ГОСУДАРСТВО И ЦЕРКОВЬ КАК ПРОБЛЕМА РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ ПРАВА

© 2013 г. Анатолий Анатольевич Козлачков¹

Краткая аннотация: рассматривается вопрос определения предмета философии права в оптике идей русского хилиазма, предпринимается попытка примирить эсхатологическое противоречие между Церковью и государством посредством указания на опосредующее звено в их отношениях, которое условно номинировано в статье как “третье общение”.

Annotation: the article deals with definition of the object of the philosophy of law in the context of russian chiliastic ideas; the author makes an attempt to solve the eschatological conflict between the church and the state through pointing out to the mediating link in their interrelation, which is named in the article as “third communication”.

Ключевые слова: философия права, философия истории, русский хилиазм, Ф. Достоевский, С. Булгаков, В. Соловьев, Н. Бердяев, Апокалипсис, государство, Церковь, третье общение.

Key words: philosophy of law, philosophy of history, russian chiliasm, F. Dostoevsky, S. Bulgakov, V. Solov'ev, N. Berdyaev, Apocalypse, state, Church, third communication.

Социальный пессимизм христианства. Один из проклятых вопросов Достоевского

Через некоторое время после выхода в свет романа “Братья Карамазовы” и уже незадолго до смерти, Ф.М. Достоевский кратко сформулировал главную идею своей поэмы “Великий инквизитор”, вызвавшей к тому времени немалое брожение в обществе: “Смысл тот, что если исказить Христову веру, соединив ее с целями мира сего, то разом утратится и весь смысл христианства, ум несомненно должен впасть в безверие, вместо великого Христова идеала созиждется лишь новая Вавилонская башня”².

Кажется, писатель и не сказал ничего такого, чего не содержалось бы в евангельской притче о трёх искушениях Христа, но выразительная сила его слов оказалась настолько велика, что надолго лишила покоя лучшие русские умы³. Какая истина в христианстве главная? – возлюби Бога и ближнего своего, как самого себя (Лк. 10, 25–37), ибо Бог есть любовь. Тогда мир может быть спасен,

тварь обожена, а человек достигнет вечной жизни в Боге⁴. Отчего же спасение то? – так ведь как раз от целей мира сего, стремление к которым губит бессмертную человеческую душу, погружая её в бездну греха и порока. Главные из этих целей и были предложены духом-искусителем Христу в пустыне: материальные блага (искушение хлебами); отрицание высших истин (искушение падением); власть над миром (искушение властью). Христос отверг дары искушителя, тем самым обозначив крайние этические полюса, на которые может быть ориентирована земная жизнь человека.

Любовь и власть⁵, если следовать Достоевскому, не могут быть соединены в единое целое, потому что любовь от соприкосновения с властью гибнет, т.е. сильной стороной в их взаимном отношении всегда будет власть, уничтожающая любовь. Неужели истина эта и взаправду так безапелляционна, окончательна и бесповоротна? Он объясняет...

Великий инквизитор (инквизиция) есть метафора принуждения к субъективно понимаемому добру, но ведь способность к принуждению – один из основных признаков государства, следовательно, инквизиция у писателя представляет собой заостренный до логического предела не просто частный принцип инквизиции, но общее правило самой

¹ Выпускник аспирантуры по кафедре философии гуманитарных факультетов МГУ им. М.В. Ломоносова.

² Вступительное слово, сказанное на литературном утрене в пользу студентов С.-Петербургского университета 30 декабря 1879 г. перед чтением главы “Великий инквизитор” (см.: О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / Сост., предисл., ил. Ю.И. Селиверстова. М., 1992. С. 13).

³ Только отдельные произведения были посвящены поэме: К. Леонтьевым, В. Соловьевым, В. Розановым, С. Булгаковым, Н. Бердяевым, С. Франком, Н. Лосским.

⁴ См.: Митрополит Московский и Коломенский Макарий. Православно-догматическое богословие. В 2-х т. Т. II. Киев, 2006. С. 203.

⁵ Власть здесь берётся как наиболее выразительная составляющая притчи о трёх искушениях.

государственности. Что ж в этом неправильного или порочного? Ведь добро, пусть и навязываемое силой, государственной ли, церковной ли, остаётся добром. Вроде всё так, да не так... Социальное устройство, движимое исключительно принуждением, может состояться только при условии отказа от главного христианского принципа – свободы воли. Логика инквизитора такова, что человек слаб и грешен. Оставленный наедине со своей свободой, без внешнего пригляда, он потонет в бесчинствах свободного разума, бунтах, кровавых разборках и закончит людоедством. И те, кто берет на себя ответственность за всемирную социальную стройку, не могут ему позволить свободу выбора. Человека следует организовать на тех принципах, которые в пустыне злой дух подсовывал Христу как единственный способ устроения жизни: “Надо идти по указанию умного духа, страшного духа смерти и разрушения, а для того принять ложь и обман и вести людей уже сознательно к смерти и разрушению и притом обманывать их всю дорогу, чтоб они как-нибудь не заметили, куда их ведут, для того чтобы хоть в дороге-то жалкие эти слепцы считали себя счастливыми”⁶.

Вот в этом дьявольский подлог и состоит. Покушение на свободу воли человека приводит к уничтожению в нём самого главного, отличающего от всех иных творений Божиих, – принципа человечности. Вроде и торжествует добро, но источником его является уже не человек, а совсем другое существо ... **Путь государства (славы царств земных), поэтому уничтожает саму природу человека.**

Что же тогда остается в смысле выбора у человека? То, что оставил людям вознесшийся Христос, особое учреждение для спасения людей в вере – Церковь. Вот писатель говорит в предсмертном дневнике: “Православие есть Церковь, а Церковь – увенчание здания, и уже навеки”⁷. В мысли этой лаконично отражено все христианское учение о спасении, состоящее в том, что Церковь – единственная альтернатива государственному порядку, возможность самоопределиться в сторону добра. Она не принуждает, а проповедует и объясняет, она не требует, а любит и печалует. Церковь представляет собой одновременно и единство всех верующих, тело Христово, т.е. феномен метафизический, и в тоже время социальное учреждение, которое призвано хранить истину веры. Для реализации целей мира сего служит государство, а для реализации высших целей – Церковь.

⁶ О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / Сост., предисл., ил. Ю.И. Селиверстова. С. 38.

⁷ Там же. С. 9.

Тонкость размышления Достоевского, которая выявляет в православном сознании настроение социального пессимизма, состоит в том, что сам факт соединения Христовой истины с целями мира сего еще до всякого враждебного действия со стороны мира уже искажает истину, т.е. не борьба между этими началами приводит к искажению истины, а само их соприкосновение! Из этого ведь прямо следует, что никаких церковно-государственных или государственно-церковных срединных конструкций, где истины мира “вышнего” преобразовывали бы мир “низший”, существовать просто не может. Вопрос им поставлен беспощадно: никакого этического облагораживания государства (метафора власти!) быть не может. Христос в этом определился однозначно, и у человека иллюзий быть не должно.

Хорошо! Пусть справедливая социальная жизнь может существовать только в Церкви. Но и это размышление никуда не ведет. Церковь ведь, в отличие от государства, не приспособлена к ведению хозяйственной жизни, да нет в ней даже и такой задачи, поскольку заботится она не о теле, а о душе (первое искушение Христа). Хозяйственная жизнь, напротив, есть всё, что связано с хлебом насущным, пропитанием, телом. Церковь способна вести самостоятельное хозяйство только как дополнительный вид деятельности к своей основной – и в самых примитивных формах. Когда она переносит приоритет с духовного служения на хозяйственную деятельность, то здесь-то и возникает принятие верой целей мира сего.

И самое главное: там, где имеется хозяйственная жизнь, там есть договоры, сделки, споры, т.е. право, а это всегда принуждение к исполнению его решений, т.е. насилие. И это совсем не то насилие, с которого начинается церковное право. Его главной санкцией в апостольские времена являлось исключение виновного из общины верующих (1 Кор. 5, 13). В светском праве речь идет о насильственной защите материального интереса (первого искушения – третьим!), а этого уже любовью не оправдать.

Поэтому социальная жизнь не может быть сведена исключительно к церковной жизни, и, более того, церковная жизнь вообще предполагает жизнь государственную. Без хозяйства Церковь как учреждение существовать не может, а создает его и поддерживает именно государство. По этой причине сосредоточение социальной жизни внутри церкви – идея соблазнительная (как же, все спасутся!), но невозможная к осуществлению.

Как же быть? Церковь не может соединиться с государством, потому что погибнет сама и веру по-

губит (что доказала история Византии и России до 1917 г.)⁸, но и без государства погибнет от голода и внутренних нестроений. Вот это пульсирование противоположных смыслов и вызывает к жизни самый главный вопрос философии права: **возможно или нет построение идеального общества, а в своей государственно-правовой сосредоточенности – идеального государства?** Античная мысль уверенно отвечала, что построение идеального государства не только возможно, но и необходимо (Платон, Аристотель). Для эллинистической классики это было самоочевидным. Но вот православие (как наиболее ортодоксальный толк христианства) уверенно говорит лишь о новом Иерусалиме, государстве праведников, которое состоится только после конца мира и нового творения. Возможность, а главное – необходимость его построения на земле остается под вопросом, который ни догматически, ни экзегетически в Православии не прояснен. Как классические философские системы XIX в., так и современные социально-политические концепции, предполагающие возможность достижения всеобщего счастья (коммунизм, либерализм, глобализм), свой оптимизм черпают из половинчатого взгляда на государство, который предпочитает не замечать его темной стороны, отвергнутой Христом. Поэтому православный скепсис в спасительности государственных форм общежития сильно ослабляет убедительность светских доктрин, которые уверенно толкуют о возможности достижения социального рая. Поэма Ф.М. Достоевского, расшифровывая притчу о трех искушениях, помимо прочих ставит гуманитариям убийственный вопрос: **если идеальное общество на земле невозможно априори, то тогда к чему нужна вся гуманитарная наука, (в частности, философия права), ведь в этом случае она не столько проясняет какие-то смыслы, сколько их затемняет и запутывает.** Совершенствуй – не совершенствуй науку (и практику на ее основе), а итог один – царство зла и несправедливости. Если суждение это считать окончательным, то надо будет признать, что право не имеет собственной философии, но сводится к набору технических приемов, целью которых, по слову В. Соловьева, является требование реализации определённого минимума добра⁹, предотвращающего до поры в обществе людоедство. Такой технической задаче собственная философия не нужна.

⁸ Подробно этот вывод обоснован: *Козлачков А.А.* Замковый камень византизма. Историко-правовое исследование причин гибели Византии в связи с дискуссиями о политическом будущем России. М., 2012.

⁹ *Соловьев В.С.* Соч. В 2-х т. Т. I / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги. М., 1990. С. 533.

Достоевский остановился перед глыбой главного вопроса о возможности создания идеального общества. С одной стороны, он однозначно указал, что истины веры и мира сего несовместимы, с другой же – до некоторой степени разжижил пессимизм, хотя полностью его и не снял. Вот последняя сцена между Великим инквизитом и Христом: “Старику хотелось бы, чтобы Тот сказал ему что-нибудь, хотя бы и горькое, страшное. Но Он вдруг молча приближается к старику и тихо целует его в его бескровные девяностолетние уста. Вот и весь ответ. Старик вздрагивает”¹⁰. Пессимизм здесь не то чтобы исчезает, но становится как бы слегка прозрачнее, теряется в своей абсолютно тёмной и непроницаемой густоте. Вроде и немного сделал Достоевский как социальный мыслитель, но, с другой стороны, почти всё, поскольку в русском интеллектуальном пространстве поставил один из самых главных вопросов, заставив по отношению к нему самоопределяться и людей, и социальные учреждения, и целые науки.

Наметить пути разрешения вопроса о возможности (невозможности) построения идеального общества изнутри правовой науки не представляется возможным. Идеальное общественное устройство, будь оно возможно, является конечной точкой исторического процесса, а это означает, что философия права окончательно обретает свой предмет только на стыке с философией истории. Ведь именно она познает (формулирует) цели исторического процесса. Обе науки в равной мере нуждаются друг в друге. Философия истории рассматривает цели исторического процесса, а философия права – пути их достижения и формы движения к ним. Так как вопрос об идеальном обществе прямо связан с вопросом о смысле истории, то возникает такая формула: **социальный идеал только в том случае надо признать необходимым, если он играет какую-то роль в завершении исторического процесса.** В противном случае окажется, что жизнь мира (творения) не связана с его же, мира, смертью, чего здравый смысл допустить попросту не может.

Преодоление пессимизма.

С.Н. Булгаков и другие

Целостную философию истории предложил С.Н. Булгаков, у которого она явилась частью концепции философии хозяйства¹¹. С точки зрения метафизики человеческий род един, т.е. он пред-

¹⁰ О великом инквизиторе: Достоевский и последующие / Сост., предисл., ил. Ю.И. Селиверстова. С. 39.

¹¹ См.: *Булгаков С.Н.* Соч. В 2-х т. Т. I. Философия хозяйства. М., 1993.

ставляет собой целостного субъекта, действующего в истории, но с точки зрения физического бытия он раздроблен. Метафизическое единство и создает энергию объединительного движения человечества. “Единство человеческого рода (...) субъективно выражается в постоянном стремлении человечества к осуществлению любви, солидарности, в поисках социального идеала, в стремлении найти нормальное устройство общества, в общественных идеалах всех времен и народов”¹². Трансцендентному единству человечества соответствуют социальные идеалы как его отражение в исторической сфере. Более того, именно любовь для своего осуществления требует реализации социального идеала, и тяга эта есть метафизический закон, а не случайность и не произвол человеческого рассудка. В этом находится некоторое (пока не полное) оправдание социального творчества, как такового. На онтологическом уровне становится понятно, почему человек не может отказаться от поисков идеального общества. Вместе с тем, для религиозного оправдания социальный процесс должен быть осмыслен как необходимое звено в трагедии конца мира, т.е. понят эсхатологически. Булгаков дает и этот ключ.

Все социальные цели и достижения, которые человек ставит перед собой в ходе исторического процесса, ведут к высшему синтезу, которым является тысячелетнее царство Христово, предсказанное в 20-й Главе Откровения. Именно оно делает возможным конец истории, хотя само по себе не является концом, а только последним его предвестием (в смысле исторического этапа)¹³. Вот здесь уже социально-политическое содержание исторического процесса у Булгакова прямо связывается с религиозным смыслом истории и, более того, с эсхатологической миссией земных учреждений, ибо тысячелетнее царство Христово хоть и не от мира сего, но находится оно в миру и принадлежит еще истории. “Ею (идеей тысячелетия. – А.К.) обосновывается правомерность истории с её предельными достижениями в этом мире, более того, она их предполагает и повелевает”¹⁴.

Философу удалось не просто соединить смысл истории с её социальным содержанием, но показать связь между концом мира (событием благим с точки зрения христианства) и социально-политическими достижениями человека, который реализует свое онтологическое единство через

создание идеального общества – тысячелетнего царства Христова¹⁵.

Впрочем, в его взглядах обнаруживается некоторая туманность. Дело в том, что всё земное зло в соответствии с текстом Апокалипсиса сосредоточивается в образе Вавилона. Этот город объединит перед концом мира все другие царства, которые примут в последней брани сторону Антихриста¹⁶. Другими словами, в эсхатологической картине мира Вавилон представляет собой ту мнимую ценность, что в виде еще нереализованной идеи отверг Христос в третьем искушении (власть над всеми царствами земными).

Противоположное место, где торжествуют силы добра и любви, именуется в Откровении как “стан святых и город возлюбленный”, но это не место в смысле географической точки, а духовное единство, рассматриваемое в христианской традиции как Церковь Христова¹⁷. Впрочем, с некоторой оговоркой в одном из первых святоотеческих комментариев на Апокалипсис св. Андрея арх. Кессарийского этот символ наделяется вполне вещественным содержанием, так как связывает “стан святых” с реальным городом Иерусалимом, который возлюблен Богом, ибо именно из него распространился Божественный закон¹⁸. В этом символе мы вынуждены мыслить некоторые черты физической реальности, а не исключительно духовной.

В целом в апокалиптическом сюжете, связанном с тысячелетним царством, выявляются две крайние точки логического развития мира. Государство как земное учреждение, наиболее полно презентующее цели мира сего, вырождается в царство зла и порока и закономерно гибнет. Церковь как объединение в любви верных, званых и призванных, в конце времен закономерно торжествует. Всё это так, но у Булгакова социально-политические усилия человека должны привести к объединению человечества как метаисторического субъекта, а в качестве этого единства возникает не какое-либо идеальное государство, а Церковь...

¹² Там же. С. 154.

¹³ См.: Булгаков С.Н. Невеста Агнца. М., 2005. С. 369.

¹⁴ Там же. С. 366.

¹⁵ Учение о хилизме в его социально-политической интерпретации отвергается православной церковью. Представляется, что С. Булгакову в книге “Невеста Агнца” удалось примирить православную догму и хилизм, но рассмотрение этого вопроса выходит за рамки данной статьи.

¹⁶ См.: издание на компакт-диске “Толковая Библия” / Под ред. А.П. Лопухина в 12-ти т. М., 2005. С. 1301, 1302. (Здесь и далее приводится нумерация по печатному изданию).

¹⁷ См.: там же. С. 1307.

¹⁸ См.: Святой Андрей, архиепископ Кесарийский. Толкование на Апокалипсис // Отчий дом. 2000. С. 187.

В этом смысле вопрос, гвоздем вбитый Достоевским в центр русской религиозной мысли, не становится яснее и у Булгакова: **каким образом государство сливается с Церковью при их полной несовместимости?** У него социально-историческое творчество как-то логически незаметно перетекает в Церковь последних времен, но как непосредственно осуществляется этот переход, остается непонятным: то ли хозяйственная жизнь как-то перемещается из государства в Церковь, то ли любовь преобразовывает государство до степени утраты им своей насильственной природы. Материалы биографии С.Н. Булгакова дают основания полагать, что, испытав в начале 20-х годов католическое влияние, он склонялся к мысли о необходимости перенесения на православную почву опыта деятельности католических церковных орденов. В качестве прообраза подобной организации было создано братство святой Софии, деятельность которого вызвала в православной среде эмиграции остронегативную реакцию. Но поскольку официально Братство перестало существовать после смерти мыслителя в 1944 г., то формального продолжения эта история не имела¹⁹. Сегодня можно сказать только, что если у Булгакова действительно была мысль о создании православных орденов на манер католических, то, значит, конечное историческое разрешение противоречия между Церковью и государством он мыслил в идее теократии, т.е. насыщения Церкви принципом государственности – смешения в одном объеме любви и насилия. Сам Апокалипсис, толкованию которого он посвятил отдельную книгу²⁰, налагает жёсткий запрет на понимание тысячелетнего царства как завершающего этапа эволюции государства. Путь государства – кристаллизация зла в самом себе и попытка подчинить этому злу всех живущих на земле. Следовательно, основная проблема: как социальное творчество, прямо связанное с государственной формой организации общества, способно привести к торжеству организации церковной? – осталась у него неразрешенной.

Тем не менее, одну ступень к лестнице русской социальной мысли он прибавил. Поставив на ступление тысячелетнего царства в зависимость от социального содержания истории, Булгаков обосновал преобразование мира как совместное

действие Бога и человека (синэргию)²¹. Смысл истории как раз в том и состоит, что перевод бытия в новый эон может произойти только через участие человека. “Апокалипсис содержит в себе откровение о воцарении Христа не только за историей, но и чрез историю, и этим предваряется Второе Пришествие Его в мир”²². Так Булгаков преодолевает исторический пессимизм и оправдывает социальное творчество человечества.

Историософия С.Н. Булгакова (даже несмотря на непроясненные до конца отношения между Церковью и государством) создает логическую предпосылку для философии права, позволяя утвердить её как предмет, имеющий метафизическое, а не просто инструментальное значение. Сформулировать её можно так: **с точки зрения православной эсхатологии (в интерпретации Булгакова) преобразование мира является процессом синэргийным, в котором сливаются как действия Бога, так и социальное творчество человека.**

Эта предпосылка разворачивается во вполне внятное задание для философии права: **если социальное творчество является необходимым элементом для завершения истории, то, следовательно, оно должно выражаться в каких-то правовых формах, ведущих к построению тысячелетнего царства.** В смысловом поле православия только так и может быть сформулирован предмет философии права.

Одинок ли был Н. Булгаков в русском хилиазме? Отнюдь! Его старший предшественник В. Соловьев снимает метафизическое противоречие между Церковью и государством, выстраивая логическую модель их взаимного дополнения. Его формула такова: “Христианская Церковь требует христианского государства”²³. Он полагает, что государство должно признать за Церковью принадлежащий ей высший духовный авторитет, а Церковь должна предоставить государству всю полноту принудительной власти для движения к высшей христианской истине²⁴. По сути дела в “Оправдании добра” В. Соловьев воспроизвел политическую формулу византийской “симфонии” (возможно, незаметно для самого себя), против которой когда-то так энергично выступил в рабо-

¹⁹ См.: *Резниченко А.И.* “Новозаветное учение о Царствии Божием” и его судьба // В сб.: *Булгаков С.Н.* Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. М., 2003. С. 396–427.

²⁰ См.: *Прот. Сергей Булгаков.* Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). М., 1991.

²¹ Синэргия – соработничество Божественной и человеческой энергии (см.: *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998. С. 127).

²² *Прот. Сергей Булгаков.* Указ. соч. С. 306, 307.

²³ *Соловьев В.С.* Соч. В 2-х т. Т. I / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги. М., 1990. С. 532.

²⁴ См.: там же. С. 532, 533.

те “Византизм и Россия”²⁵. Из его скупых замечаний можно сделать вывод, что Царство Божие он также видит в качестве конечной цели истории, но достигнута она должна быть с помощью правых средств государственной организации²⁶. В последней своей работе – “Повести об Антихристе” он прямо указал, что история должна закончиться тысячелетним царством, правда, как именно государство и Церковь произведут обмен энергиями и трансформируются в него, осталось несогласованной позицией в его учении²⁷.

Для Н. Бердяева не вызывало сомнения, что если человечество как единая душа мира(!) отпало от Бога соборно, то так же соборно оно должно и вернуться к Нему, и обожиться²⁸. Смысл истории он так же, как и Булгаков, видел в движении к Царству Божьему, хотя и выражал это не в такой подробной прорисовке деталей. Последним актом истории он полагал построение тысячелетнего царства Христа, где восторжествует правда Божья на земле²⁹. Видел он его в форме теократии, но никак не пояснил свою мысль. Если расшифровывать её непосредственно, то окажется, что завершение истории он видит в форме религиозного государства. О синэргийном действии человека и Бога при завершении истории Н. Бердяев высказался также вполне определенно: “Конец истории и путь к концу – не исключительно божественный, а *богочеловеческий*, и в богочеловечности таится возможность осмыслить божественный план истории, не погасив индивидуальной свободы человека”³⁰.

Можно выделить и характерные черты русского хилиазма³¹. Во-первых, по своему содержанию тысячелетнее царство рассматривается как реализация Правды Божией на земле в результате синэргийных усилий Бога и человека, а не как достижение материального благополучия. Во-вторых, тысячелетнее царство понимается как инструментальный период, подготавливающий Страшный Суд и новое творение. Наконец, в-третьих, мыслится оно в виде теократии, робко у В. Соловьева, совсем ясно у Н. Бердяева и очень условно у С. Булгакова.

В этом последнем вопросе как раз и есть главный уязвимый пункт русского хилиазма, поскольку теократия (слияние Церкви и государства) как завершающая правовая форма не вполне согласуется с текстом Апокалипсиса. Этот вопрос и подлежит более подробному рассмотрению.

Социально-правовые формы завершения истории

В методологическом плане для прояснения апокалиптических тайнозрений следует опираться на то, что символ, взятый в своей эстетической чистоте, представляет собой многоплановость бытия, множественность его состояний, которую он упорядочивает посредством аналогий, подобию, соответствий, т.е. типов правил более слабых, нежели закон, но более сильных, чем хаос и случай³². Символы не изобретаются человеком, а представляют собой явленный человеку целостный фрагмент, включающий слои как бытия, так небытия и сверхбытия, которые не улавливаются научными понятиями. Символ – это объективно-идеальная формула вещи (явления), сохраняющаяся неизменной во всех возможных мировых состояниях. Символизм же, исходя из этого, является целостной методологией познания, стремящейся преодолеть субъективизм чувств и объективизм понятий³³.

Главный исследовательский интерес сосредоточивается на следующем сюжете. В конце времен и земных сроков духи бесовские соберут на великую брань против Агнца нечестивых царей земли. В местечке, называемом Армагеддон, сойдутся две рати на последнюю битву этого мира, сатанинская и небесная во главе с Агнцем и теми, зваными, избранными и верными, кто останется ему предан. И состоится последняя битва этого мира, и зло будет повержено (Откр. 19, 14–18), и падет великий город Вавилон, объединяющий все нечестивые царства земные (Откр. 18). После победы объединенного небесного воинства и земной рати, верных над силами зла, сатана будет скован, а верные Христовы последователи будут царствовать тысячу лет (Откр. 20). По окончании тысячелетнего царствия Христа сатана освободится от оков и выйдет обольщать народы, собирая их на новую битву против Него. И вновь соберутся силы зла, окружают стан святых и город возлюбленный, но ниспадет огонь с небес и пожрет их уже без всякого вмешательства человека,

²⁵ Соловьев В.С. Соч. В 2-х т. Т. II. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. М., 1989. С. 562–602.

²⁶ См.: там же. С. 540.

²⁷ См.: там же. Т. II. С. 761.

²⁸ См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 140.

²⁹ См.: там же. С. 172.

³⁰ См.: там же. С. 178.

³¹ Хилиазм, или миллениаризм, – учение о тысячелетнем земном царствовании Христа после его второго пришествия.

³² См.: Философия. Курс лекций для аспирантов экономического факультета МГУ. М., 1998. С. 36.

³³ См.: там же. С. 36.

а дьявол будет ввержен в озеро огненное, чтобы мучиться во веки веков. Сразу за этим минуют прежнее небо и прежняя земля, мир в единый миг преобразится, и на очищенную от греха и зла землю сойдет с неба новый город – небесный Иерусалим, место торжества нового мира, где Бог призовет всех живых и умерших на Страшный Суд, а после со святыми и праведниками будет царствовать вечно (Откр. 16–22).

Что же представляет собой тысячелетнее Царство Христово? Прежде всего это – Церковь торжествующая, хотя и в особом понимании. С одной стороны, это – собрание христиан последнего времени в их противоположности последователям Антихриста³⁴. С другой же стороны, здесь (Откр. 20, 4) дается картина оживших, пока первым тысячелетним воскресением, и царствующих со Христом всех, кто был обезглавлен за веру, кто не поклонился зверю, не принял начертания на руку свою или чело. Таким образом, Апокалипсис даёт такую картину тысячелетнего устройства, которая одновременно включает в себя в качестве единой общины и живущих на земле христиан, и погибших за веру святых. Вот, например, как поэтично пишет об этом А.П. Лопухин: “Они (воскресшие мученики. – А.К.) вместе с Иисусом Христом будут царствовать, т.е. могут являться руководителями и помощниками подвизающихся на земле христиан и в этом находить для себя новый источник радости и блаженства”³⁵. Наконец, третья составляющая, которую надо прибавить к первым двум, определяется указанием на то, что в последней битве Христа будут сопровождать не только “воинства небесные”, состоящие из Ангелов (Откр. 19, 14)³⁶, но вместе с ними на брань выйдут “званные и избранные, и верные” (Откр. 17, 14)³⁷. Хотя указания в тексте Апокалипсиса относительно смертных не вполне отчетливы, но между тем реконструируются они вполне однозначно – это особая категория людей, имеющая свою роль в последние моменты жизни мира.

³⁴ См.: издание на компакт-диске “Толковая Библия” / Под ред. А.П. Лопухина. В 12-ти т. С. 1307.

³⁵ Там же. С. 1306. Правда, Лопухин, исходя из ортодоксальной православной традиции, полагал, что речь идет о воскресших мучениках не на земле, а на небесах, не признавая хилиазма, но особое призвание героев при этом им обозначено точно.

³⁶ См.: там же. С. 1305.

³⁷ Здесь приведено толкование Булгаковым терминов “верные” и “избранные”, но применительно к другим главам Апокалипсиса, что не меняет их значения во всем тексте (см.: *Прот. Сергей Булгаков*. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования). С. 35, 141).

Этот сюжет Откровения имеет свою процессуальность, которая включает в себя следующие события: битву при Армагеддоне, следующее за ней тысячелетнее царство, краткое освобождение дьявола, попытку уничтожения “стана святых”. Это – события священной истории, в границах которых в наиболее выраженном виде представлена синергия Бога и человека. Событийной границей, после которой она утрачивает свое действие, является сожжение народов Гога и Магога, которые восхотели уничтожить “стан святых” (Гл. 20, 9). Финальное преображение мира и Страшный Суд описываются далее как события, находящиеся в исключительной компетенции Бога.

Поэтому тысячелетнее царство есть, конечно же, Церковь Христова, но представленная в виде **особой онтологической формы**, которая отличается от формы земного церковного учреждения. Она состоит из элементов: 1) небесной иерархии – Христос и воскресшие мученики; 2) земной церкви – оставшиеся в живых христиане; 3) и какого-то прибавления пока неясной социальной этиологии – “званных и избранных”. Все три части действуют совместно, в одном бытийственном объеме, т.е. представляя собой какую-то замкнутую онтологическую сферу, внутри которой снята перегородка между мирами. Н. Бердяев довольно точно назвал возникающую в конце истории социальную форму – общество святых³⁸, что в основном соответствует его персональному составу, но все-таки вот эту особую прибавку не учитывает.

Этот неясный социальный элемент назван в Апокалипсисе персонализированно – “званными, избранными и верными”. Откуда же они происходят в социальном смысле? Может быть, в метафоре “званных” в тексте Откровения мыслится некая положительная субстанция, которую в конце времён государство выделит из себя, и она перейдет в новый мир. Ведь не все же в историческом государстве плохо, какие-то его части должны быть способны к нравственному совершенствованию? Но в этом случае необходимо будет предположить, что властная сущность государства способна к делению и перерождению в положительную сущность, а это противоречит как логике, так и тексту Священного писания: государство в конце истории кристаллизует все мировое зло, что означает принципиальную неизменность его сущности. Если же государство отпочковывает нечто положительное, способное с точки зрения взаимодействия сущностей слиться с Церковью,

³⁸ *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 180.

то это “нечто” как раз должно быть какой-то иной природы, нежели само государство. Какой?

Может быть, речь идет о самой Церкви, какой-то её части? Ведь для того, чтобы с ней слиться, надо иметь собственную природу, по меньшей мере совместимую с её природой. Понять это поможет рассмотрение той роли, которую в последние моменты мира выполняют оставшиеся “званные, избранные и верные”. Ближайшим аналогом этой метафоры в истории философии является понятие “герой”, но не тот классический герой античности, сын смертного человека и Бога, а герой христианский, подвижник веры, выходящий вполне осознанно на бой против сил мирового зла в тот момент, когда большинство людей сдалось под его напором. Поэтому христианский герой – это не просто тот, кто сохранил в душе веру, но еще и оказался способен противопоставить себя максимальному напряжению зла в последний миг жизни мира.

Героизм предполагает некоторую антропологическую неправильность, сумасшедшину. Герой действует, исходя из того, что дальше, возможно, ничего и не будет, он ведь точно не знает, есть вечная жизнь или её нет. В вечную жизнь он просто верит, но до такой степени, что готов свою здешнюю жизнь далее уже не продлевать. Это противоречит смертной природе человека. Жертвуя жизнью, действуя вопреки логике, здравому смыслу, он прорывается к реальности более высокого порядка, нежели та, к которой он принадлежит. Смертность человека – ведь главный онтологический признак падшего человека, низвергнутого с небес (Быт. 2, 19). В героическом акте отрицания смерти он разворачивает мироздание в обратную сторону – от земли к небесам и переводит собственную природу из состояния простого смертного в состояние, которым он обладал в раю, до грехопадения. Пробиваясь через смерть как онтологическую преграду в мир “тот”, герой оказывается сразу перед престолом Бога и стяжает Царствие небесное (Откр. 7, 14–15).

Что же происходит, когда герои действуют не поодиночке, а как единое целое, как совокупность лиц? Последние герои, вышедшие на поле Армагеддона, уже **не свое существо переводят в иную онтологию, но существо всего мира**. В этом и состоит самое главное метафизическое призвание человека, оправдание его творения и оправдание его истории – **участие в синэргийном преобразении мира, переводе его в иное онтологическое состояние**. Что-то такое почувствовал Н. Бердяев, указав, что помимо прочего смысл мировой истории состоит в обострении мировой

трагедии, в освобождении **тех человеческих сил, которые призваны совершить окончательный выбор между двумя царствами – добра и зла**³⁹, т.е. он понимал, что “окончательный выбор” осуществляет какая-то специальная категория людей, которая готовится к этому самым ходом истории.

Из метафизической функции человека-героя уже более понятно реконструируется и его социально-историческая задача, символически указанная в картине армагеддонского боя, – **инициативная борьба с сатаной и всеми проявлениями зла, от него исходящего**. Раскрывается она как вполне конкретная деятельность героев **по охране и обороне Церкви от сатанинских нападков**. Говоря строго, эта деятельность есть главное условие того, что Церковь доживет до последних времен. Функция охраны и обороны является внешней по отношению к самой Церкви, т.е. её осуществление – это не забота самой Церкви как учреждения, поскольку её главной задачей является не охранение веры, а её со-хранение⁴⁰, а это – принципиально иное ... Ведь Церковь не может иметь своего аппарата насилия, во всяком случае православная, иначе она вырождается в государство... (то, против чего так страстно выступил Достоевский в поэме о Великом инквизиторе).

Итак, христианский героизм в социальном смысле не связан с государством. Не связан он и с Церковью (как учреждением, естественно), хотя с духовной стороны оказывается не чуждым ей, иначе в конце времен герои не смогли бы стать частью тысячелетнего царства. В героизме виден проблеск, способный осветить правовые формы, в которых может развиваться социальное творчество, ведущее к построению тысячелетнего царства. **Героизм представляет собой метафору (символ) социального творчества, протекающего во внесударственных и внецерковных формах!** Только при этом допущении может быть осмыслен логический переход к тысячелетнему царству как синтезу социально-исторических усилий человека, о котором говорил Н. Булгаков.

История дает огромное разнообразие форм жизнедеятельности, не связанных с государством: родовая, семейная, соседская общины; анархические группы; хозяйственные коммуны; явление казачества; современные общественные организации; западноевропейский средневековый

³⁹ См.: там же. С. 176.

⁴⁰ См.: Макарий Митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие. В 2-х т. Т. II. Киев, 2006. С. 206.

университет⁴¹, наконец. В современной социологической литературе эта реальность уже получила предварительное наименование – “параллельные общества”⁴². С точки зрения эсхатологии эту социальную целостность можно назвать **третьим общением**, имея в виду, что оно отличается как от гражданского общения, на основе которого людей объединяет государство, так и от церковного общения, на основе которого людей объединяет Церковь⁴³. **Итак, третье общение есть совокупность внегосударственных и внецерковных форм, в которых протекает социальное творчество людей и посредством которых подготавливается тысячелетнее царство и конец истории.**

Что это за общественно-правовые конструкции, дадут ли они единую внегосударственную правовую форму или будут существовать в разрозненной множественности? Будут ли они похожи на общественный вариант инквизиции или сложатся на манер средневековых университетов? Какие функции отберут у государства, а какие оставят ему до скончания веков? Все эти вопросы как раз и являются объектом социального творчества и предметом для философии права (в православном наклонении).

Теория третьего общения позволяет разрешить логическое противоречие между государством и Церковью, обозначенное притчей о трех искушениях. Государство не способно слиться с Церковью, просветлиться до уровня её святости. В истории оно выполняет свою функцию – насильственно организует людей для осуществления материальных потребностей. Но в смысле возрастания в обществе справедливости его ресурсы ограничены именно насильственной властной природой. Для подготовки посюсторонних форм тысячелетнего царства необходимы социальные формы внегосударственной природы, способные аккумулировать в себе все лучшее, что есть в социальной жизни, и переплавлять его в новые правовые формы.

Представление о третьей социальной силе, которая выступает равноправно наряду с государством и Церковью, на теоретическом уровне уже предлагалось В. Соловьевым. Он полагал, что нравственное отношение к материальной природе человека организуется в третьей (! – А.К.) помимо государства и Церкви жизненной сфере человечества, ко-

торую он называл “обществом”, или “земством”⁴⁴. (Кстати, именно в ней, а не в государстве В. Соловьев видел расцвет подлинной хозяйственной жизни.) Но эта его пунктиром проведенная мысль, подчиненная целям нравственной философии, так и осталась в данной части неразработанной, хотя и высказанной вполне определенно.

С точки зрения теории третьего общения можно попытаться слегка откорректировать представление о социальном смысле истории. Главной её целью оказывается необходимость подготовки особой переходной формы – тысячелетнего царства, способного воспринять Христа. Понятно, что Он может прийти не во всякую форму, но только в ту, которую подготовил человек, искупая первородный грех, и которая соотносима не только с человеческой природой, но и с божественной. На временной прямой эта особая онтологическая (и социальная) форма уместается между собственно историей и новым творением (собственно Царством Божиим). В её границах становится возможным прямое богообщение, но пока только для героев – живых и воскресших. Подготавливается она силами Церкви и третьего общения (общества, земства), чем ближе к развязке истории, тем все в большей степени противостоящими государству. В свою очередь, у тысячелетнего царства есть своя онтологическая роль, вероятно, как-то связанная с переходом к новому творению, но в Откровении проявленная совсем слабо.

В заключение, возвращаясь к Ф.М. Достоевскому, следует сказать, что он размягчил до состояния податливости перед религиозной мыслью бытующее в православии мнение о бессмысленности социальных усилий и буквально мобилизовал русскую интеллектуальную элиту для решения этой задачи. Н. Булгаков здесь был не первым и не последним, но, как представляется, наиболее плодотворным. Следование традиции русского хилиазма открывает в области гуманитарных наук, и в частности в философии права, огромное поле для творчества, реализации в истории которого Булгаков придавал главенствующее значение. И цель русский хилиазм ставит грандиозную – **подготовку социальной формы, достойной вместить Христа!** Христианская история начинается трагичной и величественной Христовой жертвой, а заканчивается она не менее трагичной и величественной жертвой героев, спасающих и преобразовывающих вместе с Христом этот мир. Может ли быть более глубокое основание для философии права!?

⁴¹ Родоначальником независимого университета является Болонский университет (1087 г.).

⁴² Параллельные общества (serg_mihalych). М., 2011.

⁴³ Автору этой статьи уже доводилось определять некоторые правовые пропорции третьего общения: Козлачков А.А. Указ. соч. С. 205, 206.

⁴⁴ См.: Соловьев В.С. Соч. В 2-х т. Т. I / Сост., общ. ред. и вступ. ст. А.Ф. Лосева, А.В. Гулыги. С. 534.