяет пространство Вселенной. Оно создает ситуацию «распахнутости», или «разомкнутости» (Хайдеггер) мира по направлению к Эго человека, к его самости. Именно в этой распахнутости человеку дана возможность положительной реализации свободы, возможность, которая становится актуальностью через раскрытие человеком подлинного, глубинного Я.

«...Кто хочет душу свою сберечь, тот потеряет ее; а кто потеряет душу свою ради Меня, тот сбережет ее. Ибо что пользы человеку приобрести весь мир, а себя самого погубить или повредить себе?» (Лк.9.24)... Честертону удалось подметить своим литературским глазом то, что ускользнуло от глаз теологов. В речи божественного автора Евангелий поражает интенсивность использования гротеска, необычная манера громоздить образы друг на друга, неожиданно изменять или опрокидывать ход мысли, благодаря чему логика рассуждения оказывается на время скрытой. В процитированном фрагменте поражает то, что вопрос, следующий за первым предложением, на самом деле логически совсем не следует из него, но неожиданно перебрасывает нас на другой полюс понимания свободы. Парадокс, с которого начинается рассуждение, нам уже знаком в драматургической интерпретации Ибсена. Речь идет о тщете идеала аутентичности, о том, что цепляние за свое Я – путь к изоляции и смерти. Но тогда вопрос в продолжение этой мысли надо было бы ставить примерно так: ибо что пользы человеку остаться самим собой и потерять мир? Но он поставлен иначе, почти что наоборот. И исчезнувшая логическая связка между звеньями, по всей видимости, и заключается в том, что пытается реконструировать экзистенциальная антропология. Путь, ведущий к преодолению самости и сбережению души лежит через самораскрытие. «Царствие Божие внутри вас есть» ... (Лк.17.21)

\* \* \*

Если религия устанавливает условия достижения свободного и блаженного бытия, то политика, по всей видимости, должна заниматься вопросом практического обеспечения этих условий в общественной жизни. В этом случае **либерализм как политическая доктрина и политическая практика будет представлять собой не что иное, как служение духу свободы**. Сани не ставят впереди лошади, и по той же причине никакие отсылки к специфическим механизмам, выработанным политической наукой, таким как избирательная система, разделение власти или свобода собраний, не должны затемнять этого первоначального смысла либерализма, тем более что они в большинстве своем являются лишь защитными средствами, лишенными позитивного содержания. Позитивно либерализм может выражать себя либо в теократии, самым непосредственным образом связывающей общинную и духовную жизнь, либо в политической доктрине, опирающейся на этику эвдемонизма. Последняя представляет собой гуманистическую альтернативу служения духу свободы через обеспечение

высоких *состояний* духа, воспринимаемых как имманентно (и латентно) присущие природному человеку.

В христианскую политическую культуру либерализм входит по двум этим линиям через эллинов и через иудеев. «И создал Моисей весь Израиль, и сказал им: слушай Израиль... Господь Бог наш поставил с нами завет на Хориве... Он тогда сказал: Я Господь, Бог твой, Который вывел тебя из земли Египетской, из дома рабства. Да не будет у тебя других богов пред лицом Моим» (Втор. 5). Сколь бы ни была богата событиями история избранного народа, стержневым метанарративом ее, к которому возвращается, которое *перечитывает* (религия – от *relegere*, по Цицерону) и вокруг которого вращается богослужebная жизнь ветхозаветной общины, остается событие освобождения Богом своего народа из рабства. И это ни в коем случае нельзя сбрасывать со счетов, рассуждая об исторических путях теократии. Теократия, установленная на Синае, какие бы суровые, а порой и свирепые формы она ни принимала на наш современный взгляд, служила Богу освобождающему, вдохновлялась божественным призывом к свободе. Поколение, обреченное на вымирание в пустыне, получило приговор не за своеволие, а за рабство.

Теократические корни обнаруживаются и в либерализме эллинов. Их «вольнoлюбивые мечты», как ни странно, созрели тоже на египетской почве, хотя совсем в другом контексте. В Египет греки попали позже, чем евреи, и находились там в качестве учеников, а не рабов. Впрочем, исследователи не исключают контактов ионийцев с евреями, а некоторые даже прямо связывают небывалый подъем греческой мысли на рубеже VII-VI вв. до н.э. с влиянием иудеев, спешно расширявших свои международные контакты в виду Вавилонской угрозы<sup>6</sup>. Как бы то ни было, и Пифагор, спасавшийся от тирании своего отечества то в Египте, то в Вавилоне, то в Италии, и Фалес, принесший в Грецию традицию научной мысли, и законодатель первого либерального государства-полиса Солон, и родоначальник эвдемонизма Демокрит – все они прошли школу египетского просвещения и египетского же посвящения. Какие-то течения греческой мысли так и остались неразрывно спаянными с мистической практикой, включавшей жизнь по уставу религиозного братства (пифагореизм), какие-то окончательно оторвались от теократического корня и проложили путь к идее гражданского общества. Для становления либерализма в русле этого последнего направления ведущую роль сыграли две идеи: идея совести, или «внутреннего голоса» Сократа, перенесшая центр тяжести нравственной проблематики из плана внешнего действия в план внутренней свободы человека, и идея Аристотеля о счастье граждан как конечной задаче государственного устройства.

В эвдемонизме Демокрита обе идеи уже сформулированы и отрефлексированы достаточно для того, чтобы объединить этику и политику в единую систему. Первая у Демокрита звучит так: «Быть хорошим человеком значит не только не делать несправедливости, но и не желать этого... Честный и бесчестный человек познается не только из того, что он делает, но и из того, что он желает». На вопрос же, как стать хорошим человеком, отвечает собственно принцип эвдемонизма: «Благое состояние духа возникает благодаря умеренности в наслаждениях и размеренной жизни... А тот, у кого хорошее состояние духа, всегда стремится к справедливости и законным делам». Из этого принципа вытекает не только презрение к суетной погоне за богатством («Бедность и богатство суть слова для обозначения нужды и изобилия. Следовательно, кто нуждается, тот не богат, а кто не нуждается, тот не беден»), но и сомнительность политической активности как таковой: «Кто хочет спокойно жить, тот пусть не делает много ни для себя лично, ни для пользы общества... Постыдно много хлопотать о чужих делах, а не знать своих собственных. Добрым гражданам не подобает, пренебрегая собственными делами, заниматься чужими». Если у Аристотеля добродетель рассматривается как условие счастья, то у Демокрита (а впоследствии и Эпикура), напротив, благорасположение духа является залогом добродетельности как личной, так и общественной жизни. Забота государства о счастье граждан становится в таком случае не праздностью и не блажью, но самым практичным, если не единственно возможным путем исполнения закона: «Лучшим с точки зрения добродетели будет тот, кто побуждается к ней внутренним влечением и

<sup>6</sup> См.: И. Лупандин. Лекции по истории натурфилософии – [http://krotov.info/lib\\_sec/12\\_lup/andin\\_00.html](http://krotov.info/lib_sec/12_lup/andin_00.html)

словесным убеждением, чем тот, кто побуждается к ней законом и силою. Ибо тот, кого удерживает от несправедливого поступка закон, способен тайно грешить, а тому, кто приводится к исполнению долга силою убеждения, не свойственно ни тайно, ни явно совершать что-нибудь преступное» (17, с. 144-149). Так уже у Демокрита обретает очертания основополагающая для либерализма идея *непринудительного* следования закону.

Принципиальным для становления либерализма, таким образом, становится скачок от идеи совести как внутреннего судьи к идее человека как самодовлеющего нравственного субъекта. Гуманизм – представление о полноценности человека – оказывается по этой причине неразрывно связанным с либерализмом. Это безусловно относится и к религиозному изводу либеральной идеи, отличие которого от эвдемонического извода состоит лишь в том, что совесть с ее ограниченными полномочиями «заместителя» Духа свободы уступает место самому Духу. **Идеал самодовлеющей жизни**, включающей как хозяйственную, так и нравственную автономию субъекта, изначально заимствуется политическим либерализмом из указанной этической установки и окрашивает собой все дальнейшие спекуляции и построения. По Аристотелю, «государство создается не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо», и появляется оно лишь вместе с общением «между семьями и родами ради благой жизни, в целях совершенного и *самодовлеющего существования*» (Политика.3.1280, выделено мной – Ф.К.). Теократическая же идея удерживает соответствие либеральному принципу в той мере, в которой признает самодовлеющее существование религиозной общины, каждый член которой соединен с остальными в Духе и наделен, в силу полноты духовного единения, тою же мерой самостоятельности и свободы, что и община в целом.

Безошибочность выбора «самого главного» в человеке в качестве фундамента для построения политической теории определяют две такие важные черты либерализма, как прагматичность и холизм. Совершенно неверно расхожее представление о либерализме как об утопии, исходящей из необоснованной веры в добрую природу человека, или как о некоей несостоятельной и безответственной мечте, оплачиваемой кровью жертв непредусмотренных кровавых последствий. Если либерализм и утопия, то наименее утопичная из всех проектов, предложенных политической мыслью человечества. Если последствия либерализма и бывают кровавы, то последствия его антипода – тоталитаризма – с лихвой превосходят их. Нам не представляется исторической случайностью то, что из двух классических архетипов политической теории – «Государства» Платона и «Политики» Аристотеля – первый, соответствующий идее тоталитаризма, был написан гением отвлеченной философской и математической мысли, а второй, соответствующий идее либерализма, гением практического и исследовательского ума. Примечательно и то, что аристотелевская критика проекта Платона ведется в основном по линии раскрытия ее непрактичности, и то, что Аристотелю, в отличие от Платона, удалось с непревзойденным по тем временам успехом воплотить часть своих идей в жизнь руками своего ученика Александра<sup>7</sup>. И дальше в истории мы постоянно наблюдаем, как тоталитарные проекты, добивающиеся кратковременных успехов за счет перенапряжения общественных сил, приводят к крушению цивилизаций и наций, и, напротив, везде, где мы видим постепенный и устойчивый рост, сопровождающийся подъемом искусств и наук и бережным сохранением национальных традиций, незримо присутствует охранительный жезл либеральной идеи. Почему это так, лучше всего определил Джон Стюарт Милль в заключительных словах своего эссе «О свободе»: «Ценность государства в конечном счете измеряется ценностью индивидов, которые его составляют. Государство, которое... ущемляет людей для того, чтобы сделать их послушными инструментами в своих руках, даже в том случае, когда провозглашает благие намерения... вскоре обнаружит, что с маленькими людишками невозможно достичь ничего великого, а совершенствование аппарата управления, которому все приносилось в жертву, в конечном итоге ничего не дало...»<sup>8</sup> В этом высказывании Милля дан самый простой и эффективный критерий для практического различения

<sup>7</sup> О личном влиянии Аристотеля на политические решения Александра Македонского см., к примеру: 14

<sup>8</sup> Приводится в переводе М.И.Ловцовой (Милль Дж.С. О свободе. – СПб., 1906)

либеральной политики государства (или любого другого социального института) от нелиберальной. Это **стратегический выбор между ставкой на самостоятельность человека и ставкой на механизмы управления людьми**. Исходя из этого критерия, основной тренд глобальной политики Новейшего времени в сравнении с трендом европейской политики Средних веков и Нового времени следует определять как последовательное отвержение либерализма.

Роковая ошибка тоталитаризма заключается в отрыве политической идеи от изначальной и первичной цели всякой политики – счастья граждан. Было бы совершенно неправильно утверждать, что тоталитаризм не вдохновляется идеалом счастливой жизни. Все дело состоит именно в отрыве, в отчуждении этого идеала от жизни конкретного человека. Сама этимология слова тоталитаризм говорит, что единичное в этой системе политических взглядов беспрекословно подчиняется общему – будь это благо нации (фашизм), человечества грядущих времен (коммунизм) или усредненного представителя общества потребления. Идеальное государство Платона представляет довольно мягкий вариант тоталитаризма, не лишенный, впрочем, всех его прелестей вроде обобществленных жен и детей или софронистериев, в которых надлежало исправлять образ мыслей лиц несогласных с общественным устройством. В нем указанное отчуждение возникало как прямое следствие представления о том, что высшая добродетель – справедливость – не может воплощаться в жизни отдельной личности, но только в жизни разделенного на сословия общества. Аристотель объяснял этот перекокс спроецированным из онтологии в политику неумеренным стремлением Платона к единству, нежеланием принять множественность за реальность, а не за аберрацию сознания, которую можно и должно преодолеть в умозерцании. Он решительно отвергает принцип, согласно которому, чем больше единства в государстве, тем лучше: «Ясно, – пишет Аристотель, – что государство при постоянно усиливающемся единстве перестанет быть государством. Ведь по своей природе государство представляется неким множеством» (Политика.2.1261). Тоталитаризму, принимающему в качестве абсолюта (Единого, по Платону) государство или общность людей, либерализм противопоставляет холистическое понимание человека, являющего высшую из воплощенных форм внутреннего единства и потому принципиально неотчуждаемую при определении политических целей и средств. В противоположность тоталитаризму, онтологическим основанием первого порядка для либеральной политики выступает существование единичного человека. Возможность социализации рассматривается в качестве производной. Практически это различие означает примерно вот что. Если какой-то человек не обнаруживает стремления к социализации, с либеральной точки зрения это ставит под вопрос идею социализации, с тоталитарной – вопрос о здоровье или целесообразности существования такого человека. **Неотчуждаемость политики от задачи служения личности** и определяемая им мера позволительности наступать на права отдельного человека во имя общих интересов составляет второй практический критерий соответствия идеалу либерализма. «Единственное оправдание вмешательства в свободу действий любого человека – самозащита, предотвращение вреда, который может быть нанесен другим. Собственное благо человека, физическое или моральное, не может стать поводом для вмешательства, коллективного или индивидуального. Не следует заставлять его делать что-либо или терпеть что-то из-за того, что по мнению общества так будет умнее и справедливее», – так определяется кредо либерализма в соответствии с этим критерием у Милля (27, с. 12).

В своем соединении два предложенных критерия дают третий: либерализм предполагает **минимум регламентации общественной и личной жизни**. Действительно, правила, предписания, стандартизация процедур хороши в обращении с техникой и с неживой природой, подчиняющейся неизменным законам. Да, технологический подход может быть перенесен частично и на изучение душевной (психология) и социальной (социология, политология) жизни, поскольку и в той, и в другой человек ведет себя не вполне свободно. Нет причин возмущаться деятельностью ученого, выводящего законы поведения толпы во время массовых шествий, и еще меньше деятельностью муниципальных служб, организующих эти шествия с целью предотвращения давки. Толпа, состоящая из разумных и свободных существ, попадая в

ограниченное пространство, подчиняется даже не социальным или психологическим, а вполне физическим законам, тем же, что и текучая жидкость или электрический ток. Необходимость совершенствования механизмов управления людьми тем самым нельзя отрицать. Однако при этом нельзя отрицать и того, что при либеральной ориентации политики на самостоятельность человека в соответствии с нашим первым критерием перспективность такого технологического подхода резко снижается. Ведь, как совершенно верно отметил С.И. Гессен, свободная самостоятельность человека «не есть произвольный выбор между несколькими *уже данными* в готовом виде, хотя и возможными только путями, но *создание* нового особого пути, не существовавшего ранее даже в виде возможного выхода» (13, с. 69). Проектировать и регламентировать такого рода явление если и целесообразно (знаменитое «*Души прекрасные порывы!*»), то явно не в либеральных целях.

Сходным образом к минимизации нормирования подводит и либеральная ставка на целостность личности в противовес ставке на социальное единство. Формализация норм либеральной политики требует, условно говоря, такого математического аппарата, при котором отдельные представители социальной общности входили бы в политические уравнения не в качестве разных значений одной переменной ( $x_i$ ), а в качестве разных переменных ( $x, y, z$ ), что при большом числе переменных делает саму процедуру формализации проблематичной. Таким образом, либеральная установка объективно создает повышенное сопротивление нормированию и стандартизации. В пределе либеральная политика устремлена к тому состоянию, которое описал Франкл: «Мораль в старом смысле слова уже доживает свой век. Через какое-то время мы уже не будем морализировать, мы онтологизируем мораль. Добро и зло будут определяться не как нечто, что мы должны делать или соответственно делать нельзя; добром будет представляться то, что способствует осуществлению человеком возложенного на него и требуемого от него смысла, а злом мы будем считать то, что препятствует этому осуществлению» (37).

Созвучную мысль мы находим у Ивана Ильина, и это созвучие тем более ценно, что русский философ приходит к ней не от психологии личности, как Франкл, а от феноменологии религии. Поднимая вопрос о возможности религиозного метода, Ильин предлагает разуть под последним «не абстрактную систему понятий, суждений и норм, а конкретные духовные усилия живого человека, ищущего верно воспринять религиозный Предмет и вступить с ним в единение» (18, с. 146). Этот «верный путь к Богу», по Ильину, у каждого свой, и невозможно вступить на него, не обрета сначала самого себя, не поняв своего предназначения, не подняв «свое бремя», не поставив «в своем сердце свой алтарь».

Теперь это принято называть постмодернизмом. Но не является ли эта мечта о правильном устройстве отношений с Богом и с людьми старой как мир? Не о том ли пророчествовал Иеремия и не это ли видение Иеремии напомнил евреям апостол Павел, объясняя им необходимость обновления Завета (Евр.8.8-12):

Вот наступают дни, говорит Господь, когда Я заключу с домом Израиля и с домом Иуды новый завет, не такой завет, какой Я заключил с отцами их в тот день, когда взял их за руку, чтобы вывести их из земли Египетской; тот завет Мой они нарушили, хотя Я оставался в союзе с ними, говорит Господь.

Но вот завет, который Я заключу с домом Израилевым после тех дней, говорит Господь: вложу закон Мой во внутренность их и на сердцах их напишу его, и буду им Богом, а они будут Моим народом.

И уже не будут учить друг друга, брат брата, и говорить: «познайте Господа», ибо все сами будут знать Меня, от малого до большого, говорит Господь, потому что Я прошу беззакония их и грехов их уже не вспомню более. (Иер.31:31-34)

Приблизились ли мы в нашей практике общежития последних десятилетий к этому идеалу онтологизированной и персонализированной морали? Совершенно очевидно, что мы стремительно удаляемся от него.

\* \* \*

Опираясь на предложенную систему критериев, христианство в политическом отношении следует охарактеризовать как самое решительное и не имеющее аналогов в истории человечества оправдание и утверждение либерализма на религиозной основе. Выдернуть из христианства призыв к свободе – значит вырвать из него сердце. Эту истину с непревзойденной глубиной и мастерством раскрыл Достоевский в легенде о Великом инквизиторе. Все разговоры об антилиберальной направленности политических взглядов Достоевского на фоне этой легенды теряют смысл, а точнее поворачивают нас к центральной мысли этого эссе – к мысли об исторической испорченности представлений о либерализме и политической свободе.

Свобода как высшая ценность человеческой жизни утверждается Новым Заветом бескомпромиссно, настойчиво и повсеместно.

К свободе призваны вы, братия... (Гал.5:13)

Итак стойте в свободе, которую даровал нам Христос, и не подвергайтесь опять игу рабства. (Гал.5:1)

...А вкравшимся лжебратиям, скрытно приходившим подсмотреть за нашею свободою, которую мы имеем во Христе Иисусе, чтобы поработить нас, мы ни на час не уступили и не покорились, дабы истина благовествования сохранилась у вас. (Гал.2.4-5)

Но кто вникнет в закон совершенный, закон свободы, и пребудет в нем, тот, будучи не слушателем забывчивым, но исполнителем дела, блажен будет в своем действии. (Иак.1:25)

Так говорите и так поступайте, как имеющие быть судимы по закону свободы. Ибо суд без милости не оказавшему милости; милость превозносится над судом. (Иак.2.12-13)

Такова есть воля Божия, чтобы мы, делая добро, заграждали уста невежеству безумных людей, – как свободные, не как употребляющие свободу для прикрытия зла, но как рабы Божии. (1 Пет.2:16)

...Умерши для закона, которым были связаны, мы освободились от него, чтобы нам служить Богу в обновлении духа, а не по ветхой букве. (Рим.7.6)

Потому что вы не приняли духа рабства, чтобы опять жить в страхе, но приняли духа усыновления, которым взываем «Авва, Отче!» (Рим.8.15)

Ибо тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих, потому что тварь покорилась суеверию не добровольно, но по воле покорившего ее, в надежде, что и сама тварь освобождена будет от рабства тлению в свободу славы детей Божиих. (Рим.8.19-21)

Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но ничто не должно обладать мною. (1 Кор.6:12)

Рабом ли ты призван, не смущайся; но если и можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся. Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов. Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами людей. (1 Кор.7.21-23)

Господь есть Дух, а где Дух Господень, там свобода. (2 Кор. 3.17)

В этих известных изречениях о свободе устроителей Церкви Христовой Петра, Павла и Иакова наиболее важно то, что свобода предстает именно как религиозная ценность, не периферийная и преходящая, но самостоятельная и центральная, не побочный продукт спасения, но его ультимативная цель. Более того, свобода предстает как ценность *новая*, неведомая собратьям-иудеям и защищаемая от попыток низложения с их стороны через апелляцию к Закону. Тема «Закона и Благодати», проходящая красной нитью через послания Павла и находящая наиболее открытое выражение в Послании к Галатам, очевидно, занимает и других апостолов. Недаром они так стремятся к снятию лобового противопоставления закона и свободы посредством введения таких антиномичных концептов, как «закон свободы» (Иаков), или диалектического отождествления призванного раба со свободным в Боге, а свободного – с Божьим рабом (ср. 1 Пет.2:16 и 1 Кор.7.21-23).

То, что полемический и апологетический пафос проповеди апостолами свободы был исторически оправдан, свидетельствует текстуальное сопоставление Нового и Ветхого Заветов. При значительно меньшей встречаемости слова «свобода» в Ветхом Завете оно и употребляется качественно иначе. В подавляющем большинстве случаев под свободой и освобождением имеется в виду фактическое изволение из рабства, плена или болезни. Едва ли можно с уверенностью указать хоть одно место, где понятие свободы на уровне простых смыслов (пшат)

позволительно интерпретировать как обозначение эсхатологического состояния спасенной твари или как этический императив. Пожалуй, исключением можно считать упоминание свободы в Ветхозаветном аналоге «Заповедей блаженств», 118-ом Псалме Давида в следующем контексте:

Не отнимай совсем от уст моих слова истины, ибо я уповаю на суды Твои  
и буду хранить закон Твой всегда, во веки и веки;  
буду ходить свободно, ибо я взыскал повелений Твоих;  
буду говорить об откровениях Твоих пред царями и не постыжусь;  
буду утешаться заповедями Твоими, которые возлюбил;  
руки мои буду простирать к заповедям Твоим, которые возлюбил, и размышлять об уставах  
Твоих.

Однако исключение здесь, как и обычно, оттеняет правило. В наиболее знаменитых эсхатологических видениях великих и малых пророков – Исайи, Иезекииля, Иоиля, Михея – блаженство будущего века описывается в понятиях и образах справедливости, мира, богатства и благоденствия, защищенности, торжества единобожия и славы Божьей, но не свободы. Свобода эксплицитно предстает как религиозно-этическая и эсхатологическая категория только в писаниях учеников Христа.

Само по себе это концептуальное различие еще не свидетельствовало бы неопровержимо о конфликте ценностей христианской и иудейской общин, ведь понятие свободы могло войти в теологический обиход людей Писания как результат заимствования, усиления влияния арамейского языка или развития теологической доктрины. Долгая история Израиля знала случаи, когда понятия меняли свой смысл или когда традиция обогащалась новыми представлениями, не свойственными богословию предыдущих веков.<sup>9</sup> Но история Церкви, включая прямые свидетельства из Деяний Апостольских, составленных евангелистом Лукой, говорят о том, что все-таки именно учение о свободе стало тем разделяющим началом, которое грозился принести на землю Христос<sup>10</sup>. Послужившее поводом для разделения новшество Павла – освобождение крещеных язычников от Закона – было лишь одним из практических изводов новозаветного учения о свободе. Ведь это учение предполагало не только отмену обрезания и освобождение от буквального следования нормам чрезвычайно расширившемуся к тому времени Моисеева кодекса, но и теологическое освоение Новой заповеди, которое, по верному замечанию Рикёра, вводило верующего в новый герменевтический круг (28). В этом круге история ветхозаветной общины переосмысливалась в качестве символа евангельских событий и личного пути человека к спасению. Так, история Исхода, толковавшаяся иудеями как знак их избранности и подтверждения завета, заключенного с Авраамом, становился символом освобождения от «рабства греху», ожидающего последователей Христа. Само же это освобождение понималось исключительно в духовном смысле (ср. «Рабом ли ты призван, не смущайся...» – 1 Кор.7.21) и, хотя и не вводило совсем в область эсхатологии, тем не менее отрывалось от исторической и социальной реальности самым непривычным и соблазнительным для иудея образом, свойственным скорее мышлению эллина, чем последователя Моисея. Коллизия, возникшая на этой почве еще при жизни Христа, ярче всего описана Иоанном:

«Тогда сказал Иисус к уверовавшим в Него Иудеям: если пребудете в слове Моем, то вы истинно Мои ученики, и познаете истину, и истина сделает вас свободными. Ему отвечали: мы семя Авраамово и не были рабами никому никогда; как же Ты говоришь: сделаетесь свободными? Иисус отвечал им: истинно, истинно говорю вам: всякий, делающий грех, есть раб греха. Но раб не пребывает в доме вечно; сын пребывает вечно. Итак, если Сын освободит вас, то истинно свободны будете». (Ин.8.31-36)

<sup>9</sup> Как это случилось с учением о посмертной жизни и загробном воздаянии. «Вопрос о личном посмертном воздаянии не возникает в течение всего допленного периода», – пишет Александр Мень (26)

<sup>10</sup> «Не думайте, что Я пришел принести мир на землю; не мир пришел Я принести, но меч, ибо Я пришел разделить человека с отцом его, и дочь с матерью ее, и невестку со свекровью ее» (Мф.10.34)



Свобода в этом контексте не может восприниматься иначе, как сотериологическая категория того же порядка, что и концепции «рождения свыше», «новой закваски» или «воды живой» вызвавшие аналогичное непонимание в разговорах Христа с Никодимом, учениками и самарянкой. Но каким образом тогда эта «истинная свобода», обещанная Христом, связана с политическими реалиями и связана ли вообще? Есть ли у христианства собственный политический проект, оптимально отвечающий его сотериологии?

Многообразие политических доктрин, выработанных христианской мыслью, заставляет воздержаться от однозначности суждений в этом вопросе. Тем более, что превосходство одной доктрины перед другой не может считаться ни исторически доказанной, ни канонически правомерной. Так, архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1994 года подтвердил принцип «непредпочтительности для Церкви какой-либо из существующих политических доктрин» (Основы социальной концепции РПЦ, п. 3.7). И все же за видимым многообразием практических ответов на политический вызов христианства нельзя упустить единство, заключенное в самом этом вызове. Фактически Церковь как социальное образование нового типа приносит с собой в политическую жизнь и новую проблему, не существовавшую до нее – проблему социального дуализма. Вечный вопрос о взаимоотношении власти воинов и жрецов переходит на качественно иной уровень, когда внутри социальной общности, или, вернее, на стыке двух общностей – Вселенского Римского государства и священного остатка народа Израиля – возникает некая новая социальная общность, именующая себя «Телом Христовым» и утверждающая свою абсолютную самобытность и самодостаточность. На фоне уже привычных для эпохи великих империй национально-освободительных движений эта претензия Церкви на исключительность стоит особняком и представляет собой нечто неслыханное. Представим, что какая-то весьма малочисленная группа людей в многонациональной империи заявляет не просто о своем праве на национальное и религиозное самоопределение, но о том, что она являет собой единственный зародыш новой и совершенной породы людей. Именно на таких онтологических основаниях (новый Адам, священство по чину Мелхиседека и др.) утверждается Церковь, и реакцию римской и иудейской власти на подобный «социальный экстремизм» легко предвидеть и понять.

Несомненная *неотмирность* Церкви, явленная как в прямом призыве к отмежеванию от внешнего общества («Не любите мира, ни того, что в мире: кто любит мир, в том нет любви Отчей» – 1Ин.2.15), так и в максимализме нравственных требований («Итак, будьте совершенны, как совершен Отец ваш небесный» – Мф.5.48) ставила самым настоятельным образом вопрос о сосуществовании двух видов социальной реальности – Церкви и мира. Эта специфически христианская проблема имела не только политический аспект, но распространялась и шире – на вопросы взаимодействия Откровения и культуры. И те различные варианты взаимодействия «Христа и культуры», которые, в частности, раскрыл в своей известной книге Ричард Нибур (53), образуют по существу тот же спектр, что и варианты взаимодействия Церкви и государства. Положение в спектре определяется величиной дистанции двух начал, образующих социальную двойственность. На одном краю спектра мы имеем жесткое Тертуллианово противопоставление Иерусалима и Афин и соответствующее стремление к полному суверенитету Церкви в политике, на другом – Константиновскую модель «Христа внутри культуры» и идеал симфонии властей. И в том, и в другом случае, как и во всех доктринах, представляющих среднюю часть спектра, инвариантом остается той или иной ширины зазор между внутренней жизнью Церкви и жизнью мира. Этот зазор, собственно, и составляет уникальную и, по всей видимости, непреходящую черту христианской политики и социальной этики. Обмирщается ли Церковь в своем стремлении обнять и преобразить мир – и ее неотмирная природа тотчас порождает новые члены тела, компенсирующие разлагающее действие мира удалением от него. Возникает монашество, возникает гора Афон. Удаляется ли слишком далеко Церковь от мира – и евангельская закваска начинает бродить в миру, вызывая к жизни евангельские общины. Интересно, что протестантизму, при всем его стремлении к устранению указанного зазора, сделать этого так и не удалось. Заставив, по выражению Д. Бонхёффера, жизнь христианина и жизнь мира вступить в рукопашную между собой (8),

Реформация привела к дроблению Церкви на множество несогласных между собою общин, и новый социальный порядок сам востребовал мирскую власть. Теперь она утверждалась в христианском мире уже не как рудимент ветхозаветной истории, а как необходимый арбитр и гарант мира между общинами.

Когда фарисеи, чувствовавшие близость их собственных воззрений тому, о чем учил Иисус, решили получить, наконец, четкое представление о Его политической программе и подошли к Нему с провокационным вопросом о подати кесарю, они услышали известный ответ: «Итак, отдавайте кесарево кесарю, а Божие Богу». И, как продолжает Евангелие, «услышав это, они удивились и, оставив Его, ушли» (Мф.22.17-22). В череде зафиксированных Евангелиями точек разрыва Христа с иудейской традицией эта точка имеет самое непосредственное отношение к интересующему нас вопросу об основаниях христианской политики. Разведение божественного и профанного и есть важнейшее из таких оснований. С этой фразой в христианское отношение к политике вливается тот здоровый заряд аполитичности, который не позволяет христианину уповать на политику как на средство осуществления правды Божией на земле. Ирония Христа уничтожает власть кесаря более радикальным образом, чем это мог бы сделать призыв к гражданскому неповиновению или восстанию. Вместо страха, трепета или ненависти кесарь, получающий подать, вызывает отныне смех, потому что он, мечтавший завладеть душами своих подданных, получает от них лишь свое же собственное горделивое изображение на монете. Это ловушка, ибо каждый акт выплаты подати становится теперь актом отвержения его даров и его власти. «Я возвращаю Ваш портрет...» Когда социальная реальность разомкнута, и сердце подданных принадлежит Богу, кесарю, возмнившему себя божественным, остается царствовать в замкнутом мире своих амбиций и довольствоваться только материальной выгодой от подати, подобно библейскому змею-соблазнителю, обреченному питаться прахом. Первейшее основание христианской политики и есть такая **разомкнутость социальной реальности в направлении божественной благодати**, которая не позволяет государственной власти или общественному благу занимать высшее место в иерархии ценностей. Призыв отдавать Богу Божие, а кесарю кесарево есть обновленное изложение первой заповеди монотеизма (Да не будет у тебя богов иных), заостренное против главного соблазна человечества – обожествления власти.

Исторически Церковь и заявляет о себе впервые во всеуслышание в борьбе именно с этим соблазном, свидетельствуя в актах мученичества непреклонный отказ признавать за императором божественный статус. И сразу после победы, естественно, возникает новый соблазн – толкования заповеди о кесаре как имеющей конкретно-историческое значение и прекращающей свое действие в условиях *Christendom* – христианской цивилизации. Наиболее сильно этот соблазн проявился на Востоке, где обновленная Константином империя сохраняла свое могущество и, освященная веками славы, требовала более трудных компромиссов со стороны Церкви. Здесь была найдена и опробована новая формула взаимодействия властей, максимально сближавшая и примирявшая Церковь со властью кесаря, но все же не отступавшая от евангельского принципа разделения властей. Она получила название симфонии Церкви и государства, и суть ее состояла в сотрудничестве, при котором иерархи подчинялись государственной власти как подданные, а представители государственной власти повиновались иерархам как члены Церкви. Эта формула оказалась достаточно жизнеспособной и, несмотря на злоупотребления, принесла свои добрые исторические плоды, удерживая византийских монархов от тех неистовств, которым предавались их августейшие предшественники на римском троне. Достаточно вспомнить замечательную историю отлучения от причастия архиепископом Амвросием Медиоланским императора Феодосия за пролитие невинной крови граждан Фессалоники.

На Западе противоположный папоцезаристский уклон, ведущий к огосударствлению Римско-католической Церкви, натолкнулся на сопротивление в лице протестантизма. В лютеранском учении о невидимой Церкви евангельская заповедь о кесаре получает предельно расширенное толкование, ведь сфере благодатного бытия в этом случае противостоит уже не языческий кесарь, а институты «видимой церкви», отдаваемые Лютером без сожаления во

власть кесаря. В германском мире невидимая Церковь, составляющая истинное Тело Христово, отторгает от себя власть, но не с презрением, отрясая ее как прах со своих ног, но отдавая полагающуюся ей рыцарскую почесть.

Появление в социальном пространстве невидимого духовного тела, имеющего сокрытый источник жизни в Боге, делает невозможным абсолютизацию каких бы то ни было застывших форм благочестия, социальных, этических и политических норм. Здесь источник двух важных и взаимосвязанных черт христианской политики. Во-первых, это уже указанное в качестве признака либерализма стремление к минимуму регламентации и к расширению круга деяний, не подпадающих под юрисдикцию человеческого суда. Исторически эта тенденция находит выражение в провозглашении разного рода политических свобод и в исключении из числа уголовно наказуемых деяний некоторых смертных грехов, таких как прелюбодеяние или религиозное кощунство. «Потому что конец закона – Христос, к праведности всякого верующего» (Рим.10.4). «Дух дышит, где хочет», и в обществе «рабов праведности» (Рим. 6.18), члены которого не грешат не потому, что этого делать нельзя, а потому, что они этого делать не могут<sup>11</sup>, связывание многообразных действий Духа стало бы препятствием возрастания верующих и приближения к ним Царства Небесного, признаком маловерия и оглядывания вспять, за какое осуждены были в свое время и жена Лота, и евреи, выведенные Моисеем из Египта, и ученик Христа, попросивший дать ему попрощаться с умершими родителями: «Никто, возложивший руку свою на плуг и озирающийся назад, не благонадежен для Царствия Божия» (Лк.9.62).

Во-вторых, коль скоро духовная жизнь, в отличие от материальной, неотчуждаема от субъективности и совершается, так сказать, по преимуществу в пространстве здесь-бытия каждого человека, христианское отношение к политике предполагает в качестве приоритета обеспечение свободы ухода человека в частную жизнь и защиту последней от посягательств со стороны государственных и религиозных институтов.

Евангелие, между прочим, есть еще и повесть о том, как светская и религиозная власть, соединив два меча, вламывается ради блага отечества в частную жизнь граждан и убивает в ней самое святое, что есть на земле. Бог в этой драме оказывается на стороне тех, кого подозревают в мятеже, а зло воплощается в образе представителя «высокой фискальной культуры», как мы сказали бы сейчас – того, кто доносит, кто открывает власти дверь в частную жизнь доверившихся ему людей. Мимо этого вызова, которое Евангелие с его «благонадежностью для Царствия Божия» бросило политической благонадежности, нельзя пройти. Достоевский долгое время мучился вопросом о том, можно ли доносить властям о террористах, и рациональные доводы о безопасности и жизни людей не перевесили для него иррациональную, впитанную с Евангелием, неприязнь к Иуде. Для Льва Толстого этот вопрос не был столь труден. Он легко наделял пособников террора атрибутами истинных последователей Христа<sup>12</sup> и открыто выражал непримиримую ненависть к власти. Лесков лучше других уловил и вывел эту социально-политическую проблему в «Однодуме»: человек, «начитавшийся» Библии и дошедший даже до Евангелия, не может считаться благонадежным гражданином.

«Вначале был мятеж, мятеж был против Бога, и Бог был мятежом», – так начинается свой поэтический цикл о трагедии материальной культуры крупнейший классик Серебряного века М. Волошин. «В каждом разбойнике чти распятого в безднах Бога», – так заканчивает он свое воззвание «Поэту». Осмысление евангельских оснований великого русского мятежа XX века его очевидцами – С. Булгаковым и Н. Бердяевым, А. Платоновым и М. Булгаковым, В. Розановым, Д. Мережковским, А. Блоком, М. Волошиным и многими другими – составляет, безусловно, специфически русскую тему, но тема эта перекликается с широким богословским движением в Европе, вернее сказать, прорывом к осмыслению богоборческих мотивов Евангелия. Казненный Бог навеки стал знаменем всех повстанцев, по словам Г.К. Честертон<sup>13</sup>,

<sup>11</sup> Ср.: «Что же скажем? оставаться ли нам в грехе, чтобы умножилась благодать? Никак. Мы умерли для греха: как же нам жить в нем?» (Рим.6.2)

<sup>12</sup> Светлогуб в «Божеское и человеческое»

<sup>13</sup> См. об этом подробнее главу «Богоборчество Сына» в моей книге «Поединок Иакова» (22)

и без этого знамени<sup>14</sup> никакая христианская политическая платформа не может оставаться верной своим началам. Здесь мы, кстати, находим исчерпывающее объяснение тому, почему Христос уподобил своих учеников соли. Аналогия явно хромает, если иметь в виду эсхатологическую устремленность к воцерковлению и обожению мира, но не теряет своей образной силы, если говорить о реализации христианской политической программы в виду присущего ей революционного элемента.

Призыв к смиренному принятию авторитета традиции и мирской власти встречается в Новом Завете не раз. Но этот призыв не должен обманывать. Подобно тому, как уход Лютера из монастыря обратно в мир был, по словам Бонхёффера, самой грозной атакой на мир со времен раннего христианства (8), так и примиряющее «все, что они велют вам соблюдать, соблюдайте и делайте, по делам же их не поступайте» (Мф.23.3), было сигналом к самому решительному восстанию против традиции за всю историю веры Израиля. Соль начинала действовать изнутри, убивая «фарисейскую и саддукейскую закваску» и замещая ее закваской новой, перерабатывающей старый организм в новое тело, в котором «соблюдение» отсечено от «дел веры» мечом Христа точно так же, как подать кесарю отсечена от подати Богу. И здесь, в этом новом акте освобождения, не обошлось без божественной иронии. История эта известна как чудо о статире.

Иудеи платили подати не только кесарю, но и в свою общину, и те, кто собирал деньги «на храм», назывались сборщиками дидрахм. Евангелист Матфей сообщает:

Когда же пришли они в Капернаум, то подошли к Петру собиратели дидрахм и сказали: Учитель ваш не даст ли дидрахмы? Он говорит: да. И когда вошел он в дом, то Иисус, предупредив его, сказал: как тебе кажется, Симон? цари земные с кого берут пошлины или подати? с сынов ли своих, или с посторонних? Петр говорит Ему: с посторонних. Иисус сказал ему: итак сыны свободны; но, чтобы нам не соблазнить их, пойдя на море, брось уду, и первую рыбу, которая попадется, возьми, и, открыв у ней рот, найдешь статир; возьми его и отдай им за Меня и за себя. (Мф.17.24-27)

Статир в те времена равнялся двум дидрахмам. Иисус приказал Петру, таким образом, заплатить за Себя, как Сына Божия, и за Петра, как Своего друга, одной монетой. Воистину, во всем Евангелии нет более крепкого залога нашего спасения во Христе, чем этот уплаченный статир! Нет более радостного и надежного символа обожения во Христе, знамения того, что воистину приблизилось к нам Царствие Небесное! Но сейчас речь не об этом, а о том, что *свобода от подати* Царю Небесному как привилегия сыновства несомненно предполагает более широкое понимание, при котором история со статиром выступает как архетип и прецедент. Так формула соблюдения «чтобы нам не соблазнить их» находит свое развитие, например, в следующем рассуждении Павла:

Все мне позволительно, но не все полезно; все мне позволительно, но не все назидает... Если кто из неверных позовет вас, и вы захотите пойти, то все, предлагаемое вам, ешьте без всякого исследования, для спокойствия совести. Но если кто скажет вам: это идоложертвенное, – то не ешьте ради того, кто объявил вам, и ради совести. Ибо Господня земля, и что наполняет ее. Совесть же разумею не свою, а другого: ибо для чего моей свободе быть судимой чужою совестью? (1 Кор.10.23-29)

Как архетип отношения к духовной власти, мотив статира проходит тонкой нитью через Библию, кульминируя в притче о неверном управителе (Лк.16.1) «Господня земля, и что наполняет ее». Господня и вода, и рыба, принесшая Петру статир. Если платить подать кесарю – это отдавать ему заработанное нами, чтобы отделаться от него, откупиться от его власти, то тогда платить Богу Божие в той же манере есть грех, и за этот грех был осужден в свое время Каин. Мы можем отдать Богу только то, что Он Сам дал нам, с благодарностью и с благоговением перед чудесностью Его даров. И это состояние духовной нищеты, невозможность отдать свое делает нас живущими за Его счет и покупающими себе друзей тоже за Его счет, порой несправедно, как это и сделал находчивый домоправитель. В числе того, что

---

<sup>14</sup> Сравни кровавый флаг в руках *Иисуса* у Александра Блока

мы вправе отдать, как в свое время данное нам от Бога, – наша жизнь, и именно эта цена соразмерна обетованию вечности и именно ее требует от нас Христос: «Если кто приходит ко Мне, и не возненавидит отца своего и матери... а притом и самой жизни своей, тот не может быть Моим учеником» (Лк.14.26). Именно так понимает Церковь ветхозаветное «Сыне, даждь Ми твое сердце» (Притч. 23.26), и в масштабе этой цены, история с собиранием дидрахм обретает юмористический оттенок, так хорошо смягчающий обычную грозность Христа по отношению к служителям Храма. Но скрытый смех облачен здесь высшей почтительностью к дани. В отличие от мудрой сиропфиникиянки, понявшей, что она питается крохами со стола, гордые собиратели дидрахм не увидели смехотворности ситуации и суммы, которую они пришли взимать с этих двух людей – тех, кому вскоре надлежало положить на алтарь свои жизни и перевернуть этой добровольной жертвой мир. Но этикет был соблюден. Монета была с подобающими почестями извлечена не из собственного кармана, а изо рта пойманной рыбы, хотя это, наверное, и потребовало больше усилий.

Мы свободны от подати, но мы платим, «чтобы не соблазнить их». Как легко и быстро обличаются и бичуются злоупотребления этой свободой и как ничтожно мало и редко порицается пренебрежение ею! А ведь может оказаться, что в глазах Божиих пренебрежение есть худшее преступление. Как тогда оправдывается церковь, если она станет направлять всю силу и страстность проповеди на искоренение свободомыслия, возлагая на плечи учеников Христовых новые «неудобоносимые бремена» и заботливо уберегая их от знания о новой степени свободы, обретаемой ими во Христе, что по существу и составляет содержание Благой вести? Пренебрежение это вовсе не безобидно. Изменение иерархии ценностей, при котором соблюдение заповеди становится самоцелью, а взыскание свободы и творчества превращается в элитарное предприятие сомнительного нравственного свойства, равносильно противодействию Христу и предательству Его дела.

Либерализм христианства неотрывно связан с его гуманизмом. В новозаветной иерархии ценностей не только земная жизнь человека и институты, ее обеспечивающие, уступают аксиологическое первенство жизни духовной, имеющей свое первое и основное проявление в свободе. Жизнь отдельного человека поднимается в своей ценности над жизнью институтов, вернее сказать, возвращает себе это первенство, ибо всякий институт есть историческое порождение человека. «И сказал им: суббота для человека, а не человек для субботы»... (Мк.2.27) В этом известнейшем изречении из Евангелия от Марка гуманистическая идея христианства получила вид этической максимы. Смысл, привычно вкладываемый в эти слова, выражается ближе всего в отвержении буквализма и формализма в вере, обрядоверия, слепого и поверхностного следования правилам, без прямого соотнесения их с интересами спасения и духовного возрастания личности. Если учесть, что установление суббот входило в число десяти заповедей, с которых началась институализация религиозной жизни Израиля, понятно, что речь идет о самом серьезном переделе влияния между общиной и ее институтами с одной стороны, и индивидом с другой. В пределе этот пересмотр означает тот самый конец нормативности, который был предсказан Иеремией, или, по крайней мере, начало этого конца.

Много было написано и сказано по поводу того смещения социальной перспективы от общественных верхов к общественным низам, которым отмечено евангельское повествование. Рыбаки захолустного городка Назарета Петр и Андрей и никому не известные сестры из пригорода Иерусалима Мария и Марфа становятся в этой обратной перспективе личностями космического масштаба, а занимающие дворцы Иерусалима наместник земного бога Понтий Пилат и строитель храма Богу небесному Ирод предстают довольно жалкими человечками, про которых мы узнали нового лишь то, что даже сами злодеяния их продиктованы не силою, а страхом. Это делается без всякого стремления к карикатуре со стороны писателя. Просто так выходит. И в свете этого нового откровения о малых и великих мира сего меркнут и героический эпос, и парадные изваяния прошлого. Начинается эпоха униженных и оскорбленных, эпоха «обыкновенных историй» и простых людей.

Христианская философия увидела и начала осваивать эту перспективу переноса тяжести с природного, вселенского и общего на индивидуальное, частное и повседневное очень поздно,

главным образом в экзистенциализме. Но художественная литература восприняла евангельское послание значительно раньше. Тема маленького человека в русской литературе – классический пример проникновения христианского гуманизма в ткань общественной, в том числе и политической мысли. Реализм в живописи – другой пример.

Мы до сих пор не знаем, что с этим делать. Потребовались века, чтобы христианство встало на ноги и окрепло достаточно для того, чтобы обратить взор на себя и начать строительство собственных цивилизационных оснований. Должны были последовать гибель Византии и два великих церковных раскола для того, чтобы остановить домостроительство на старом фундаменте, доставшемся христианству от Рима. Политическая мысль Европы, ищущая ответы на евангельский вызов в богатом наследии античной культуры, находит их в демократии. Но насколько далека этика мегалопсихии древнего мира – мира «смеющихся богов и убивающих себя мудрецов» (1, с. 40) – от этики христианского смирения и христианской любви, настолько же далек демократизм древних греков и римлян от тех сумбурных политических движений, которые породила в Новое время в Европе, а затем и в Америке, начавшая брожение евангельская закваска. Аполитичность, присущая христианину по природе его принадлежности духовной реальности, «распахнутости его экзистенции» навстречу благодати, делает его скорее монархистом и мятежником в одном лице, чем демократом или республиканцем. Политические системы, требующие серьезного гражданского участия, тягостны для христианина по никчемности этих усилий в виду духовного поприща, открывшегося для него. «Иные, лучшие, мне дороги права, иная, лучшая, потребна мне свобода...» Но к стоическому отвержению мира присоединяется христианская любовь, присоединяется сострадание, и христианин возвращается в мир – мятежником или ходатаем и заступником за угнетенных. Лед и пламя христианской политической идеи не находят примирения ни в симфонии, ни в демократии, но, вырываясь струями нигилизма и хилиазма, двигают мир к какому-то новому состоянию, контуры которого еще не проступают вдали. Идея равенства сыграла и до сих пор играет в этом движении особую роль. К ее рассмотрению теперь и следует перейти.

## Глава 2. Христианство и равенство

*Современный мир полон старых христианских добродетелей, сошедших с ума. Они сошли с ума потому, что сорвались с привязи, и каждая теперь гуляет сама по себе.*

Г.К. Честертон. Ортодоксия

Любое серьезное отношение к власти религиозно. Почитание власти отнюдь не сводимо ни к страху перед внешней силой, ни к желанию обеспечить себе покой и защищенность, как часто пытаются представить дело. В почитании власти с древности и до наших дней выражается стремление к справедливости и признание лично и коллективно переживаемого опыта соприкосновения с тайной божественного замысла о мире. В перераспределении властных полномочий между людьми, в формировании верховной власти самым непосредственным образом реализуется способность отдельного человека становиться вершителем судеб мира и других людей, соработником в домостроительстве Божьем. Ибо всякая законная власть держится на соединенной воле народа, олицетворяет эту волю и служит ей. Оккупационная власть – а такова власть всякой тирании, не питающейся от народных корней силою естественного тока, но чуждая им и припадающая к ним для насильственного отъема жизненной силы, – не является властью в собственном смысле слова. Подлинным субъектом власти всегда остается народ – незримое духовное тело (*vox populi – vox dei*), в котором тайна ипостасно-усийного строя божественной жизни если и не символизирована так ярко, как в жизни Церкви, то дана в духовном ощущении более широкому кругу людей. В этом смысле отчасти прав Эмиль Дюркгейм, считавший, что обожествление обществом самого себя составляет основу и сущность всякого религиозного чувства.

На этом демократическом основании покоится требование безоговорочного подчинения власти, сформулированное в новоевропейской политической традиции Томасом Гоббсом:

*«Мы говорим, что государство установлено, когда множество людей договаривается и заключает соглашение каждый с каждым о том, что в целях водворения мира среди них и защиты от других каждый из них будет признавать как свои собственные все действия и суждения того человека или собрания людей, которому большинство дает право представлять лицо всех независимо от того, голосовал ли он за или против них. Из этого установления государства производятся все права и способности того или тех, на кого соглашением собравшегося народа перенесена верховная власть... Поэтому подданные монарха не могут без его разрешения свергнуть монархию и вернуться к хаосу разобщенной толпы или перевести свои полномочия с того, кто является их представителем, на другого человека или другое собрание людей, ибо они *обязались каждый перед каждым признавать именно его действия своими* (выделено мной – Ф.К.) и считать себя ответственными за все, что их суверен будет или сочтет уместным делать, и, таким образом, если бы хоть один человек не дал своего согласия, все остальные нарушили бы свои обязательства по отношению к нему, что несправедливо... Кроме того, если тот, кто покушается на власть своего суверена, был бы им убит или наказан за эту попытку, то наказуемый был бы сам виновником своего наказания согласно обязательству, взятому на себя при установлении государства». (Левиафан, глава 18)*

Потрясающая логика этого отрывка, утверждающая, что в суверене говорит и действует каждый из его подданных, вполне выражает идею всеединства, не просто как общей ответственности всех за всех, но и как полной слиянности волеизъявлений всех в одном, не позволяющей отпасть даже одной частице общего тела без повреждения целостности.

Но наряду с уходящим в непроницаемую глубь истории представлением о священности власти с какого-то времени появляется и начинает все громче звучать идея священного равенства. Уже у Гоббса она выступает основанием всех прочих политических построений, ибо представленный выше идеал всеединства тотчас разрушится, если вырвать из него предысторию избрания суверена сообществом равных. Зримым воплощением этой идеи в Средневековой Европе стал знаменитый круглый стол короля Артура – стол, уравнивавший в

правах всех приглашенных. С тех пор круглый стол стал одним из главных символов и атрибутов демократического принятия решений.

Прямоугольные столы всегда были причиной склок и раздоров. Посидеть на царском месте мечтал не один Домокл. Биография Дионисия – того самого, что повесил меч над Домоклом – содержит рассказ о том, как желая проучить Аристиппа, он сажает его за столом на дальнее место. По свидетельству русских былин, почет или непочтение, оказываемое подобным образом, нередко становилось причиной придворных конфликтов и за столом русского князя. Конечно, одной геометрией стола не упраздняется иерархичность: степень приближенности к царю может измеряться с равным успехом и по периметру, и по длине окружности. Но важно само отсутствие привилегированной точки отсчета, символизируемое кругом. Важен факт *нисхождения* царя с престола, который делает равным с ним вокруг сидящих. Но из этого неминуемо вытекает и то, что круглый стол обретает священное значение только, когда за ним сидит царь. Равенство становится священным постольку, поскольку оно зиждется на идее неравенства: вот тот диалектический вывод, который мы вынуждены сделать. И это тот самый вывод, которого остро недостает современным демократическим доктринам.

Равенство вторично по отношению к неравенству еще и потому, что вокруг царя сидит не кто попало, но избранные. Идея равенства всегда опирается на идею избранничества. Английское слово «пэр», которое значит буквально «ровня», но применяется только к представителям верхней палаты парламента, прекрасно выражает эту идею. Избранными может быть узкий круг знатных и званых (и званых, как мы знаем из евангельских притч, может иногда оказаться больше, чем избранных), а может быть широкий круг лиц, обладающих правами гражданства, подданства, принадлежности в самом общем смысле – к народу, стране, традиции, культуре. Но в любом случае равенство не может осуществляться прежде, чем очерчен круг лиц, на которых оно будет распространяться. Равенство математически применимо лишь к конечному множеству, исторически же – лишь к ограниченной местом ли, временем или условным формальным признаком группе лиц. Даже если представить умозрительно некоторый закон или право, которое человечество когда-либо сможет одинаковым образом распространить на всех обитателей земли, останется факт избранности жить в это время. Сохранится неравенство живых и мертвых, крайне не безразличное в религиозном смысле, а в юридическом смысле акт вступления в силу нового закона или права поставит в неравное положение тех, кто до сих пор следовал или не следовал вновь установленной норме.

Итак, говоря о равенстве, необходимо различать две его идеи, чрезвычайно разных в нравственном отношении: идею равенства для избранных, формальным, но необходимым основанием которого служат привилегии, статус, кодекс чести и другие знаки отличия от *остальных*, и идею равенства для всех. Равенство для всех невозможно удержать философски, практическое же его применение (коммунизм) требует жесточайшего насилия над человеческой природой. Это равенство эсхатологическое, равенство религиозных и мистических созерцаний идеального состояния творения.

Разрушительная сила идеи равенства в современном мире обусловлена нечувствительной подменой одного другим. Гибридные формы равенства открывают широкие возможности для манипуляции сознанием и выработки новых форм колониализма и тоталитаризма. На самом деле Запад знает только равенство первого толка. Религиозное переживание всеединства мало знакомо западному человеку, поэтому и такие его производные, как индийская ахимса или русская соборность, не могут пустить глубокие корни в западной культуре. Чувство сопричастности и солидарности возникает у западного человека вместе с чувством союзничества – будь то профессиональный, военно-политический, идейный или религиозный союз – и едва ли существует вне его. Западный человек прощает, благоволит, помогает и благословляет только тех, кто принадлежит одному с ним кругу избранных, уравненных принятием единых обязательств и правил игры. Восточный человек в силу космичности его сознания способен распространять те же чувства и действия на существ, ведущих независимый от него образ жизни, поскольку он ощущает себя с ними вместе в одном духовном теле.



Поэтому когда западного человека бросает из акосмизма в натурализм<sup>15</sup>, его формы солидарности с природой принимают довольно карикатурные формы.<sup>16</sup> Можно было бы назвать карикатурой и их солидарность с другими народами и культурами, если бы последствия этой солидарности не были так трагичны. Посчитав себя вправе навязывать самые дикие и нежизнеспособные формы равенства всем вокруг, не считаясь с традициями, устоями и образом жизни других народов, прогрессивные общества даже не чувствуют всей противоречивости своего положения, ибо самим взятым на себя правом устанавливать правила игры они ставят себя выше других, требуя при этом, чтобы другие отказались от всех форм дискриминации и неравенства. Недавно президент США, наконец, открыто провозгласил доктрину исключительности американской нации. Это дает хороший шанс начать серьезный разговор о равенстве в современном мире. Есть надежда, что и в самих США, и развитых странах Европы станет меньше желающих разбрасывать по всему миру отравленную приманку равенства, производящую разруху, смуту, смерть и ненависть, а потом невинно разводить руками, недоумевая, как же так получилось.

Достижимая на земле форма равенства есть всегда результат встречного движения: нисхождения высших и возвышения низших. Но именно идея нисхождения царя выступает тем базовым культурным архетипом, который придает идее равенства религиозное звучание и религиозный восторг. Афинская демократия – мать всех европейских демократий – выросла из власти архонтов, а эта власть, в свою очередь, основывалась на мифе о царе Кодре. Узнав о предсказании оракула дорянам: «Вы возьмете Афины, если не тронете царя», афинский царь Кодр переделся в мужицкое платье, вышел за ворота города и позволил дорянским воинам убить себя. Город был спасен: испуганные доряне, узнав, что они нарушили предсказание, отступили от стен. А афинские старейшины решили, что с этих пор ни один правитель Афин после Кодра не достоин носить звание царя. Вот тот пронзительный сюжет, который человеческий дух хочет снова и снова видеть в истории. Его воспроизведение составляет моменты высших взлетов политической жизни нации, и есть основания полагать, что ни Ломоносов, ни Пушкин со свойственным им литературным и религиозным вкусом не стали бы обожествлять первого русского императора<sup>17</sup>, если бы не было той сказочно красивой, но исторически достоверной истории, когда русский царь покинул пределы своей страны под видом мастерского Петра Михайлова, чтоб перенять науку у голландцев.

Несомненно, высшим религиозным архетипом нисхождения царя выступает кенозис Сына Божьего. Так восприняла христианская мысль историю земной жизни и смерти Иисуса Христа. Для церковного сознания очевидна символика Его царственного достоинства, проходящая красной нитью евангельского повествования от происхождения из семени Давида и даров волхвов до тернового венца и надписи Пилата. Был в этой истории и свой «круглый стол». Хотя для иконографии Тайной Вечери более обычен образ прямоугольного стола, а историки утверждают, что стола не было вообще, есть канон, изображающий Иисуса с апостолами за круглым столом. Каков бы ни был реальный антураж, суть происходившего на этом прощальном ужине ясно передана евангелистом Иоанном. Здесь впервые божественный Учитель обратился к своим ученикам как к равным:

В доме Отца Моего обителей много. А если бы не так, Я сказал бы вам: Я иду приготовить место вам. И когда пойду и приготовлю вам место, приду опять и возьму вас к Себе, чтобы и вы были, где Я... В тот день узнаете вы, что Я в Отце Моем, и вы во Мне, и Я в вас... Вы друзья Мои, если исполняете то, что Я заповедую вам. Я уже не называю вас рабами, ибо раб не знает, что делает господин его; но Я назвал вас друзьями, потому что сказал вам все, что слышал от Отца Моего. Не вы Меня избрали, а Я вас избрал... В тот день будете просить во

<sup>15</sup> Наблюдение В.В. Зеньковского

<sup>16</sup> Массовое увлечение продуктами, полученными от «счастливых» животных, протесты против охоты и животноводства, приглашение животных к участию в религиозных таинствах, попытки распространять на животных билли о правах и проч.

<sup>17</sup> См., например: «Он Бог, он Бог твой был, Россия, он члены взял в тебе плотския, сошед к тебе от горних мест» (М. Ломоносов. Ода 1743 г. «На тезоименитство Петра Федоровича»).

имя Мое, и не говорю вам, что Я буду просить Отца о вас: ибо Сам Отец любит вас, потому что вы возлюбили Меня и уверовали, что Я исшел от Бога. (Ин. 14:2, 20; 15:14;16:26)

Но равенство это было особого рода. Умовение ног ученикам, предшествовавшее словам, открывает ту перспективу проповеданного на Вечере сближения, которая не покрывается понятием равенства. Безмерность любви здесь предстает буквально как потеря меры – той категории, которую греки и воспринявшие их культуру народы возвели в добродетель, и которая, между прочим, составляет необходимое условие равенства. Ведь равенство – это частный случай отношения *соизмеримых* сущностей. Равными могут оказаться две сущности, заведомо положенные в один ряд, измеряемые одною мерою. Если же мера потеряна, невозможно сравнить и сущности одного ряда. Потеря меры – вообще особенность евангельского духа. По версии евангелиста Матфея, именно за нее Иуда предал Иисуса, не простив безмерно потраченное драгоценное миро (Мф.26.6-16). Сам Иисус неоднократно намекал на эту непростую особенность Царства Небесного, подготавливая к ней учеников поучениями и притчами. В их числе возмущающие нормальное нравственное сознание притчи о работниках, получивших равную плату за неравный труд, или упоминавшаяся уже притча о домоправителе, снискавшем благоволение откровенным жульничеством.

Менее заметным, но более значимым откровением о безмерности проповеданного Царства выступает поразительное равнодушие Нового Завета к идее равенства как таковой. Это равнодушие тем более заслуживает внимания, что с определенного времени в Европе появилась манера считать идею равенства христианской. Когда русский западник В.Г. Белинский назвал учение Христа учением свободы, равенства и братства, он озвучил общую мысль своей эпохи. Откуда взялась эта идея, мы попробуем разобраться позже. Прежде же желательнее поточнее уяснить, какое место она занимает в учении Христа.

Простой текстуальный анализ Нового Завета на предмет упоминания в нем трех названных просвещенческих идеалов приводит к интересному открытию. Во-первых, количественно: к понятию свободы Новый Завет обращается около 50-и раз. Слово «брат» встречается в нем более 150 раз. Понятие равенства, если не считать его грамматического использования в выражениях «равно как» (в значении «точно так же»), «сравнивать» (уподоблять), «несравненно» и т.п., упоминается от силы 8 раз. При этом еще более внушительно содержательное различие. О том, насколько явно и последовательно в евангелиях и апостольских посланиях выдержан призыв к свободе, говорилось в предыдущей главе. Относительно идеала братства можно говорить о столь же прямом его установлении: «А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель – Христос, все же вы – братья» (Мф.23.8). В послании Иоанна высшая христианская заповедь любви сплетается в неразделимое единство с призывом к братству:

Мы знаем, что мы перешли из смерти в жизнь, потому что любим братьев; не любящий брата пребывает в смерти. Всякий, ненавидящий брата своего, есть человекоубийца; а вы знаете, что никакой человекоубийца не имеет жизни вечной, в нем пребывающей. Любовь познали мы в том, что Он положил за нас душу Свою: и мы должны полагать души свои за братьев. А кто имеет достаток в мире, но, видя брата своего в нужде, затворяет от него сердце свое, – как пребывает в том любовь Божия? (1Ин3:14-17)

Резким контрастом этому выступает идеал равенства. Собственно призыва к равенству или к уравниванию людей в Новом Завете, за исключением, разве что, одного послания апостола Павла, не звучит *ни разу*. Во втором послании к Коринфянам апостол Павел высказывает мысль о необходимости уравнительного распределения нагрузок и благ:

Не требуется, чтобы другим было облегчение, а вам тяжесть, но чтобы была равномерность. Ныне ваш избыток в восполнение их недостатка; а после их избыток в восполнение вашего недостатка, чтобы была равномерность, как написано: кто собрал много, не имел лишнего; и кто мало, не имел недостатка. (2 Кор.8.13-15)

К понятию равенства в том же послании он обращается еще дважды:

Вам не тесно в нас; но в сердцах ваших тесно. В равное возмездие<sup>18</sup>, – говорю, как детям, – распространитесь и вы. (2 Кор. 6.13)

Ибо мы не смеем сопоставлять или сравнивать себя с теми, которые сами себя выставляют: они измеряют себя самими собою и сравнивают себя с собою неразумно. (2 Кор.10.12)

Оговорку «говорю, как детям», в этом случае не стоит оставлять без внимания. Павел здесь вновь предупреждает коринфян о том, что уже говорилось в первом послании:

И я, братья, не мог говорить с вами, как с духовными, но как с плотяными, как с младенцами во Христе. Я вскормил вас молоком, не твердой пищей; ибо вы еще не могли, да и теперь еще не можете; ибо вы еще плотские. (1 Кор. 3.1-3)

Возможно, учение о равенстве, сквозящее во втором послании, и было тем молоком, которым апостол старался вскормить соборное сознание коринфян. Детали жизнеописания и высказывания Павла из других посланий показывают к тому же, что ему вообще была не чужда социалистическая идея<sup>19</sup>. Как бы то ни было, эти высказывания и убеждения относятся к практическим вопросам устройства общины и в своем икономическом наполнении вступают в диссонанс с акривией учения о богочеловеческой природе Церкви, в том числе и у самого Павла.

Если же мы соберем те высказывания Нового Завета, в которых понятие равенства применяется к раскрытию христианской онтологии и эсхатологии, то таких высказываний окажется всего три. Вот они:

Иисус сказал им в ответ: чада века сего женятся и выходят замуж; а сподобившиеся достигнуть того века и воскресения из мертвых ни женятся, ни замуж не выходят, и умереть уже не могут, ибо они **равны** Ангелам и суть сыны Божии, будучи сынами воскресения. (Лк. 20:34-36)

Иисус же говорил им: Отец Мой доныне делает, и Я делаю. И еще более искали убить Его Иудеи за то, что Он не только нарушал субботу, но и Отцем Своим называл Бога, делая Себя **равным** Богу. (Ин 5:17,18)

Он, будучи образом Божиим, не почитал хищением быть **равным** Богу; но уничижил Себя Самого, приняв образ раба, сделавшись подобным человекам и по виду став как человек... (Фил. 2:6,7)

Выборка поражает. Вместо ожидаемого разговора о равноправии людей Евангелие предлагает нам разговор о равенстве Человека и Бога, человек и Ангелов. Рутинная процедура *сравнения* превращается в *снятие несоизмеримости* между Богом и человеком, предприятие в высшей степени дерзкое и возмутительное как с этических, так и с гносеологических позиций. В этом превышающем всякую меру равенстве теряется привычный масштаб сравнений и искривляется пространство-время нравственных реалий так, что возникает необходимость транспонировать или еще как-либо математически преобразовать ту матрицу наших обыденных представлений, в которой мы ранжируем события и людей. Притчи Спасителя о Царстве Небесном приуготовляют нас к этому скачку нравственного сознания:

Пришедшие же первыми думали, что они получат больше, но получили и они по динарию; и, получив, стали роптать на хозяина дома и говорили: эти последние работали один час, и ты *сравнял* (выделено мною – *Ф.К.*) их с нами, перенесшими тяжесть дня и зной. Он же в ответ сказал одному из них: друг! я не обижаю тебя; не за динарий ли ты договорился со мною? Возьми свое и поиди; я же хочу дать этому последнему то же, что и тебе; разве я не властен в своем делать, что хочу? или глаз твой завистлив от того, что я добр? Так будут последние первыми, и первые последними, ибо много званых, а мало избранных. (Мф. 20:10-16)

Среди этих избранных, как мы знаем, окажутся и мытари, и блудницы, и разбойник, распятый одесную Христа. Устремляющаяся в бесконечность обожения вершина социальной пирамиды потребовала столь же неудержимого расширения ее основания. И потому *рост слова* выражался не только в территориальной экспансии или расширении сословной и этнической

<sup>18</sup> Другой перевод – возмещение

<sup>19</sup> Пример – известное: «Если кто не хочет работать, пусть и не ест» (Фес.3:10).

базы новой религии, но, конечно же, и в освоении новых нравственных горизонтов. Небо античных идеалов с его астрономией меры, сворачивалось в свиток, и земля обетований меняла свою кривизну под стенами нового Иерусалима. Что ждало человечество после того как его привычный мир установлений и норм повис в бездне между человеком и Богом: схлопывание в сингулярность или Большой взрыв новой вселенной? Оставалось ли место для измеримости в преображенном состоянии бытия, или правы те христианские мыслители, которые сделали из эсхатологических пророчеств Евангелия радикальный вывод об упразднении неравенства и всякого различия во Христе? За ответом на эти вопросы опять обратимся к Писанию.

Уже из окончания притчи о рабочих в винограднике ясно, что упразднение ветхозаветной меры не предполагает уравнивания, но имеет своим прямым и непосредственным следствием переворот, при котором «будут последние первыми, и первые последними». Эта революционная формула<sup>20</sup> повторяется и в прямом пророчестве Иисуса о «пакибытии» Царства Божия, что зафиксировано всеми тремя синоптическими евангелистами (Мф.19.30, Мк.10.31, Лк.13.30). О том, что очередность в данном случае означает не столько хронологический порядок, сколько положение в иерархии, свидетельствует известное место, следующее в Евангелии от Матфея сразу за притчей о рабочих:

Иисус же, подзвав их, сказал: вы знаете, что князья народов господствуют над ними, и вельможи властвуют ими; но между вами да не будет так: а кто хочет между вами быть большим, да будет вам слугою; и кто хочет между вами быть первым, да будет вам рабом. (Мф.20:25-27).

Определения «первый» и «большой» употреблены здесь как синонимы.

Об иерархичности Царства Небесного Спаситель недвусмысленно говорит и в других местах, например: «Истинно говорю вам: из рожденных женами не восставал больший Иоанна Крестителя; но меньший в Царстве Небесном больше его» (Мф.11.11). Здесь, как и во всех предыдущих отрывках, речь идет о радикальной трансформации меры ценностей и заслуг, но не о ее отмене.

Неравенство утверждалось в новозаветной общине и словом, и делом. Евангелисты сообщают нам о многоступенчатой иерархии, сложившейся в среде учеников Христа. Был круг семидесяти избранных для проповеди благой вести (Лк.10.1), был более узкий круг двенадцати, с которыми Иисус разделит Тайную Вечерю (Мф. 26.20), были три наиболее приближенных к Иисусу ученика – Петр, Иоанн и Иаков – те, кого взял Он с собой на гору Гефсимании, и кто сподобился прежде быть свидетелем Его преображения на Фаворе (Мф.17.1; 26.37). И, наконец, был один любимый ученик – тот, «которого любил Иисус» (Ин.13.23) – и был также тот, кому было вручено руководство Церковью (Ин.21.15-17). Нет никаких причин считать даже, что такая жесткая форма неравенства, которую предполагает учение о богоизбранности по факту рождения, была чужда Иисусу или что она отвергалась Им. Да, Он предупреждал иудеев, что одною принадлежностью к семени Авраама они не обеспечены праведностью (Ин.8.33-59), как, впрочем, делали до него почти все пророки. Вспомним лишь Иоанна Крестителя с его громогласным «Бог может из камней сих воздвигнуть детей Аврааму» (Мф.3.9). Но речь в обличениях Христовых шла вовсе не о равноправии, а лишь о недостойном для «подлинно иудеев» (ср.: Ин.1.47) осуществлении своих привилегий. Сами привилегии по рождению не только не отрицались, но утверждались порою с резкостью, немислимой по меркам современного этикета:

Ибо услышала о Нем женщина, у которой дочь одержима была нечистым духом, и, придя, припала к ногам Его; а женщина та была язычница, родом сиропфиникиянка; и просила Его, чтобы изгнал беса из ее дочери. Но Иисус сказал ей: дай прежде насытиться детям, ибо нехорошо взять хлеб у детей и бросить псам. Она же сказала Ему в ответ: так, Господи; но и псы под столом едят крохи у детей. И сказал ей: за это слово, пойдя; бес вышел из твоей дочери. (Мк. 7.25-29)

Приходит женщина из Самарии почерпнуть воды. Иисус говорит ей: дай Мне пить... Женщина говорит Ему: Господи! вижу, что Ты пророк. Отцы наши поклонялись на этой горе, а вы

<sup>20</sup> Ср.: «Кто был ничем, тот станет всем»

говорите, что место, где должно поклоняться, находится в Иерусалиме. Иисус говорит ей: поверь Мне, что наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу. Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев. (Ин 4:7,19-22)

Категорическое утверждение богоизбранности потомков Израиля, несовместимое по существу с идеей равенства людей перед Богом, было воспринято учениками Христа и стало одним из цементирующих компонентов Нового Завета. В нем оказалось снятым даже такое острое и, казалось бы, неразрешимое противоречие, которое возникло между Петром и Павлом по вопросу о приобщении к Церкви язычников. Петр, настаивавший на неотменимости закона, вынужден был крестить римского сотника Корнилия, пораженный несомненным удостоверением наличия на то воли Божией<sup>21</sup>. А Павел, широко распахнувший двери Церкви для сонма язычников, не забывал напоминать тем же крещеным римлянам о непреложности избрания Божьего в отношении израильтян по плоти: хотя «ты, дикая маслина, привился на место их»..., «не ты корень держишь, но корень тебя»<sup>22</sup>.

Образ маслины особо значим в этом ряду, потому что перекликается с одним из центральных откровений Тайной Вечери: «Я есмь Лоза, а вы ветви; кто пребывает во Мне, и Я в нем, тот приносит много плода...» (Ин.15.5)

Как и в истории со статиром, снятие дистанции между неравными сопровождается удостоверением некоего нового единства, значительно превосходящего все прежние формы социальной солидарности и органического родства. В основание его положен союз Бога и человека, факт боговоплощения, живой и кровной включенности Бога в ткань человеческих отношений. Царь среди нас...

Чудесность этого *тихого* вхождения символизируется историей Рождества, произошедшего в самом неказистом пристанище одной из захолустных провинций славной империи. Об этом сказано и написано много. Но теперь, по прошествии двух тысяч лет, когда ясно, что событие это было действительно уникальным, и не будет в истории другого, равного ему, наиболее поразительным кажется даже не то, что оно произошло, и не то, какие значительные последствия оно повлекло для человечества, а то, какими малыми разрушениями и

---

<sup>21</sup> Услышали Апостолы и братья, бывшие в Иудее, что и язычники приняли слово Божие. И когда Петр пришел в Иерусалим, обрезанные упрекали его, говоря: ты ходил к людям необрезанным и ел с ними.

Петр же начал пересказывать им по порядку, говоря: в городе Иоппии я молился, и в исступлении видел видение: сходил некоторый сосуд, как бы большое полотно, за четыре угла спускаемое с неба, и спустилось ко мне. Я посмотрел в него и, рассматривая, увидел четвероногих земных, зверей, пресмыкающихся и птиц небесных. И услышал я голос, говорящий мне: встань, Петр, заколи и ешь. Я же сказал: нет, Господи, ничего скверного или нечистого никогда не входило в уста мои. И отвечал мне голос вторично с неба: что Бог очистил, того ты не почитай нечистым. Это было трижды, и опять поднялось все на небо.

И вот, в тот самый час три человека стали перед домом, в котором я был, посланные из Кесарии ко мне. Дух сказал мне, чтобы я шел с ними, нимало не сомневаясь. Пошли со мною и сии шесть братьев, и мы пришли в дом того человека. Он рассказал нам, как он видел в доме своем Ангела святого, который стал и сказал ему: пошли в Иоппию людей и призови Симона, называемого Петром; он скажет тебе слова, которыми спасешься ты и весь дом твой.

Когда же начал я говорить, сошел на них Дух Святы́й, как и на нас вначале. Тогда вспомнил я слово Господа, как Он говорил: «Иоанн крестил водою, а вы будете крещены Духом Святым». Итак, если Бог дал им такой же дар, как и нам, уверовавшим в Господа Иисуса Христа, то кто же я, чтобы мог воспрепятствовать Богу?

Выслушав это, они успокоились и прославили Бога, говоря: видно, и язычникам дал Бог покаяние в жизнь. (Деян.11:1-18)

<sup>22</sup> Не отверг Бог народа Своего, который Он наперед знал ...

Вам говорю, язычникам. Как Апостол язычников, я прославляю служение мое. Не возбужу ли ревность в сродниках моих по плоти и не спасу ли некоторых из них? Ибо если отвержение их – примирение мира, то что будет принятие, как не жизнь из мертвых?

Если начаток свят, то и целое; и если корень свят, то и ветви. Если же некоторые из ветвей отломались, а ты, дикая маслина, привился на место их и стал общником корня и сока маслины, то не превозносишься перед ветвями. Если же превозносишься, то вспомни, что не ты корень держишь, но корень тебя...

Ибо не хочу оставить вас, братья, в неведении о тайне сей, – чтобы вы не мечтали о себе, – что ожесточение произошло в Израиле отчасти, до времени, пока войдет полное число язычников; и так весь Израиль спасется, как написано: придет от Сиона Избавитель, и отвратит нечестие от Иакова. (Рим.11:2-26)

повреждениями было оплачено это дивное прораствание богочеловеческого организма сквозь формы устоявшихся человеческих отношений. С удлинением христианской исторической перспективы теряют свою пугающую мощь пророчества о «гладах, морах и землетрясениях по местам» (Мф.24.7), о низвержении небесного царства подобно потоку (Мф.24.39) или камню, который «сокрушит и разрушит все царства» (Дан.2.44; Лк.20.18). Вместо этого начинает громче звучать пророчество Исая, отнесенное евангелистом Матфеем к своему божественному Учителю: «...Не воспрекословит, не возопиет, и никто не услышит на улицах голоса Его; трости надломленной не переломит, и льна курящегося не угасит, доколе не доставит суду победы...» (Мф.12:19,20). Так побеждали мир и подлинные ученики Христа, так что невиданный по своим масштабам переворот, произведенный христианством, переворот, устранивший дистанцию между человеком и Богом, не превратил человечество ни в конгломерат лишенных индивидуальности гомеомерий, ни в пылевое облако разрозненных и столь же обезличенных индивидов. Он дал рост новому телу, в котором «нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол.3:11). Быть членом этого тела – в высоком ли или в низком призвании – значит, как и в любом организме, выполнять свое особое предназначение, не стремясь стать чем-то или кем-то другим:

Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна; или также голова ногам: вы мне не нужны. Напротив, члены тела, которые кажутся слабейшими, гораздо нужнее, и которые нам кажутся менее благородными в теле, о тех более прилагаем попечения; и неблагообразные наши более благовидно покрываются, а благообразные наши не имеют в том нужды. Но Бог соразмерил тело, внушив о менее совершенном большее попечение, дабы не было разделения в теле, а все члены одинаково заботились друг о друге. Посему, страдает ли один член, страдают с ним все члены; славится ли один член, с ним радуются все члены. И вы – тело Христово, а порознь – члены (1Кор.12:14-27)

Сообщение членов через причастность Христу растворяет преграды, унаследованные со старыми формами идентичности (эллин, скиф и т.д.), но дифференциация членов уничтожает возможность их равенства. Единство же и единственность тела, присваивающие каждому члену уникальную позицию в мироздании, создают возможность полноты той положительной реализации свободы, о которой говорилось в предыдущей главе: «Свобода есть творчество нового, в мире дотоле не существовавшего. Я свободен тогда, когда какую-нибудь трудную жизненную задачу, передо мной вставшую, разрешаю по-своему, так, как ее никто иной не смог разрешить. И чем более незаменим, индивидуален мой поступок, тем более он свободен» (13, с. 69). Если согласиться с Фихте в том, что положительное существование свободы заключается в верности своему жизненному пути (13, с. 72), если принять тезис И. Ильина о том, что невозможно вступить на верный путь к Богу без обретения самого себя как участника «религиозного строительства», без обретения Дао, которое есть «как бы путь Бога, в который человек призван включиться» (18, с. 154–155), то следующим шагом мысли мы должны признать существование богочеловеческого организма необходимым и достаточным условием возможности для каждого человека реализовать полноту свободы. Но тем же шагом мы должны будем решительно отвергнуть возможность оправдать равенство вне единства и отвергнуть все формы равенства, кроме той одной, в которой Высшее нисходит к низшим, поднимая их до Себя, соединяя и пронизывая их Собою. Так мы устанавливаем **основное условие**, при котором равенство может быть совместимо со свободой и принято как несовершенное, но все же не лишенное силы и смысла выражение тайны единения человечества с Творцом. Это условие – соборность, не механическая или идейная, но органическая и духовная общность членов в силу соприсутствия в каждой частице тела оживотворяющего и объединяющего это тело начала.

Итак, идею равенства невозможно религиозно принять вне идеи братства, а идею братства – вне идеи отцовства. Идея же отцовства во всем диапазоне ее воплощений от истории Авраама и тринитарного учения христиан до мифов о Кроносе и царе Эдипе содержит столько же общего с идеей равенства, сколько огонь имеет общего с водой. В идее

отцовства, как ее с испокон века прозревал и переживал человеческий дух, явлена самым непосредственным образом внутренняя антиномия равенства, напряжение исторического бытия, летящая стрела времени, которая, вопреки Зенону, все же движется вперед, поскольку дети сменяют отцов, но и стоит на месте, поскольку дети сами становятся отцами.

«Ученик не выше учителя» (Мф.10.24) и «раб не больше господина своего» (Ин.13.16), «но, и усовершенствовавшись, будет всякий, как учитель его» (Лк.6.40). Диалектика движения не предполагает равенства ни в одной временной точке в силу того, что в ней всегда есть раньше и позже, есть первые и вторые. Но последние будут первыми по отношению к тем, кто придет позже их, и воспримут ту славу, которую они воздавали своим предшественникам. Пожалуй, на этом основании кто-то и посчитает возможным вводить идею равенства, но такое введение будет ошибочным смещением равенства с воздаянием, ибо мера воздаяния в этой цепи будет определяться, как раз напротив, мерой удерживаемого неравенства. «Какою мерою мерите, такую и вам будут мерить» (Мф.7.2)... На какое почтение может рассчитывать учитель, не почитавший своих учителей и не научивший этому почтению своих последователей? На какое попечение со стороны детей может рассчитывать человек, постаравшийся сократить число лет собственных родителей? Евангельское учение о пакибытии, в котором страдающий Лазарь и богач меняются местами, а гонимые ученики Христа садятся на престолы судить двенадцать колен Израиля, распространяет принцип воздаяния за пределы исторического бытия и тем самым предостерегает нас от восприятия неравенства как исключительно порожденного действием времени. Неравенство утверждается в качестве вечного принципа бытия или, по меньшей мере, такого бытия, которое сочетает в себе множественность и единство. Но охранение неравенства, как и других источников нашей временной жизни, вверено человеку.

В содержании основных актов теодрамы – от сотворения мира до воскресения Иисуса Христа – равенство фигурирует дважды, и оба раза в связи с соблазном. Первый раз идея стать равными Богу была внушена прародителям в саду Эдема и привела к их изгнанию и смерти. Второй раз она тоже привела к смерти, но на этот раз одного человека, и эта смерть оказалась победой над смертью. Оба раза в этой схватке сатаны с Богом людям довелось сыграть незавидную роль: их духовная слепота приводила к трагедии. Обманутые первый раз, они крепко вызубрили урок: нельзя делать себя равными Богу. Это то, что твердили Иову его друзья, и то, за что века спустя из столь же благочестивых побуждений распяли Иисуса из Назарета. Раскаявшись в дерзновенном посягательстве прародителей на запретный плод, потомки Адама приняли как должное рабство Богу – и как следствие возможность порабощения себе подобных – и когда сам Сын Божий призвал их к богосыновству, лишь немногие пошли за Ним, как немногие в свое время остались верными Моисею на пути к свободе. Но когда, наконец, закваска свободы начала свое действие среди принявших Евангелие народов, с тою же предсказуемой последовательностью народы раскались в своем рабстве. Мысль о равенстве засияла в умах и стала тем основным идейным фоном, на котором разворачивается история последних столетий. И нет пока никаких причин считать, что на этот раз человечество окажется расторопнее умом и не доставит упорством в следовании новообретенной идее массу радости и веселья своему извечному врагу.

\*\*\*

В истории русской мысли несовместимость свободы и равенства ярче всего раскрыта Бердяевым. В работе «Философия неравенства» Бердяев утверждает, что вся политическая и социальная история XIX века есть драма столкновения свободы и равенства: «Либеральная идеология зародилась в умственной атмосфере XVIII века, которая склонна была утверждать естественную гармонию. Эта идеология проникнута верой в естественную гармонию свободы и равенства, во внутреннее родство этих начал. Французская революция совершенно смешивала равенство со свободой. Весь XIX век разбивал иллюзии естественной гармонии, он жизненно раскрыл непримиримые противоречия и антагонизмы. Обнаружилось, что равенство несет с собой опасность самой страшной тирании. Обнаружилось, что свобода нисколько не

гарантирует от экономического рабства. Отвлеченные начала свободы и равенства не создают никакого совершенного общества, не гарантируют прав человека. Между свободой и равенством существует не гармония, а непримиримый антагонизм» (6, с. 424).

В развитие этого тезиса Бердяев прибегает уже к хорошо знакомому нам по цитатам из Гессена и Ильина персоналистическому пониманию свободы: «Неравенство религиозно оправдано неповторимо индивидуальной судьбой человеческой личности в вечности. Это не значит, конечно, что не должно облегчать и улучшать земной удел человека. Наоборот, это облегчение и улучшение есть исполнение заповеди любви. Но это значит, что нельзя бунтовать против первооснов божественного миропорядка, разрушать их и противопоставлять свой ограниченный и произвольный смысл божественному смыслу жизни. Неравенство есть основа всякого космического строя и лада, есть оправдание самого существования человеческой личности и источник всякого творческого движения в мире. Всякое рождение света во тьме есть возникновение неравенства. Всякое творческое движение есть возникновение неравенства, возвышение, выделение качеств из бескачественной массы. Само богорождение есть извечное неравенство. От неравенства родился и мир, космос. От неравенства родился и человек. Абсолютное равенство оставило бы бытие в нераскрытом состоянии, в безразличии, т. е. в небытии. Требование абсолютного равенства есть требование возврата к исходному хаотическому и темному состоянию, нивелированному и недифференцированному, это есть требование небытия...» (6, с. 308)

Указанное противоречие между свободой и равенством носит не отвлеченно-теоретический, но конкретно-исторический и деятельный характер: «Всегда будет столкновение безудержного стремления к свободе с безудержным стремлением к равенству, – продолжает Бердяев. – Жажда равенства всегда будет самой страшной опасностью для человеческой свободы. Воля к равенству будет восставать против прав человека и против прав Бога. Все вы, позитивисты-либералы и позитивисты-социалисты, очень плохо понимаете всю трагичность этой проблемы. Свобода и равенство несовместимы. *Свобода есть прежде всего право на неравенство.* Равенство есть прежде всего посягательство на свободу, ограничение свободы» (с. 424).

Обращаясь к большевикам – «Вам, отравившим душу русского народа страшным ядом, вам, губившим Россию, посвящаются мои письма» (с. 254), – Бердяев готов признать, что страшные злоупотребления иерархических начал, их вечное препятствие творческому движению вызывают к заслуженной каре, но необходимо «отделить самый принцип, самую идею» иерархичности «от фактического греховного состояния» (с. 298). Страстно переживший увлечение марксизмом и не до конца отказавшийся от него, Бердяев осуждает идею равенства в том числе и с позиций тех самых революционных идеалов и свобод, которые в конечном счете становятся жертвой равенства («равенство пожирает свободу»). В число единомышленников в этом нетривиальном убеждении Бердяев записывает Д.С. Милля, а также менее известного французского политического деятеля времен второй республики А.К. Токвиля, который «первый ...почувал великие опасности, которые несет с собой дух равенства» и высказал мысль о том, что деспотизма всего более следует опасаться в демократические времена (с.425-426).

Упоминание европейских мыслителей особенно важно в силу того, что русское сознание, опаленное и опьяненное ужасом большевизма, проявляет склонность рассматривать издержки социалистических идей слишком узко и только применительно к себе, только в качестве последствий форсированного прохождения русскими европейского пути развития и, соответственно, недостаточной их готовности к социализму и демократии. Бердяев указывает на то, что и некоторые европейские умы находили идею поголовного равенства опасными для своих народов. Сам Бердяев при этом не заглядывает в историю глубже французской революции и потому не открывает в идее равенства те ее родовые черты, рассмотрение которых позволило бы лучше понять некоторые сегодняшние процессы. У нас есть возможность восполнить этот пробел, опираясь на замечательную книгу американского политолога Майкла Уолцера «Революция святых» (58).



Как следует из подзаголовка книги, ее автора занимает вопрос о происхождении политического радикализма. Книга содержит недвусмысленное указание на то, что истоки этого явления, ответственного за всплеск социалистических революций XX века, за тоталитаризм и идеологический диктат, столь характерные для политической жизни Новейшего времени, следует искать в кальвинизме и, в особенности, в его пуританском изводе, определившем лицо религиозной жизни Великобритании и Соединенных Штатов Америки.

Уолцер начинает свою историю радикализма с появления в процветающей Италии XV-XVI вв. особого класса людей – авантюристов, или искателей приключений. Этот класс, выпестованный интенсивной экономической борьбой гильдий, вскоре переключается на политическую активность. Примерами пробуждающегося политического активизма, ставящего – впервые за долгие века – под вопрос незыблемые устои средневековой общественной жизни, выступают Савонарола и Макиавелли. Главное произведение последнего «Государь» напоминает, как считает Уолцер, не столько гражданскую программу, сколько пособие для авантюриста. Но этот авантюрист – первый из числа той новой породы «лишних людей»<sup>23</sup>, которым предстояло перевернуть мировой порядок.

«Кальвин шел к власти в Женеве со всей изобретательностью героя Макиавелли, и то же можно сказать о его английских последователях», но, продолжает Уолцер, достаточно перечислить ряд принципиальных черт его политики, чтобы понять, насколько далеко уже отстояла она не только от политической пассивности средневековых горожан, но и от эгоистических амбиций героев ренессанса (58, с. 10). Главным среди новых политических принципов была идея необходимости и возможности *радикальной реформы*.

XVI и XVII века изменили само значение слова «реформа». Раньше под реформированием понималось восстановление, возвращение к некоторому изначальному порядку вещей. Во время Кромвеля оно уже прочно ассоциируется с понятием революции. Новое понимание постепенно вытесняет циклическую картину истории, стоявшую за идеей периодических обновлений, и заменяет его теорией прогресса. Вместе с идеей прогресса в политическую активность врывается весь тот религиозный пыл, который доселе находил разрешение в аскетизме и мистицизме: «Действительно, новый дух пуританства можно определить как воинствующую и политическую этику свершений, совершенно аналогичную тому «мирскому аскетизму», о котором говорил Макс Вебер применительно к экономической жизни, но направленную не на приобретение, а на состязание, борьбу, разрушение и пересоздание. Кальвинистская совесть придала войне и политике (а также предпринимательству, если прав Вебер) новый смысл средства и цели. Это то, что более всего отличает активность святых как от жизни средневековых людей, закрепленных в мире неизменной традиции своим социальным статусом и кровным родством, так и от жизни человека Ренессанса, служащего исключительно личным целям» (с. 13).

Радикальное преодоление пуританами индивидуализма в их учении о сообществе святых имело драматический политический эффект: «страстное преследование личной власти превращалось в коллективное дело совести, а дьявольское искусство политики – в божественную науку». Главный вклад Кальвина в историю религиозной, политической и этической мысли, закрепленный пуританизмом, состоял именно в этом освящении и благословении политической активности граждан как высшего проявления благочестия и знака принадлежности избранному кругу святых. Моральный кодекс революционера, практика политических собраний, движений и партий, технология агитации, идея конституции и сложный аппарат демократического управления с принципом разделения властей – все это прямые порождения теологии кальвинизма. В этом же пункте кальвинизм наиболее решительно расходится с лютеранством. Если Лютер с его сосредоточенностью на мистической жизни невидимой Церкви не искал и не хотел создания новых форм церковной организации, то Кальвин с самого начала заявил себя как реформатор видимой церкви и всячески подавлял интерес к богословским спекуляциям и мистическим переживаниям, оторванным от этой

---

<sup>23</sup>Понятие введено, по всей видимости, Т. Гоббсом. Широко стало применяться в России после выхода в свет в 1850 г. повести Тургенева «Дневник лишнего человека»

практической цели. В результате «лютеранский святой в своем поиске невидимого Царства Небесного отворачивался от политики и оставлял господство над царством земным, “всякому, кто пожелает его забрать”, как писал сам Лютер. Кальвин же в его попечении о мирском, был движим стремлением захватить земное царство и трансформировать его» (с. 26). Уолцер предлагает и другую формулу этого принципиального расхождения. Увеличив разрыв между сакральным и профанным, протестантизм в качестве политической программы смог предложить только два пути: либо жестокую и аморальную тиранию для мира, от которого святые отделили себя, либо тотальную религиозную дисциплину. Лютер с его доктриной двух царств пошел первым путем, Кальвин – вторым.

В богословском отношении политический радикализм Кальвина тесно связан с его недоверием к мистическим опытам и, шире, с центральным для кальвинистского богословия представлением о суверенности и совершенной недостижимости Бога. Можно сказать, что накопленный за века христианства мистический жар духовной жизни, возгреваемый переживанием близости Бога, трансформировался у Кальвина в социальную и политическую активность, долженствующую стать главным средством исправления последствий грехопадения. Отвержение религиозного имманентизма естественно сочеталась с представлением о радикальной испорченности человеческой природы: «Мы знаем, – писал Кальвин, – что люди настолько извращены и испорчены в своей природе, что каждый выцарапал бы глаза соседу, если бы на нем не было узды». Отсюда вытекает первая аксиома политического радикализма: власть должна быть репрессивной. Даже секулярная власть, лютая и кровавая по своей природе, представляет величайшее благодеяние для человечества, отчужденного от Бога (с. 30). На этом основании Кальвин отвергает средневековое различие между легитимными правителями и узурпаторами. Важно лишь, чтобы они эффективно выполняли репрессивные функции: «Кальвин принимал политику в любой форме, до той поры, пока она выполняла свое главное предназначение и устанавливала репрессивный порядок» (с. 42). Тем более неприемлемыми для кальвинизма оказывались феодальные отношения патроната, столь очевидно сближавшие образ правителя с образом отца. Даже говоря о семейных отношениях, Кальвин видел в отце не проводника божественной любви, а первого командира, с которым встречается на пути своего служения будущий воин церкви. Отец был интересен для кальвинистов прежде всего как учитель послушания церкви.

Но репрессия – лишь начало реформы. Основное дело, препорученное Богом святым, совершается повседневной борьбой и трудом, главным подспорьем в которых выступает четкая организация, взаимодействие и дисциплина. Преданность Кальвина дисциплине доходила до того, что он считал даже религиозное благочестие малостоящим делом, если его плохо организовать. (с. 51) С возведением дисциплины в ранг высших добродетелей кальвинизм и развившийся на его почве пуританизм обогатились следующими характерными чертами:

**Коллективизм.** «В истории было мало людей, – пишет Уолцер, – которые любили собрания больше, чем Кальвин» (с. 29). Сам женеvский реформатор утверждал, что обязанности христианина несомненно превышают интересы спасения собственной души и включают задачу прославления Бога. Святой, пишет Уолцер, воспринимался им как воинствующий христианский активист, обязательно участвующий не только в управлении религиозной общиной, но и в создании общественного благосостояния. С этой идеей напрямую связана **теология процветания** и ее различные изводы, в частности, такая милая вещь, как практика тюремного наказания за бедность, получившая распространение в пуританской Англии XVII века. С другой стороны пуританизм вел столь же неусыпную борьбу с излишествами, что впоследствии так ярко сказалось в американской культуре с ее эстетическим идеалом практичности и умеренного достатка, с ее брезгливым отвращением от роскоши. В этом пункте Уолцер расходится с Вебером, считая, что мирской аскетизм, действительно свойственный «пуританской Спарте», не позволял реализоваться тому стремлению к непрестанному накоплению, который, по Веберу, составил мотивационную основу капитализма. «Если капиталистическую страсть к наживе и можно рассматривать как специфическое иррациональное свойство, ее источник надо искать где угодно, но не в среде святых. Ибо

пуританизм едва ли можно считать идеологией, поощряющей постоянное и неограниченное накопление. Напротив, святые были склонны к узким и консервативным экономическим взглядам, призывая людей не искать достатка больше, чем это необходимо для скромной жизни, или же тратить излишки на благотворительность. Пуританское рвение выливалось скорее в боязливое наложение экономических ограничений (и политического контроля), чем в предпринимательскую активность, как ее описал Вебер. Непрерывный и сравнительно неприбыльный труд был для них лучшим подспорьем в стяжании святости и добродетели» (с. 304)

На религию кальвинизм возложил роль сплачивающего начала. Высшим проявлением этой идеи стало инспирированное Кальвином в 1537 г. публичное исповедание нового символа веры всеми гражданами Женевы. Вместе с клятвой политической лояльности граждане одновременно поклялись соблюдать десять заповедей. Благодаря этому действию, воспроизводившему иудейскую практику библейских времен, граждане вступили в коллективный завет с Богом и обрели сознание избранности. Но с тем вместе, как замечает Уолцер, внутренняя дисциплина была замещена инструментами социальной репрессии. Граждане сознательно соглашались признать новый социальный порядок божественным установлением, что неимоверно повышало эффективность традиционных форм коллективного принуждения.

Вместе с осознанием священной миссии общины, заключившей завет, приходило требование **тотального контроля**. Святые, освобожденные реформацией от надзора вышестоящего клира, призывались наблюдать друг за другом и назидать один другого, так что в результате они оказывались включенными в «систему коллективной взаимной слежки, порою принимавшей форму духовного террора» (с. 221). Особую силу диктату общественной морали придавало то обстоятельство, что заключенный завет по существу означал возвращение к ветхозаветному **главенству Закона** – тому состоянию подзаконности, от которого в свое время апостол Павел так настоятельно предостерегал галатов. Кальвин, как утверждает Уолцер, всегда настаивал на существенном сродстве двух заветов. Если логика рассуждений Павла описывается схемой «сначала закон, потом благодать», то логика Кальвина: «закон – благодать – и снова закон», с той существенной разницей, что закон на третьей ступени добровольно принимается людьми, получившими благодать, и становится не внешним, а внутренним побудителем праведности (с. 56). Совесть оказывается, таким образом, еще одним (и наиболее эффективным) инструментом поддержания общественного порядка.

Неверие в силу индивидуальной набожности и спонтанных порывов пусть и искупленного, но недостаточно дисциплинированного человеческого естества повышало роль системной **идеологической работы**. Кальвина, как считает Уолцер, правильнее считать не теологом и не философом, а идеологом. И дело не только в том диспропорциональном для традиционной теологии интересе к организационным и политическим вопросам, которые, как уже отмечалось, отличают творения Кальвина. Разницу между философией и идеологией Уолцер видит прежде всего в том, что философия учит тому, как устроен мир, а идеология – тому, как он должен быть устроен. Свобода, к которой зовет философия, открывается в примирении с необходимостью. Идеология призывает отвергнуть необходимость. Свобода, возбужденная идеологическим призывом, требует перемен. Цель философии – счастливый человек, цель идеологии – создание организации и направление корпоративной активности на переустройство мира. В этом отношении Кальвин был одним из самых успешных идеологов в истории человечества.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> Здесь напрашивается интересная параллель с тем, как В.В. Зеньковский оценивает философскую деятельность Ленина: «Подобно Пушкинскому «бедному рыцарю», который имел «одно виденье непостижимое уму» и ничего вне его не видел и не замечал, и Ленин имел лишь один интерес, видел всюду только одно – близость или, наоборот, несовместимость с системой марксизма... То «видение», которое пронзило сознание Ленина, – относилось не к диалектике «самодвижения» производственных отношений, а к революционному Zusammenbruch, к «скачку» в «диктатуру пролетариата». Вся работа острого и настойчивого ума Ленина уходила только на то, чтобы сводить все идейные построения к центральной для него точке, отбрасывая все, что не слагалось гармонически и покорно вокруг этой точки. <...> Если о философских упражнениях Ленина мы должны сказать,

Идеология мыслит программами. Увлечение **программами действий** – еще одна характерная черта сознания, воспитанного в кальвинистском духе, – сегодня составляет общеевропейский стиль жизни, но особенно яркого развития оно достигает в Америке. Американцы поговаривают, что для того, чтобы понять их культуру, надо внимательно посмотреть на американский футбол. Эту игру отличает от всех остальных игр с мячом отсутствие единого сюжета. Игра состоит из отдельных эпизодов, каждый из которых требует специальной расстановки сил, выработки стратегии успеха и представляет по существу отдельную игру. Таково и американское историческое и политическое сознание, и способ делать карьеру, и стиль личной жизни. Такова экзистенция американца. Она лишена континуальности. Она состоит из последовательности отдельных жизненных программ. Концентрация кальвинизма в Новом свете очевидно внесла самый существенный вклад в формировании этого способа бытия.

Наконец, идеология требует врага. Учение о **непрестанной войне** с сатаной (невидимой брани) составляет одну из неотъемлемых сторон христианского богословия всех конфессий. В кальвинизме, однако, в полном соответствии с его общей заостренностью на задаче политического переустройства мира, это учение трансформируется в реальную военную программу. Вернее, военная программа становится неотъемлемой и перманентной частью жизни всякого правоверного кальвиниста. Революционер, решившийся разрушить «весь мир насилия», заведомо готов, что ему будет оказано сопротивление. Поэтому революционная когорта святых, наподобие воинов Неемии, восстанавливавших разрушенный вавилонянами Храм, призвана была строить свою церковь с мечом на поясе. Кальвинистская совесть, пишет Уолцер, учила смотреть на политику как на работу, а на работу – как на нескончаемую войну с сатаной. В качестве преспешников сатаны в этой войне могли оказаться короли и дворяне, иноверцы или христиане других конфессий, жители соседней страны или работники конкурирующей компании. В любом случае война за видимую церковь требовала видимого врага. И война эта по определению должна была носить наступательный характер.

В качестве примеров весьма характерной для кальвинизма военной риторики Уолцер приводит многочисленные цитаты из проповедей гугенотов, пресвитериан и англиканцев. Вот лишь одна, принадлежащая основателю пресвитерианства Джону Ноксу: «Наш капитан Иисус Христос и Сатана, его противник, вступили ныне в схватку. Знамена их реют, и войсковые трубы зовут вступать в ряды. Наш хозяин зовет к себе и зовет скоро, ибо те – другие – уже выступили из Вавилона...» (с. 104). Современный американский солдат, ведущий бой за демократические ценности во всех уголках земного шара, едва ли сознает, что идеологическая установка на борьбу с абсолютным злом роднит его с солдатами Нокса. Скорее, он просто вспоминает образы тех монстров, инопланетян, восставших мертвецов и прочей нечисти, с которой он еще мальчиком, сидя перед телевизионным экраном, мечтал сражаться за всех людей, как представитель армии Христа. А потом он просто соединяет этот образ с вьетнамцем, афганцем, иракцем, сербом, русским.... Поразительный факт: в войнах XXI века войска цивилизованных государств проявляют совершенно бесчеловечное отношение к врагу, смягчаемое лишь практикой международного права и действием гуманитарных миссий. Сегодня трудно представить, чтобы офицеры американской армии, захватив в плен офицеров радикального исламского формирования, пригласили их на обед, как это водилось между противниками в XVIII-XIX веках. И причина здесь, скорее всего, не в озлоблении природы человека, а в этой абсолютизации добра и зла, присущей всем формам религиозного фанатизма и радикализма. Коль скоро мы воюем за общечеловеческие идеалы, наш враг по определению не может считаться вполне человеком.

---

что это – чистая схоластика (в дурном смысле слова), подгоняющая построения под принятое за основу учение Маркса, то какими же словами охарактеризовать философские творения, издаваемые различными авторами в Сов. России? <...> Прежде всего – и это, конечно, не случайно – задача философии определяется не «исканием истины», не «исследованием бытия», – философия должна служить «изменению мира» <...> Учение о том, что философия не только объясняет мир, но и изменяет мир, сначала означало акцент на революционном творчестве исторического бытия, а позже стало относиться и к природе. Это-то и считается «ленинизмом» в философии» (16, 2.2, с. 46-52).

**Равенство** святых составляет в кальвинизме обязательную норму общинной жизни и неотъемлемую статью заключенного завета. Это равенство проявляется как в исполнении религиозных обязанностей, так и в праве требовать их от любого члена общины. Возможность каждого выступить с открытой критикой, обличением и протестом настолько высоко ценится в пуританских сообществах, что считается необходимым и едва ли не единственным условием удержания власти от зла. Сам способ производства и ведения дел, определивший экономический уклад пуританских стран, требует равенства. «В пуританском обществе, – пишет Уолцер, – характер человеческих отношений эффективно определяется характером занятости. Объединение святых происходит почти исключительно в ходе совместного труда. «Честный бизнес» наполняет их жизнь и поглощает весь их энтузиазм. Будучи организованными, такие отношения примут форму контрактных, т.е. таких, в которые по доброй воле вступают формально свободные люди, достаточно твердые в своем призвании и достаточно уверенные в своих силах для того, чтобы заключать долгосрочные обещания и сделки» (с. 213).

В основе взаимоуважения и признания личного достоинства каждого из «людей доброй веры» у пуритан лежала идея «духовного равенства». Ею предполагалось, что члены общины не равны в одаренности, но должны равным образом инспектироваться на предмет даров и призваний. Перед Богом же все призвания равны, так что даже сам завет между Богом и падшим человеком «предполагает своего рода равенство между нами» (с. 215). Формальным равенством и формальной свободой членов общины обуславливалась ценность заключаемых между ними соглашений: каждый мог полагаться на честность намерений другой стороны, человека «доброй веры», добровольно вступившего в союз святых.

Идея равенства произвела многочисленные последствия, с одним из которых мы будем иметь дело в следующей главе. Здесь стоит лишь заметить, что, к примеру, концепция «войны всех против всех» у Гоббса обосновывается не чем иным, как равенством по рождению, инициирующим соревнование людей. В этой логике структурированное неравенством общество должно быть менее склонно к внутренним раздорам. Можно предположить и то, что именно идея равноправия ответственна за принимающее все более наглые формы навязывание так называемыми развитыми народами своих нравственных норм другим народам. Не будь идеи равенства, «развитые народы», пожалуй, и согласились бы оставить отсталым народам их верования и убеждения, как это водилось в предыдущие времена. Но коль скоро все люди равны, то и установления, и меры их соблюдения должны стать едины для всех. Здесь идея равенства входит в антагонизм не только с идеей свободы, как это отмечал Бердяев, но и с идеей самоопределения, самоуважения, а в конечном счете – достоинства человека и образуемых им сообществ.

Уолцер так обобщает исторические плоды деятельности пуритан: «Они заменили старую иерархию коллективной дисциплиной, скрепленной приказом и заветом; не естественным и неизбежным, но искусственным и целенаправленным новым порядком. Бог «связал» себя со своими святыми, но связь эта стала политической (или военной), в ней стало меньше отеческого чувства и больше расчета. Космологическая цепь управления приняла то самое земное воплощение, которого так боялся король Яков I: в воинствующих конгрегациях святых, ведомых генералами и полковниками, но не королями. Магия священства исчезла, и всякая иерархичность была поставлена под сомнение. Договор и приказ превратили людей в инструменты, а призвание и служение заняли место родства и положения в обществе. Разрушение старого порядка, возможно, и освободило людей, но воля Бога и их собственная божественная совесть сделали их самыми несвободными из людей, живших доселе» (с. 170).

О порабощении равенством пророчествовал и Достоевский в «Бесах»:

– Шигалев гениальный человек! Знаете ли, что это гений в роде Фурье; но смелее Фурье, но сильнее Фурье; я им займусь. Он выдумал "равенство"!

"С ним лихорадка, и он бредит; с ним что-то случилось очень особенное", посмотрел на него еще раз Ставрогин. Оба шли не останавливаясь.

– У него хорошо в тетради, – продолжал Верховенский, – у него шпионство. У него каждый член общества смотрит один за другим и обязан доносом. Каждый принадлежит всем, а все каждому. Все рабы и в рабстве равны. В крайних случаях клевета и убийство, а главное равенство. Первым делом понижается уровень образования, наук и талантов. Высокий уровень наук и талантов доступен только высшим способностям, не надо высших способностей! Высшие способности всегда захватывали власть и были деспотами. Высшие способности не могут не быть деспотами и всегда развращали более, чем приносили пользы; их изгоняют или казнят. Цицерону отрезывается язык, Копернику выкалывают глаза. Шекспир побивается камнями, вот Шигалевщина! Рабы должны быть равны: Без деспотизма еще не бывало ни свободы, ни равенства, но в стаде должно быть равенство, и вот Шигалевщина! Ха-ха-ха, вам странно? Я за Шигалевщину!

...

– Слушайте, Ставрогин: горы сравнивать – хорошая мысль, не смешная. Я за Шигалева! Не надо образования, довольно науки! И без науки хватит материалу на тысячу лет, но надо устроиться послушанию. В мире одного только недостает, послушания. Жажда образования есть уже жажда аристократическая. Чуть-чуть семейство или любовь, вот уже и желание собственности. Мы уморим желание: мы пустим пьянство, сплетни, донос; мы пустим неслыханный разврат; мы всякого гения потушим в младенчестве. Все к одному знаменателю, полное равенство. "Мы научились ремеслу, и мы честные люди, нам не надо ничего другого" – вот недавний ответ английских рабочих. Необходимо лишь необходимое, вот девиз земного шара отселе...

Если убрать из этого знаменитого монолога Петруши Верховенского фразу о пьянстве и разврате, да смягчить требование побить Шекспира камнями учением о равенстве призваний, мы получим нечто весьма похожее на тот религиозный радикализм, основание которого, по убедительно развернутой аргументации Уолцера, следует искать в писаниях и деяниях женевого реформатора XVI века. Верховенский недаром приводит в пример английских рабочих. Впрочем, Уолцер и сам не раз на страницах своей книги устанавливает параллели между пуританизмом и большевизмом.

И все-таки кальвинизм – ветвь христианства, и сравнивать его правильнее с другими ветвями того же дерева. О том, насколько далек или близок кальвинистский образ святости духу русского православия, предоставим судить читателю. Вопрос этот не столь прост, ибо, в отличие, к примеру, от лютеранства, и кальвинизм, и православие явно тяготеют к одному и тому же идеалу единства земного и небесного. Бердяев в своих размышлениях о русской идее назвал это тоталитарностью русской мысли (5, с. 173). Но в той же работе он говорит о том, что после раскола православное царство «уходит под землю», приобретает образ подводного града Китежа, что создает «противоположение государства и общества», столь характерное для русского сознания и столь мало понятное западным людям (с. 46). Такими же исключительно антиномическими чертами мы можем описать русское отношение к Церкви: с одной стороны совершенно неприемлемая по кальвинистским меркам дистанция между мирским и духовным, с другой – тот софиологический, если не сказать пантеистический уклон, который дает русскому человеку ощущение чрезвычайной близости Бога. Вспомним опять Бердяева: «В католическом храме, как и в душе католической, есть холод – точно сам Бог не сходит в храм и в душу. И душа страстно, томительно рвется вверх... В православии – тепло, даже жарко. В храм православный и в душу православную нисходит Христос и согревает ее» (7, с. 508). Со времен паламитских споров удерживается это разное расстояние до Бога христианским Западом и Востоком.

В особенностях религиозного самочувствия лежит, по всей видимости, причина того, почему так по-разному складывается судьба идеи равенства на Западе и на Востоке. В ту пору, когда по Европе бродил призрак коммунизма, русские своим хватким и крепким умом первыми поняли, что полюбившуюся им идею равенства невозможно осуществить без насильственного выравнивания стартовых позиций. Поэтому шигалевская версия равенства предполагает войну против «высших способностей», а реальный исторический большевизм, единственный в Европе решившийся довести революцию «до самого-самого конца», призвал к устранению не только родовых привилегий, но и собственности. Сегодня же Россия в вопросах равенства заняла противоположный фланг, так что сопротивление уравнивающим процессам в Европе

становится чуть ли не нашей государственной идеологией, собирающей под свои знамена консерваторов всех мастей. Эту перемену часто объясняют разочарованием в коммунизме, но при таком объяснении теряется из виду ее более глубокие религиозные основания.

Дело в том, что идея равенства может принимать весьма разный вид в зависимости от того, как в ней решается проблема единства. Вспомним то основное условие оправдания равенства, которое мы ввели выше. Русские святители и превозносили идею равенства, когда она шла бок о бок с идеей всемирной солидарности, в которой монистически настроенный и религиозно восприимчивый русский дух узнавал вкорененный эсхатологическими пророчествами Библии идеал всеединства. Но когда равенство утверждается на договорной основе, предполагающей объединение лишь в форме взаимно принятых обязательств «формально свободных» членов политического тела, когда равенство не подкреплено обетованием органического единства соборности («Я – лоза, а вы – ветви»), но обещает лишь взаимоуважение индивидов, каждый из которых претендует быть центром всего, а в действительности, как метко замечал В. Соловьев, является «только одной бесконечно малой и исчезающей точкой на мировой окружности» (33, с.21), тогда идея теряет религиозную притягательность.

В книге Уолцера есть место, важное в контексте сделанных в начале главы наблюдений о переживании равенства как соприсутствия высшего среди низших. В главе, названной «Наступление на традиционное политическое устройство» Уолцер пишет: «Одно из общих мест политической истории состоит в том, что деспотизм часто расчищает путь демократии. Деспот разрушает структуру промежуточных звеньев власти и делает возможной политику, основанную на личных интересах. Он преодолевает феодальную зависимость, уничтожает высокоразвитую систему клановых и племенных уз, ведет наступление на региональный сепаратизм и систему местных привилегий. Он навязывает униформу и самый грубый вид равенства, выравнивая политическую вселенную. Весьма похожую роль играет Бог кальвинистов: само его существование представляет угрозу средневековому порядку и иерархии. Он устанавливает собственное всемогущество, нивелируя космос, разрушая промежуточные иерархии ангельских чинов, Непорочной Девы и святых, папы и епископов, и, наконец, самого короля» (58, с. 151).

Плюралистическому космосу Средних веков, в котором, в соответствии с принципом иерархии реальных аналогий, звезды и ангелы на небе, папы и короли на земле образовывали единый гармонический порядок, кальвинизм противопоставил тоталитарный порядок абсолютной и непререкаемой власти одного над всеми. «И тиран, которому они все поклонились, опрокинул царства, вверг в упадок церкви, пошел на войну с непокорными ангелами и выдвинул требование, чтобы никто – ни епископ, ни папа, ни король – не смели возвышаться среди равных и выступать посредником между Ним и ими» (с. 152).

Анализ англиканских богословских и политических сочинений времен Елизаветы показывает, как свидетельствует Уолцер, насколько устойчивые позиции вплоть до XVI века занимала концепция «великой цепи», связующей Творца с последней пылинкой его творенья. Согласно ей, неравенство, наблюдаемое среди людей, есть лишь одно из проявлений вселенского принципа, так что учреждение иерархий не есть произволение человека, но результат усмотрения и имитации естественного порядка вещей. И звезды, и ангелы, и животные созданы изначально неравными для того, чтобы осуществить полноту бытия, заполнить все звенья великой цепи. Необходимость разрушения этой картины естественного миропорядка возникла вместе с усилением представления о неисправимом зле человеческой природы. И для кальвинистов, и для Гоббса, замечает Уолцер, противоядием злу и хаосу выступает самовластье тирана. И именно в этом пункте учение реформаторов входит в непреодолимое противоречие с концепцией великой цепи, поскольку последняя исключает возможность произвола. Для англиканских писателей прежней поры «невероятное многообразие Божьих созданий не предполагает столкновения интересов и волеизъявлений, и поэтому они не нуждаются в спасительной мощи монарха. Это столкновение разрешается естественным образом в градации положений. Люди, занимающие разные положения в политическом организме, соотносятся между собой в категориях не команды и послушания, а

почитания и авторитета. Иерархия зиждется на взаимном признании уникальности занимаемых позиций... Изменение природы политической реальности шло параллельно с изменением картины мира таким образом, что аналогическое мышление вскоре было полностью вытеснено. Произошедшие изменения в представлениях о Боге и его вселенной имели много источников. Кальвинизм был важнейшим из них» (с. 159).

Современному сознанию, замороженному идеей равенства, трудно вернуться к иерархической картине мира и трудно представить, какой была бы наша современная жизнь, не возникни эта идея. Но в круге размышлений о взаимосвязи равенства, свободы, порядка, множественности и единства, равенство не выглядит органическим и неизбежным элементом мироустройства. Скорее можно согласиться с Бердяевым в том, что требование абсолютного равенства есть уничтожение богозданного порядка и как таковое есть устранение всякой органичности. Но требование равенства все же не означает возврата к меоническому состоянию бытия. Скорее в нем есть присвоение человеком божественного «Се, творю все новое» (Откр.21.5), есть выбор в пользу искусственного рукотворного мира, есть религия прогресса. **Органичность или искусственность – вот в конечном итоге тот выбор, который ставит перед нами проблема равенства**, так что естественность жизни, традиционность и приверженность богозданному порядку служат, вопреки просвещенческой концепции естественного равенства, самым надежным гарантом неравенства. Но если мы выбираем органичность, это вовсе не значит, что мы отказываем какой-то категории лиц в свободе, в возможности самореализации или в достоинстве. В истории большинства обществ это даже не значило невозможности перехода в более высокую категорию, хотя такой переход и был сопряжен с совершением определенных усилий. Это и понятно: в организме нет непроницаемых перегородок, но вся его деятельность построена на неравновесности, поддерживаемой разницей давлений, и на непрерывном движении веществ под действием этих давлений сквозь полупроницаемые перегородки.

Сущность политического радикализма заключается в отказе от лечения заболевшего организма и в выборе совершенно иного решения: замене больного работоспособным механизмом. Поскольку дерзость человечества в выборе такого решения пропорциональна его научно-техническим успехам, нет сомнения в том, что нас ожидает впереди много революционных преобразований в области политических, нравственных и религиозных устоев. Возможно, идея равенства, служащая сегодня движущей силой таких преобразований, окажется впоследствии не нужна, и ее заменит какая-нибудь более прогрессивная и более дегуманизирующая теория. Тогда идею равенства придется отстаивать как пусть и несовершенное, но в первом приближении (в качестве молока для коринфян) верное выражение евангельского откровения о достоинстве человека. Тогда борьба за равенство опять может стать временным лозунгом либерализма. Пока же следование идеалу свободы требует решительного отвержения идеала равенства. Это отвержение исходит как из трезвой оценки уже нанесенных равенством духовных разорений, так и из предвидения худших бед, надвигающихся на человечество по мере того, как вдохновленные своими успехами радикал-реформаторы остановили свой взгляд на самой интимной из сфер человеческих отношений.

Равенство обезличивает, а обезличивание ведет к разобщению. По мере того, как технологизации подвергаются все новые стороны общественной жизни, стремительно сокращается число тех социальных ниш, где люди могут вступать в личные отношения. Теперь дело дошло и до семьи. Повышение технологичности в сфере социальных отношений выступает в форме растущей бюрократизации. Равенство же – краеугольный камень бюрократического устройства общества. Бюрократизироваться, как мы сегодня видим, могут не только общества с сильной централизованной властью, но и общества с сильными традициями народовластия. Бюрократия всегда противостоит культу личности, как в обычном ее понимании (диктатура одного), так и в смысле уважения к личному мнению многих. Регламент и предписание – душа бюрократии – нужны именно для того, чтобы упразднить личные отношения в механизме управления. Если в каком-то узле этого механизма оказывается некто, заявляющий, что он не такой, как другие элементы этого узла, он сразу снижает управляемость



и технологичность системы. Неравенство в системе может выражаться в существовании разных ступеней организации, но не в разной степени суверенитета. Неравенство регламентировано и покорено, оно уже не составляет основания равенства.

Принцип организации бюрократического механизма полностью противоположен тому образу единства в множественности, который проповедан Евангелием и предвосхищен интуицией древних культур. В бюрократическом теле верхние ступени организации надежно удалены от нижних, и незаменимость каждого на своем месте («Не может глаз сказать руке: ты мне не надобна...») надежно устранена квалификационными требованиями к занятию той или иной ступени и конкуренцией, мотивирующей каждого члена покинуть эту ступень для занятия более высокой. Ни одна из ступеней не гарантирует надежности положения, потому что пронизывающий систему насквозь принцип изначального равенства в правах позволяет относиться к вышестоящим как к выскочкам и обязывает их постоянно доказывать право на привилегии. Стремительно набирающая популярность новая мода западных стран сажать в тюрьмы или привлекать к исправительным работам бывших президентов является упоительным торжеством бюрократии. В этом механизме не может быть места почтительности, любви и дружбе. Даже простое наличие личных симпатий и привязанностей система воспринимает как угрозу. Так именно открыто аргументируется, например, практикуемая госдепартаментом США ротация дипломатических кадров. Сотрудник не должен долгое время находиться в одной стране, чтобы не обзавестись личными связями. Хотя такая практика, особенно в странах с редкими языками, создает огромные кадровые трудности, принцип важнее издержек. Подобных примеров достаточно в новейшей истории образования и науки, где старательное устранение роли личности приносит особенно горькие плоды. Созданная как инструмент повышения эффективности общественного управления и производства, бюрократическая система на наших глазах перестает служить критерию эффективности и начинает служить интересам самосохранения. Равенство пожирает не только свободу, но и разум.

Самым ярким признаком наступающего безумия – того, о котором предупреждал Честертон, говоря о сорвавшихся с цепи добродетелей, – для большинства выступают новации в сфере половых отношений. Нас же они интересуют прежде всего потому, что в них проявляется еще один определяющий признак системы устройства постхристианского общества. Система враждебна не только личности, но и природе. И это логично в силу того выбора в пользу искусственности, с которым, как мы видели, генетически связана идея равенства. Для того чтобы признать и принять со всей философской серьезностью категории природы и личности, в свое время был сформулирован тринитарный догмат. Для того, чтобы разрушить и то, и другое, потребовался догмат равенства. Богочеловеческому единству, открывающему путь бесконечного совершенствования личности в возделывании и преображении рая, поборники равенства противопоставили вечное и ненасытное круговращение в рукотворной системе деловых отношений, пожирающей личность и отдаляющей ее от всего того, в чем коренится подлинное счастье и величие человека.

### Глава 3. Равенство и половой вопрос

*Весь мир желают сгладить  
И тем внести равенство,  
Что всё хотят загадить  
Для общего блаженства!*  
А.К. Толстой. Порой веселой мая...

21 мая 2013 года выстрелом из пистолета покончил с собой 78-ми летний французский писатель Доминик Веннер. Это событие не привлекло бы такого внимания, если бы оно не произошло у алтаря центрального французского собора Нотр-Дам-де-Пари на глазах полутора тысяч человек и если бы не предсмертная записка Веннера, в которой он призывал французов очнуться от летаргического сна и перейти от слов к делу. Смысл кровавой жертвы, принесенной Веннером у христианского алтаря, следовал из записки и из политического контекста. В этот день президент Франции подписал указ о разрешении однополым парам усыновлять детей. Цена жертвы и сила политического жеста Веннера видны не сразу. Ему было много лет, и, коль скоро все равно помирать, то лучше, как говорится, с музыкой. Понять, что совершил Веннер, можно только в том случае, если мы не забудем, что он был традиционалист, и, наверное, как все правоверные христиане, почитал самоубийство худшим грехом. Самоубийство в храме придавало этому злодеянию еще и отягощающее обстоятельство кощунства. Веннер принес в жертву свою бессмертную душу.

Позиция по большим вопросам, как и картина мира, обычно складывается из кусочков. Для меня маленьким, но немаловажным кусочком стало собственное выступление в парламенте Гамбурга в декабре 2014 года с лекцией по религиозному образованию. В панельной дискуссии, организованной после лекции, участвовали два высокопоставленных политика. Оба они вполне ожидаемо отметили трудности, которые испытывают последнее время Гамбург и Санкт-Петербург (города-побратимы) в своих отношениях. Неожиданным было то, что коренную причину этих трудностей оба политика, не договариваясь между собой, усмотрели не в санкциях, введенных в это время против России, не в военном и политическом конфликте, связанным с Украиной, а в законе Санкт-Петербурга, ограничивающем права геев. Воодушевление, с которым описывались страдания несчастных гомосексуалистов, не могущих открыто выражать свои чувства на улицах Санкт-Петербурга, было особенно нестерпимо на фоне кровавой военной жатвы, собиравшейся в то самое время на полях Донбасса. Но даже на фоне относительно благополучной жизни Европы внезапно проснувшаяся трогательная забота о правах сексуальных меньшинств выглядит не вполне сообразно количеству стоящих перед Европой проблем. Удельный вес гендерной тематики в научных исследованиях, богатство убранства и оснащения отделений феминизма и гендерных отношений в западных университетах, поспешность политических, общественных и религиозных объединений заявить и доказать лояльность идеалам гендерного равенства для обеспечения себе режима благоприятствования со стороны государства – все эти многочисленные кусочки общей картины, заставляют задавать неприятный и совсем не философский вопрос: а кто платит за все это? И зачем?

У меня есть четыре версии. Согласно первой, самой простой и чаще всего обсуждаемой, цель новой гендерной политики – сокращение народонаселения планеты. Современные государства применяют открытые механизмы и поощрения, и ограничения родовой деятельности. Примерами того и другого могут выступать соответственно Россия и Китай. Нет сомнения и в том, что государства, находящиеся в конкуренции друг с другом, были бы крайне заинтересованы в возможности соответствующего контроля в отношении своих конкурентов. Кто не захочет ослабить «живую силу» своего потенциального противника, не прибегая при этом к такому травмирующему и расточительному средству, как война? Есть и глобальная проблема, сформулированная священником Томасом Мальтусом в 1798 году. Ни временный

успех в ее решении за счет аграрной революции, ни этические аргументы против самой ее постановки не уничтожают проблему по существу, но лишь отодвигают ее. Ограничение рождаемости столь мягким средством, как воспитание отвращения к естественным проявлениям сексуальности может рассматриваться в качестве одного из самых гуманных способов решения проблемы. Испокон веку и еще лет пятьдесят тому назад котят принято было топить. Теперь вместо этого принято стерилизовать котят и кошек. Перемена нравов симптоматична и может экстраполироваться на животную природу в целом. В неизменном желании ее контролировать человечество постепенно переходит от тактики суда и расправы к тактике превентивного регулирования. Евгеника с ее лозунгом «Бедные должны прекратить размножаться!» – лишь одна из первых страниц в неоконченной повести борьбы за контроль над рождаемостью. Факторами сдерживания в этой тактике могут выступать и рост родительской ответственности (посредством ювенальной юстиции), и повышение обычного возраста вступления в брак для женщин, и массовая вазектомия мужчин, и практики сублимации их половой энергии или переключения ее на объекты, не грозящие производством потомства. Уже в 70-е годы XX века некоторые исследователи открыто высказывают мысль о том, что растущая терпимость к гомосексуализму связана с общим поворотом от «пронатального» к «антинатальному» мышлению: «С запозданием стало распространяться понимание того, что мир перенаселен и что естественные ресурсы не безграничны. Хотя немногие еще склонны осуждать репродуктивную сексуальность в целом, многие, по меньшей мере, больше не склонны рассматривать ее как безусловное благословение. Эта перемена... является также ключом к пониманию меняющегося отношения к гомосексуализму», – пишется в авторитетном исследовании по истории секса (48, с. 209).

На смену грубому подавлению либидо, способному только усиливать его, в современном мире приходят гораздо более тонкие и эффективные психолого-педагогические приемы, способные умным сочетанием видимой вседозволенности, с одной, стороны и трепетным охранением собственного здоровья и душевного комфорта – с другой, сделать родовой акт и сопровождающую его экстаичность слишком грубым и мало привлекательным переживанием. Добровольный отказ от половой жизни перестает быть достоянием избранных подвижников Божиих и становится рутинным проявлением нарциссизма. Пропаганда гомосексуализма и радикальная трансформация облика женщины могут оказаться достаточно сильными средствами коррективы полового инстинкта. В сочетании с повышением уровня родительской ответственности и прав государства на изъятие детей из неблагополучных семей они способны эффективно отвести молодых людей от желания заводить потомство.

Согласно второй версии вероятной мишенью гендерных инноваций является женщина. Да, возможно, что в связке гомосексуализм – феминизм первый элемент выполняет лишь вспомогательную роль. О прямой связи женской эмансипации с экономическими причинами писал Эрих Фромм: «Утверждение философии Просвещения – душа не имеет пола – стала общей практикой. Полярная противоположность полов исчезает, а с ней – эротическая любовь, основанная на этой полярности. Мужчина и женщина стали похожими, равными, но не равноценными как противоположные полюса. Современное общество проповедует идеал неиндивидуализированной любви, потому что нуждается в похожих друг на друга человеческих деталях общественной машины, действующей исправно, без трений; чтоб все повиновались одним и тем же приказам, и при этом каждый был бы убежден, что он следует своим собственным желаниям. Как современная массовая технология требует стандартизации изделий, так и социальный процесс требует максимальной нивелировки людей. Подобная унификация и называется ныне равенством» (38, с. 31).

Есть и более простая причина так думать. В индустриальную эпоху основу экономического процветания составляло тяжелое производство, требовавшее физической силы. Физической силы требовали и пахота, и охота, и рыболовство предыдущих эпох. Переход в постиндустриальную эру означает помимо всего прочего усиление роли тех видов производства, в которых участие физической силы не столь необходимо. Повышается потребность в деятельности, связанной с обработкой информации, а этот труд требует как раз

тех качеств, которыми всегда славилась женщина. Безмерно разбухающие сферы управления современных производств и современного рынка, бюрократический аппарат современных государств тоже требуют женщину с ее далеко превосходящими мужчин способностями выстраивать отношения, угадывать намерения и желания других людей, подстраиваться под них. Нет никаких оснований полагать, что перераспределение квот между полами в сфере занятости не будет и далее меняться в пользу женщин. А если так, то переориентация глобального рынка труда представляет собой достаточно мощный фактор, чтобы объяснить все происходящие изменения в сфере гендерных отношений, не прибегая ни к каким дополнительным теориям.

Не исключено также, что женщина интересна для современной экономики, ориентированной на растущее потребление, еще в большей степени как потребитель, чем как участник производства. Достаточно заглянуть в любой торговый центр, чтобы убедиться в том, как сильно изменилось положение дел с тех пор, когда промышленные товары и гостинцы доставлялись в дом мужчинами с ярмарки. Потеря женщиной права самостоятельно распоряжаться деньгами стала бы катастрофой для современной экономики большей, чем все форс-мажорные обстоятельства вместе взятые.

В любом случае, если женщину ждут на рынке труда, услуг и товаров, ее не хотят видеть в роли жены и, тем более, матери. Далее, для того чтобы усилить конкуренцию на этих рынках, необходимо сделать образ бизнес-леди более привлекательным, чем образ домохозяйки. Для этой цели можно и поменять стандарт женской красоты, и подзадорить женщину, указав на дискриминацию прошлых времен и на счастливые возможности, открытые перед ней в борьбе за равноправие. Нужно заразить женщину духом соревнования, столь чуждым ее природе, сделать общественное признание мерилом женского успеха<sup>25</sup>, а тщеславную погоню за ним – целью жизни. Нужно сделать так, чтобы годы наибольшей физической продуктивности женщина проводила за студенческой скамьей, а потом вынуждена была самой длительностью получаемого образования провести еще достаточно значительное время на производстве, окупая понесенные временные и денежные затраты. А потом, глядишь, будет уже и поздно для устройства семьи. Да в ней и не будет острой необходимости, если традиционная семья станет всего лишь одной, да и то отживающей, формой удовлетворения потребности в близости. Так гомосексуальная тема органично вплетается в общий узор.

Третья версия напрямую связывает гендерную политику с разрушением института семьи. И здесь, как и в случае со второй версией, все может происходить без всякого заговора, как бы само собой, по мере отмирания остатков натурального хозяйства. Интенсивное вовлечение женщины в производство, все более высокая технологизация труда, стандартизация всех сторон жизни, проникающая в том числе и в ткань семейного быта подсекают материальную основу существования патриархальной семьи – ведение собственного хозяйства. А семья по божественному замыслу о ней может быть только патриархальной («...Но для человека не нашлось помощника, подобного ему...»). Сокращение возможностей для мужчины построить своими руками дом или даже отремонтировать жилье, для женщины – приготовить своими руками обед и сшить одежду, для родителей – передать детям наследственные умения и нажитый поколениями опыт, уничтожает возможность реализовать в полноте потенциал семейственности, перспективу построения *собственного мира*. Оно не позволяет осуществить *хозяйствование* в том высоком богословском и творческом смысле, как его раскрыл С. Булгаков (10).

Общество потребления плохо не тем, что в нем много потребляют, а тем, что оно не предлагает человеку ничего иного. Радость совместного потребления никогда не сравнится с радостью совместного творчества и созидания, и семья, лишенная этой последней, вянет. В русской литературе конца XIX – начала XX веков много писалось о разрушительных последствиях для крестьянского семейного быта практики массового ухода крестьян на заработки в город. Сегодня мы становимся свидетелями того, как институт семьи

<sup>25</sup> Сравни с фразой, приписываемой Периклу: «А для женщины афинской самое лучшее – когда о ней совсем ничего не говорят: ни худого, ни хорошего» (11, с. 201).

растаскивается на части уже обеими ее половинами, строящими собственную карьеру. Если работа определяет выбор и места жительства, и режима дня, и круга общения каждого из супругов, вероятность распада семей возрастает неимоверно. Все это не может не сказываться и на качестве брачных отношений в целом. В результате селекции жизнеспособных форм получают развитие суррогаты брака, описанные Э. Фроммом как формы псевдолюбви, или «патологии любви» (38, с. 113).

Культивирование личного успеха в сочетании с духом потребительства и стандарта проникают в самую сердцевину брака. Складывается какое-то новое отношение к половой любви, при котором встреча и познание, моменты «приближений, сближений, сгораний» перестают быть смысловыми узлами, из которых протягиваются и к которым стягиваются долгосрочные нити брачных уз. Половая жизнь становится рутинной, теряя вместе с тем то высокое предназначение, которое придавал ей В. Соловьев, когда признавал влюбленность с присущей ей идеализацией своего предмета началом «видимого восстановления образа Божия в материальном мире, началом воплощения истинной идеальной человечности» (31, с. 44). И дело здесь не в потере романтизма: с романтизмом в России всегда было плохо. Есенинское «Ты такая ж простая как все, как сто тысяч других в России...» не каждый пылкий любовник решится исполнить в качестве серенады. И в наделении Л. Карсавиным Федора Павловича Карамазова титулом идеолога русской любви (19) не больше преувеличения, чем правды. Дело, скорее, в потере силы и экзатичности, причина чего кроется все в том же незаметном и постепенном проникновении в человеческую жизнь – теперь уже вплоть до брачного ложа – *отчуждения* в марксистском смысле этого слова.

Окруженный плодами высокоразвитой эротической индустрии, хорошо ознакомленный со всем спектром проявлений человеческой сексуальности и не испытывающей того напряжения между общественными нормами и либидо, о котором столь заботился Фрейд, современный человек и в половой любви незаметно превращается в потребителя. Он начинает слишком хорошо разбираться в качествах предлагаемых услуг и в своих собственных достоинствах и недостатках как поставщика данных услуг своему партнеру для того, чтобы сохранить чувство нетронутости и уникальности брачных отношений, а вместе с тем и сакральную значимость пола в себе. Перефразируя известный афоризм об актере, любящем себя в искусстве, можно сказать, что современный человек больше раскрывает себя в половой стихии, чем половую стихию в себе. Когда же переживание космичности соития как соединения Адама и Евы (не говоря уже о христианской символической затмевается гедонистической и нарциссической нацеленностью на *удовлетворенность собою*, когда пресыщенность взвинчивает потребности по спирали растущей взыскательности и утончения вкуса, конкурентоспособность традиционного брака и «натуральной» половой культуры становится проблематичной.

Индивидуализм, произрастающий на почве отчуждения и потребительства, совсем не означает торжества личностного начала в любви над родовым. На путанице в этом вопросе построен один из главных аргументов либерализма в защиту однополых браков. «Есть только одна сила, которая может изнутри, в корне, подорвать эгоизм и действительно его подрывает, именно любовь, и главным образом любовь половая», – писал Соловьев (31, с. 34). Подрывная сила этой любви заключена, по Соловьеву, в ее способности переносить центр жизни человека «за пределы своей эмпирической личности, ...за границы своего фактического феноменального бытия», иными словами – в экзатичности этой любви. Но комфорт и экстаз несовместимы, как несовместимы покой и риск. Вступая в брак или в половую связь с желанием как можно меньше потерять, страхуя себя исследованиями здоровья и имущественного состояния своего партнера, устными обязательствами и письменными контрактами, человек всего-навсего теряет то, ради чего он все затеял. Отдаться – вообще-то означает отдать себя. Раньше женщины так это и понимали. А мужчины совершали безумные поступки, чтобы завоевать таких женщин. Теперь и те, и другие ходят по рынку, внимательно рассматривая товар. Неимоверно возросшая внимательность к тому, удовлетворяет ли избранник или избранница требованиям стандартов качества (возраст, достаток, рост, вес, параметры фигуры, образование, наличие вредных привычек, знак зодиака и т.п.) гораздо

эффективнее препятствует браку по любви, чем пресловутое родительское благословение прошлых веков. И ценность брака, переставшего служить своей главной цели, законно ставится под вопрос уже на собственно моральных основаниях. Чем лучше такой брак, чем дружба? И имеют ли больше оснований лица разных полов получать привилегии от вступления в союз по сравнению с лицами одного пола?

Существенная ошибка современного обморочного либерализма заключается в утверждении неизбежности и неконтролируемости этих изменений. Здесь он, собственно говоря, верен себе, хотя и непростительно близорук. Это убеждение – из той же идейной обоймы, что и вера в саморегуляцию рынка и в безупречность рыночных механизмов, казавшаяся на пике усталости от плановой экономики многим из нас столь очевидной, пока она не доказала на практике свою несостоятельность в 90-е годы. Здесь политическая левизна либерализма сближает его с марксизмом, тоже предрекавшим неизбежную последовательность в смене общественно-экономических формаций. В вопросах пола эта вера в неумолимую силу объективных законов развития нетривиально сочетается с убеждением в природной обусловленности половых отклонений. «Ненавидеть или опасаться людей любой другой традиционной сексуальной ориентации столь же нелепо, сколь брезговать, скажем, сероглазыми или кареглазыми людьми. Вот есть такая особенность у человека и все тут. Не можете полюбить сероглазого – ну и не надо. Только зачем же его бить, ненавидеть, унижать или дискриминировать за это? ...Немыслимо представить себе, чтоб в нынешней России все мужчины начали бить жен раз в неделю, женщины не получали бы систематического образования, а евреев оттеснили бы за черту оседлости. То же самое произойдет и с гей-правами», – вот достаточно типичный пример применения обоих этих несколько противоречащих друг другу соображений в одной статье<sup>26</sup>. Конечно, если автор считает, что отмена черты оседлости никак не повлияла на межнациональные отношения, а отмена дискриминации женщин – на их отношения с мужчинами, тогда противоречия нет. Правда, тогда с точки зрения либерализма едва ли можно называть эти изменения прогрессом. В противном же случае проведенная аналогия предполагает изменение половых нравов общества вследствие эмансипации геев, так что ссылка на цвет глаз оказывается уже не совсем кстати.

Эта непоследовательность встречается в аргументации чуть ли не каждого защитника однополых браков и составляет, если угодно, основное противоречие их позиции. Настаивая на том, что предрасположенность к гомосексуализму имеет биологические основания, они в то же время разделяют тезис М. Фуко о сексуальности как социальном конструкте (51). От обнаружения этого противоречия их, по всей видимости, удерживает то, что первый тезис они предпочитают применять к вопросу о геях, а второй – к вопросу об эмансипации женщин.

На самом деле, история безусловно свидетельствует как о значительном разнообразии общественных нравов, так и о возможности целенаправленного на них влияния. Можно вспомнить массовое распространение гомосексуализма и педофилии в Древней Греции, историю введения многоженства мормонами или анабаптистами Мюнстера в 1534 году, когда за один год это нововведение, противоречащее тысячелетней традиции христианства, моментально превратилось в норму, получившую широкую гражданскую поддержку не только со стороны мужской, но и женской части городского общества (49). Урок, который дает нам история и который подтверждают данные социологических и психологических исследований, заключается в том, что нравственность можно формировать. И в этом состоит фундаментальная причина не верить в то, что распад семьи происходит сам собой и с этим ничего нельзя поделать. Общество и власть всегда решают сами, какие из ценностей провозгласить незыблемыми, а какие преходящими, и этот выбор способен подавить или разбудить латентные органические предрасположенности значительного числа людей.

Может ли власть лелеять желание покончить с институтом семьи? Несомненно, особенно если эта власть тоталитарна. И здесь мы тоже найдем немало примеров, от идеального государства Платона до антиутопий Оруэлла и чудовищной реальности Камбоджи времен Пол-Пота. Правильнее даже сказать, что желание разрушить семью и есть прямой и наиболее

<sup>26</sup> Антон Иваницкий. Преодолей гомофобию // «Газета»

эффективный показатель тоталитаризма, поскольку семья создает самое прочное обеспечение личного суверенитета. Выше, в первой главе уже говорилось, что либерализм и тоталитаризм стоят на противоположных позициях в вопросе о возможности вмешательства в личную жизнь под предлогом защиты общественных интересов. Близорукость либеральной поддержки гей-движения состоит именно в неспособности разглядеть эту оградительную функцию семьи и реальность угрозы, которую ей несет гей-движение. Неспособность же эта проистекает из непонимания того, что семья получила право неприкосновенности только в силу идущей из глубочайшей древности сакрализации родовой деятельности и родовых отношений. Автономия семьи носит исключительно религиозный характер. Думать, что такой же характер можно придать всякому союзу двух людей просто в силу их душевной и физической близости, можно только в результате невероятного обмирщения и обмеления религиозного чувства. Будет наоборот, и наличие одинаковых прав станет основанием не для сакрализации однополый любви, а для десакрализации брака. Какие последствия, радостные для государства и печальные для его граждан, эта десакрализация повлечет за собой, трудно перечислить и предусмотреть. К примеру, можно предвидеть, что институт наследования, столь расточительный для государства, подвергнется ревизии одним из первых. С какой стати должны освободиться от налогов при передаче имущества какие-то категории граждан, когда все равны, а идеи родовой близости являются отвратительным пережитком старины, вроде битья жен мужьями раз в неделю?

В четвертой версии причина перемен выглядит наиболее зловеще. Можно предположить, что все это делается только ради того, чтобы выявить и обречь на уничтожение общества, не желающие менять патриархальных традиций. Климат нетерпимости к «гомофобам» уже создается в Европе. Уже лет десять назад среди голландских экспертов по межконфессиональным вопросам бытовал консенсус относительно того, что мусульмане не могут получить право на религиозное образование в их стране вследствие их нетерпимости к гомосексуализму. К нетерпимости, как известно, демократические сообщества должны быть нетерпимы. Сегодня нет необходимости приводить примеры того, какому давлению подвергаются отдельные семьи, группы людей, религии и страны, не желающие пересматривать традиционное отношение к семье. И если это все, действительно, лишь политическая провокация, надо признать, что она работает. Тем более, если в ход вступают такие сильные средства, как приравнивание гендерной дискриминации (так называемого «сексизма») к расизму, шовинизму и антисемитизму. Замечательный образец такого подхода являет солидный сборник «Теория ненормативности и еврейский вопрос», выпущенный издательством Колумбийского университета в 2003 году. Во вступительной статье редакторы сборника – Д. Боярин, Д. Исковиц и А. Пеллегрини – с порога заявляют, что собираются исследовать взаимосвязь гомофобии и антисемитизма, представления о половых отклонениях и об особенностях евреев. Отправной точкой в этом исследовании становится согласие авторов в том, что издревле существовало популярное мнение о ненормативной сексуальности евреев, конкретнее – о недостатке в них мужественности: «К середине девятнадцатого века антисемитский стереотип о слабой и пассивной мужественности еврея приобрел новое и опасное направление... Так, к примеру, предполагаемая неспособность еврейского мужчины «должным образом» воплотить в себе мужественность стала несмыслаемым расовым клеймом всего еврейства». Далее следует тезис о том, что девятнадцатый век становится временем одновременного выхода на сцену «современного гомосексуалиста» и «современного еврея» и что эта одновременность «является более чем простым историческим совпадением, что и призван показать публикуемый сборник» (46, с. 3).

Ослабление политического влияния на международной арене государств, групп и отдельных лиц, отстаивающих патриархальные ценности, несомненно, является целью такого масштаба, ради которой можно пойти на большие издержки и на большие провокации. В числе же мотивов в этом случае опять нельзя исключать экономической выгоды. Макросоциальной проекцией семейного суверенитета выступает национальный суверенитет. В этой проекции семейным традициям и родовым связям соответствуют консервативная верность заветам

старины и этно-конфессиональная идентичность. И то, и другое составляет препятствие для свободного движения товаров и идей, для построения единого экономического и социокультурного пространства.

В пользу конспирологической версии говорит и то, что идея уничтожения иерархических отношений, как мы видели в предыдущей главе, входит в состав религиозной закваски, на которой взросло могущество стран, стоящих в авангарде гендерных реформ. Предоставим еще раз слово Уолцеру. Упорство, с которым пуританская мораль заменяла иерархию «великой цепи творений» коллективной дисциплиной, построенной на взаимных контрактных обязательствах, не могло обойти стороной семейные отношения. «Пуританские авторы, – пишет Уолцер, – рассматривали семью как тренировочную площадку религиозной дисциплины и политической благонадежности» (58, с. 191). В этой установке новая европейская мораль XVI-XVII веков резко расходится со средневековой традицией, в которой патриархальная семья воспринималась как первичная естественная форма человеческих отношений и как архетип различных уровней суверенитета, встроенных в систему феодальных отношений. Отношение отца к домочадцам служило в этой системе моделью отношений суверена к своим подданным. Изменение старого понимания семьи происходит одновременно с изменением понимания государства. Автор теории государственного суверенитета французский политический философ Жан Боден в разгар реформационных волнений во Франции пишет «Шесть книг о государстве», в которых реабилитируется римская концепция абсолютной власти отца – *pater familias* – идея, в которой, согласно Уолцеру, «любовь и забота полностью вытесняются правовым суверенитетом». С этого начинается та «политизация семьи в интересах абсолютистского государства», в русле которой формируется семейная этика кальвинизма.

Однако насколько абсолютизм противостоял принципам организации общины святых, настолько же пуританские взгляды на семью противостояли идее безраздельного господства отца: «Пуританская критика обычая часто вела пасторов к радикальному пересмотру авторитета отцовства» (58, с. 187). Начиналась трансформация идеи семьи в направлении свободного союза равных: «Постепенно брак стал все больше пониматься в качестве добровольного соглашения, заключаемого двумя индивидами с тем, чтобы поощрять друг друга к большему благочестию. Такой брак становился по сути “гражданским контрактом” и “общественным делом”. Он переставал быть таинством. Гражданская церемония заменяла религиозный ритуал». Итак, институт гражданского брака появляется не случайно во времена Реформации. Введение брака в систему контрактных отношений становится средством борьбы с пережитками феодальных отношений в семье. Заманчивый большей легкостью развода, этот институт становится троянским конем, прячущим в себе до времени террор общественной морали. Семья становится подотчетна не Богу, но обществу, и через какое-то время общество начнет пожирать созревшие плоды нового правового сознания и изымать из семьи детей, смело разлучая то, что сочетал Бог (Мф.19.6).

Оценивая эти изменения в духе своего общего отношения к пуританизму, Уолцер не упускает заметить, что и в случае с семьей и браком «непреклонная пуританская целеустремленность идет вразрез или, по крайней мере, не совпадает с нуждами и чувствами обычного человека» (58, с. 191-193). Говоря иначе, пуританизм и здесь ставит революционную мораль выше простых человеческих привязанностей и интересов. Множественность семейных иерархий вместе с другими звеньями великой цепи долженствует исчезнуть в ходе выравнивания политической вселенной перед лицом единственного и абсолютного Суверена. Так уничтожение института семьи в этой версии органически вплетается в более масштабную задачу устранения всяческих родоплеменных и этнических различий, превращения человечества в эффективный муравейник высоко ответственных индивидов, равных в своих взаимных обязательствах и равно лишенных той «любви к отеческим гробам», в которых, по слову Пушкина, состоит вечный залог величия человека.

Таковы мои смутные дилетантские догадки о невидимых причинах тех изумительных изменений, которым подвергаются в наши дни многовековые семейные устои. Эти догадки, конечно, не покрывает собою не только всего круга возможных объяснений, но и круга тех пока



не замеченных событий и фактов, которые, возможно, имеют тесную внутреннюю связь с уже рассмотренными процессами. Постпозитивистский философ Имре Лакатос выдвинул в свое время модель научно-исследовательских программ (24). Она неплохо применима и к нашей предполагаемо существующей программе гендерных инноваций. Согласно Лакатосу, во всякой научно обоснованной программе «жесткое ядро» основных идей дополняет «защитный пояс». В него входит более широкий круг так или иначе связанных с жестким ядром идей, задача которых – сохранение ядра. В качестве таковых в нашем случае можно предположить много чего. Это и идея ювенальной юстиции, и навязчивое тиражирование кинематографом и СМИ сюжетов инцеста и домашнего насилия, и пропаганда теми же средствами нового идеального типа женщины, и новые методы регламентации ранней и беспорядочной половой жизни, и повышение транспарентности половых отношений. Идеи защитного пояса отличаются от идей жесткого ядра тем, что выглядят совершенно безопасными и бесспорными с этической точки зрения. Что может быть плохого в защите детей и женщин от насилия, в заботе о физическом и нравственном здоровье общества? Но... Блажен, кто не соблазнится ими. Вопрос в том, как власть, получившая общественный мандат на внедрение в интимные сферы жизни, будет использовать выгоду этого положения: для укрепления института семьи и неприкосновенности частной жизни или для эрозии того и другого. Безоглядная решимость современных либералов вручать власти этот мандат не может не удивлять и, по большому счету, заставляет ставить их либерализм в кавычки.

Если мы попытаемся определить, что составляет «жесткое ядро» программы, то, пожалуй, наиболее подходящим здесь окажется понятие «**половой нигилизм**», предложенное Сергием Булгаковым: «Тот, кто чтит пол не может мириться с половым нигилизмом, который скрывается иногда под личиной равенства полов, в действительности не равных, но глубоко различных» (9, с. 265). Нигилизм этот заключается по существу в **отрицании социальной, этической и онтологической значимости природных половых различий**. Сегодня это отрицание реализуется политически в виде движений за упразднение дискриминации на гендерной почве и на почве «сексуальной ориентации» человека. Феминизм в этом идейном комплексе оказывается прочно спаянным с легализацией однополых браков, что зачастую не совсем ясно понимается, а в случае понимания не всегда охотно принимается сторонниками феминизма. Движение женщин за равноправие значительно старше движения геев, и потому у феминисток есть все основания смотреть на представителей ЛГБТ сообществ несколько свысока. Есть часть умеренных феминисток, которые даже хотели бы поставить некоторый барьер между собой и ими. Тем не менее, внутренняя логика развития тех тезисов, с которыми в свое время женщины выступили за равноправие, едва ли позволяет это сделать. Это тот случай, когда идея равенства вполне раскрывает свой диктаторский характер и пожирает вскормившие ее свежие ростки стремлений к свободе, разуму и справедливости. По этой причине немногочисленный голос активистов ЛГБТ получает многократное усиление в хоре женской поддержки и превращается в силу, способную изменять ход вещей. По этой же причине рассмотрение проблемы однополых любви правильнее начинать с проблемы женского равноправия.

\*\*\*

Как-то разговаривая с американской феминисткой, совсем еще молодой женщиной, я спросил, чего же они еще хотят, практически добившись всех прав. Она сказала мне, что этого не достаточно, что она не хочет, чтобы на нее смотрели как на средство продолжения рода: «Хочу рожаю, хочу нет, это мне решать». Я заметил на это, что мужчины вообще-то лишены такого выбора, и с этой несправедливостью тогда тоже надо что-то делать. Действительно, что объединяет феминизм с другими революционно-освободительными движениями – так это явная нечувствительность к правам, интересам и ситуации других людей. Только в феминизме эта нечувствительность особенно бросается в глаза в силу того, что она глубоко противна женской природе.

Но женщины, вставшие на путь завоевания мужских прав, не всегда внимательны и к тому, что они теряют. Честертон писал по этому поводу, что есть одно-единственное женское право, за которое можно отдать все мужские – это право оказывать влияние на душу человека в том нежном и скоропреходящем возрасте, когда на нее еще можно повлиять. И если мужчины, продолжал Честертон, когда-нибудь выйдут на демонстрацию, требуя равенства прав в этом вопросе, я на нее не пойду. Сегодня в полемике о воспитании детей в однополых браках часто всплывает вопрос о том, достаточно ли хорошо мы способны прогнозировать качества той новой породы людей, которые будут в младенчестве лишены женской ласки. Этот вопрос можно поставить и шире. Честертон не совсем прав в том, что на душу взрослых людей никак нельзя повлиять. Иногда можно. Но прав он в том, что если говорить о влиянии благотворном, о смягчении ожесточенных сердец и о даровании надежды отчаявшимся, совершить это, за исключением редчайших духовных особ, удастся лишь женщинам. Потому и вопрос надо ставить, по-видимому, так: способны ли мы прогнозировать, что станет с человеческим родом, когда из него, стараниями ряда оголтелых поборниц равенства, исчезнет женственность?

То, что в случае последовательного проведения в жизнь принципа равенства она исчезнет, теперь уже нет сомнений, поскольку она исчезает на глазах. Н. Бердяев поистине пророчески предупреждал об этом: «Женское эмансипационное движение покоится на том предположении, что мужчина есть нормальный человек, полная индивидуальность, что он не пол, не половина индивидуальности, что нужно походить на мужчину, превратиться в мужчину, чтобы стать человеком. ...Обезьянить мужчину, стать мужчиной второго сорта, отречься от женского начала – вот в чем полагают честь женщины передовые борцы женской эмансипации... И создаются продукты второго и третьего сортов, мир наполняется плохими копиями мужчин, бесполоми существами, потерявшими всякую индивидуальность, подражателями во всем» (3, с. 232). Разве не это пророчество исполняется со всею трагичностью на наших глазах? Обезьянье подражание мужчине далеко вышло за рамки одевания в мужское платье. Вслед за одеждой изменилась походка и манера сидеть. Изменился канон женской красоты, тоже приблизившись к мужскому. Изменились нравы, образ жизни и образ мысли женщин, во всем от начала и до конца без исключения капитулируя перед привлекательностью мужского образа жизни и мысли. Слабый пол оказался слабее, чем мы могли предполагать. Ни в чем и никогда прежде женщина еще не демонстрировала так своей духовной беспомощности и несамостоятельности, как в этих жалких поисках своей новой роли в ситуации полного и окончательного освобождения от власти мужчин. Потратить открывшиеся возможности самореализации на то, чтобы играть в футбол, боксировать на ринге, смотреть мужской стриптиз и раскручивать на киноэкранах образ женщины-терминатора с ножом за поясом и дымящимся автоматом в руке – не есть ли это самое глубокое падение и осквернение женского начала и женского призвания? «Конкретный образ вечной женственности искажается все более и более, теряет красоту свою, заражается всеми мужскими пороками, принятыми за человеческие добродетели... В этом смысле женская эмансипация есть принижение достоинства женщины, отрицание высшего и особенного призвания женщины в мире, признание женственности лишь слабостью, недоразвитостью, безличностью и порабощением», – пишет в той же статье Бердяев, и мы вынуждены всецело согласиться с ним.

Но могла ли эмансипация женщин пойти по другому пути? Думается, да, хотя саму необходимость эмансипации следует по-разному оценивать в разных контекстах. Одна наша писательница удачно заметила после международной феминистической конференции, что американским и постсоветским женщинам трудно понять друг друга. Иногда кажется, что американки борются за право делать то, что наши хотели бы, скорее, запретить женщинам делать, например, работать с ломом в руке на укладке железнодорожного полотна.<sup>27</sup> Вообще в

---

<sup>27</sup> Созерцая радостную для всякого русского мужчины разницу между американскими и нашими женщинами, можно найти и другую, более важную противоположность, связанную с пониманием того, в чем заключается истинное достоинство женщины. Есть популярная песня на излюбленную американскую тему, исполняемая певицей Шер. В ней припев: “Now I’m strong enough to know you have to go”. Мне представляется, что в русском

международном женском движении, как и в распространении идей демократии, сегодня как нельзя лучше проявляется свойственная колониальному сознанию европейца и американца неспособность считаться с историческим и культурным своеобразием других стран. Если в Англии до 60-х годов XX века женщины без разрешения мужа не могли совершать покупки и принимать юридически значимые решения, это проблема Англии, а не России, не Китая и не Латинской Америки, и, экспортируя в эти части света новые ценности, не надо требовать, чтобы все нравственно здоровые люди с тем же энтузиазмом подхватывали их. Это впрямую относится и к вопросам легализации гомосексуализма. Слушая аргументы и вникая в патетику западных людей, начинаешь постепенно понимать, от какой неведомой нам степени несвободы аргументируют они, и к гневу примешивается сочувствие. «Как Вы думаете, когда в России будет первая женщина-президент?», – не раз спрашивали меня немецкие коллеги, лукаво посматривая и явно торжествуя по поводу «продвинутой» их собственного политического устройства. На это я обычно перечислял имена русских самодержиц и упоминал Екатерину Дашкову в качестве первой женщины в мире, управлявшей академией наук. Они искренне огорчались.

Раз мне довелось говорить с настоятелем довольно необычной православной церкви. Дело было в Калифорнии, и приходская община состояла почти всецело из бывших пятидесятников, белых, обратившихся в православие всей общиной. Меня естественно интересовали причины обращения, и среди них отец Николай – так звали священника – назвал женский вопрос. Как я выяснил из разговора, в их общине сложилось мнение, что корни неудовлетворенности американок своим положением лежат глубже социальных проблем и имеют религиозный характер. Они связаны с отсутствием почитания Богородицы в большинстве протестантских деноминаций. Женское начало оказывается как бы исключенным из круга *обоженных* (а с тем вместе и *обожаемых*) сущностей. Усугубляющим женскую фрустрацию фактором выступает отсутствие культа святых. Возвращение почитания Богородицы и святых (икону Ксении Блаженной я сразу заметил на стене храма) после перехода в православие практически сняло на психологическом уровне женский вопрос. Объясняя относительную благость и тишину с женским вопросом в нашей стране, мы много и справедливо указываем на ранние в сравнении с Европой плоды женского просвещения и эмансипации, включая достижения советской власти. Но нельзя забывать и об этих более глубоких корнях и нельзя оставлять без внимания почти маниакальную приверженность русской религиозной мысли «софиологической ереси», требованию ипостасного включения женского начала в тайну Троицынского единства.

И все же: какова возможная христианская альтернатива тому направлению, в которое вылился сегодня женский вопрос? Прежде и превыше всего, альтернативное направление должно заботиться не о стирании полового различия, а о его усовершенствовании, раскрытии и исполнении. Надо принять это различие как богозданное и неустранимое в пределах зона нашего земного бытия. Надо перестать высасывать из эсхатологического учения апостола Павла о новой твари – «нет мужского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе» (Гал.3.28) – того, чего там нет. В нем не содержится предсказания об устранении полового различия раньше, чем мы полностью *совлечемся ветхого человека* (ср.: Кол.3.9-11) и станем *одно*. Пока же соединение «в одну плоть» может осуществляться лишь между мужчиной и женщиной, как было установлено в Ветхом Завете (Быт.2.24) и подтверждено Евангелием: «посему оставит человек отца и мать и прилепится к жене своей, и будут два одною плотью, так что они уже не двое, но одна плоть» (Мф.19.5-6; Мк.10.6). Павел при этом многократно подчеркивает существенность различия между мужчиной и женщиной, дабы никто не соблазнился учением об обновлении твари и не почитал себя подобно Или при жизни изъятым из вещественности земных стихий:

---

варианте песенный сюжет, отражающий правду жизни, должен был бы звучать с точностью до наоборот: “Now I’m strong enough to say you may stay”.

Муж не должен покрывать голову, потому что он есть образ и слава Божия; а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа. (1Кор.11.7-9)

Жены ваши в церквах да молчат, ибо не позволено им говорить, а быть в подчинении, как и закон говорит. Если же они хотят чему научиться, пусть спрашивают о том дома у мужей своих; ибо неприлично жене говорить в церкви. (1Кор.14.34-35)

Жены, повинуйтесь своим мужьям, как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос глава Церкви, и Он же Спаситель тела. Но как Церковь повинуетеся Христу, так и жены своим мужьям во всем. (Ефес.5.22-24)

Жена да учится в безмолвии, со всякою покорностью; а учить жене не позволяю, ни властвовать над мужем, но быть в безмолвии. Ибо прежде создан Адам, а потом Ева... (1Тим.2.11-13)

Уча правильно понимать и исполнять Закон, отличать в нем главное от второстепенного с тем, чтобы не отцеживать комара, глотая верблюда (Мф.23.24), Христос не раз указывал на святость самых древних установлений, которые иногда изменялись («Моисей, по жестокосердию вашему, позволил вам разводиться с женами вашими, а сначала не было так» – Мф.19.8), а иногда и нарушались пророками («Разве вы не читали, что сделал Давид...? Как он вошел в дом Божий и ел хлебы предложения, которых не должно было есть...?» – Мф.12.3-4), но не меняли при этом своего изначального смысла и значения. Среди них упоминалось и божественное установление различия полов: «Не читали ли Вы, что Сотворивший в начале мужчину и женщину сотворил их...?» (Мф.19.4). В тексте, на которое ссылается Спаситель, говорится буквально:

И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его; мужчину и женщину сотворил их. (Быт.1.27)

Среди множества всевозможных интерпретаций этой загадочной фразы – от приписывания андрогинного происхождения человеку до приписывания обоуполости Богу – нельзя упустить простого и ясного указания на то, что пол создает в человечестве первое и глубочайшее разделение. Задолго до того, как в умножающемся потомстве Адама стали формироваться разные формы труда и культуры, национальная, религиозная и классовая идентичность, человек обрел идентичность половую. В отличие от всех других форм идентичности, она появилась, по слову Божию, с появлением человека и отразила каким-то неведомым нам образом богоподобие человека. Но тогда и упразднить ее можно с упразднением человека или, по меньшей мере, его богоподобия. Даже с переходом в новый эон, в состояние обоженной твари, это различие не исчезает, но преобразуется, по слову апостола, в нетождественность Христа и Его Церкви:

...Мы члены тела Его, от плоти Его и от костей Его. Посему оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей, и будут двое одна плоть. Тайна сия велика; я говорю по отношению ко Христу и к Церкви. Так каждый из вас да любит свою жену, как самого себя; а жена да боится своего мужа. (Ефес.5.30-33)

История сотворения человека содержит и более подробное описание происхождения полов, в котором фиксируется не только изначальное различие мужчины и женщины, но и их принципиальное неравенство.

И сказал Господь Бог: не хорошо быть человеку одному; сотворим ему помощника, соответственного ему... И создал Господь Бог из ребра, взятого у человека, жену, и привел ее к человеку. (Быт.2.18)

Женщина появляется после мужчины и в этом отношении может быть со всем основанием названа венцом творения. Интересно, что даже с биологической точки зрения она имеет меньше сходств с обезьянами, чем мужчина (слабое развитие волосяного покрова, широкий таз, ослабленная мускулатура). Но в этой истории важна даже не столько хронология появления, сколько прямое указание на призвание женщины. Она сотворена как помощник мужчине. Конечно, помощь совсем не обязательно предполагает служение, она может означать и

товарищество. Однако изначальная разность в призвании и предназначении полов – «хранить и возделывать рай» у одного и «быть ему помощником» у другого – равно как и разность образа их создания – один взят из земли, другая – из плоти мужа – ясно указывают на несимметричность в конфигурации отношений. Каждый обращен взором и помыслом на то, из чего он был создан, а через то – и на Создателя своего. Только для мужчины это земля, а для женщины – мужчина.

И это на века. Как гениально просто и точно библейский рассказ о творении объясняет ту врожденную и неистребимую никакими социальными новшествами половую предрасположенность к своему призванию, которую невозможно отрицать. Трудно собрать и обозреть все, что написано за века о различии женских и мужских талантов, мужской и женской души. С появлением психологии и социологии изучение этих различий встало и на научную основу. В сухом остатке большинства исследований и наблюдений – констатация большей коммуникабельности и социализируемости женщин. Это проявляется и в их высоких лингвистических способностях, и в большей открытости к общению и потребности в нем, во впечатлительности, отзывчивости и чуткости, позволяющей говорить даже о более высокой моральной и эмоциональной развитости женщины в целом, в пресловутом женском любопытстве о жизни других людей, в природном актерстве и природной же педагогической одаренности. Взятые вместе, эти качества говорят нам только о том, что женщина обращена к человеку. Обратной стороной этой обращенности является пониженный интерес ко всему, что лежит вне обжитого человеческого мира, будь то неисследованные земли, морские и космические просторы, необъятный мир чисел или разреженный мир чистых идей. Женская всечеловеческая и семейная роли совпадают. Женщина, как говорил Розанов, сама не построит дома, но наполнит «своей атмосферой» весь дом. Оскар Уайльд, сказавший множество лестных слов о женщинах, вложил в уста своего героя лорда Генри в том числе и такое суждение: «Женщины не бывают гениями. Они – декоративный пол. Им не о чем сказать миру, но они все же говорят и делают это очаровательно». Космическое призвание женщины – в созидании человеческого *космоса* в первоначальном смысле этого слова – украшенного пространства – но отнюдь не в расширении его границ. Женщина никогда не была и не будет первопроходцем, не потому что она не может этого делать, а потому что у нее всегда слишком много других дел, которые она умеет делать лучше мужчин. А если это все же произойдет, то будет свидетельствовать не о торжестве, а об оскудении женского начала. Трагедия (или глупость) феминизма (здесь уж кто как видит) состоит именно в том, что неистовые, а порой и героические, попытки доказать, мол, женщина тоже может, никогда не приведут к желанному результату. Женщина, умеющая что-то хорошо делать в сфере мужских интересов, просто перестает считаться женщиной. Сфера, «отнятая» женщинами у мужчин, просто перестает считаться мужской. В этом процессе экспансия всегда оборачивается потерей своих территорий. Освоение женщиной мужских ролей ведет не к усилению, а к ослаблению власти женственности в нашем столь нуждающемся в ней мире.

«В мужской сфере женщина ничего великого до сих пор не создала и никогда не создаст, – пишет Бердяев в уже цитированной работе. – Все, что она делает мужского, носит на себе печать посредственности, среднего качества. К мужской деятельности женщин относятся очень снисходительно, удивляются самому малому; созданное женщиной в политике, в науке, в литературе стараются приравнять к тому, что создает мужчина средних дарований, но подобная снисходительность очень оскорбительна для достоинства женщины. Софья Ковалевская была недурным математиком, как средне-хороший математик мужчина, но она женщина, и потому все удивляются ее математическому таланту: от женщины ничего подобного нельзя было ожидать. Но ведь женщина не ниже мужчины, она, по меньшей мере, равна ему, а то и выше его, призвание женщины велико, но в женском, в женственном, не в мужском» (3, с. 233). Здесь опять звучит переключкой английская мысль. Писателя Сэмюэля Джонсона (1709– 1784) как-то спросили, что он думает о женщинах-проповедницах. Он ответил, что относится к ним, как к собакам, умеющим ходить на задних лапах: интересно не то, как они это делают, а то, что они это делают вообще.

Надежды половых нигилистов на то, что равноправие и снятие ограничений выведет женщин на уровень конкурентоспособности в сферах с традиционным доминированием мужчин, уже можно считать несбывшимися. Европейские и американские университеты ломаются от количества женщин. В Великобритании по этому поводу уже бьют тревогу и пытаются как-то выравнять создавшийся гендерный дисбаланс среди студентов. Казалось бы, вот теперь исправится досадная диспропорциональность, и среди нобелевских лауреатов начнут, наконец, появляться женские имена. Но научных открытий не стало больше. Принципиальная способность женщин совершать прорывные научные открытия, разрабатывать оригинальные теории и философские системы так и осталась под вопросом. Зато существенно изменилось качество университетов, превратившихся из оранжерей свободной научной мысли и творчества в институты социализации молодежи. Женщина успешно наполнила это новое для себя местообитание «своей атмосферой».

Примерно в таком же духе, надо ожидать, она наполнит собой и храмовое пространство, получив право «вязать» и «разрешать». Разговоры о «всем нам близком и важном» легко и быстро смогут вытеснить отстраненный малопонятный и малопривлекательный догматизм старой пастырской школы, тем более, что они проникнуты будут всей той полнотой заботы, на которую способна женщина. Учитывая бойкость, с которой женщины занимают традиционно мужские сектора занятости в сфере работы с людьми, ждать этих изменений долго не придется. И когда из Царских врат к народу выйдет вереница женщин-жриц с чашами и крестами в руках, литургия перестанет быть воспоминанием Тайной вечери. Ведь на Тайной вечере были только ученики, и для православного сознания это важно. Наверное, литургия тогда станет прообразом брачного пира у Жениха, на которую были приглашены десять дев. Но это уже будет совсем другая история.

Протестантское религиозное сознание не чувствительно к таким изменениям и в силу полового нигилизма равнодушно к половой принадлежности Христа, и потому что литургическое действие является для него не столько священнодействием, сколько некоторым театральным дополнением к собранию людей, пришедших засвидетельствовать свою веру. Играют же иногда в театре женщины мужчин... Вспоминаю одно экуменическое собрание, в котором мне пришлось участвовать. Происходило оно в лютеранском соборе. Организаторы (протестанты) придумали умыть ноги друг другу и произносить после этого какие-то слова из Евангелия. Совершенно неожиданно для них все православные, кто там был, из разных стран (Румыния, Болгария, Сербия, Украина), священники и миряне, не сговариваясь между собой, отказались участвовать. А остальные с удовольствием поиграли в Христа...

Вопрос о женском священстве, раздирающий ныне христианский мир не меньше, чем вопрос об однополых браках, упирается в нераскрытость онтологии пола в ее важнейших богословских аспектах, касающихся антропологии, мариологии и сотериологии. Все аспекты учения об обожении твари требуют решительного ответа на вопрос, какую роль играет в этом обожении пол и какую роль он сыграл в теодраме спасения. Зеньковский правильно сетовал, что христианское учение о тварности составляет самую слабую сторону богословия. Розанов объяснял эту слабость монашеским гнушением миром и плотью, однако, есть больше оснований связывать ее не с этим, а с целомудренным стремлением учителей веры покрыть умолчанием те исключительно полового характера темы, на которых держится и которые предполагает учение о боговоплощении. Здесь замкнутый круг. Правильно то, что извращения половой жизни в христианстве стали результатом неудовлетворительности церковного учения о поле, но сама эта неудовлетворительность исходит из того, что тема пола составляет центральную и нераскрываемую тайну евангельского откровения о твари. Чего стоит один лишь возглас «Исаия, ликуй!» в чине венчания. Помянув Авраама и Сарру, Иакова и Рахиль с другими праотцами Израиля, Церковь обращается памятью к бессеменному зачатию Девой новой твари, частицей которой становится образующийся брачный союз: «Да узрят сыны сынов своих, яко новосаждения масличная окрест трапезы их; и благоугодивше пред Тобою, возсияют яко светила на небеси, в Тебе, Господе нашем». Как, в какой конфигурации детородная жизнь брачующихся связывается здесь с тайной бессеменного зачатия? Не гомеомерией ли растущего

тела Христова выступает здесь брачная пара? Но не ставится ли тем самым тема пола в самый центр нашей церковной жизни? А панагии на груди безбрачных архиереев? А явления Богородицы пустынноикам и аскетам? Не видимые ли это свидетельства того, что и в безбрачии, и в девстве, и в браке не отлучен ни один член тела Христова от того общения полов, той имманентной брачности духа, которая, по слову апостола, составляет тайную глубину жизни Церкви и пронизывает ее всю собою? А само девство святых, добровольно принимаемое в ожидании участия в брачной вечери Агнца (Откр.19.7), не есть ли это благословение брака? Ибо как можем мы считать пол чем-то незначачим или второстепенным, если соединением в человеке двух разных полов нам указано не только на изначальное богоподобие человека в первых главах Писания, но и на состояние прославленного человеческого естества в последних книгах?

Бердяев как-то верно сказал, что «для католической и протестантской мысли проблема пола была исключительно проблемой социальной и моральной, но не была проблемой метафизической и космической, как была для мысли русской» (5, с. 225). Примечательно, что само это суждение у Бердяева возникает мимоходом, в контексте размышлений о причинах той исключительной важности, которую в русской религиозности приобрело Воскресение, Пасха, и, шире, о русском отношении к рождению и смерти. Так русские и воспринимают сегодня вопросы о женском священстве и об оправдании однополой любви, так и полагают их в один ряд с вопросами рождения, смерти и Воскресения, а вовсе не расширения или сужения прав человека, чего никак не может расслышать нечуткое западное ухо. И потому то, в чем западному человеку чудится слепая приверженность старине, застарелая ненависть к свободе и обновлению, неуважение к личности и невоспитанность чувств, может быть подвижно в русском по существу живым и трепетным религиозным чувством, софийным благоговением перед творением Божиим, которым так щедро наделено восточное христианство. И напротив, то, в чем русский видит разнузданность чувственности, демонизм или духовную ущербность, иногда выступает на деле плодом последовательного достижения тех либеральных – и романтических – идеалов, которым с донкихотским упрямством служит обедненный космическим сознанием западный человек.

В Русском музее есть потрясающая икона XVIII века: «Коронование Богоматери». Наверху – обычный новозаветный канон Троицы с голубем в образе Святого Духа, ниже – Богородица, на главу которой Отец и Сын возлагают венец. Получается ромб из четырех нимбов, но верхний нимб, окружающий голубя, гораздо бледнее, так что издали в глаза бросается золотой перевернутый треугольник: Отец, Сын и... Богоматерь. Вот это и есть софиология в красках, включение четвертой – женской – ипостаси в недра Троицы. На самом деле сюжет этот широко представлен и в европейском искусстве: у Веласкеса, Боттичелли, Рубенса, Эль Греко. Но в русской иконе идея выражена наиболее сильно.

Женщина, понявшая учение Церкви, не может бороться за свои права, потому что все и так принадлежит ей. Ей не надо карабкаться вверх, отталкивая мужчину, потому что она уже наверху. Все, что она может хотеть, – это оказаться достойной тех благословений и тех сверхмерных ожиданий, которые возложены на нее. Мужчине это легко говорить, поскольку то же применимо к человечеству в целом. Женственность – символ человечности в отношениях человека с Богом. В русском языке сама этимология слов «дух» и «душа» говорят об этом. Это одно и то же слово разного рода. «И вдунул в лице его дыхание жизни, и стал человек душою живою» (Быт.2.7). В еврейском дыхание жизни (нишмат хайим) и душа живая (нефеш хайа) соотносятся как выдох и вдох (43, с. 44). Иерархия божественного и человеческого проецируется в онтологию пола через представление о женщине как о воспринимающем, о мужчине – как об осеменяющем начале. Божественный нус и душа мира, Уран и Гея – эта символика стара как мир. Не исчезает она и в христианстве, и в христианской софиологии. Как, например, у Сергия Булгакова: «Мужское начало, солнечное, гениальное, логическое, является зачинательным, ему принадлежит тема, мотив, импульс, с ним связано узрение софийных сущностей, созерцание идей. Но им лишь начинается, а не завершается творческий акт, самое же творение износится темным женственным лоном, “землею души”» (9, с. 264). Однако в

христианстве в ходе перетряхивания всей старой морали («будут последние первыми, и первые последними»), иерархия переворачивается, и Жена, воплощающая земное, оказывается «выше херувим и достойнее без сравнения серафим». Церковная традиция так усиленно подчеркивает небесную атрибутику Богородицы (голубой цвет, титул «Владычицы Небесной»), что порою кажется, для Христа уже не остается более высоких атрибутов. Но ведь и звание Сына Человеческого свидетельствует о том же иерархическом перевороте в отношениях человека и Бога.

«И воплотившегося от Духа Свята и Марии Девы и вочеловечшася», – читаем мы о Сыне Божием в Символе веры. И поскольку Он есть Сын Божий, постольку мы не можем не подразумевать брака между Богом и Девою, предшествующего и предзнаменующего брак Христа и Церкви. Человеческое в обоих случаях – на стороне женского пола, потому Иоанн Златоуст и говорит: жена низвергла нас из рая, но она же и возвела нас на небо. Об этом пророчествовал Иеремия: «Ибо Господь сотворит на земле нечто новое: жена спасет мужа» (Иер.31.22). И в этой связке возведение человека в вышеестественное состояние обожения принципиально невозможно мыслить вне возвышения женщины и вне брачной символики. Теодрама спасения так сплетена с вопросами пола, что решение последних в духе полового нигилизма положительно ведет лишь к безумию и атеизму. Одного моего знакомого богослова феминистка пыталась: «Ну признайте же, что Бог – женщина». Он ответил: «Да пожалуйста, как только Вы признаете, что Мария – мужчина».

Но брачность Девы не есть обычная брачность жены, и догмат приснодевства, охраняемый Церковью, предполагает не только возвышение женщины, но и низвержение мужчины, того «хотения мужа» (Ин.1.13), от которого, по Иоанну, рождались сыны мира сего и от которого избавлены чада Божии. Здесь уже всюду звучит тема Розанова, поставленная им с гениальной простотой и точностью и решенная с такою резкостью и честностью, какая достаточна для того, чтобы сделать его на века неустрашимым референтом любой серьезной полемики на эту тему. Что уже стало и что станет еще в христианстве с мужскою похотью, двигавшей, разрушавшей и созидавшей мира во все предыдущие исторические эпохи? Войдет ли она в Царство Небесное или ей надлежит переплавиться в горниле христианского сострадания и превратиться в агапе, так чтобы взирая на женщину каждый видел уже не жену, но сестру? Ведь «всякий, кто смотрит на женщину с вожделением, уже прелюбодействовал с нею в сердце своем» (Мф.5.28). Самая главная заслуга Розанова, сближающая его в этом отношении и с Фрейдом, и с Ницше, состоит в развенчании лживой общественной морали, прикрывающей проблему лицемерными указаниями на необходимость воздерживать только свою супругу. Это может работать только в отношении лиц с ослабленным либидо, половая нравственность которых покоится на неуверенности в себе. Мужская похоть экспансивна и неразборчива по своей природе. Разборчивость в этой стихии может служить знаком разврата, а не целомудрия, а высота моногамной любви, как высота пирамиды, определяться шириной основания: «Есть шестьдесят цариц и восемьдесят наложниц и девиц без числа; но единственная – она, голубица моя» (Песнь 6.8).

Христианская этика за века так и не выработала рецептов, как следует обращаться с этой стихией, кроме рецепта оскопления. На это справедливо и указал Розанов, подчеркнув наиболее усугубляющий проблему момент: палящая сила мужского либидо есть по существу единственная энергия, делающая человека гениальным. Женщина не может быть гениальной не вследствие недостаточности ума, а потому что у нее нет «похоти мужа». Музы поэтому не посещают ее, и софийные сущности не открываются ей в ответ на приступ. В идее творческой сублимации половой энергии есть серьезнейший логический изъян: подмена вопроса о предпочтительном предмете направленности этой энергии вопросом об ее качественном изменении. Причем под изменением в данном случае чаще всего имеется в виду физическое вырождение стихии, ибо усиление творческой потенции, как известно, на самом деле сопровождается усилением, а не ослаблением либидо. Поэтому всякие разговоры о сублимации лишь уводят в сторону от решения вопроса о конечной судьбе мужчины в божественном домостроительстве.



На иконах Рождества Христова внизу часто изображается волосатое согбенное существо – то ли старец, то ли черт. По одной из версий, это изображение «сомнения Иосифа», по другой – братьев Иисуса по плоти, по третьей – самого «Божьего отчима» Иосифа. В любом случае этот образ связан с той самой мужской стихией, низвержением и преодолением которой выступает славное «бессеменное рождение» от Девы. Феминисткам не придумать более сурового приговора мужскому господству прошлых веков, чем этот образ обесславленного земного отцовства. «...И отцом себе не называйте никого на земле, ибо один у вас Отец, Который на небесах» (Мф.23.9)... Мотив космологического отвержения мужского начала пронизывает и богословские тексты. Так, причисленный к лику святых Папа Сириций (384-399) писал в защиту догмата о приснодевстве: «Иисус ни за что не выбрал бы для своего воплощения деву, о которой Он мог бы предполагать такую степень распущенности, что позволила бы ей осквернить присутствием мужского семени утробу, в которой формировалось тело Господне, этот чертог Владыки Вечности. Любой, кто говорит так [о наличии у Иисуса братьев по матери] подписывается под иудейским неверием».<sup>28</sup>

За фразой об отце на земле и на Небе в Евангелии от Матфея идут слова, которые вносят полную ясность в вопрос о том, как практически и конкретно следует воплощать волю Небесного отца на земле. И в них, собственно, и заключается альтернатива той стратегии выравнивания полов, в которой Бердяев справедливо разглядел унижение женщины: «Большой из вас да будет вам слуга: ибо, кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится». Самоподдерживающая реакция благодарности, эстафета любви: та, что была возведена из последних в первые, сама будет возвышать других. «Прощаются грехи ее многие за то, что она возлюбила много, а кому мало прощается, тот мало любит...» (Лк.7.47) Борьба за господство, как и борьба за равенство, в этой новой системе отношений карикатурна до неприличия. Тем более, если такая борьба исходит от той половины человечества, которой даны ясные обетования божественной любви и божественной славы.

В биологии существует эволюционная теория пола В.А. Геодакяна (12), которая, наподобие некоторых других теорий эволюции, хорошо дополняет слова Писания. Женский пол рассматривается в этой теории как консервативная подсистема человеческой популяции, а половая дифференциация – как инструмент видового развития. Геодакян ставит вопрос: почему все прогрессивные в эволюционном плане виды животных двуполы, в то время как гермафродитизм обеспечивает большее разнообразие потомства и потому лучшую адаптацию к среде? Его ответ заключается в том, что раздельнополость неправильно понимать, как это часто делается в биологии, в качестве лучшего способа размножения. Правильно же его понимать в качестве лучшего способа эволюции. За счет специализации полов создается эволюционная «дистанция», асинхронность в развитии двух полов, так что эволюция мужского пола опережает эволюцию женского. Новые признаки сначала появляются в генотипе мужчин и постепенно закрепляются в видовом генотипе. Благодаря этому достигается большая пластичность вида в его взаимоотношении со средой: эволюционная «стратегия» вида может меняться в зависимости от того, насколько стабильными или экстремальными являются условия среды. Оказывается, мужчина играет роль первопроходца не только в социальном, но и в эволюционно-генетическом плане. Он осуществляет более непосредственное, «оперативное» взаимодействие со средой, как за счет высокой смертности, так и за счет повышенной частоты мутаций и особенностей наследования признаков, выявленных генетикой. Женщине же принадлежит стабилизирующая и аккумулирующая роль в отборе генетических новаций. Женщина как носитель генетической информации занимает середину, мужчина – периферию распределения признаков. Женщина «уберегается» от жесткого соприкосновения со средой, будучи более ценным в репродуктивном отношении полом. Мужчина выносится в опасную зону и становится «расходным материалом эволюции».

Если и вправду в природе действует такой механизм, он заставляет еще раз подивиться тому, как многогранно «дольнее и горнее» связаны между собой. Духовный гермафродитизм, к которому ведет устранение полового различия, может, наверное, обеспечить больше

<sup>28</sup> Цит. по: 55, с. VIII.

разнообразия человеческих проявлений в культуре, но если перед человечеством стоит задача духовного совершенствования – а она стоит (Мф.5.48) – то связка мужчины и женщины создает более эффективный механизм движения к цели. «Назначение женщины не в том, чтобы судить мужчин, а в том, чтобы прощать, когда они нуждаются в прощении. Ее дело миловать, а не карать», – сказал Оскар Уайльд. А если правда, что назначение мужчины на пути к эволюционным вершинам устилать путь женщине своими костями, то он заслуживает помимо прощения еще и толику почитания.

\*\*\*

Вопрос о том, что делать с теми действительно многочисленными случаями, когда в индивидуальном развитии возникает своеобразный перекосяк между полом и личностью, и человек начинает вести себя как существо другого пола, служит главной объединяющей платформой движений за права женщин и за права гомосексуалистов. В постановке этого вопроса и те, и другие правы. Правы, прежде всего, потому, что половая жизнь человека не укладывается в прокрустово ложе морали. «Всякая любовь и половая любовь, – писал Бердяев, – есть сфера религиозной мистики по преимуществу. Мы упираемся в этой сфере в тайну и таинство... Проповедь естественной морали, или моральной естественности, посягает на религиозное таинство брачной любви» (3, с. 242). Предписание человеку быть таким, каким его определила природа – не то же самое, что требование выполнения правил, определяющих формальную принадлежность к группе. Первое, при всем его несоответствии религиозному пониманию человека, все же имеет дело с человеческой свободой, апеллирует к ней и ищет согласия с нею. Второе выносит свободу за скобки как нечто устраняемое социальными обязанностями. Из этих двух – медицинского и юридического – подходов к половым аномалиям, первое с позиций либерализма приемлемее второго. Но оба они не достигают сути, ибо вопрос о свободе человека над собой не может иметь ни эмпирического, ни нормативного обоснования. Выскальзывая из нормативной и биологической плоскости, он уходит в глубину – в область пребывания эйдосов и архетипов, в область действия нравственных инстинктов и интуиций. Он оказывается вопросом по преимуществу религиозным. В истории русской мысли это впервые отчетливо сформулировал В.В. Розанов, пробив своими трудами и своею смелостью путь к религиозному осмыслению проблемы пола.

«Отвратительными медицинскими терминами и фантастическими, совершенно глупыми представлениями и сплетнями общества *истина* этого явления глубоко погребена под *сором*... Врач с клистирной трубкой и пластырем и судья, всегда судивший кражи, убийства и подлоги, встретясь с явлением, для которого недостаточно всех умственных сил Пастера, Шарко и друг., стали – один брызгать на него из клистирной трубки, а другой приговорил его в тюрьму; оба – "по профессии своей", по привычке своей, по традиции своей; проще же – оттого, что они никогда ничего другого и не умели делать ни с чем» (30, с. 72).

Широко распространено мнение, будто религиозная стихия враждебна полу, будто закрепощение сексуальности – продукт невежества Темных веков, а раскрепощение ее – результат Просвещения. Серьезные исследования показывают, что все обстоит с точностью до наоборот. В книге по истории половых взаимоотношений «Грех, болезнь и здоровье», написанной четой Верн и Бонни Буллоу, точно диагностируются исторические вехи той тотальной войны, которую западная цивилизация объявила сексуальности человека. Пик ее и начало наиболее жестокого крестового похода выпадает на XIX век и возникает тогда, когда все формы половой активности, не связанные напрямую с продолжением рода, были просто «переквалифицированы из категории греха в категорию патологии» (48, с. 198). Ключевой фигурой в этой истории выступает швейцарский врач Самюэль Огюст Андре Тиссо (1728-1797), сослуживший весьма драгоценную услугу церкви в ее борьбе с постыдным грехом своим знаменитым сочинением об онанизме<sup>29</sup>. В нем Тиссо впервые «научно» доказывает, что, поскольку половое возбуждение вызывает резкий приток крови к голове, излишняя половая

<sup>29</sup> Tissot, Samuel A. (1760) *L'onanisme, dissertation sur les maladies produites par la masturbation* (Chapuis, Lausanne)

активность ведет к безумию. Открытие пало на благодатную почву, заложенную античным и удобренную средневековым представлением о том, что, выделяя семенную жидкость, человек теряет часть своего мозга. В результате идеи Тиссо нашли широкий и быстрый отклик как среди церковнослужителей, так и среди врачей, особенно в странах пуританской культуры, так что к середине XIX века идея того, что только психически нездоровый человек может предаваться плотским наслаждениям без цели продолжения рода (будь то в браке или вне брака, в «традиционной» или в «извращенной» форме), завоевала всеобщее признание.

Сочетание юридического и медицинского подходов открыло совершенно новые горизонты в старой борьбе с пороком, ведшейся такими никчемными средствами, как церковные эпитимии и отлучения от причастия. Историческая реальность далеко превзошла фантазии Оруэлла, и полный запрет на половую активность для лиц умственного труда, оказывается, действительно, был предложен в описываемое время американским врачом Джорджем Бёрдом в труде по гигиене сексуальной неврастении (45). Одновременно получили распространение такие замечательные средства борьбы с половыми излишествами и ранней половой активностью у детей, как прижигание эрогенных зон или (в женском варианте) их хирургическое удаление.<sup>30</sup> К концу века началась настоящая гонка технических новшеств в борьбе с похотью. Верн и Бонни Буллоу приводят ряд патентов, выданных американским патентным бюро в период с 1897 по 1909 гг. на протекторы соответствующего назначения. По существу они представляли собой нечто похожее на пресловутый пояс верности. Для мужчин это был металлический гульфик для постоянного ношения, снабженный отверстиями для мочеиспускания. Новаторским было наличие в нем шипов, вонзающихся в плоть при эрекции. Особенно активно, как замечают авторы исследования, перечисленные методы и приспособления применялись к наименее защищенным членам общества – сиротам и умалишенным. Помещение же в психиатрическую клинику по подозрению в сексуальной мании, к примеру, женщин, подозреваемых в нимфомании, стало рутинным делом.

В. Розанов приводит не один такой случай, извлеченный из трудов докторов этой волны. Комментируя одно из наиболее популярных изданий такого рода, книгу Крафт-Эбинга «Половая психопатия», Розанов замечает, что вообще-то слово «психопатия» означает «страдание души», и «хотя никто из описываемых в книжке лиц не “кричал” и не “жаловался” Крафт-Эбингу, но он собрал ставшие известными ему факты в книжку “о страданиях пола”, не имея для этого даже того основания, какое имел бы механик, занятый <...> действиями на *вещественные массы* наименовать “патологической физикой” явления электричества, гальвинизма или явления света, где эти *массы* отсутствуют» (30, с. 35). Буллоу, ссылаясь на ту же книгу, язвительно замечают, что в результате своих стараний «Крафт-Эбинг объединил коллекционера полосатых носовых платков, мужчину, любящего запах роз, и девушку, любящую обниматься с подругами, в одну категорию с убийцами на сексуальной почве и каннибалами» (48, с.207). Замечу от себя, что нам в этом отношении тоже есть чем гордиться. Введение в уголовное законодательство термина «педофилия» и наказания за нее в виде кастрации является достойным вкладом XXI века в дело Крафт-Эбинга. Кто будет особенно разбираться, насилует ли осуждаемый по соответствующей статье детей, убивал ли их после этого или просто испытывал к детям смешанную с эротизмом симпатию, которая выражалась в том, что он иногда поглаживал их по голове? Темна вода в омуте, названном словом «педофилия». Но каков выбор названия! Если бы у законотворцев было побольше лингвистического, да и религиозного, чутья, они, наверное, воздержались бы от такого словоупотребления, убоявшись, что вместе со словом из детского мира может уйти сама любовь и останется там лишь педагогика и демагогия. Но главная подлость идеи состоит в том, что она, на самом деле, удовлетворяет извечному инстинкту толпы, не довольствующемуся наказанием реальных преступников, но желающему выявлять преступников тайных, скрытых и потому наиболее опасных. Педофилия – кость, брошенная этому зверю, питавшемуся жертвами религиозных костров и политических репрессий. Половая же сфера всегда была раздольем для сыскной деятельности и казни просто в силу ее принципиальной скрытности и уязвимости

<sup>30</sup> свидетельства этому приводятся у Крафт-Эбинга и у Буллоу (48, с. 63-73)

человека в ней. Человек скрывает ее, потому что в ней он предстает раздетым. Религиозное отношение к полу всегда исходило из этого и в той или иной мере «покрывало наготу» человека (Быт.9.20-23), пока освобожденное от религиозных предрассудков просвещенческое сознание не решило покончить с бессмысленными табу. Результатом предсказуемо стал расцвет ханжества как естественной защитной реакции на опасность того, что на тебя укажут пальцем.

Попустительское отношение католической церкви к половым грехам (прежде всего, проституции) стало притчей во языцех. Пуританская мораль не уставала бичевать его. Но даже пуританизм не сразу справился с традиционной распущенностью нравов. Буллоу показывают в своем исследовании, с каким трудом в Великобритании пробивал себе дорогу закон, запрещающий порнографию. Они приводят забавный случай осуждения Джона Клиланда как автора порнографического (по меркам того времени) романа, изданного в 1748 году. Суд призвал Клиланда к ответу за оскорбление общества и спросил, зачем он это сделал. Клиланд ответил, что ему нужны были деньги. Суд счел этот аргумент весомым и назначил Клиланду пожизненную пенсию с условием, что он больше не будет заниматься безобразиями. Клиланд издал на полученные деньги еще один роман такого же содержания под псевдонимом, но после этого успокоился и писал исключительно политические трактаты (48, с. 166). Закон, ограничивающий оборот порнографии, в результате был принят только в 1857 году, а серьезные меры к распространителям стали применяться лишь в XX веке. В ужесточении нравов и в этом случае значительную роль сыграло вмешательство науки: «Многие публичные дома имели комнаты, где клиенты могли поучать вуайеристское удовлетворение, наблюдая за действиями других пар, а другие могли получать удовольствие, демонстрируя себя. Такое поведение, как правило, не считалось отклонением от нормы, пока оно не было описано в медицинских журналах» (с. 201).

Цитируемое исследование справедливо обращает внимание на тот редко отмечаемый факт, что во времена духовной цензуры преследованию подвергалась не порнография как таковая, а оскорбление религиозных чувств. Классический пример – внесение в индекс запрещенных книг «Декамерона» Боккаччо в 1559 году. Она пробыла в индексе несколько лет, и снова была дозволена к распространению после того, как высмеиваемые в ней священники и монахини были заменены мирскими лицами (с. 164). Это важное уточнение надо иметь в виду при оценке судьбы «Орлеанской девственницы» Вольтера в Европе или пушкинской «Гаврииады» в России. Для того чтобы оценить придирчивость российской цензуры к собственно половым вопросам в сравнении с вопросами политической благонадежности, достаточно сравнить судьбу Ивана Баркова с его современниками Радищевым и Новиковым.

Причины резкого ужесточения половой морали в Викторианскую эпоху Буллоу склонны связывать с улучшением бытовых условий, позволившим впервые в массовом порядке селить детей в отдельные комнаты и тем самым оградить их от раннего знакомства с половой активностью взрослых (а для деревенских детей – и от наблюдений за поведением скота). Идеал моральной чистоты юношества с тех пор мог быть распространен на широкие слои населения. Тенденция к поддержанию этого идеала дожила до наших дней и дополнилась ужесточением ответственности за соращение несовершеннолетних. Не решусь высказывать определенных суждений о том, ведет ли это к благу (в педагогической литературе встречаются весьма разные оценки полезности раннего вступления подростков в половую жизнь). Отмечу лишь, что эта тенденция побуждает еще раз к более трезвой оценке того направления, которое обрела эволюция половой морали после освобождения чувственности от «религиозных оков».

Гомосексуализма это касается напрямую, поскольку первые голоса в его защиту прозвучали изнутри движения против секса, из лагеря тех самых врачей и психиатров, которые были всецело поглощены задачей поиска эффективных средств подавления полового влечения. Аргументация первого научного апологета гомосексуализма Карла Генриха Ульриха, развитая им в период с 1864 по 1870 год, сводилась к тому, что гомосексуальная половая активность несет в себе не более опасный потенциал для дегенерации индивида и общества, чем традиционный секс (с. 203). И то, и другое желательно бы совсем исключить. Когда же к хору медиков подключились священники и богословы, они запели все ту же старую песню о том, что

человек должен быть выше своей сексуальности. «Недопустимые в гомосексуализме вещи, – пишет англиканский священник Н. Питтенгер, – в точности те же, что мы считаем недопустимыми и в гетеросексуальной любви. Это не природное состояние человека и не сопровождающее его стремление к телесной близости или осуществление ее, но недостаток ответственности, при котором гомо– или гетеросексуал отказывается контролировать свои действия или проявляет недостаточное уважение к тому, кого он любит или думает, что любит» (54, с. 67). Есть растущее количество свидетельств о достаточно небольшой доле тех, кто, причисляя себя к ЛГБТ движению, практически доходят до актов физической близости (54, с. 60). Большинство же из них используют гомосексуальность просто как оправдание отсутствия половой жизни. В современной практике англиканской церкви гомосексуальность духовенства приветствуется, если только она не носит «активный характер». Иными словами, мы здесь имеем дело с теми самыми *людьми лунного света*, которым, по чудному определению Розанова, просто «не хочется». Гомосексуальная «борьба за свободу» не должна никого обманывать. Она предполагает негативное решение проблемы половой свободы.<sup>31</sup> Ее ведут люди, испытывающие то же отвращение от дионисийского начала, от экстаичности, составляющей сущность пола,<sup>32</sup> что и их монашествующие предшественники. Ее ведут и те силы, которым, по разным причинам, предположенным выше, выгодно уничтожение половых различий и подчинение энергии пола. Выходите на свет, говорят они, вам нечего больше стесняться. Каждый имеет право на свое проявление сексуальности. Больше нет естественных и неестественных форм любви. Только... Только общество должно контролировать вашу сексуальность, потому что в ней всегда есть опасность для вас самих и для ваших близких. Вы должны довериться профессионалам... История сексуальных отношений показывает нам, как большая мера открытости в этой сфере ведет к большей степени уязвимости и бесправности человека. И задача подлинного либерализма – не участвовать в этом движении, а предупреждать об угрозе, таящейся в нем.

Здравый либерализм призывает к **возвращению религиозной культуры** обращения с полом, основанной на умолчании, благоговении и терпимости. Вместе с тем, признавая религию более надежным охранителем неприкосновенности половой жизни, нежели науку и право, либерализм не отказывается от критического взгляда и не может обойти стороной тот факт, что страшные извращения половой жизни в европейской культуре развились на христианской почве. Либерализм ищет в христианстве положительного ответа на половой вопрос. Верим, что русской мысли, отмеченной космическим и онтологическим отношением к полу, принадлежит в этом поиске значительная роль. А среди русских мыслителей особая роль принадлежит В. Розанову. Сегодня в широком обсуждении половых вопросов к психологическим и социологическим интерпретациям добавляется собственно религиозный дискурс. Время подтвердило правоту тех положений Розанова, которые в его время были высмеяны, объявлены бредом эротомана или, в лучшем случае, объяснены недостатком богословского знания. Исследования второй половины XX века с изумительной степенью совпадения и в опоре на гораздо более значительный фактический материал подтверждают многие из его открытий. Три тезиса Розанова, подкрепленные этими новыми трудами, послужат нам в качестве указателя главной дороги к позитивному решению проблемы пола.

---

<sup>31</sup> Когда по нашей прессе несколько лет назад прокатилась волна обсуждения закона о педофилии, вопрос об уголовном преследовании педагогов женского пола за связь с несовершеннолетними учениками был в большей степени предметом шуток, чем серьезного разбирательства. В Америке этот вопрос выглядит совсем не так забавно. Свежая статья Барбары Голдберг о динамике отношения американской фемиды к «сворачиванию» школьниц учительницами сообщает: раньше это дело заканчивалось увольнением или в худшем случае общественными работами. Теперь в связи с утверждением гендерного равенства отношение кардинально изменилось. Приводится несколько случаев за 2015 г. из разных штатов, когда учительницы, имевшие сексуальные отношения с учениками в возрасте 15-17 лет, получают за это от 10 до 15 лет тюрьмы. – <http://news.yahoo.com/u-cracks-down-female-teachers-sexually-abuse-students-110430170.html> (22.04.2015)

<sup>32</sup> Как это у Розанова «бешеная, ревнивая страсть к совокуплению» даже у тех существ, которые лишены для этого органа: у рыб... и содомитов. «Но как “желание”-то раньше органа, ему *предшествует метафизически*, – то естественно и *остаётся, пылает* в человеке, каков бы ни был орган. “Нечем”, – а пыл есть: это и есть суть содомии» (30, с. 152)

1. Исторически сложившееся христианское отношение к браку и половой любви глубоко заражено манихейским презрением к плоти и естественным проявлениям полового влечения. **Благовестие пока не коснулось половой любви.**

Несмотря на многочисленные уверения оппонентов (главным образом, Павла Флоренского) в том, что Церковь не проповедует отвращения к плотской любви, Розанов оставался непреклонен, и до конца считал, что Церковь так и не благословила, а только *разрешила* половую любовь, да и разрешение это прозвучало как-то «сквозь зубы». Красноречивым контрастом тому прохладному приему, который получают в христианской традиции семья, брак и влюбленность, выступают многочисленные благословения девства и скопчества, корни которого Розанов усматривает в новозаветных Писаниях (Мф.19.12; Деян.8.26.40; 1Кор.7.1; Откр.14.1-4 и др.). Практическим результатом этого становится ничем не оправданное управление церковью монашествующим меньшинством и неразумно жестокая, слабо соотнесенная с реальностью церковная политика в вопросах брачного права (запрет разводов и др.). Такая политика и такое отношение к половой любви разлагают смертельным ядом источники жизни и обрекают подавляющее большинство христиан на унылое пребывание в вечном ощущении греха: «точно вокруг семьи, этого “райского дерева”, этого “дерева жизни”, походил больной, калека; и заразил ее калечеством своим, “убогим видом”» (30, с.18).

Констатация серьезных исторических последствий недооценки важности богословского освещения и освящения пола и необходимости в связи с этим радикального пересмотра церковной политики сближает сегодня с Розановым многих христианских авторов. «Сегодня многие из нас убеждены, – пишет Н. Питтенгер, – в первостепенной важности вопросов пола... Мы должны приблизиться к пониманию того, что человеческая сексуальность – часть общего космического плана любви, явление человеческого и божественного порядка. На уровне человеческой жизни пол – не только животное начало, хотя элементы животности присущи ему, он существенно *человечен*, как и все, что касается человека... Поскольку для человека естественно быть сексуальным и поскольку сама природа человека движет его к раскрытию полноты возможностей, заложенной в ней, постольку в своих сексуальных проявлениях человек верен себе и, значит, божественному замыслу о нем» (54, с. 13-16). Вторя ему, хрестоматия «Теология и сексуальность», изданная в Великобритании в 2013 году, открывается словами «Люди – сексуальные существа... Христианские богословы, желающие поразмыслить над тем, *что* христианская традиция понимает под человечностью, не могут избежать обращения к человеческой сексуальности» (50).

Юджин Роджерс, автор книги «Сексуальность и тело в христианстве: их путь в Троицу Бога», ссылаясь на православную традицию, и в частности на иконопись Андрея Рублева, призывает видеть в браке и половой любви путь к освящению мира через реализацию полноты телесного присутствия в нем воплощенной божественности. Пол, согласно Роджерсу, создан не только Богом, но и для Бога. Половая любовь самым непосредственным образом дает ощутить человеку, как Бог любит нас, она нужна Богу для «вовлечения нас в жизнь божественной Троицы... Конечная цель секса не в том, чтобы производить на свет детей человеческих, но чтобы производить на свет детей Божиих» (56, с. 206). Очень близкий ход мысли представлен у современного православного богослова Парижской школы Оливье Клемана (21).

Знаки перемен видны и в католической литературе. Американский католик Юджин Кеннеди называет свою книгу о богословских проблемах пола: «Неисцеленная рана: Церковь и человеческая сексуальность». В ней говорится о первоочередном призвании католической церкви «утверждать, а не отвергать человеческое в нас, включая нашу всепроникающую сексуальность... Отворачиваясь от нее или забывая о ней, Церковь полностью теряет из виду центральное положение своего вероучения о том, что Бог воплотился во Христе, не обойдя ни одной из сторон нашего опыта, кроме греха, дабы исцелить наш раны и привести нас к полноте» (52, с. 10). Многочисленные свидетельства возросшей напряженности между либеральными и консервативными католиками по вопросам пола желающие найдут в книге «Католики и пол: от непорочности до проклятия», написанной издателем журнала «Католик

Геральд» Питером Стэнфордом в соавторстве с Кейт Сондерс (57). Кризис на почве половых споров оценивается в ней словами неназванного католического священника как самый тяжелый со времен Реформации.

К богословским призывам уделять больше внимания половой стороне человеческой жизни сексологические исследования добавляют жесткую критику предшествующей богословской традиции, вполне в духе Розанова, а порой и в буквальном согласии с ним. Так, исследование Буллоу определяет западную культуру как «сексуально негативную» (48, с. 10), а христианство как «сексуально репрессивную» религию (с. 161): «Отцы Церкви рассматривали пол в лучшем случае как то, что необходимо терпеть, как необходимое зло, без которого нет воспроизводства» (с. 23). Опираясь на философские выкладки Герберта Маркузе и исторические труды Г.Р. Тэйлора, они приходят к выводу, что попытки церкви наложить ограничения на выражения полового влечения привели повсеместно в Европе к такому массовому психозу, которого до тех пор не знало человечество.

Ута Ранке-Хайнеманн в книге «Скопцы ради Царства Небесного» приводит многочисленные малоизвестные тексты, несомненно свидетельствующие о том, что нелицеприятные оценки Розановым святоотеческого учения имеют под собой веские основания. Цитата из папы Сириция, изложенная в ее книге, уже приводилась выше. Среди множества примеров подобного отношения к брачному соитию в трудах более поздних западных богословов выделим лишь популярный сюжет о слоне. Римский историк Плиний Старший в «Естественной истории» заметил, что слон совокупляется раз в два года. Это упоминание стало переходить из одного христианского сочинения в другое в качестве примера для семейных пар. Ранке-Хайнеманн называет около десятка источников XII-XIX веков, призывающих семейные пары к благочестию по образу слона. Особенно впечатляющими являются откровения провидицы и носительницы стигматов монахини Катарины Эммерих. В записях бесед от 1820 и 1822 гг. она сообщала о явлении ей Иисуса, который очень сокрушался по поводу глубокой порочности детородного акта и по поводу того, насколько слоны оказываются в этом отношении благороднее и выше людей. Ей также было видение о беседе Иисуса с женихом на браке в Канне Галилейской. В ходе этой беседы жених был убежден в том, что им с невестой лучше избегать физической близости (55, с. 6). Комментируя высказывания папы Сириция, Ранке-Хайнеманн делает заключение поразительно созвучное тезису Розанова, высказанному им с особенной резкостью в статье «Об Иисусе Сладчайшем и горьких плодах мира»: «Сириций – одна из многих вех на пути долгого исторического процесса, превратившего христианство из того, чем оно могло или должно было быть – из религии, основанной на личном опыте всеобъемлющей Божьей любви, религии, в которой тело занимает свое естественное и определенное Богом место – в режим, навязанный монашескующей олигархией подчиненному и в значительной мере женатому большинству. Дело Того, от Кого христиане взяли свое имя, было извращено. Перед лицом Церкви, переставшей быть свидетельством Божьего милосердия и близости человечеству, превратившей Христа в безжалостного и безрадостного адьюнкта полицейского сыска в супружеских спальнях – мужчины и женщины не могли больше чувствовать себя пребывающими в Божьей любви, но лишь пребывающими в нечистоте и достойными осуждения» (с. X).

2. Отношение исторического христианства к плотскому аспекту любви **противоречит ветхозаветному отношению** и является отступлением от Божьей заповеди «плодитесь и размножайтесь». Ветхозаветная религия и христианская проповедь аскетизма и безбрачия противостоят друг другу как «книга Бытия» и «книга небытия».

Противоядие проповеди безбрачия Розанов, как известно, искал в религии евреев. Розанов никогда не переставал страстно, телесно любить евреев, писала З. Гиппиус. Любовь же эта была ответом на столь же телесное отношение евреев к браку, одновременно физиологическое и духовное. Единственно у них, как писал Розанов, физиология половой любви получила «беспорно-священный свет, священный вкус, как бы храмовый, церковный аромат» (29). И в них потому надо видеть вечное утверждение святости брака: «Религия плодородия, только

плодородия, у Моисея, у евреев, у Израиля. Историки не догадываются и законоучители не стараются объяснить в классе на уроках Закона Божия (= закона чадородия), что уклонения древних евреев в сторону поклонения Молоху и Астарте были постоянные попытки вторгнуться к ним монашеству, девственному духу, безбрачию; на что Израиль и пророки, увлекая и царей, говорили: Нет! <...> Не удалось *тогда*; пока “камня на камне не осталось от храма” Иеговы, и вот тогда все “удалось”... Меланхолические звуки полились в истории, а темные монашеские тени забегали во всех храмах, от Рима до Вологды, от Иерусалима до Аранжуэца» (30, с. 12-14).

Несмотря на упрощения и натяжки в картине еврейского отношения к половой любви Розанову удалось увидеть главное. Один из авторитетных экспертов в области талмудической литературы, Даниил Боярин, написал книгу о раввинистической традиции отношения к телесности и полу. Книга называется «Плотской Израиль». В объяснение названия автор ссылается на «изящный парадокс» Августина Блаженного, выведенный из выражения Павла «Израиль по плоти» (1Кор.10.18). По Августину, евреи самую значимость, какую они придают факту своей родовой связи с праотцами, «демонстрируют непонимание того, что в Писании заложен и буквальный, и духовный смысл, и этой демонстрацией обрекают себя на то, чтобы навеки оставаться в плотском, а не духовном состоянии» (47, с. 1). Продолжая эту мысль, Д. Боярин доказывает, что отмеченный Августином параллелизм между антропологией и герменевтикой, действительно, существенен для раскрытия базового расхождения между иудаизмом и христианством, и настаивает на том, что специфическое отношение евреев к вопросам деторождения отражается на всех сторонах их идентичности, а также лежит в основании неприятия христианства: «Мое основное положение, которое будет рассматриваться и защищаться в этой книге, состоит в том, что раввинистический иудаизм придавал плоти то значение, которое в других традициях придавалось душе. То есть, иудеи этой традиции определяли человеческое существо как тело, оживляемое душой, в то время как для иудеев-эллинистов (таких как Филон) и (по крайней мере грекоговорящих) христиан (таких как Павел) сущностью человека была душа, помещенная в теле» (с. 5). Исходя из этого, Д. Боярин считает совершенно верным закрепившееся в патристике со времен Августина представление о том, что решающее разделение между христианами и иудеями проходит по вопросу о телесности и, в особенности, сексуальности человека. Расхождение в этом вопросе настолько кардинально, что оно делает бессмысленным термин «иудеохристианская культура».

Иудейская акцентуация плоти в противовес христианской акцентуации души и духа несет важнейшие последствия для религиозно-политического самоопределения еврейства. Ею обусловлена не только идея следования «букве Закона», но и невозможность принять христианскую традицию метафорической интерпретации истории и Писаний.<sup>33</sup> Склонность христиан к символизму платонического толка в антропологии вела к развеществлению человека и исчезновению пола, видимым последствием чего и стала апология безбрачия и пренебрежение родством: «Некоторые христиане (как из иудеев, так и из язычников) могли заявлять, что нет ни эллина, ни иудея, ни мужского, ни женского. Ни один иудей не мог бы сказать такого, поскольку люди существа телесные, а не духовные, и именно тело несет на себе печать мужского и женского, также как, посредством телесных практик и установлений вроде обрезания и пищевых табу, оно несет на себе печать принадлежности к эллинам или иудеям» (с. 10).

Среди историков секса сегодня широко распространено убеждение в том, что христиане унаследовали свой половой пессимизм у греков. Это серьезная корректура исторической позиции Розанова, сваливавшего все беды на христиан и восхищавшегося «цветущей юностью человечества» на светлых пирах «веселой Эллады»: «Все божественно и человечно! Смысл жизни – в самой жизни. В наслаждении ее дарами... Но вот – пришло Евангелие...» (30, с. 23).

---

<sup>33</sup> Сходные интересные попытки связи антропологии и герменевтики в размышлении о евреях можно найти у Владимира Соловьева, лучше других русских мыслителей знакомого с раввинистической традицией. Среди трех черт, определяющих отличительность еврея, он называл «крайний материализм (в широком смысле этого слова)» и добавлял, что «чувственный характер еврейского мировоззрения выразился символически даже в их письме (в этом ограничении алфавита одними согласными – *телом* слов)» (32, с. 213)



Эллада при ближайшем ее рассмотрении была не такой уж веселой, по крайней мере, ко временам Платона. «Истоки западной враждебности к сексу прослеживаются в дуалистической мысли греков, разделившей мир на две противоположные силы, дух и материю, в результате чего человек оказался разделенным на две природы, высшую и низшую, или, иначе, на душу и тело», – пишут Буллоу и детально раскрывают этот тезис (48, с. 10). Влияние платонизма было особенно сильным в первые века христианства, так что именно ранние отцы Церкви (Климент Александрийский, Иустин) настаивали на том, чтобы греческие философы почитались в Церкви наряду с пророками Израиля как «детоводители эллинов ко Христу». В многочисленных гностических сектах первых веков полное воздержание от половой жизни считалось обязательным условием спасения, и это учение многими ассоциировалось с христианством в целом. Так, знаменитый римский врач второго века Гален утверждал, что христианская община Рима состоит из мужчин и женщин, которые, подобно философам, отказываются от сожития в течение всей жизни (48, с. 18). «С упадком гностицизма, – продолжают те же авторы, – христианство, казалось бы, должно было пересмотреть свои позиции и снизить градус антисексуального накала. В том, что этого не случилось, значительную роль сыграло личное влияние Августина» (с. 21). Влияние же на самого Августина платонизма и неоплатонизма его учителей не подлежит сомнению.

Такую трактовку происхождения антисексуальных тенденций в христианстве целиком разделяет Д. Боярин. Более того, он считает не совсем корректным говорить о христианско-иудейских расхождениях по вопросам телесности и пола применительно к первому веку. Эти расхождения, как он считает, оформились позже. В первом же веке реальное различие проходило по линии влияния эллинизма, равным образом затрагивая и нехристианские общины евреев. Общность эллинистической культуры мысли ставит иудея Филона во многих отношениях ближе к апостолу Павлу, чем к его собратьям из неэллинизированных иудейских общин: «Наблюдаемое совпадение между Филоном и Павлом – это одна из черт их мышления, которая предполагает наличие общего основания в эклектичном мире средне-платонической культуры грекоговорящих иудеев первого века. Практика аллегорического чтения, перешедшая от них к их интеллектуальным продолжателям, коренится в бинарной оппозиции, согласно которой смыслы пребывают в качестве бесплотной субстанции прежде воплощения в языке, иначе говоря – в дуалистической системе, в которой дух предвосхищает тело и превалирует над ним. Мидраш как герменевтическая система раввинистического иудаизма нацелен, по видимому, именно против этого дуализма... Мидраш и платоническая аллегория – это альтернативные техники обращения с телом» (47, с. 9).

Рассматривая связь христианства и эллинизма в контексте розановских идей, нельзя не обратить внимание на один знаменательный фрагмент памятника гностической литературы – «Евангелия от египтян». На него ссылается Климент в своих Строматах (3.9.64). Частый персонаж христианских апокрифов повитуха Господня Саломея спрашивает Христа: «До каких пор люди будут умирать?» Господь отвечает: «До тех пор, пока женщины рожают», – то есть, поясняет Климент, пока сохраняет свою силу страсть, – «посему как одним человеком грех вошел в мир, и грехом смерть перешла во всех людей, потому что в нем все согрешили». Победа над смертью наступит тогда, когда люди перестанут размножаться. Половая любовь, похоть, деторождение – вот тот «последний враг», который, по убеждению скопцов и гностиков всех веков, должен быть упразднен для победы над смертью. Какой же живучести должна быть эта идея, чтобы засветиться вдруг с такой яркой и обновленной силой в тихом московском аскете-библиотекаре Николае Федорове восемнадцать веков спустя!<sup>34</sup> Сам Климент, комментируя Евангелие от египтян, замечает: «Отсюда видно, что некоторые осуждают брак и воздерживаются от него отнюдь не ради святого гносиса, но из ненависти ко всему человеческому и растратив христианскую любовь».

---

<sup>34</sup> О взаимоотношении идей Федорова и Розанова – см. «Размышление 4» в моей книге «Церковь и пол» (23).

3. В христианской традиции изначально существовала **другая установка** – на освящение и благословение пола. Ее восстановление и продолжение является единственным залогом вывода христианства из тяжелого нравственного тупика.

Христианское учение не содержит унифицированных ответов на практические вопросы морали и права, тем более в такой тонкой области, как половая мораль. Провозглашенная в Евангелии и совершающаяся доныне история откровения божественных истин была и остается историей напряжений человеческого духа, историей борьбы, столкновений, временных компромиссов, низложений и возвышений авторитетов, разоблачения вековых обманов и заблуждений. В ней сплетены многие нити, то уходящие вглубь ученых споров, то выходящие на поверхность житейских нужд. Эти непрерывающиеся нити позволяют каждому поколению участвовать в домостроительстве Божьем, составлять и оставлять на полотне истории свои узоры. В этом и состоит жизнь традиции, чтобы в руках каждого нового поколения она могла вспыхивать новыми гранями своего богатства.

Ниточка, за которую потянул Розанов в теме пола, – одна из тех, что ведет в самую глубину, к пониманию первичного значения слов Спасителя, записанных Его учениками и к воссозданию обстановки, в которой были сказаны и записаны эти слова. Библейская критика двух последних веков принесла, помимо легковесных выводов о недостаточной исторической достоверности Писаний и связанных с этим разочарованием маловеров, множество интереснейших открытий и уточнений. Теперь мы уже обладаем иными и, как кажется, более верными представлениями о взаимоотношениях Иисуса с фарисеями и ессеями, о проблемах, на которые наталкивалась миссионерская деятельность Павла, и о нравах первых христианских общин. На основе реконструкций возникают возможности новых обоснованных и укорененных в церковном Предании интерпретаций новозаветных текстов, сильно отличающихся от тех, которые – в силу ли исторических или провиденциальных причин – долгое время пользовались правом на монополию в вероучении. Благодаря этому, часть известных неблагочестивых возмущений Розанова по поводу первичных источников христианства может быть переадресована комментаторам, а сами источники освобождены от оков однозначных и порою предвзятых интерпретаций.

О возможности отличного от розановского прочтения текста о скопцах (Мф.19.3-12), при котором призыв «вмещать» новое слово понимается как обращенный не к желающим стать скопцами, а к желающим вступить в брак, писалось довольно подробно в моем предыдущем эссе на эту тему (23, с. 54). Там же приводились имена православных богословов, поддерживающих такое, не разделяемое большинством комментаторов мнение. В книге «Скопцы ради Царства Небесного» указанный евангельский отрывок, как основополагающий для христианского учения о безбрачии, естественно подвергается тщательному разбору, результатом которого становятся схожие выводы. Ута Ранке-Хайнеманн выражает недоумение по поводу того, как в церковной традиции могла удержаться интерпретация, из которой следует, что последнее слово в беседе Иисуса с учениками осталось не за Иисусом, призывавшим к единобрачию, а за его учениками, которые настолько привыкли к полигамным нравам доброй старины, что новое требование посчитали невыполнимым. «Вообще тогда не будем жениться», – говорят обиженные ученики. «Вот и правильно», – говорит учитель. Примерно так был воспринят смысл концовки беседы о скопцах в традиционной экзегетике, и это все, конечно, по-мальчишески очень здорово, но несколько не вяжется с теми высокими словами о браке, которые звучали в начале беседы.

Подобные вполне обоснованные сомнения высказываются и в отношении традиции прочтения ряда других ключевых текстов, к примеру, того места Послания Павла Коринфянам, где он говорит о власти «иметь спутницею сестру жену» (1Кор.9.5). Католическая экзегетическая традиция ссылалась на эти слова Павла в подтверждение того, что уже апостолы брали на себя обет безбрачия. Толковая Библия И. Лопухина комментирует этот текст следующим образом: «С греческого точнее перевести “сестру, т.е. сестру по вере – как жену”. Вульгата переводит: “жену как сестру” – конечно, для того, чтобы найти здесь основания для celibата духовенства». Наличие такой подтасовки вскрывает и Ранке-Хайнеманн (55, с. 29),

ссылаясь, в частности, на свидетельство Климента о супружестве апостолов: «Петр и Филипп произвели детей, а Филипп даже отдал свою дочь замуж. Павел в одном из писем явно обращается в своей супруге, которую он не брал с собой только ради легкости перемещения» (Строматы, 3.6.53). Католики же всегда настаивали, что ведут свою традицию celibата от апостолов.

Есть сильные основания ставить и более общий вопрос об исторической, богословской и нравственной правомерности столь различающихся подходов к требованию буквального исполнения заповедей Христовых в части половых отношений с одной стороны и в части всего остального с другой. Это тоже один из центральных вопросов Розанова, и он тоже затрагивался мною ранее в обсуждении нашей темы: «Было бы удобно объяснять прямолинейность церковного учения в области пола некоторым голубиным простодушием и несклонностью христианских нравоучителей к софистике. Однако такое объяснение при всем желании трудно принять. Дело здесь все же не в неумении, а в нежелании. Когда было нужно, византийские богословы умели пустить в ход весь арсенал греческого риторического и диалектического искусства. Известно, к примеру, сколько блестящих трудов было написано в защиту иконопочитания и как искусно их авторы раскрывали причины, по которым вторая заповедь Декалога (“не делай себе никакого изображения” – Исх.20.4) теряла свой первоначальный буквальный смысл. Какую изобретательность и наблюдательность проявляла на протяжении истории христианская мысль в тех случаях, когда нужно было оправдать то или иное отклонение от заповеди! ... Если мы обратимся к Нагорной проповеди Спасителя и к другим местам, где излагаются нравственно-этические основы Его учения, мы обнаружим, что многие из Его прямых указаний попросту были проигнорированы в ходе христианской истории...» (23, с. 59) С седьмой заповедью этого не случилось. По словам Ранке-Хайнеманн, «Нагорная проповедь, этот самый возвышенный набросок христианской утопии, была поделена надвое. Большая часть ее призывов была практически признана недостижимой и невыполнимой. Лишь невозможность жениться после развода была выделена католической Церковью в пункт, предусматривающий наказание, несмотря на то, что Иисус повторил дважды, что не всем дано вместить этот призыв» (55, с. 25). Вопрос о причине вопиющей двойственности стандартов требует объяснений, и Розанов в качестве объяснения развил свою оригинальную историософскую концепцию о победе поклонников танатоса над поклонниками эроса, что затемнила на века лик христианства.

Современные критики христианского учения о браке идут в своих вопросах дальше Розанова. Этому во многом способствует значительно усилившееся сотрудничество христианских и иудейских ученых и толкователей. Одним из новых является, к примеру, вопрос о безбрачии Иисуса. Иудейский теолог Шалом Бен-Хорин поднимает этот вопрос, отталкиваясь от свидетельства евангелиста Луки о пребывании Иисуса в *повиновении* у родителей вплоть до тридцатилетнего возраста и *преуспевании* Его «в любви у Бога и человеков» (Лк. 2.51-52). Бен-Хорин утверждает, что в той культурной среде, в которой воспитывался и жил Иисус, ни о каком признании его учителем, по крайней мере, среди фарисеев, не могло бы идти и речи, если бы он оставался неженатым (55, с. 33). Евангелия усиливают эту аргументацию множественными сообщениями о близости Христа фарисейским кругам и о Его дистанцировании от безбрачных ессеев, к которым, по всей видимости, принадлежал Иоанн Предтеча: «Ибо пришел Иоанн, ни ест, ни пьет; и говорят: в нем бес. Пришел Сын Человеческий, ест и пьет; и говорят: вот человек, который любит есть и пить вино, друг мытарям и грешникам» (Мф.11:18-19).

Можно догадываться, что новые открытия и новые вопросы, ожидающие нас, сильно изменят некоторые из наших представлений о евангельском учении и об историческом контексте его появления и развития. Многие из них коснутся пола. Но уже сейчас понятно, что в самом начале пути лежит развилка. Преодоление манихейской установки открывает перед положительным богословием пола два очень разных ответа на вопрос об индивидуальных половых перекосах. Один, на который встали почти все из приведенных выше западных авторов, сопряжен с оправданием однополой любви как одного из многих проявлений

естественной сексуальности человека. Другой, по которому предлагал идти Розанов, сопряжен с благословением половой любви как сверхъестественной силы, прямо связывающей творение с Творцом.

Уникальность позиции Розанова состоит в том, что его версия христианства, примиренного с полом, не предполагает ни преодоления дискриминации сексуальных меньшинств, ни благословения половых аномалий. Она предполагает лишь терпимое отношение к последним в той мере, в какой православие и русская духовность вообще терпимы к отклонениям, нарушениям норм, да и к преступлениям тоже, в большей степени, чем западный мир. Она исходит из того более решительного разграничения частной и общественной сфер, которое с какого-то времени становится свойственной скорее Востоку, чем Западу. Ибо русская мораль, как утверждал Бердяев, в отношении половой любви отличается от морали западной тем, что «мы всегда были в этом отношении свободнее западных людей... Поэтому свобода любви в глубоком и чистом смысле слова есть русский догмат, догмат русской интеллигенции...» (5, с. 133). У Розанова этот догмат включает позитивное утверждение святости пола. Поэтому и извращение пола он не может воспринимать иначе как в терминах ереси, святотатства и уродства. Для него наличие извращений – не предмет восхищения перед богатством природных форм, как можно было бы ожидать, если бы Розанов был тем рецидивом язычества, какое в нем хотели видеть, но предмет скорби и недоумения. Он даже высказывал мысль о необходимости лечить гомосексуалистов, правда, не с помощью «клизтира и пластыря», а посредством положительного опыта близости с женщинами. В глазах Розанова ущемленная половая жизнь содомита – *милостыня*, оставленная ему природой за невозможностью вести полноценную жизнь. Запрещать ее – безумие и жестокость, попытка превратить птицу обратно в ящерицу, ибо пусть уж участвуют, как умеют, в этом общем «зажигании» и «горении» жизни, без которого нет теплокровности, «нет всего вообще растущего» (30, с. 153). Но поощрять ее – значит исповедовать то самое надменное отвержение пола и плоти, которым платоновский дуализм Августина отличается от холизма плодovitых последователей Моисея и женатых апостолов Иисуса Христа.

Трудно предвидеть, может ли в будущем состояться какой-то компромисс или сближение этих двух направлений. Но пока, и в практических своих импликациях, и в онтологии, они несовместимы. Один ведет к упразднению, второй – к утверждению пола. Один – это путь обмирщения религии, низведения ее к требованиям морали и права. Второй – путь освящения и возведения половой морали к религии. Один – путь очеловечивания того, в чем был запечатан божественный образ, второй – путь обожествления того, в чем веками видели лишь животность. Их призывы несовместимы как горизонталь и вертикаль, ибо невозможно нивелировать людей по отношению к небу, не стащив их с лестницы, соединяющей небо с землей.

Появление Розанова в русской истории не случайно. Он ничего от себя не придумал, а лишь по-интеллигентски выразил то нутряное, с хлебным и хлевным запахом впитанное русским крестьянином христианство, в котором чудное рождение и лежание в яслях, хождение по каменистым холмам Галилеи и касание прохладных камней Иерусалимского храма, муки распятия и ужас смерти также неотделимы от *чувственности* во всей ее плотской полноте, как вера в божественность Иисуса Христа – от веры в Его телесное воскресение.

«Он (Петр) поводит строго бровью седую,  
но на ладони каждый изгиб  
пахнет еще гефсиманской росой  
и чешуей иорданских рыб».

Так написал Владимир Набоков. И «Лолита», связывающая его с Буниным и всей русской эротической традицией вплоть до Пушкина и Баркова, – тоже не случайность.

\*\*\*

Обморок, в котором находится сегодня апологетика свободы, имеет христианские причины. Это не только общее ослабление влияния церкви на политику, но и неспособность давать удовлетворительные ответы на животрепещущие вопросы дня. Вопрос о половой

принадлежности и о природе полового влечения – один из них. В него упирается сегодня вопрос о границах человеческой свободы. Ни либерализм, ни церковь не могут долее отворачиваться от задачи дать крепкие философские и религиозные обоснования этих границ в соизмерении их с идеалами равенства, братства и свободы. Судьба либерализма решается на наших глазах на поле битвы за последний бастион традиционной дискриминации. Падение этого бастиона означает торжество «необремененного Я» над любыми формами идентичности, победу индивидуализма над общностью, индивидуальности над природностью в человеке. Каково отношение либерализма к такой победе? На чьей стороне находится он в этой борьбе?

Провокационная и развязная политика Запада, признающая лишь один ответ на эти вопросы, направлена – сознательно или нет – на дискредитацию либерализма. Либерал вообще не должен участвовать в деле, при котором тонкие и глубокие материи нравственного и личного выбора человека выносятся на поверхность общественных суждений, переводятся в плоскость права, идеологии и нормы. Он скорее должен занять позицию, осуждающую новоизобретенную манеру выносить на общественное рассмотрение свои сексуальные предпочтения. Он будет выступать против этого потому, что любовь, какой бы она ни была, по определению не должна становиться предметом морального осуждения или согласия со стороны общества. Он будет выступать в этом случае против так называемых прав сексуальных меньшинств именно с либеральных позиций, в защиту порядка, которым обеспечивается подлинная свобода.

Русский либерал может выступать против легализации однополых браков и пропаганды однополой любви еще и в силу принадлежности великой традиции русской либеральной мысли, ставящей здоровый инстинкт выше рациональности и изобретенных ею гражданских прав. Необходимо, чтобы разум мог иногда дать место силе инстинкта, надо возводить ум до инстинкта, писал В. Одоевский, и В. Зеньковский подчеркивал близость этой формулы Одоевского «к тому церковному учению, которое ставит духовной жизни задачу возвести ум в сердце» (16, 1.1, с. 154). Инстинкт отвращения от однополой любви, присущий 95 % человечества, связан с ущербностью этой любви. В ней отсутствует то, что Соловьев называл «всесторонним различием восполняющих друг друга свойств» (31, с. 36). Подавляя инстинктивное отвращение от уродства, проповедники однополой любви ведут человечество по пути деградации и оскудения половой любви, а вместе с тем и обеднения религиозного опыта. Однополая любовь – это оксюморон. Любовь бывает половая или бесполовая. Бывает еще имитация половой любви, которая наступает всякий раз, когда гомосексуалисты решают включить телесную составляющую в свои отношения и становятся содомитами. Они и при этом не достигают главного: непосредственного переживания союза своего пола с другим. Тот, кто, вслед за Розановым, считает это переживание священным, будет выступать против пропаганды гомосексуализма и с религиозных позиций.

Определять, что считать нравственным, а что нет, общество может двояко. В узком понимании – назовем его моральным – мы имеем четкую шкалу и критерий, совпадающий с издревле выведенным и общим для всех культур золотым правилом этики. Циническому релятивизму софистов – я у тебя отнял деньги, мне хорошо, ты у меня отнял, тебе хорошо – моральная философия противопоставила общее и единое правило, по которому мы можем определять, что такое хорошо и что такое плохо для всех. Плохо делать другому то, чего бы ты не желал для себя. В этой шкале высшей формой нравственности является самозабвенная любовь, как это безапелляционно и установлено христианством: «Если имею дар пророчества, и знаю все тайны, ... а не имею любви, – то я ничто...» (1Кор.13.2); «Нет больше той любви, как если кто положит душу свою за друзей своих» (Ин.15.13). Абсолютным же выражением безнравственности в ней соответственно выступает садизм – возросшее до безудержной страсти желание делать другому то, чего ты больше всего боишься для себя. Для гомосексуализма, как и для половой любви в этой шкале нет места, поскольку много и доброго и злого, и эгоистического и героического может скрываться в любовном отношении двух людей.

Но есть более широкое, а вернее в этом случае сказать – более глубокое, понимание нравственности. Это понимание, созвучное слову «нравы», включает измерение глубины, измерение религиозно табуированных форм поведения человека. И существование этого

измерения оправдано в моральном отношении тем, что оно открывает измерение высоты. Оно служит условием духовного роста. Оно позволяет увидеть, а возможно, и приблизить то нравственное состояние общества, при котором, по словам В. Франкла, добро и зло будут определяться не тем, что можно, а что нельзя, а тем, что способствует осуществлению человеком своего призвания, а что препятствует ему. И для гомосексуализма в этом измерении есть свое место.

Если мы хотим приблизить это новое состояние, в котором будет упразднена дихотомия ответственности и свободы, мы не должны пытаться заковывать человеческий дух в его глубинах. Коренное убеждение либерализма состоит в том, что измерение глубины должно оставаться свободным от насильственного принуждения к благу со стороны общества или государства. Однако отрицать важность этого измерения и право существования религиозных табу совсем не входит в состав либеральной идеи. Встав на путь такого отрицания, западная узколобая мораль породила кризис либерализма. Провести идею либерализма между этим моральным мелководьем и омутами религиозного фанатизма и злобной политической реакционности – вот сегодняшняя задача каждого подлинного ценителя свободы.

Итак, вопрос об однополых браках – это вопрос не юридического и даже не морального, а *духовного* принятия или осуждения. Можно полагать, что XXI век останется в истории Церкви эпохой половых споров, подобно тому, как век IV и VIII стали эпохами тринитарных и иконоборческих споров. И, может даже стать, итогом споров станет догматическое определение о поле, чем положен будет конец долготу, со времен Паламы длящегося перерыву в догматическом творчестве Церкви. Оснований для этого предостаточно. Рукоположение женщин, рукоположение гомосексуалистов, венчание однополых пар – вот вопросы, которые разделяют сегодня конфессии и рушат канонические связи сильнее всего остального. Долгое время христианскому богословию удавалось уклоняться от разработки учения о половой любви. Никто не прорывался во внутренние чертоги христианского брачного эзотеризма, на долю же внешних оставались призывы к обузданию плоти. Половой инстинкт существовал на правах парии, и власть над ним трактовалась, в духе Августина, как высшая форма свободы – свободы над собой. Во внутренних же неосвященных чертогах бродили разные духи. Настало время религиозного различения духов в стихии пола.

Этому различению должно предшествовать прозрение и сокрушение о прежней неразборчивости. К этому и призывал Розанов. Он обращал – в резкой, а порой и недопустимой форме – к христианам вполне христианский же вопрос: знаете ли вы, какого вы духа? Негативное отношение к Розанову в наших богословских кругах обусловлено крайне узким пониманием в них учительства. Здесь чувствуется наследие духовной цензуры. Ветхозаветные пророки в своих обличениях Израиля далеко выходили за рамки исторической объективности, благочестия, патриотизма, а зачастую – и общепринятой морали (Давид, Осия, Иеремия). У нас юродство позволялось лишь необразованным и асоциальным людям. Ученые же разговоры на духовные темы, прямо вопреки библейской традиции, должны были отличаться исключительным благолепием. Но таким образом невозможно пророчествовать, а в некоторых случаях и невозможно учить! Поэтому традиция богословия была обречена на закоснение и закисание, вывести из которого ее сумело лишь активное участие мирян (Гоголь, Хомяков, Соловьев, Бердяев, Розанов). Даже самое слабое веяние свободы, самый слабый сквознячок в хранилище святоотеческой мысли, вызывал обвинение в нарушении устоев, так, словно под устоями надо понимать не фундамент здания, а застой воздуха в нем, «спертый дух и одичалый мозг» (М. Волошин). В Розанове увидели санкюлота, нападающего на Церковь и на Христа, и другого вряд ли можно было ожидать в традиции, где Серафим Саровский, Феофан Затворник и Иоанн Кронштадтский ходят чуть ли не в вольнодумцах. Но такое прочтение Розанова подобно попытке крестьян Петровского времени есть ядовитые плоды картофеля. У Розанова, как у картофеля, плоды не там, где цветы. Надо чуть-чуть копнуть, чтобы их увидеть.

Эти плоды – там же, где корни, в софийности и космизме русского религиозного сознания. Они связаны одной корневой системой с паламизмом, с учением о пронизанности природы нетварными энергиями божества. Пол с его эротическим притяжением и есть одна из таких

энергий. Самораскрытие этой энергии в человеке есть положительная реализация его свободы. В живом и экстатическом акте преодоления своей разобщенности с другими ипостазированными средоточиями этой тварной энергии человек, как и всякая живая душа, становится причастником божественного творящего естества (2 Петр 1.4). Ибо «Божественный Эрос экстатичен», как учит псевдо-Ареопagit (20) а Маким Ипоседник, толкуя его труд в «Схолиях», поясняет, что силой эроса «Бог приводит в движение все взирающее на Него и испытывающее любовное влечение согласно своей природе».<sup>35</sup>

Западное общество, верное поселившемуся в нем еще в Средние века духу юридиксма, постоянно желает накинуть на половую жизнь человека юридический аркан и заставить его ходить то под седлом викторианской морали, то под седлом демократических ценностей. Но та юридическая плоскость, какую оно выбрало для решения полового вопроса, не вмещает его религиозного содержания. Свобода, которая достигается на пути уравнивания в правах, в лучшем случае есть лишь свобода *от* ограничений и стеснений, но не свобода *для* полноты бытия. Половой нигилизм, обеспечивающий свободу индивида от пола, есть лишь вариация на тему власти над природой и возможности обращаться с нею как с сырьем. Здесь нигилисты, сами того не замечая, встают на ту самую платоническую и гностическую почву, из которой вышла поросль христианского полового пессимизма. Власть изменять свой пол или следовать индивидуальным предрасположенностям, невзирая на телесную печать принадлежности к полу, понимается ими как выражение высшей формы свободы – свободы над собой. И здесь они идут вслед Августиину. Но юридическое закрепление права человека распоряжаться собой не означает еще возможности положительной реализации свободы. И коль скоро мы догадываемся, что такая возможность дана человеку лишь в «распахнутости» его здесь-бытия, при котором он выступает за границы всякой *собственности*, то и закрепление его индивидуальной обособленности юридическим актом оказывается билетом в обратную сторону, пропуском в сумеречный мир полуреального существования замкнутых в себе изолированных субъектов. Добиваясь легализации своего права быть *особым*, человек, безусловно, может достичь удовольствия открытого общения с *себе подобными*, но, коль скоро он сотворен по *подобию Божию*, ограниченность общения, на которое он обрекает себя, не утолит его духовной жажды.

Человеку дано уникальное право быть или становиться личностью. В этом праве и залог его обожения, и искус демонизма. Микрокосмичность человека предполагает обладание каждой личностью полнотой природного бытия. Но наделение человека богоподобной ипостасно-усийной формой существования, включает, согласно Откровению Божьему, и момент половой разделенности. Как может осуществиться ввиду этой разделенности человек-микрокосм? Новый Завет расширяет возможности такого осуществления через благословение, в дополнение к брачному союзу двух, безбрачного пребывания в лоне Церкви, где та же брачность сопричастствует в таинственном общении Церкви со Христом. Это расширение усиливает поразительным диалектическим образом зараз и монадную значимость отдельной человеческой личности, и необходимость ее телесной соединенности с другими. Христианину открыт широкий диапазон телесно-духовных переживаний сопричастности божественной любви в ее эротическом и агапическом изводах. Найдется в нем, конечно, место и дружбе, и взаимной симпатии лиц одного пола. Но богоизбранность брачного символизма не позволяет ставить эти бесполое формы любви в один ряд с любовью между мужчиной и женщиной. Слово, бывшее Богом, стало плотью в образе мужа, и ни в преображении на Фаворе, ни в воскресении не восхотело совлечься половой принадлежности, свидетельствуя тем самым, что пол – это навсегда.

Протуберанцами вырываются из божественного горнила любви и оргиастические культы, и смертоносные страдания неразделенной любви, и завихрения эротического притяжения, носящие названия половых извращений. Так было из века в век. Человеку не дано укротить солнце. Но путь, который выбрала западная цивилизация, способен, похоже, вызвать затмение. Подобно тьме, покрывшей на три дня землю Египта (Исх.10.22), не затронув при этом жилища

---

<sup>35</sup> Цит. по: 21, с. 24

Израиля, опустилось на христианский мир учение людей *лунного света*, пытающихся изгнать половое различие из человеческих отношений. Чем кончится история нового египетского пленения, пока трудно предугадать. Но можно предвидеть, что потопления удастся избежать, только прекратив продолжающееся гонение. Розанов лишь указал раньше других на новый для христианства путь примирения человека с необузданной стихией пола. Поставить нашу цивилизацию на этот путь должна новая церковная антропология, в которой эротическая связь полов станет восприниматься не через призму грехопадения, но через призму благословений и обетований, а внутренняя свобода человека будет обретаться не в самовластии «Я» над *своей* природой, а в отказе от *присвоения* этой природы. Такой путь обретения свободы станет одновременно путем приобщения к той внеличной и сверхъестественной глубине, которую русская религиозная традиция обозначало словом «всеединство». В ней скрывается тайна пола.

Церковь не может принять правоту полового нигилизма, потому что отрицание значимости пола есть тот рубеж в развоплощении человека, за которым событие боговоплощения перестает быть уникальным историческим фактом и превращается в гностический миф, мало чем отличающийся от историй перевоплощения Зевса или Будды. Но борьба с половым нигилизмом вовсе не обязательно должна проходить под знаменами политической реакции, антимодернизма или эсхатологической обреченности. Она может идти под знаменами исторического творчества и либерализма. Либерализм, взявший свое начало в христианстве, должен искать в нем и исцеления от своих недугов, тем более, когда это недуги роста. Но вино обновленного либерального отношения к полу должно быть влито в сосуд новой церковной антропологии, впитавшей в себя все достижения психологии и философии экзистенциальной и феноменологической школ. Либерализму чужд половой нигилизм. Он чужд ему, как любое другое уравнивание, ведь свобода и равенство несовместны. Пока мы способны только заявить о решимости не идти по пути полового нигилизма в преодолении тех исторических ошибок, которые привели к кризису половой этики в наши дни. Это начало сопротивления, которое может быть долгим. Трудность сопротивления в том, что любая позитивная программа в этой области, где «все в завитках», коверкает истину и отдает нестерпимым формализмом. Говорить на эти темы не фальшивя можно, пожалуй, только языком Розанова, но этим языком не напишешь программы, да и многим ли дано быть «волшебником слова», как ему? Тем не менее, это не повод отчаиваться. Та дивная молчаливость русской духовной культуры, с наблюдения над которой Г. Флоровский начинает рассказ о путях русского богословия (35), означает способность к единству без слов. Что же касается слов, то неизъяснимость полового вопроса вовсе не ставит его вне вероучения, но, напротив, ставит его в один ряд с важнейшими догматическими положениями веры, единственно возможным выражением для которых была и остается антиномия. В этом сродстве мне видится еще одно доказательство божественности половой любви и необходимости оберегать ее не декларациями о правах, а церковным омофором.



## *Литература:*

1. Аверинцев С. С. Другой Рим. – СПб.: Амфора, 2005
2. Бахтин М.М. Проблемы поэтики Достоевского. М.: Худ. лит. 1972
3. Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность / Составление и комментарии В. В. Сапова. – М.: Канон+, 1999
4. Бердяев Н.А. О затруднениях свободы // Н.А. Бердяев. Истина и откровение. – СПб.: РХГА, 1996
5. Бердяев Н.А. Русская идея: основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века // Мыслители русского зарубежья. – СПб, «Наука», 1992
6. Бердяев Н.А. Философия неравенства: письма к недругам по социальной философии // Собр. соч. Т. 4. Париж: YMCA-Press, 1990
7. Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества – М., “Правда”, 1989
8. Бонхеффер Д. Хождение вслед. – М.: РГГУ, 2002
9. Булгаков С.Н. Свет невечерний. – М., «Республика», 1994
10. Булгаков С.Н. Философия хозяйства. – М.: Наука, 1990
11. Гаспаров М.Л. Занимательная Греция: Рассказы о древнегреческой культуре. – М., 1996
12. Геодакян В. А. Эволюционная теория пола // Природа. – № 8. – 1991. – С. 60-69
13. Гессен С.И. Основы педагогики. Введение в прикладную философию. – М.: Школа-Пресс, 1995
14. Доватур А.И. “Политика” Аристотеля // Аристотель. Сочинения: В 4 т. Т. 4. – М.: Мысль, 1983. С. 38–52
15. Достоевский Ф.М. Пушкинская речь // Полн. собр. Соч., Т. 26. – Л.: Наука, 1984. – С.129–149
16. Зеньковский В.В. История русской философии (в 4 кн.). – Л.: Эго, 1991
17. Иванов В.Г. История этики Древнего мира. – СПб.: Лань, 1997
18. Ильин И.А. Аксиомы религиозного опыта. – М.: Рарогъ, 1993
19. Карсавин Л.. Федор Павлович Карамазов как идеолог любви // Русский эрос, или философия любви в России.– М., 1991. – С.350-363
20. Киприан (Керн), архимандрит. Антропология св. Григория Паламы. – YMCA-Press, 1950
21. Клеман Оливье. Истоки.– М., «Путь», 1994
22. Козырев Ф.Н. Испытание и победа святого Иова. Поединок Иакова. – М.: Дом надежды, 2005
23. Козырев Ф.Н. Церковь и пол. Четыре размышления о христианской этике пола. – СПб.: Центр информационной культуры, 2003
24. Лакатос И. Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. – М.: Медиум, 1995
25. Лэнгле А. Грандиозное одиночество: нарциссизм как антропологическо-экзистенциальный феномен //Московский психотерапевтический журнал. – № 2. – 2002. – С. 34-58
26. Мень А. Человек в библейской аксиологии // Трудный путь к диалогу: Сборник. – М.: Радуга, 1992
27. Милль Дж. О свободе / Пер. с англ. А. Фридмана // Наука и жизнь. – 1993. № 11. С. 10-15
28. Рикёр П. Предисловие к Бультману // Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / Пер. И. Сергеевой. – М.: «Медиум», 1995. – С. 116-136

29. Розанов В.В. Библейская поэзия. – СПб.: Типография А. С. Суворина, 1912
30. Розанов В.В. Люди лунного света // В.В. Розанов. Т.2. Уединенное. – М., 1990
31. Соловьев В.С. Смысл любви // Русский эрос, или философия любви в России.– М.,1991. – С.19-76
32. Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос // Соч. в 2-х тт. Т.1. – М., «Правда», 1989
33. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Соч. в 2-х тт. Т.2.– М., «Правда», 1989
34. Тютчев Ф. И. Россия и Германия // Русская идея. / М. А. Маслин. – М.: Республика, 1992. – С. 91-103
35. Флоровский Георгий, прот. Пути русского богословия. – Париж, 1937
36. Франкл В. Десять тезисов о личности / Перевод Е.Патяевой под ред. Д.Леонтьева // Экзистенциальная традиция: философия, психология, психотерапия. 2005. №2, с.4-13
37. Франкл В. Человек в поисках смысла. – М: Прогресс, 1990
38. Фромм Э. Искусство любить. – М.: Педагогика, 1990
39. Хайдеггер М. Работы и размышления разных лет / Сост., пер. А.В. Михайлова. – М.: «Гнозис», 1993
40. Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Соч. в 2-х тт. Т. 2. Работы по богословию. – М.: Медимум, 1994. – С. 25-71
41. Честертон Г.К. Ортодоксия // Честертон Г.К. Вечный человек. / Пер. Н.Л. Трауберг. – М.: Политиздат, 1991
42. Шелер М. Положение человека в космосе // Проблемы человека в западной философии. – М., 1988 . – С. 31-95
43. Щедровицкий Д. Введение в Ветхий Завет. Т. 1. Кинга Бытия. – М.: Теревинф, 1994
44. Balthasar, Hans Urs von (1988) *Theo-Drama: Theological Dramatic Theory* (San Francisco : Ignatius Press)
45. Beard, George M. (1884) *Sexual Neurasthenia, Its Hygiene, Causes, Symptoms, and Treatment with a Chapter on Diet for the Nervous*, Ed. by A.D. Rockwell (N.Y.: E.B. Treat)
46. Boyarin D., Itzkovitz D., Pellegrini A. (Eds.) (2003) *Queer theory and the Jewish question* (Columbia University Press)
47. Boyarin, Daniel (1993) *Carnal Israel: reading sex in Talmudic culture* (University of California Press)
48. Bullough, Vern L. & Bullough, Bonnie (1977) *Sin, Sickness, & Sanity: A History of Sexual Attitudes* (N.Y.: New American Library)
49. Cairncross, John (1974) *After Polygamy Was Made a Sin: The social history of Christian polygamy* (London: Routledge &Kegan Paul)
50. Cornwall, Susannah (2013) *Theology and sexuality* (London: SCM Press)
51. Foucault, Michael (1990) *The History of Sexuality*, Vol. I (New York: Vintage Books)
52. Kennedy, Eugene C. (2001) *The unhealed wound: The Church and human sexuality* (N.Y.: St. Martin's Press)
53. Niebuhr, Richard. *Christ and Culture*. – New York: Harper & Row, 1951
54. Pittenger, W. Norman (1970) *Making Sexuality Human* (Philadelphia: Pilgrim Press)
55. Ranke-Heinemann, Uta (1990) *Eunuchs for heaven* (Hamburg: Andre Deutsch)
56. Rogers, Eugene F. (Jr.) (1999) *Sexuality and the Christian Body: Their Way into the Triune God* (Oxford: Blackwell)
57. Saunders, Kate & Stanford, Peter (1992) *Catholics and Sex: From Purity to Perdition* (London: Heinemann)

58. Walzer, Michael (1970) *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics* (N.Y., Athenium), first published by Harvard University Press (1965)