

доверием тому, что, в конце концов, ничего не может отделить нас от Бога и его любви и блага.

Как Лютер, Кальвин отвергает принцип синергии. Однако Кальвин, в большей степени склонен, в отличие от Лютера, рассматривать, что Святой Дух помогает нам продвигаться вперед на пути освящения нашей жизни. С божественной помощью мы можем постепенно исполнять волю Божию и объединяться с воскресшим Христом. Для Кальвина заповеди Божии содействуют созреванию веры. Кальвин часто проповедовал из Ветхого Завета и по воскресеньям включал общее чтение (пение) Десяти Заповедей в богослужение. Он поставлял Заповеди не перед общей исповедью грехов, а после объявления пастором прощения грехов. Прихожане вставали и пели Заповеди с радостью и благодарностью, потому что они верили, как прощенные люди, что заповеди не укоряют их в грехах, а показывают им, как жить по воле Божией.

Наверное, самым спорным учением Кальвина является предопределение. По Кальвину Новый Завет учит нас, что Бог избирает одну часть человечества к спасению, а другую часть к осуждению. Одни предназначены для рая, другие для ада. Однако Кальвин обсуждает этот вопрос очень осторожно. Он предупреждает, что никто не может узнать судьбу другого человека. Один Бог знает. Мы должны заботиться о своем спасении, а не стараться гадать судьбу наших соседей. Кроме того, мы должны относиться к нашим соседям, будто они спасены. Бог просит нас помогать друг другу жить по-христиански, а не осуждать друг друга. По Кальвину, учение предопределения освобождает человека от страха о его будущем уделе. Что бы ни происходило, мы знаем, что наша жизнь всегда в руках Бога.

Однако со временем учение предопределения сильно обременяло и пугало верующих. Сегодня большинство реформатских богословов отвергают его и надеются на спасение всего человечества.

ФИЛОСОФСКО-РЕЛИГИОЗНОЕ ТОЛКОВАНИЕ СВОБОДЫ В КОНТЕКСТЕ ЛИЧНОСТНОГО БЫТИЯ

Бейлин Михаил Валерьевич,
доктор философских наук, кандидат технических наук,
профессор кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Христианское представление о свободе человеческой личности разработанное святыми отцами церкви и концептуализированное в XX веке богословами и философами неопатристического синтеза, оправдано как логикой становления русской философии всеединства как религиозной, получившей оформление в рамках русской религиозной философии. Более того, это представление связано с тем, что именно с христианской религией ассоциировали себя философы всеединства.

Исходным методологическим основанием является положение о том, что о свободе можно говорить только в контексте личностного бытия. Для того

чтобы выяснить, насколько свободен человек, необходимо понять насколько он сложился как личность. Для этого остановимся на нескольких значимых мыслителях всеединства и специфике их понимания личности. Особо важным при разговоре о личности в контексте метафизики всеединства является то, что личностность предполагает и то, кем мы уже стали, и ту совершенную самость, которой мы еще не достигли. Само всеединство предстает именно таким – как уже наличным явлением человеческой жизни и мира, так и объектом применения воли.

Именно здесь, на этом пересечении христианской личностности и всеединства, можно искать след человеческой свободы. Для того чтобы перейти к раскрытию понятия свободы, необходимо раскрыть ключевые моменты понимания личности в православии. Для этого целесообразно обратиться к опыту и рассуждениям философов, с чьими именами связано становление неопатристического синтеза, концептуальные формы которого являются выражением современного православия. Представители неопатристического синтеза берут за основу традиционную для восточного христианства установку, согласно которой понимание устройства человека начинается с понимания Бога. Она принципиально отлична от западнохристианской, августиновской логики, которая, напротив, движется от антропологических моделей к пониманию Бога. И здесь неопатристы ссылаются, прежде всего, на каппадокийцев, которые сформулировали само понятие личности в полемике с еретическими интерпретациями бытия Бога.

В основе неопатристического синтеза лежит положение о том, что онтологическим условие личностности является отношение. Отношения, которые составляют онтологическое основание бытия человека, проявляют его абсолютную уникальность, возникающую свободно. Вл. Лосский, с чьим именем связано становление неопатристического синтеза, указывает, что четкого определения личности не существует, и единственное, что можно о ней сказать – это то, что она есть «несводимость человека к своей природе» и представляет собой «душевно-телесное единство».

Человек является личностью потому, что ею является Бог, который сообщает ему личностное бытие. Понятие личности, восходящее к русскому слову «лик», имеющему одним из своих значений «множество», «совокупность» (например, «причислить к лику святых», синоним – сонм), по определению содержит в себе некое различие, онтологически пребывающее в единстве. По аналогии с ипостасями Святой Троицы личностность «является невысказываемым бытием в лоне единой природы» [1]. Таким образом, личностный способ бытия заключается в бытии как отношении и общении.

Воплощение Христа даёт нам понятие о связанности Бога и человека и о возможности для человека обожествиться; представление о свободе в христианстве зиждется на христологическом догмате.

Обращая внимание на то, как эти узловые моменты представлены в системах философов всеединства, мы сможем проследить место человека во всеедином мире и понять, насколько он понимается личностно, и соответственно – свободным.

Родоначальником метафизики всеединства в русской философии является Вл. Соловьёв. При попытке ответить на вопрос о том, является ли человек у Соловьёва личностью, мы сталкиваемся с пониманием тела как чуждого, даже противоположного человеческой личности, что в корне противоречит христианскому пониманию личности. Более того, Соловьёв называет Бога сверх-личным, тем самым лишая его личностного бытия, способности к общению и отношению. Бог предстает в качестве абстракции, здесь мы можем видеть след Г. Гегеля, сильное влияние которого испытал молодой Соловьёв.

Соловьёв признаёт триипостасность Бога, но понимает троицу диалектически. Когда он говорит об «отношениях» внутри божества (то, на основании чего можно было бы сделать вывод о личностном способе бытия Бога), Соловьёв говорит о внутренней необходимости, требуемой логикой исторического развития мира и Бога. Проще говоря, бытие Бога является диалектической фигурой саморазвивающегося Духа. Соловьёв вместо личного способа бытия вменяет Богу всеединный способ бытия.

Событие Христа является для Соловьёва актом торжества и демонстрации человеческой воли, дающей пример для людей и показывающий каждому его потенциальную возможность и цель. Соловьёв пренебрегает христологическим догматом, помещая Христа в ранг Высшего человека, наряду с Сократом и Буддой, фактически отрицая его божественную природу. Таким образом, исключая понимание Христа как воплощения единства двух природ, связывающего человеческую природу и божественную, Соловьёв нарушает связь между Богом и человеком и исключает возможность их личностного отношения. Вместе с тем, для Соловьёва очевидно, что связь между Богом и человеком с необходимостью должна существовать, как того требует сам принцип всеединства. И тогда это вакантное место занимает София. Именно она является фундаментом, на котором Соловьёв ставит вопрос о свободе человека. Она привлечена к миру в качестве связующего звена между Богом и человеком, по сути дела, беря на себя функцию Христа. Однако, не имея совмещённой божественной и человеческой природы, она окончательно разрезает нить между Богом и человеком. У Соловьёва остается Бог-Сверхличность, София и Богочеловечество. Человеку как личности нет места в этой системе, а его свобода полностью выводится из сферы онтологии (как в христианстве) в поле этики, предстаёт как этический феномен и принимает форму выбора, причем выбора всегда правильного. При этом положительной, или разумной свободой (в отличие от отрицательной – эгоистической, или безразличной) может считаться, по его мнению, лишь такая, которая просветлена нравственным сознанием, соответствует нравственной необходимости. Мы видим, что решение проблемы свободы Соловьёвым приводит к противоречиям: человек от природы несвободен, у него есть только возможность свободы, – выбирая Бога, он становится свободным. Однако такой выбор может делать только реально, а не потенциально свободный человек.

Этот разлом между Богом и человеком, по сути, присущ всей софиологии. Фигура Софии требует понимания мира как всеединого, и София предстаёт как Душа мира, которая занимает место связующего звена между Богом и

человеком. Её наличие по-новому ставит вопрос о свободе. Поскольку София является универсальным принципом бытия всего человечества, замыслом Бога о мире и человеке, то именно из неё человек получает свободу. Более того, в системах, где София присутствует в качестве системообразующего понятия, проблема человеческой личности не разработана, так как она просто не несёт онтологической нагрузки во всеедином мире, где правит София. Так, например, антропология в системе взглядов Флоренского остается неразработанной областью.

У Флоренского София, исполняя свою посредническую функцию, предстаёт как мир, где происходит встреча божественных и человеческих энергий, последние из которых суть результат действия культа. Под теорию подводится база предания и догмата: по утверждению о. Павла, его концепция точно следует богословию энергий св. Григория Паламы. Но в то же время сама идея «оккультных энергий» Флоренского как неких дискретных цельностей, несущих в себе Божественные энергии, отделяющихся от человека и наделённых богопричастностью. Она сохраняет онтологию сущностного соединения феномена и ноумена, здешнего и божественного бытия. Но паламитский догмат о Божественных энергиях утверждает, что для здешнего бытия доступно соединение с бытием Божественным исключительно по энергии и недоступно соединение ни по сущности, ни по ипостаси и означает прямо противоположное: кардинальный переход из стихии природного магизма в стихию личного Богообщения и подлинной свободы. В этой стихии постулируется энергичное соединение Божественного и человеческого, не являющееся в то же время сущностным соединением. Итак, вследствие искажения энергетической связи Бога и твари, которое исключает общение с Богом, личностный способ бытия человека представляется весьма затруднительным. Это влечет важный для нас вывод, который В. Ильин связывает с недоговорённостью и незавершёностью учения о Софии и её корреляцией с понятием энергии, а именно – «отсутствие основательной постановки проблемы свободы» [2].

В работе [2] Флоренский заявляет, что человек дан, прежде всего, телесно. Две другие традиционные составные части человеческого существа – душу и дух – Флоренский проблематизирует довольно фрагментарно, не до конца отчётливо. Можно констатировать, что он – философ тела (наиболее явно это видно в главе «Геена»). Кроме того, понимание Флоренским человеческой свободы проясняется в связи с теорией имён. Имя предвещает человеку его судьбу, детерминирует ее. Здесь и сказывается фактор свободы – Флоренский допускает свободу в пределах имени: это свобода «нравственного самоопределения», традиционный выбор между добром и злом. Согласимся с выводом, к которому приходит Н. Бонецкая: невнимание к личности Христа в учении Флоренского имеет тот же исток, что и невнимание, нелюбовь к «экзистенциальной субъективности», к человеку «в порядке свободы». Религиозное событие для Флоренского – не встреча с живым Богом, а освящение тела, практически сведенного к вещи. Таким образом, София у Флоренского выступает энергетическим посредником между Богом и человеком, лишая его возможности прямого Богообщения, постулируемого

православием в рамках религии и неопатристическим синтезом – в богословии. Вопрос о личностном бытии человека не прояснен в силу непринципиальности для Флоренского своего значения. Человек измеряется в рамках телесности, материальный аспект которой обретает даже имя как слово. Свобода человека в рамках софийного всеединства у Флоренского предстает как возможность соответствия или несоответствия «предзаданности», существующей в имени. Выбор в пользу добра означает отказ от «Я» и снятие закона тождества, отказ от самости, понимаемой телесно.

Литература

1. Лосский В. Догматическое богословие // В кн.: В.Н. Лосский. Боговидение; пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. – М.: АСТ, 2003. – С.311-452.
2. Ильин В.Н. Свящ. П.А. Флоренский. «Столп и утверждение истины» // В кн.: Флоренский: pro and contra. Личность и творчество Павла Флоренского в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова. – СПб.: РХГИ, 2001. – 335 с.
3. Флоренский П. Имена. / П. Флоренский. Малое собр. соч. – Вып.1. Имена. – М.: Купина, 1993. – 319 с.
4. Бонецкая Н. К. «Homo faber» и «homo liturgus» (философская антропология Павла Флоренского) / Вопросы философии, 2010, № 3. – С. 90-110.

О КУЛЬТУРНОЙ РЕФЛЕКСИИ ПРАВОСЛАВИЯ В РОССИЙСКОМ И СЕРБСКОМ ОБЩЕСТВАХ

Благоевич Мирко,
доктор социологии ИОН,
г. Белград (Сербия)
Лебедев Сергей Дмитриевич,
кандидат социологических наук,
профессор ЦСИ ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Ревитализация религии – признанный и достаточно очевидный факт социальной реальности сегодняшнего мира. Ведущие учёные разных стран ещё с 1990-х гг. говорят о «религиозном ренессансе», «десекуляризации» и «постсекулярном обществе», подразумевая существенную перезагрузку отношений между современным обществом и религией. Возвращение религии в сферу публичной политики, усиление её значимости как фактора общественной, экономической, культурной жизни, активные и во многом успешные притязания религиозных объединений на собственную субъектность – тренды, которые, по всей видимости, определяют обозримое будущее. Современность полностью подтвердила прогноз П.А. Сорокина и о глобальной поляризации современных религиозных процессов, сполна проявляющих свою деструктивную и конструктивную стороны: от злоупотреблений и лицемерно искажённого использования до духовного очищения и морального облагораживания, от ненавистнических, невежественных и одиозных псевдорелигиозных сект до глубоко духовных, проникновенных и истинно альтруистических движений¹.

¹ Сорокин П.А. Главные тенденции нашего времени. – М.: Наука, 1997. С. 59-60.