

Ф И Л О С О Ф И Я

Т. Горичева, Б. Иноземцев

ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕРЕПИСКА

Дорогая Таня!

Тот, кто прочтет последние два письма из нашей переписки, скорее всего придет к выводу, что они мало связаны между собой и что мы говорим о разном, не вступая в плодотворный диалог. Такое впечатление, разумеется, неверно. И я хотел бы посвятить это свое письмо разговору об антиномичном мышлении, которому ты отдала дань в своем предыдущем письме, а также и в некоторых других статьях за пределами нашей переписки.

Антиномичное мышление характеризуется прежде всего тем, что оно определяет себя через оппозиции, которые оно знает, но не в силах снять. Этим оно отличается, скажем от структуралистского мышления, которое помещает определяющие его оппозиции в бессознательное /или подсознательное/ или от гегелевской диалектики, которая, познав антиномичное, понимает его. Благодаря этому, антиномичное мышление пребывает всегда в настоящем — ему не требуется дальнейшего научного прояснения или нового синтеза, чтобы познать собственный закон. Этим объясняется его привлекательность. Однако за актуальности антиномичному мышлению приходится платить дорогой ценой: отказом от истины.

Философская рефлексия со времен Сократа и до наших дней вела борьбу за знание против мнения. Антиномичное мышление на деле гарантирует господство мнения над знанием. Действительно, мнением можно назвать такое суждение /познавательное, этическое и т.д./, которое имеет целью характеризовать не некоторый предмет, а индивидуальную позицию своего автора. Так, мы говорим: "Мне нравится эта картина, но это лишь мое мнение", — имея в виду, что оно характеризует нас и наше частное отношение к искусству, а не саму картину и ее художественную ценность. Знание выходит к самим вещам, но мнение остается при его носителе.

Неснятые антиномии, внутри которых движется антиномичное мышление, обеспечивает ему как бы систему координат для определения своего места в ней. Но вопрос о семантике суждений такого мышления, т.е. вопрос об их истинности и логичности, остается при этом открытым. Для его разрешения следовало бы выяснить прежде всего,

каков познавательный статус самих антиномий, какова собственная их семантика, а также какова семантика "расстояний" по образуемым ими координатным осям. Но именно эти-то вопросы и невозможно поставить в рамках антиномичного мышления, т.к. для их формулирования и ответа на них потребовался бы язык, описывающий исходные антиномии извне, а именно отказ от такого описания и констатирует само антиномичное мышление. Следовательно, антиномичное мышление не может гарантировать истинности своих суждений, а может лишь найти для них место в некотором общем вербальном контексте, т.е. антиномичное мышление является искусством высказывать мнение, а не способом выяснить истину.

Адепты антиномичного мышления могли бы сказать, что знание и не есть та цель, которую они преследуют, но что исходные антиномии, внутри которых движется их мышление, даны им в вере через откровение. На это можно сказать следующее: во-первых, само это утверждение лежит за пределами антиномичного мышления. Во-вторых, это утверждение не является единственным в своем роде: на деле разговор о вере образует бесконечный в своем движении дискурс, целиком лежащий за пределами антиномичного мышления. К нему антиномичное мышление то прибегает, то забывает о нем. И в-третьих, даже согласие с подобным доводом ничего в существе определения антиномичного мышления не меняет. Ибо, как уже говорилось, семантика "антиномических осей" есть производное от семантики самих антиномий. Если антиномии открыты в вере, то следовательно, и всякое положение на образуемых ими осях открыто тем же путем. И потому "антиномическое суждение" есть в любом смысле мнение, не могущее быть осмысленно противопоставлено другому мнению, но могущее быть лишь отличным от него. И это так вне зависимости от того, произносится ли оно равнодушно или с риском навлечь проклятие и повредить спасению. Но странно думать, что в вере может быть открыто поле для случайных и лишенных критерия заблуждений. Скорее следовало бы ожидать, что откровение открывает не антиномии, внутри которых человеку представляется говорить все, что ему вздумает, а напротив, нечто ясное и однозначное. Доказательства противного довольно искусственны и обычно доказывают, что сами антиномии сочинены людьми и являются слишком человеческими. Они всегда привлекаются тогда, когда надо описать различие во мнениях /ортодоксия - ересь/ и никогда при попытке определить что-либо по существу.

Я уже писал ранее о новомодной склонности судить кто во что горазд о том, что божественно в вероучительной речи, а что нет. Если попытаться следовать этой склонности, то мы легко можем увидеть,

что антиномичное мышление исторически неразрывно связано с тезисом об абсолютном авторитете тех или иных земных инстанций. Антиномичное мышление требует Посредника, ибо само в себе не обладает критерием Истины. Но будучи определено внутримирскими оппозициями, оно нуждается, разумеется, в Посреднике не между трансцендентным и земным, а во внутримирском посреднике между внутримирскими крайностями. Я говорю о том, что оппозиция антиномичного мышления являются внутримирскими не потому, что такое мышление не может включать среди других также и оппозицию "небесное-земное" /в смысле "трансцендентное-мирское"/. Это, разумеется, для него возможно. Дело в том, что сам по себе мир как раз и определяется в рамках антиномичного мышления посредством "антиномических осей". Оппозиция "небесное-земное" выступает как одна из мирообразующих осей. Подлинно трансцендентным был бы вопрос об этом мире как целом, но он, как мы видели, для антиномичного мышления невозможен. Трансцендентное как точка отсчета для антиномичного мышления является внутримирским членом внутримирской оппозиции, т.е. одной из координат для фиксации внутримирских мнений внутримирского сущего, каковым здесь выступает человек.

Итак, будучи отрезан от подлинно трансцендентного, человек в рамках антиномичного мышления оказывается в незавидной ситуации. Лишенный возможности судить, он, однако, оказывается судимым и притом судимым вполне мирским судом. Церковные и светские власти, харизматические лидеры и просто "сильные личности" легко присваивают себе право классифицировать людей по тарифным сеткам антиномичного мышления. Представляя свои мнения мистическими, т.е. в прямом переводе "загадочными", земные власти, не будучи в состоянии оправдать их перед судом разума и трансценденции, настаивают на своей исключительности, и антиномически мыслящему человеку оказывается нечем ответить им. Он лишен и знания, и очевидности — он беззащитен. Игрушка мнений — он способен лишь покоряться или упрямиться. Мы говорили о киркегоровском герое как о пленнике Истории и повседневности. Но его плен выглядит неслыханной свободой рядом с пленом антиномичного мышления. Тот имеет дело с Дьяволом, а этот — с урядником. Не приходится и говорить, сколько бед принесла Православной Церкви ее приверженность антиномичному мышлению, насколько она отрезала ее от источников самостоятельного познавательного и нравственного суждения, поставив ее в то же время земным арбитром свободных духовных исканий.

Роль земного посредника тем более сомнительна, что подлинно

крайние решения для антиномичного мышления невозможны. Нельзя переместиться налево или направо столь далеко, чтобы правая или левая сторона целиком утратились. В этой ситуации любая позиция оказывается опосредующей. И не в силу ее мессианского призвания, а по логике вещей. И здесь посредник окончательно совпадает с посредственностью, желающей дойти до пределов, но неспособной этого сделать. Всякого посредника отличает от посредственности только свойственный ему апломб и деспотизм. Эта неизбежность опосредования даже и помимо своей воли, неизбежность жить "в напряжении между антиномиями" и возможность на деле выбрать позицию не опосредования — приводит к новой оппозиции: ортодоксальность — терпимость. Все позиции хороши, потому что все они, в конечном счете, посреднически-посредственны. Таков лозунг терпимости. Терпимость антиномичного мышления может показаться привлекательной. На деле она просто оставляет равнодушным. Чтение и слушание людей, придерживающихся терпимости такого рода, напоминает "встречу с интересным человеком" или "посещение незнакомых стран". Заняв внимание на короткое время, они оставляют затем с пустыми руками.

Следует, однако, не только обсудить экзистенциальный статус антиномичного мышления, но и выяснить его познавательное происхождение. Как уже говорилось, для того, чтобы выяснить, какое отношение язык, которым мы пользуемся, имеет к реальности, следует выйти за его пределы и дать его описание, т.е. от данного нам языка перейти к описываемому его метаязыку. Для нас, как для конечных существ, такой путь неизбежен. Ведь задавая не на нашем конкретном языке тот или иной вопрос, мы неизбежно отвечаем на него суждениями, в конечном счете не более очевидными, чем то, которое было поставлено под вопрос первоначально. Мы удовлетворяемся ответом лишь постольку, поскольку обладаем некоторой уверенностью в отношении того, что в ответе говорится. Но эта уверенность не тождественна знанию. Так, если мы спросим: "Почему щуки не растут на ветках?" — то, очевидно, что любое объяснение не будет для нас более убедительно, чем наше убеждение, что щуки на ветках не растут. И следовательно, всегда открыт путь для дальнейших вопросов.

Бесконечно живущая монада, быть может, удовлетворилась бы такой процедурой бесконечного спрашивания. Но человек идет иным путем. Он задает вопрос об отношении своего языка к миру в целом, т.е. о трансцендентном. Тогда возможность ему дает знание о своей конечности. Не зря у Платона, как и в древних мифах, трансцендентное знание /созерцание идей/ прямо отождествлялось с загробным

знанием. Но метаописание /новое соотнесение языка с реальностью/ может, в свою очередь, осуществляться лишь конечными силами человека и, следовательно, начинается, как специфическое употребление языка, существовать не мета — а скорее наряду-с-тем языком, который подлежал описанию. Более того, новый мета-язык может подвергнуться описанию со стороны языка-объекта-описания, или они вместе со стороны третьего языка и т.д.

Тот как бы универсальный естественный язык, на котором мы говорим, на самом деле не однороден, а расслоен на язык действительно естественный /отсылающий к объектам/ и язык трансцендентальный /описывающий сам язык/. Это расслоение, однако, не фиксировано в самом языке, т.е. не определено словарно и грамматически. Напротив, каждое слово и выражение естественного языка может быть использовано и так и иначе. Разделение возникает в речи и понимается с очевидностью. Она, как и речь, исторична. Об этом уже говорилось в моем предыдущем письме и, может быть, составит тему другого. Пока же я хочу показать, что антиномичное мышление характеризует то, что можно назвать идеологией. Идеологией же я называю отождествление трансцендентального и естественного /в узком смысле/ употреблений слова, истоки которого заключены в том рядом-существовании языка-объекта и языка-описания, о котором говорилось выше.

Приведем такой пример. Пусть некто говорит, что мир — благо. Однако, вспомнив, что в мире есть зло, он делает поправку и говорит: мир живет в напряжении добра и зла. В чем неправильность такого рассуждения? Напряжение возникло, если было бы сказано: мир есть зло. Но было сказано: в мире есть зло. Переход от второго к первому является содержательным, а не логическим. В мире есть добро и зло — здесь нет противоречия. И из этого не следует антиномии: мир есть добро и зло. "Мир есть добро" выступает как оценка оценки, т.е. как оценка того мира, в котором есть и добро и зло. Переход же к антиномии есть экспансия объектной оценки в оценку оценки. То есть экспансия этического, которое, конструировав некий мир добра и зла, осуществляет затем оценку своей собственной оценки, как внутримирскую реализацию трансцендентного. Трансцендентный язык описания стал внутримирским в тот момент, когда стал практиковаться человеком внутри истории и, следовательно, из только-языка-описания стал языком, так сказать, "бытийственным", т.е. характеризующим не только объективный язык, но и модус существования тех, кто его практикует /не только языком о чем-то, но и языком кого-то/.

Почему же, если оценка своей собственной оценки невозможна для языка, вследствие двойственного статуса описывающего его материала /т.е. статуса логического и исторического/, то операция эта подвергается нами осуждению? Только потому, что в рамках антиномичного мышления она осуществляется неявно. Признание двойного статуса языка, о котором идеология выносит суждение, означало бы признание двойного статуса ее собственного языка. Судящий мог бы тогда сам оказаться судимым. Но это и невозможно для антиномичного мышления, т.к. вывело бы его за пределы определяющих его антиномий.

Итак, суть идеологизированного мышления в том, что оно не различает суждения в языке от суждения о языке /т.е. суждения трансцендентального/. Поэтому оно имеет привычку, с одной стороны, настаивать на своих утверждениях как на эмпирических, даже тогда, когда они опровергаются эмпирической проверкой или не поддаются ей — на том основании, что у него есть для этих утверждений более серьезные причины. А с другой стороны, отказывается обсуждать эти причины, т.к. помещает своих оппонентов /как внутримирские существа/ внутрь эмпирического пространства, обрисованного своими собственными антиномическими осями.

Как известно, иерархия метаязыков бесконечна. В истории метаязыки становятся внутримирскими. Восхождение и нисхождение по лестнице метаязыков наталкивает на сравнение ее с лестницей Иакова. Посредник есть Логос. Это означает то, что он посредует между логикой и историей, а также, что посредничество само логически артикулировано. Это означает также, что мы сами находимся лишь у одного конца лестницы, а другого конца не видим. Это означает, наконец, что человек осуществляется посредством выхода в Логос, приращения Бытия, делая язык из описательного "бытийственным" /делая его способом своего бытия-в-мире/.

Антиномичное мышление помещает историческое время между своими Антиномиями. Время останавливается. История превращается в бесконечную растасовку одной и той же /довольно потрепанной/ колоды карт — в игру. А Посредник из Воплощенного Логоса — в слугу двух господ /тварь и Творец, конечное и бесконечное и т.д./ Творец, Бог предстает здесь мирской координатой, поскольку забывает о том, что понимание Бога антиномичным мышлением — само от Бога /является лишь символом Бога, как сказал бы Тиллих/. Ни о какой временной правильности христианства здесь, конечно, говорить нельзя.

Нельзя также полагать, что антиномичное мышление в модусе терпимости есть что-то характерно христианское, отличное от язычества.



/Как это может казаться из твоего письма/. Умеренность, золотая середина, добродетель — лозунг всей античности. На Востоке таковы же и путь Дао и буддийский восьмеричный путь. Христианство радикально. Оно вовсе не есть и все во всем и одно только соединение. Но не потому, что должно отождествляться с экстазом и истерикой. Оно прежде всего — "меч разделяющий". Истина не есть лишь одно из мнений, наряду с другими. Истина соединяет тех, кто ей служит, но отделяет их от тех, кто ей противится. Любое другое соединение иллюзорно. Одиночество мнения, с другой стороны, не есть одиночество веры, но одиночество обманутости. И его не преодолеть никакой терпимостью. Убежденность в этом случае такая же иллюзия, как и актуальность, привлекающая к антиномичному мышлению. Это убежденность и актуальность газеты, а не веры.

Идеология базируется на отождествлении трансцендентальной и "естественной" речи, основанной на их исторической уязвимости для такого отождествления. Но она не может сказать об этом. У нее нет для этого языка. Вот почему ее обычно окутывает покров таинственности и умолчаний, и она любит апелляцию к молчаливой суггестивности и таинствам. Идеология пользуется Историей для узурпации трансцендентного, подобно тому, как трансценденция через Историю вторгается в мир.

Ты проявила еще раз свойственный тебе философский такт, назвав свое вступление к "Простым стихам" Е.Шварц — идеологическим. Таковым оно и является. Название указывает, кроме того, на некоторый род стилизации. Но стилизация в мышлении весьма опасна.

Говоря об идеологии, я не имею, конечно, в виду только религиозную идеологию. Философия также порождает идеологии. Достаточно вспомнить идеологии, порожденные гегелевским окончательным синтезом, которому Гегель гарантировал господство над всеми снятыми в нем антиномиями, в то же время определяя его через них и их снятие. Эти "немецкие идеологи" примиряли свободу и необходимость, социальную мечту и социальную реальность и т.д., обращаясь для этого к различным внутримирским социальным силам и противопоставляя свой посреднический пыл англофранцузскому духу посредственности. Их удел известен.

Приводимые тобой примеры философских антиномий имеют ту же причину возникновения, что и антиномии религиозные. Закон достаточного основания относится к объективному языку, а закон тождества — к метаязыку. То же справедливо и для Гуссерля. Это неторопливая монада пользуется рефлексией для мета-целей, а очевидностью — для

конструирования предметного мира.

Но, впрочем, достаточно для одного письма. Я вполне отдаю себе отчет в том, что несмотря на его уверенный тон, то, что можно было бы назвать его "положительной программой", выглядит достаточно неясно. Я надеюсь, однако, с твоей помощью хотя бы отчасти прояснить ее.

Дорогой Борис!

Ты правильно подметил, что я слишком увлекаюсь антиномиями. Вслед за многими русскими мыслителями, вслед за самой русской действительностью. Ведь не секрет, что русское сознание было всегда чресчур идеологичным. Идеология была, как ты правильно указываешь, "посредственным посредником" антиномий, который оставляет их барахтаться в равнодушной сфере внутримирского. Идеологическое сознание базируется на тождестве, будь то тождество бытия и мышления, субъекта и объекта, рационального и иррационального. /В твоём письме — тождество трансцендентной и естественной установок/. Все эти тождества абсолютно непосредственны и потому мистичны. Они противостоят Слову. Вспоминаются слова из книги Е.Бруннера "Посредник": "Там, где Слово, царит дневная ясность. Бог сказал: да будет свет! Слово, которое было вначале, было светом для людей. Мистика стремится к сумеркам и молчанию. Вера находит день в Слове. Поистине, мистика — это псевдодух, и попытки найти в ней спасение являются величайшим заблуждением. Слово — вот центр жизни. Или мистика или Слово".

Немотствующее идеологическое сознание, скрепляющее антиномии, вызывает в качестве реакции на свою мертвенность экзистенциальный протест. Русская литература заполнена этими героями-бунтарями, экзистенциальными выскочками, идущими до последней черты, до границы. Об этом типе границы мне и хотелось бы поговорить сегодня.

Пограничная ситуация может быть парением человеческого "я" на грани мирского целого, но может быть и просто разновидностью внутримирской антиномичности. Экзистенциальный протест может быть столь же ленивым, как и породившая его идеология. Граница пограничной ситуации может быть скорее препятствием, чем переходом. Здесь дух тормозится и успокаивается. Это ситуация с потерянным риском. В конечных тупиках образуются болотца нашего человеческого "тама-са". В философии эти разлагающиеся трупы человеческого духа "подмораживаются" нормами, идеалами, партийными, всегда антиномичными мнениями. /Ведь партий всегда больше одной, если даже она одна/.

Для русского мышления особенно характерна эта статика пребывания на границе. Бердяев определяет его антиномией "нигилистическое-апокалиптическое". И то и другое - крайности, но этот край, это висение над пропастью оказывается чрезвычайно устойчивым и удобным.

И еще одно я поняла, расставаясь с любимой некогда философией "пограничных ситуаций". Я поняла, что пограничных ситуаций нет. Сейчас поясню свою мысль.

Киркегор учит грешника: отчаивайся, отчаивайся до конца, ибо последнее, крайнее отчаяние есть переход в новый модус жизни, есть обретение надежды и веры. А есть ли оно, крайнее отчаяние? Нужно ли усугублять в себе плохое, чтобы прийти вдруг к хорошему? Киркегор, по-протестантски бесконечно отделивший Бога от человека, оказывается здесь надеющимся "на князя, на сына человеческого". Ему кажется, что есть некая норма человеческого, которая обязательно возьмет свое. Тот же имманентизм свойствен и Ясперсу, который полагает, что противоречия внутримирского разрешатся каким-то взрывом и выбросят человеческое существование в более высокую сферу свободы. А вдруг ничего этого не будет, отчаявшийся так и умрет в отчаянии, а внутримирские проблемы разрешатся своим собственным путем? Так оно и происходит на планете испокон веков. На что же полагаются философы границы? Они исходят из того, что человек имеет предел, дальше которого он не идет. В этом смысле они не ушли от просветительского представления о человеке и о его идеале /как пределе человека/. Это просветительское представление об идеале несет на себе недостатки своей эпохи. Оно унаследовало пространственно-исторический взгляд на вещи. Вспомни, что как раз во времена Просвещения возникают утопии о нетронutom человеке природы, о Кандиде. Природное, а не историческое определяет здесь мысль о человеке. У немецких романтиков /см. Шеллинг "Философия искусства"/ можно встретиться с верной мыслью: христианство принесло в мир чувство истории, временность.

Эту мысль мне хотелось бы использовать и в моем письме. Кандид и все прочие модели "человеков" пространственны. Они неподвижны, ими легко манипулировать. Бог же христиан - это само человеческое в человеке /Он более человечен, чем сам человек/, но это не норма, не загнанный в пространственные рамки рассудка идеал. Это не сущность человека в старом, рационалистическом смысле слова. Христос - такое измерение человеческого, которое создает каждодневные границы человеческого бытия /непрерывная редукция/. Душа христианина не смеет лечь враспяжку, впасть в инерцию. И когда в ней просыпается Христос, она уже не помнит себя и жаждет одного: "чтобы Ему рас-

ти, а ей умаляться". "О чудовищное напряжение!" – пишет Киркегор. Да, напряжение, чтобы не сделать Христа нормой, не отодвинуть его к абстрактной границе, не переселить только в прошлое или только в будущее.

И здесь мы невольно подходим к одной из главных проблем 20 века – к проблеме времени. Я написала: "пограничной ситуации вообще нет". Это "нет" следует понимать в контексте проблемы времени. Нет, потому что нет пространственной нормы человека. Скажу словами Хайдеггера – пограничная ситуация "времени", если эта граница – последняя и конечная, то и время здесь выходит за пределы бытия, образует его горизонт, освобождается от его тоталитарной власти. Это время появляется на границе бытия-как-целого, оно поэтому проходит через середину этого целого, является смыслом и основой бытия как такового. Оно появилось как "философский отклик" на христианского Бога, посредника, поджидающего человека на границе внутримирского бытия и проходящего одновременно через середину этого бытия. Христос как истинный человек – предел и граница человека. Но Он, единый Посредник, опосредует крайности, снимает однозначность границы, ее пространственность. Он стоит посередине. Он – "сердце мира", "середина всех путей Господних" /Бальтазар/.

Помнишь наш разговор о двойных метафизических формулах: добро противоположно злу, но есть такое Добро, которое выше этого разделения добра и зла. Любовь противоположна ненависти, но Любовь стоит над этим делением; абсолютное противоположно относительному, но Абсолют выше этой противоположности и т.д. Эти двойные формулы строятся по аналогии с Посредником. Обычно они являют собой т.н. атрибуты Бога: Добро, Любовь, Абсолют. Все эти высшие понятия по аналогии с Посредником одновременно и ограничивают и проходят через середину смысла. Добро, противостоя злу, ограничивает его, но оно же является основой этого противостояния и т.д. То же и в сфере чувств. Они редко бывают достойны аналогии с Посредником. В прошлом письме я говорила о невоспитанности и непосредственности безграничных человеческих эмоций. И действительно, кто из нас знает, что такое Любовь? Наша идея любви – это идея любви бесконечной. Граница отрицается здесь нами как ограничение, закон делает пленниками, смысл приносит не надежду, а отчаяние. В пантеистичном восторге любви /но не Любви/ растворяется наше "я", наша бдительность, наша человечность. Преображение стало фактом. Зачем вера, если есть уверенность. Но эта безграничность любви без приращения смысла существует недолго, как и все бессмысленное. И человек погружается вновь в противоположное состоя-

ние тоски, страха, гнева. Мы живем как бы в религиозной шизофрении, меняя одно крайнее состояние на другое: то гневаемся, то любим, то превозносимся, то смиряемся. В сердце же, в котором живет Посредник, царствует покой и ясность. О таком человеке сказал ап. Петр: "сокровенный сердца человек".

Заканчивая это письмо, я считаю нужным сделать небольшое замечание. Ты отнес антиномии к сфере внутримирского, я же молча присоединилась к этой точке зрения. Но вот какой-нибудь знаток Канта возразит: антиномии в "Критике чистого разума" появляются тогда, когда речь идет о мире-в-целом. Это и привлекло к антиномиям последующую философскую мысль /в том числе русскую/. В чем же дело? Выходят ли у Канта антиномии за мир или подчиняются логике внутримирского? У Канта антиномичное познание — познание разумное. А разум, как не раз доказывали философы 19-20 века, не менее приземлен, чем рассудок, он также служит миру и его пользе, имеет под собой чувственный коррелят. Разум не может быть целым, не может полагать смысл. Кант в упоении о разуме, да и о времени, остается мыслителем пространства /Бергсон/.

Мне кажется, что сама по себе антиномичность не может быть критерием внутримирского застоя или замирского трансцендирования. Критерием здесь может быть лишь время, которое делает границу напряженной или безжизненной. Время, несущее последнюю границу.

Дорогая Таня!

Ты спрашиваешь в своем письме: "Кто из нас знает, что такое любовь?" Действительно, никто не знает. Скорее, напротив, мы склонны полагать, что знаем все остальное, потому что любим. Любовь как основа и условие познания – старая тема. Мы доверяем знающим и любящим. Чем более человек любит, тем более, по нашему мнению, он приближен к истинному знанию и тем более охотно мы наделяем его основной прерогативой знания – властью. Так, ступени церковной иерархии несомненно соответствуют ступеням любви, масштабам ее объемлющей силы. Это несомненно. Но откуда вообще взялась иерархичность в христианской традиции? Иудейский Закон Ветхого Завета не иерархичен. Не иерархична и мораль пророков. Закон одинаков для всех, его требования для всех доступны и ясны и для всех обязательны. Воля Бога, явленная через пророков, также не порождает иерархии в отношении к ней. Иерархия в Ветхом Завете, есть, но это земная иерархия. Перед Божественной волей все равны. Закон ограничивает волю человека, пророки указывают человеку на должное. В обоих случаях выбор не двусмыслен и не предполагает иерархии в его сознании.

Иерархичность расцвела в послеплатоновской античности. Готовые рецепты мудрости были отвергнуты Сократом и разоблачены в ранних платоновских диалогах. Было показано, что созерцание Истины не есть применение правил мудрости /правил Закона/. Естественно, возник вопрос: Каков сам созерцающий? Дар пророчества дается Богом и может достаться профану /и ослице, и ослу/. Но дар истинного знания в философском смысле есть плод истинного метода быть добродетельным. Задавая вопрос: как возможно истинное знание? – философия традиционно давала ответ в форме требований к личности и образу жизни познающего. Ложного пророка от истинного, с философской точки зрения, следует отличать, обратившись к рассмотрению того, каков он сам по себе, добродетелен ли он. Заметим, однако, что Христос говорит: "Если Я свидетельствую Сам о Себе, то свидетельство Мое не есть истинно" /Иоанн 5,31/ и "пославший Меня Отец Сам засвидетельствовал о Мне" /Иоанн 5,37/. Здесь прямо указано, что явленная

воля Бога, не истинность учения и добродетельность поведения есть основа свидетельства. Христос явился не как философ, а как исполнитель обещанного Законом и пророками. Христианство противопоставило Закону заповедь любви. И ведь правда: Бог велит делать доброе, а Закон часто служит этому препятствием и извинением за равнодушие. Закон положил границы человеческой воле, и внутри этих границ он оставил ее свободной. Но не лицемерие ли оправдывать тем, что ты не преступал Закона, свое самодовольство? Вправе ли человек отказывать другому в помощи и добром деле, если это доброе дело нарушает Закон, его букву?

И, в конце концов, что плохого в том, чтобы исцелить больного в субботу?

Итак, "Грех, взяв повод от заповеди, произвел во мне всякое пожелание..." /Рим.7,8/. Т.е. заповедь Закона лишь подчеркнула греховность земных намерений человека, ограничив их, но она не уничтожила их источник. Теперь же мы "умерли для Закона Телом Христовым" /Рим.7,4/. и, следовательно, свободны. Однако, полученная свобода не отменяет Закона, но утверждает его. Почему? Потому что, как это следует из посланий того же ап. Павла, /1/ греховные помыслы все уничтожены, ибо христианин ничего не хочет стяжать себе на земле, а только на небесах и /2/ христианин, утратив заботу о себе, сохранил заботу о других, исполняя заповедь любви: "Любовь не делает ближнему зла; итак, любовь есть исполнение Закона" /Рим.13,10/. И далее читаем: "...Берегитесь однако же, чтобы эта свобода ваша не послужила соблазном для немощных" /1Кор.8,9/. И далее: "умерши для Закона... мы освободились от него, чтобы нам служить /Богу/ в обновлении духа, а не по ветхой букве" /Рим.7,6/.

Мы можем суммировать: не желая ничего для себя, следует заботиться о ближнем, служить ему. Служение состоит в том, чтобы подавать ему пример в добре и отвращать его от зла. Такое служение, правда, обычно называют руководством. И это верно. Для христианина служить ближнему означает руководить им. Подлинность руководства зависит от того, насколько сам христианин искренен в своем страхе перед Богом и в своей любви к ближнему. Закон уже не может быть мериллом. Можно и нужно преступать любой закон, если руководствоваться любовью к ближнему. Т.е. сущность закона следует противопоставить его "ветхой букве".

Итак, усмотрение сущности заменяет следование Закону, а право на такое усмотрение дается через внутреннюю очевидность любви. Очевидность для любящего, но не всегда для любимого. Иерархия возникает именно в этот момент. Речь идет о все той же античной



иерархии: тело, душа, дух. Некоторые видят в ближнем лишь телесное существо: кормят, одевают его и т.д. Другие — нечто высшее. Эти другие могут даже лишить ближнего еды или одежды, если такое лишение будет способствовать исправлению и спасению его души. Сами же воспитатели свободны: например, они могут есть, а могут и не есть, идоложертвенное. Но если есть, то лучше за закрытой дверью, чтобы не соблазнять паству /ср. I Кор. 8,4-13/.

Служение ближним подразумевает прежде всего знание того, что есть для ближних благо. Замена Закона заповедью любви означает внутреннее право и внутренний долг осуществлять это благо беспрепятственно. Но знание о том, что есть благо, не одинаково для всех. И следовательно, мы видим возникновение у христиан иерархии знающих, построенной по античному образцу, но, в отличие от античности, наделенной властью судить и решать.

Только ли иерархия знающих? Нет. Прежде всего иерархия любящих. Любовь более всех чувств ведет к самозабвению. Любовь заставляет действовать. Античная мудрость учит, что мудрый самодостаточен, он не нуждается ни в ком другом и потому бездействен. Христианин также не нуждается ни в ком другом, но он действует, поскольку другой нуждается в нем. Христианство насадило по всей Европе нежные сердца и тревожения любви. Античное величие стало казаться холодным и пустым, если оно не было согрето любовным пламенем. Средневековые рыцарь и герой любили Даму, не ожидая ответа, т.е. так же, как следует любить Бога и в нем — ближнего. Счастливый конец рыцарского романа — признание его чувства Дамой после смерти рыцаря. Буало в своей известной сатире "Герои из романов" издевается над псевдо-античными героями в роли героев современных ему романов: Кир делает все свои завоевания ради прекрасных глаз возлюбленной, а Брут пишет следующие стихи:

"Позвольте вас любить, очей моих звезда:

Пред вами человек, что любит навсегда!"

Античность так же, как и христианская Европа, знала любовь. К возлюбленным испытывали страсть и желали овладеть ими. Философия возражала против исступления любви, если любовь вредила душевному равновесию человека. Любовь к мудрости /философия/ означала безмятежность сердца и равнодушие ко всему земному: в частности, и к другим людям. Христианство, однако, сделало возможной бесконечную любовь к конечному, лишив ее стремления к обладанию. Выше уже было сказано, что философия есть дисциплина познающего, желающего познавать истинно. Мы видим, что в античности эта дисциплина

понималась как любовь /любовь к мудрости/. Однако формулировка "любовь к мудрости" предполагает, что мудрость известна ранее, нежели дана любовь. Ибо лишь в этом случае мы можем расположить любовь по ступеням /см. "Пир" Платона/. Эти ступени есть ступени непривязанности к земному. Для христианина подобная иерархия познавательных уровней не нужна, ибо христианин не привязан к земному изначально. "Ужас и трепет" составляют с самого начала гарантию правильности его познания, ибо его познание не искажается личными страстями и интересами, даже если оно с полнотой любви направлено на конечное и при том не пассивно, а действенно. Философия должна предшествовать знанию, а не наоборот. Поэтому христианская любовь, не предполагающая первоначального знания мудрости, представляется более прочным основанием для познания, чем античная.

Итак, иерархичность в христианстве есть иерархичность знания, основанного на непривязанности к земному и на любви. Бог видит все, и если активность в нем предполагает личные внутримирские цели, то сколько бы они не были достойны сами по себе, стремление к ним компрометирует, и человек вредит этим стремлением своему спасению.

С другой стороны, подобный личный интерес вредит и самим целям. Христианство утверждает то, что "не от мира сего". Может ли служить критерием его победы мирской успех? Для Ветхого Завета земной успех доказывает истинность веры. И для Нового Завета это так. "И ныне говорю вам... если это предприятие и это дело от человеков, то оно разрушается, а если от Бога, то вы не можете разрушить его; берегитесь, чтобы вам не оказаться богопротивниками" /Деян. 5, 38-39/. Итак, исторический успех доказывает, что дело - от Бога. И это понятно. Действие, в основе которого лежит любовь без обладания и непривязанность к земному, побеждает, в то время как ориентированность на земное - губит, поскольку лишает истинного познания, искажает его. Поэтому христианская аналитика располагается до всякого знания и обосновывает его. Готовность к смерти в сочетании с любовью служат предпосылкой знанию и должны стать предметом заинтересованности до и помимо него. Иерархии знания предшествует иерархия чувств.

Киркегор еще раз напомнил нам в своих сочинениях о том, что единственная подлинная любовь - это любовь без ответа. Утверждение, которое следовало бы, однако, представить несколько иначе: любовь, не ждущая ответа.

Вследствие возникновения гуманистического движения, христианское сознание столкнулось с новым Законом. Вновь стерлось различие между благородными и низменными побуждениями для нарушения Закона.

Преступить через Закон ради служения ближнему вновь стало неужможным. Любовь перестала быть извинением. Прежняя иерархия любви утратила смысл. Гуманистическая критика усомнилась в чистоте намерений тех, кто провозглашал себя любящими. Но и доверие к ним мало что изменило бы, ибо намерение не тождественно исполнению, а долгие века христианского анализа показали, что внутримирскому человеку нельзя выйти за мирские пределы и что самая пылкая любовь и самый великий ужас не гарантируют достижения трансцендентального. Этот урок был учтен и гуманистами и христианами. Гуманисты поставили Церкви заслон в виде нового Закона, в виде Государства. Христиане утратили иудейскую традицию проверять дело по тому, выстаивает оно или уничтожается. Любовь и ужас утратили права на высшее знание.

Закон разграничивает жизнь человека на сферы разрешенного и запрещенного. Критика со стороны гуманизма ограничила выход любви в сферу запрещенного. Но сфера разрешенного сама по себе определилась далеко не однородно. Эгоизм, погоня за выгодой и наслаждениями — это осталось в сфере разрешенного Законом в той мере, в которой эти пороки считались с его границами. Должное же определяется в государстве на Законом, а повседневно — соблюдаемыми традициями и нравами, повелевающими делать то или иное, а не все, разрешенно Законом. Гуманизм склонен относиться к этим традициям иронически, представляя человеку всю свободу в рамках Закона. Но здесь обнаруживается возможность для критики гуманизма. Определения Закона /гуманистического/ всегда произвольны: они есть изобретение людей, самостоятельно определяющих свою сущность и свои пределы. Но тот язык, на котором сформулирован Закон, был прежде того дан в повседневном понимании, получен через традицию. В этом смысле повседневность первична, а Закон вторичен. Иерархия знания в античном смысле рухнула, иудейский критерий же в некотором смысле сохранился: повседневное человека — не от человека. Киркегор, вслед за Паскалем, еще раз утвердил повседневность как источник истинного знания. Он пришел к ней через муки неразделенной любви — типично христианский путь. В "Заболевании смертью" Киркегора посещает успокоение.

Итак, истинное вновь найдено христианским путем. Но он важен не только результатом, а и сам по себе. У Киркегора на следующей выше обывателя иерархической ступени стоит святой, герой, подвижник. Это необычный порядок. Для европейской культуры стало лозунгом: "Лучше святой или великий грешник, чем буржуа". Великие чувства сменили великие мысли. Демонические натуры стали предполагаться более близкими Богу, чем обыватели. И Киркегор на деле сохраня-

ет те же представления. Чуть-чуть оступившись с верхней ступеньки, его герой становится подобен горной лавине, что делает его весьма непохожим на большинство его собратьев по жизни. Дело в том, что обыватель вообще-то следует традиции, потому что ему не хватает энергии воспользоваться своими законными правами. Герой Киркегора живет жизнью, подобной жизни обывателя, потому что его страдание слишком велико, чтобы оно могло найти себе разрешение в чем бы то ни было. Мы являемся, таким образом, свидетелями все той же иерархии христианских мучеников, в поисках истинной повседневности, не отравленной иллюзиями и компромиссом. Протестантская традиция, начав с подрыва и отрицания церковной иерархии любви, пришла к повседневности, как единственной Богом данной хранильнице человека, за пределами которой его повсюду подстерегает ужас. Повседневность протестантизма — это, однако, и не традиция и не реальность общественных нравов, но нечто, что должно быть еще опознано протестантским проповедником. Именно поэтому в протестантской проповеди есть скрытая иерархичность, которую Киркегор делает явной.

Суммируя вышеизложенное, можно сказать, что многие сравнительно недавние течения и настроения европейской мысли следует понять в терминах борьбы между любовью и Законом, препятствующим вмешательству любви в людские дела. Таковы и декадентский демонизм, и "розовый" утопизм. Если произвол божественного Закона, проводящего грань между дозволенным и недозволенным, не совпадающую с признаваемой человеком гранью между добром и злом, европейцы еще могли терпеть вследствие его трансцендентного происхождения, то конституционные законы государства гуманистической эпохи уже совершенно презирались за их чисто человеческую произвольность. Их мертвой букве противопоставлялась их же сущность. Но усмотрение сущности, как мы выяснили, дело любовной иерархии — она же философская иерархия в платоновском смысле слова. Отсюда и иерархичность, и любящая беззаконность платоновского государства и его современных наследников.

Любовь привлекательна сочетанием незаинтересованного /отрешенного от эгоизма/ созерцания и заинтересованной практики. Но этому идеальному, на первый взгляд, сочетанию следует противопоставить более реалистический взгляд на природу знания: тождественное не есть подобное. Знание всегда имеет форму отождествления и различения /то-то есть то-то, но не есть нечто другое/. А потому любовь едва ли может служить основой для знания. Ведь мы любим по подобию, а не по умопостигаемому тождеству. И следовательно, не только знание предшествует любви, но предшествует и творческое воплощение этого знания в узнаваемой форме, в которую можно уже затем влюбить-

ся. Поэтому воплощение Христа лежит в основе христианской любви. Невидимое стало видимым, и только поэтому и потом любовь стала возможной.

Но не следует из-за этого слишком рано торжествовать победу любви. Христианин, как и каждый человек, продолжает существовать в мирских границах. И от этого многое еще известно ему, как сказано, "отчасти". А точнее, ему указан путь, как тайное сделать явным, но сам человек никогда не может пройти этот путь до конца. А потому Закон столь же существен сейчас, как и ранее. Признаваемый обществом и отдельным человеком Закон есть мера признаваемых ими собственных незнания и неузнанности. Эта мера должна быть точна. Чрезмерная претензия на определенность видения столь же опасна, как и попытки закрыть глаза на то, что в действительности видят с достаточной ясностью. Закон требует постоянного преодоления, но он же и предоставляет для подлинного преодоления поле и границы.

Закон может представляться абсурдным и иррациональным и там, где он удерживает человека от делания добра за пределами дозволенного, и там, где он предоставляет право делать зло в пределах дозволенного. Но следует помнить, что наша способность опознавать и добро, и зло производна от их предварительной выявленности в исторически сформированных образах доброго и злого. И мы можем ожидать, что в будущем то, что представляется нам сейчас узким эгоизмом, обнаружит созидательную силу, а то, что кажется ясным деланием добра, обернется худшим злом. Это и происходило уже на раз в прошлом. И Закон, определяя признаваемую нами меру нашего незнания, определяет меру нашей открытости будущему, способности сделать для нас явным то, что мы окажемся способными полюбить, хотя, быть может, это нечто сейчас бесформенно и неопределенно и потому неузнаваемо и не может быть предметом для любви.

Не следует думать, что образы, созданные творчеством, притекают к нам из неких туманных глубин свободы /она же природа/, как приучили думать многих немецкие романтики. Напротив, творчество — это поиск подобий для тождественного, но не подобного. И вследствие этого, творчество /в том числе и художественное творчество — искусство/ тесно связано со знанием, ибо знание лежит и в начале его и в конце. Свобода творчества не противостоит порядку, как незнание — знанию, или природа — культуре. Напротив, порядок, т.е. Закон и фиксирует в своей структуре незнание — открытость будущему и готовность принять приносимое им новое знание и узнавание. Способность принять аскезу Закона, подчиняющую себе не только греховные, но и благие побуждения, есть верный признак подлинной дисциплины

## Дорогой Борис!

Не христианство противопоставило Закону заповедь любви, потому что для христианства любовь есть исполнение Закона, а не его нарушение.

Упрек твой/, однако, применим к европейской культуре, которая встала на путь гностического отрицания Закона, отсюда - ее противоречия, обольщения и беспочвенность.

"К свободе призваны вы, братья, только бы свобода /ваша/ не была поводом к у г о ж д е н и ю плоти" /Гал.5,1/.

Повсюду мы видим это угождение плоти и не только там, где оно выступает в облики неприкрытой витальности и гедонизма. Совсем нет. Рабство у плоти чаще всего рабство опосредованное, и опосредовано оно идеями анти-плотскими и гностическими. Чувственность, благодаря тираническому воздействию гностицизма на европейскую культуру, была как бы изгнана и уничтожена. Но это изгнание стало ее самой крупной победой: чувственное не получило освящения, оно было оторвано от тела, понимаемого как храм Святого Духа, и получило роковую демоническую самостоятельность, стало бесконечным. Бесконечное впоследствии и стало пониматься чисто отрицательно, хаос плоти и бескачественность материи победили Закон.

Не раз критиковали романтический идеал любви, где бесконечность одной души ищет полного, мистического слияния с бесконечностью другой, где уничтожается всякая мера и Посредничество, где, наконец, исчезает различие между личностями, и двое любящих образуют один Андрогин, одну "монаду". Получается *egoïsme à deux*. Здесь не открывается Другой, потому что бесконечность моего Я не может быть ничем и никем ограничена. Остается любовь к самому себе или, говоря языком фрейдизма, автоэротизма.

В бестелесной романтической любви поставлен под сомнение брак. Не нами первыми, конечно, замечено, что вся мировая литература не способна справиться с "браком", что интерес романа целиком сосредоточен на препятствиях, которые преодолевают влюбленные на пути соединения, а далее...роман уже не хочет идти: там, где брак, там скука /см. Киркегор "Entweder-oder"/.

Эта боязнь плоти — боязнь плотская, она отрицательна и индивидуалистична. Отрицательны, "плотяны" и основные герои европейского мифа — Фауст и Дон-Жуан.

Но обо всем этом достаточно много написано. У романтической любви много противников. Ее критиковали самые разные мыслители — и такие, как Гегель, и такие, как М. Шелер. Но критика эта велась чаще всего также с позиций романтизма. Ни Гегелю, ни Шелеру не удалось порвать с гностико-романтической традицией, потому что они не обратились к тому единственному источнику, который может научить нас преодолению гностицизма.

Лишь полнота христианской истины вернет нас к конкретности самопонимания, остановит бесконечность движения через оппозиции: материя-дух, телесное-бестелесное, и мы познаем высокую природу тела, потому что "Слово плоть бысть".

Чтобы любовь перестала быть отрицательной, "дурной" бесконечностью, необходимо вновь соединить ее с Законом, поскольку она есть исполнение Закона. Правда, сущность Закона исказили не менее, чем истинность Любви. Закон превращают то в моральную норму, то в партийную идеологию. И здесь, как видим, властвует "дух отрицания", "дух сомнения". Этот могучий и страшный дух превращает норму в то, что узнается через свое нарушение, а идеологию — в то, чему противостоят другие точки зрения.

Закон в действительности — благой дар Господа избранному народу. Но Закон может стать проклятием для человека /так его и воспринимала романтическая европейская культура/ /Гал. 3,13/. Но виновны в этом не Бог и не сам Закон. Виновен человек, который находится в рабстве у греха.

Закон связан с заветом Бога, в Законе союз Бога и человека обретает конкретные черты. Закон стоит непосредственно в свете милости Господней, через него милость Бога осуществляется в настоящем, он — утешение благочестивых и любящих Господа: "и о законе его он размышляет день и ночь" /Пс.1,2/.

Подвижники христианской веры требовали полного исполнения Закона, малейшее нарушение любой из заповедей уничтожало все духовные "приобретения", собираемые годами. Когда им говорили о трудности или даже о невозможности исполнить все это, то они, как св. Симеон Новый Богослов, ссылались на слова Спасителя: "иго Мое благо, и бремя Мое легко".

Бог ревнив, но Его ревность не педантична. Закон Бога в основе своей прост: "Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим, и ближнего твоего, как

как самого себя" /Лук.10,27/.

Закон – защита против хаоса зла и плоти. Он полагает меру и границу, он упорядочивает жизнь в этом мире: "Впредь во все дни земли сеяние и жатва, холод и зной, лето и зима, день и ночь не прекратятся" /Моис.8,22/. Это упорядочивание совершается не только на поверхности жизни, оно действует и в глубинах человеческой совести: "дело закона у них в сердцах, о чем свидетельствует совесть их и мысли их" /Рим. 2,15/.

Мне хотелось бы привлечь в свидетели не только Писание, но и аскетический опыт конкретного пребывания в Церкви. Только аскетика, цель которой – стяжание Святого Духа, может быть вратами в царство будущей христианской культуры. А здесь главное – послушание. Послушание Закону, Церкви, духовному отцу.

"Послушание, если кто возмемет его к духовному отцу своему в совершенстве, делает его беспопечительным относительно всего, так как он всю печаль свою однажды навсегда возверг на духовного отца своего. Ибо тогда ум такого человека, будучи свободен от всего, имеет благовремение безо всякой помехи исследовать наносимые демонами помыслы и с великим удобством отгонять их, и чистым сердцем приносить молитвы свои Богу... Нужно хранить совесть чистой: в отношении к духовному отцу и в отношении к прочим людям, также к вещам и предметам мира"/слово 68/.

Наши верующие "в душе" деятели культуры вряд ли сохранят свою совесть чистой. Они, в лучшем случае, поймут эти слова как моральный призыв, тогда как речь идет не только о моральной сфере, а обо всем человеке, который стоит перед Богом. "Чистые сердцем Бога узрят" – маленькое пятнышко на нашей совести вырастает в темное облако, заслоняющее Бога.

Основа современной культуры – своеволие и индивидуализм. Вот почему так важно послушание, которое мы получаем в Церкви, подчинение ее авторитету, подчинение не мнимое /рабское/, каким является, например, бегство невротика в тоталитарном обществе, но свободно и с радостью выбранное. Послушание, усмиряющее разнузданную волю и уничтожающее индивидуализм. Только в этом послушании Церкви и ее Авторитету откроется Личность, откроется возможность нового зрения и слуха, и услышаны будут "глаголы неизреченные".

Боже, молю Тебя, научи этих бедных людей любить Твою Церковь!

Но что же определяет устойчивость их жизни, что делает ее "законной?" Если в былые, более спокойные времена, моральные нормы и императивы еще могли быть чем-то общезначимым и подменять собой Закон и даже Церковь, то в наш мятущийся век эти нормы уже не



действуют. Что же стоит ныне на месте Закона?

Читая современных философов, мы видим, что чаще всего на месте Закона ставится некая цепочка причинно-следственных связей, где прошлое определяет настоящее и будущее. Одним словом, Закон понимают исключительно "романтически-натуралистично", как проклятие, как некую "карму". Мы привязаны к этой преисполненной страданий жизни, и каждое наше дело влечет за собой непрерывный круговорот возрождений, бесконечное странствование души из формы в форму. Как здесь не вспомнить о хайдеггеровской озабоченности, определяющей все существование человека, или о сартровском "человек о б р е - ч е н на свободу", не говоря уже о марксистском восприятии Спинозы через формулу: свобода - это осознанная необходимость.

Так Закон стал в контексте европейской культуры злейшим врагом любви. Так возникли две дурные и отрицательные бесконечности: пустой и идеологизированный закон и не менее пустая романтическая страсть, так появилось то явление, которое Гегель назвал "несчастливым сознанием", а еще раньше ап. Павел описал так: "Ибо не понимаю, что делаю; потому что не то делаю, что хочу, а что ненавижу, то делаю" /Рим.7,15/.

Но любовь есть исполнение Закона. И только та любовь, которая прошла через К р е с т.

Крест - вершина послушания Иисуса Христа Богу Отцу /"был послушен даже до смерти и смерти крестной"/. Крест - совершенное и окончательное исполнение Закона и пророков. Здесь различие между человеком и Богом вырастает в бездну, человек находится в совершенной зависимости от Бога. /Страшный крик на кресте: "Боже Мой, Боже Мой! для чего Ты меня оставил?/"

Его страдания абсолютны, потому что страдает совершенно чистый и безгрешный, потому что распят Сын Божий. Только любовь, помнящая о том, что Он сделал для нас, достойна называться любовью. Она теряет "дурную" бесконечность страсти и познает свою зависимость и определенность от воли Божией. Пантеистическое легкомыслие уступает место полаганию строгой границы, границы с самого начала. /Об этом я писала в одном из своих писем/.

Любовь и послушание имеют одну природу. Вспомни незабываемые строки 13 гл. "К коринфянам": "Любовь долготерпит, любовь не завидует, любовь не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла...все покрывает, всему верит, всего надеется, все переносит".

Она "не ищет своего" так же, как Иисус Христос творил не свою волю, а волю пославшего Его. Не правильно понимать любовь как не-

кую "внутреннюю очевидность" или "усмотрение сущности", в любви послушание устраняет самочинный "имманентизм", она открыта воле другого и по горизонтали /любовь к ближнему/ и по вертикали /любовь к Богу/. Она распинает себя абсолютным послушанием и полагает своим началом и концом Крест.

Все остальные границы могут быть преодолены, в том числе и граница, о которой сегодня, вслед за Хайдеггером, говорят многие - смерть. Крест побеждает этого "последнего врага", он побеждает и всякий страх перед смертью. Смерть - граница только природная, а поэтому иллюзорная. Кроме того, смерть - граница только индивидуального /а не личностного/ существования, она предполагает его отделенность и обособленность. Такой индивидуум тоже не существует в реальности. Он побежден страданием на Кресте, поскольку Господь страдал не за одного, а за всех.

Если любовь без Креста пантеистична и романтична, то закон без Креста вырождается в "фарисейство". Мы имеем внешнее выполнение Закона, не затрагивающее глубины сердца, выполнение "напоказ": "Закон Духа жизни, о коем говорит Апостол /Рим.8,2/ таков, что действует и говорит в сердце, как письменный /по букве/ во плоти действует /или плотски изменяется/. Тот освобождает ум от закона греховного и смерти, а этот тайно фарисействовать оставляет, при видимом исполнении закона телом и хождении в заповедях напоказ" /Св. Григорий Синаит/.

Против этого же рабства у закона выступает и ап. Павел, что вдохновило некоторых авторов на противозаконный нигилизм /например, статья Е. Пазухина "Иисус Христос - конец закона", которая и стала, в свою очередь некоторым поводом для твоего письма/.

Любовь и закон соединяются через Крест.

Любовь, основанная на послушании Богу, не поставит в центр собственное "я" и не станет навязывать свои мерки и критерии другим, создавая произвольные иерархии и системы ценностей. Она, с одной стороны, бесконечно раскрыта перед свободой другого, а с другой, действует очень определенно и всегда конкретно. Но конкретностью благодати, а не конкретностью эроса. Любовь благодатна, и потому к ней применимы слова, сказанные Бальтазаром о благодати:

"К сущности христианской благодати принадлежит то, что она ставит человека в определенные христологические ситуации. Благодать - это не неопределенное "нечто", получающее свое качество лишь встречаясь с конкретным человеком в его историчности. Не человек определяет неопределенную вначале благодать, но благодать, определенная Отцом через Сына в Духе, делает неопределенного и

индифферентного человека тем человеком, каким он является здесь и теперь, в Церкви, в мире и перед Богом" /"Теология истории"/.

Определяющее действие благодатной любви Божьей удалось испытать и мне несколько месяцев тому назад, когда я испытала на себе таинственную силу миропомазания.

Эту определенность любви Божьей можно противопоставить диалектической неуловимости любви "мирской" и беззаконной. Последняя покоится на вождевающей субъективности, чьи законы подвержены тому же рефлектирующему движению, что и законы разума. Неопределенность мирской любви изобличена ее беспомощными исследователями - фрейдистами: это любовь-ненависть, любовь к другому как попытка проглотить и присвоить этого другого и т.д. Фрейд был знатоком человеческого. Его мысль бессильна лишь перед одним состоянием человеческой души - перед святостью, потому что здесь, собственно, уже кончается человек и начинается Бог.

Святость всегда определена как таковая, святой не может быть описан в общих, рациональных категориях, каждый святой имеет свое единственное имя и свой ни с чем не сравнимый лик. Здесь - сфера молчания для рационалистической и всякой другой диалектики. Любовь имеет столь же определенную христологическую структуру, что и святость. Поэтому можно говорить об аскезе любви, как ты говоришь об аскезе Закона. Вообще есть ли два других слова, которые могли бы быть столь не похожими друг на друга, чем слова "любовь" и "Любовь"? Одно понятие целиком исключает другое. Каким чудовищным недоразумением представляется их одинаковое звучание!