**Христианство и экология**

Гаврюшин Н. К.

Чаяние "нового неба и новой земли" (Апок. 21, 1) в значительной мере приглушило внимание христианской мысли к судьбе этого неба и этой земли, наш мир, тленный, греховный, юдоль неизбывной печали и призрачных наслаждений, не может притянуть к себе того, кто всецело обращен к Вечности. Таково непреложное убеждение христианского сознания, с которым уходили на молитвенный подвиг в скиты и пустыни бессчетные ревнители духовной жизни. Однако подлинная полнота новозаветного Откровения раскрывается в том, что именно этот, грехом человеческим погруженный во зло мир Бог так возлюбил, что "отдал Сына Своего единородного, дабы всякий верующий в Него не погиб" Ин. 3, 16) и "во Христе примирил с Собою мир" (2 Кор. 5, 19). Слова апостола "Кто говорит: я люблю Бога, а брата своего ненавидит, тот лжец; ибо не любящий брата своего которого видит, как может любить Бога, Которого не видит?" (I, Ин. 4, 20) с полным основанием могли бы быть отнесены и к природе как творению Божию: кто не имеет любви к этому миру и этой земле — которые видит, — как сможет возлюбить новое небо и новую землю, коих еще не видел?

Напряженный и односторонний эсхатологизм христианского сознания в известной мере ответствен за экологическое равнодушие в регионах христианской культуры. Он не был должным образом уравновешен святоотеческой натурфилософией (или натуральным богословием), в которой выкристаллизовалось представление о мире как гармоническом целом, причастном славе своего Создателя.

"Ведь все, что совершается чудесного в этом мире, — писал бл. Августин, —не идет ни в какое сравнение с тем чудом, которое являет собою этот мир, это небо и земля и все, что в них существует, — а все это создано, конечно, Богом. А Тот, кто их создал, и способ, которым Он создал их, остаются тайными и непостижимыми для человека" (De Civ. Dei, X, 12).

Та же мысль настойчиво проводится в "Беседах на Шестоднев" св. Василия Великого. "Мир есть художественное произведение, — говорит он, — подлежащее созерцанию всякого, так что чрез него познается премудрость его Творца... Хотя [мы] и не знаем природы сотворенного, но и одно то, что в совокупности подлежит нашим чувствам, столько удивительно, что самый деятельный ум оказывается недостаточным для того, чтобы изъяснить как следует самомалейшую часть мира и чтобы воздать должную похвалу Творцу" (Беседа I).

Для преподобного Максима Исповедника тварный мир также представляется некоторым отражением его Творца. "Через умное созерцание творения, — пишет он, —мы получаем идею Св. Троицы, т. е. [понятие] об Отце и Сыне и Св. Духе" (РG., 90, 296В). Более того, созерцание творения Божия может стать, наряду с евхаристией, средством мистического соединения человека с Богом. Эта мысль логически вытекает у Максима из его концепции логосов творения (берущей, конечно, начало в стоицизме, но подхваченной целым рядом христианских писателей, в том числе и бл. Августином). Как резюмирует Ларс Танберг, "через созерцание логосов творения душа входит в мистическое общение с Логосом, который отдается ему в силу своего изначального пребывания в логосах сотворенных существ. И это общение является посредствующим звеном на пути к мистическому объединению с самим Богом".

Подобные рассуждения древнехристианских писателей о мире как образе своего Творца, опирающиеся в конечном счете на откровение о человеке как венце творения, созданном "по образу и подобию" Божию (Быт. I, 26-27), во многом предваряют аргументацию апологетов иконопочитания, использованную отцами VII Вселенского собора, и в свете его постановлений наводят на естественный вывод, что благоговейное отношение к природе, Творению Божию необходимо предполагается как выражение благоговения к его Творцу. Этика "благоговения перед жизнью" не нуждалась в пространных обоснованиях Альберта Швейцера: она логически вытекала из христианской натурфилософии и догмата иконопочитания. Но христианский Запад оказался маловосприимчивым к этому догмату, а христианский Восток тяготел больше к эсхатологии, чем к натурфилософии...

Во всяком случае, совершенно очевидно, что и логически, и исторически "природоборчество" и иконоборчество идут рука об руку, выражают как бы некую общую установку сознания, деструктивную в самых своих истоках. Эта установка, однако, встречается с перманентным сопротивлением апологетической мысли, которая на протяжении веков изыскивает все новые и новые аргументы в пользу тезиса, что образ Творца отражен в его творении. В качестве малоизвестных примеров подобных сочинений можно указать на "Книгу о Св. Троице" русского мыслителя XVI в. Ермолая-Еразма, в которой доказывается, что троичное начало присуще различным явлениям тварного бытия; на анонимную брошюру "Загадка мудрецов, или мировое триединство", выпущенную в 1909 г. в Архангельске, где та же самая задача решается с помощью примеров из математики, физики, астрономии, кристаллографии, музыки; наконец, на совершенно тождественную двум первым по замыслу книгу Бернхарда Филберта "Триединое".

Подобные примеры легко можно было бы умножить. Но все попытки такого рода являются более или менее удачными модификациями одного умозрительного архетипа, а именно: сознательного или бессознательного стремления утвердить "иконопочитательное" отношение к миру, в котором все-таки отпечатлены образ и тайна его Творца.

В широкой культурологической перспективе необходимо откровенно признать, что пока эти попытки остаются недостаточно действенными, и в практической жизни современного человечества торжествуют "природоборчество" и иконоборчество. И здесь, как это на первый взгляд ни парадоксально, принципиально безразлично, на каких идейных устоях зиждется иконоборчество: отрицает ли оно самый Первообраз, т. е. Творца (атеизм), или его отражение в творении, или только необходимость благоговейного отношения к творению как образу Творца. Лишь наивный и приснопоносимый пантеизм оказывается невольным союзником "иконопочитательного" отношения к природе.

Скромные успехи христианской натурфилософии, отчасти обусловленные ее маргинальным местом в самой христианской традиции, побуждают более внимательно отнестись к экологическим размышлениям представителей иных типов религиозного сознания. Среди них своим подлинно пророческим характером выделяется древнекитайский трактат "Чжуан цзы" (IV—III вв. до н. э.).

В одной из его притч рассказывается, как правитель обращается к мудрецу с вопросом о сущности природы (неба и земли); этой сущностью он хочет воспользоваться, чтобы увеличить произрастание злаков для прокормления народа и более целесообразно использовать силы жира и холода для блага всего живого. Ответ мудреца звучит поразительно. Он говорит, что подобный способ управления – истинная пагуба для Поднебесной: его Осуществление уже привело к тому, что "дождь идет прежде, чем пары превращаются в облака, листья и травы опадают, не успев пожелтеть, лучи солнца и луны все более угасают".

Посвященная этой же теме другая притча повествует о некоем доброхотливом человеке, который каждое утро выходил в сад и помогал всходам расти, вытягивая их вверх… Замечательно в этих притчах то, что они раскрывают трагические последствия совершенно благонамеренной — как по отношению к природе, так и к человечеству — деятельности, настойчиво предупреждая, что взлелеянное рациональным целеполаганием понятие блага несоотносимо с сущностью вещей. Цель не только не оправдывает средств — она выхолащивает, иссушает сам смысл деятельности.

Даосские притчи вполне могли бы послужить некоторым комментарием к известным местам Нагорной проповеди Спасителя, также предупреждающим от сознательной сосредоточенности на цели деятельности: "пусть левая твоя рука не знает, что делает правая" (Мф. 6,3); "не заботьтесь для души вашей, что вам есть, и что пить, ни для тела вашего, во что одеться" (Мф. 6, 25); "не заботьтесь о завтрашнем дне" (Мф. 6, 34). Даже сознательное стремление спасти свою жизнь может привести к погибели (Мф. 10, 39, Лк. 17, 33).

Таким образом, целеполагание оказывается как бы небожественным, безблагодатным состоянием души. Ведь оно предполагает инструментальную деятельность — раз есть цель, есть и средства ее достижения, погруженность в пространство-время, отделяющие субъект от его цели, наконец, само желание как свидетельство неполноты, несамодостаточности субъекта.

И здесь я не могу не сказать о том, что довольно часто встречающиеся в христианской книжности рассуждения о цели, которой руководствовался Бог при сотворении мира, о предвечных идеях, в коих эта цель выражалась в божественном уме, носят пряный привкус непреодоленного платонизма. Даосский апофатизм четче, последовательнее, хотя, разумеется, никак не может выйти за рамки "естественного откровения" и приблизиться к новозаветному богосознанию. Внутренняя же взаимосвязь субъективного желания, рационального целеполагания и технически-инструментальной деятельности была проработана древнекитайскими мыслителями задолго до того, как сама эта тема возникла в странах христианской культуры...

В истории европейской цивилизации видимому разрушению природной среды предшествовало разрушение умозрительного образа природной гармонии "Книгу природы", которую еще с благоговением читало Средневековье, в XVII в. стали рассматривать уже другими глазами, озабоченными главной идеей: а что она может дать "человеческому благополучию". Это изменение умонастроения ясно выразило себя в новой классификации наук, которую предложил Ф. Бэкон, и в постепенном изменении содержания и задач философии, из компетенции которой постепенно были выведены математические естественнонаучные дисциплины, а затем бывшей "служанке богословия" были оставлены по существу только этика и метафизика.

В сознании ученых XVIII в. "Книга природы" еще стоит рядом с Евангелием, а "Храм наук", еще не вполне определившийся в своих основаниях, уже высится вровень с домом церковным. В предлагаемой Ломоносовым своеобразной "табели о рангах" естествоиспытатели и математики стоят на одних ступенях с пророками и апостолами. Но это вовсе не потому, что ученые заняты прославлением Творца в его Творении. Сознательно ставя своей целью благополучие человечества в этом мире (точь-в-точь как уже знакомый нам древнекитайский правитель), они вовлекают "Книгу природы" в сферу прикладного, инструментально-технического познания, подчиненного задачам практической полезности.

Ни "Гармонии природы" Бернардена де Сен-Пьера, ни герметические откровения масонской книжности, ни натурфилософия Шеллинга или Лотце не могли противостоять экспансии чисто утилитарного воззрения на мир как фрагментарно-упорядоченный материал для удовлетворения непрерывно растущих потребностей человечества. На стороне последнего были идеи прогресса, блага, неотделимые от научного мировоззрения.

Конфликт "науки" и "религии" был подготовлен накапливавшимися в течение более ста лет подменами и искажением понятий; способствовала его обострению и неправомерная догматизация известных натурфилософских представлений в рамках самой церковной традиции. Но как бы там ни было, восприятие природы как органического целого, как одушевленного отпечатка своего премирного Первообраза все более утрачивалось, и последствия этой утраты мы переживаем сегодня особенно болезненно.

Вполне естественно, что в своем стремлении укрепить сознание экологической ответственности современного человечества мы обращаемся к опыту прошлого, ко взглядам мыслителей, в свое время не услышанных "передовой общественностью". Проведенный совсем недавно Фредериком Грегори именно под этим углом зрения анализ немецкой богословской традиции XIX в. привел его к убеждению, что "перед лицом экологического кризиса радикальное отделение науки от религии представляется интеллектуальной роскошью, которую человечество не может себе позволять".

Здесь мне хотелось бы сказать о том, что в русской духовной истории прошлого и начала нынешнего столетий также есть немало поучительных моментов, и хотя их анализ в конечном счете приводит к тому же самому выводу, на них стоит задержать внимание.

Прежде всего в XIX в. в России была детально исследована сущность конфликта между "наукой" и "верой". Виктор Несмелов путем тонкого семантического анализа показал, что их противопоставление совершенно лишено оснований. "Вера имеет своим предметом область трансцендентного бытия, знание же касается только эмпирической области мира явлений". Вера тоже есть знание, предмет которого недоступен для аналитического и эмпирического исследования: "блаженны не видевшие и уверовавшие" (Ин. 20, 29). Однако это не означает, что "вера" и "знание" не могут быть объединены в целостное мировоззрение. Согласно Несмелову, "единственно серьезным препятствием к логическому синтезу суждений религиозной веры и суждений научно-эмпирического знания в действительности может служить не различное отношение тех и других суждений к логическим принципам научного мышления, а исключительно только усвоенное современной наукой, но совершенно недопустимое с точки зрения основ и данных религиозной веры механическое понятие о мире" . Это понятие неизбежно должно быть преодолено внутри себя самим же естествознанием, а собственно философская мысль, по убеждению Несмелова, в лице Лотце, Ульрици, Фехнера, Фихте-младшего уже сделала значительный шаг навстречу теистическому миропониманию. Из родственных по умонастроению русских мыслителей он называет Вл. С. Соловьева и архиепископа Никанора (Бровковича).

Архиепископ Никанор во всеоружии новейших данных положительного естествознания возрождал миропонимание преподобного Максима Исповедника, подчеркивая творческое со-пребывание Бога своему творению. Он даже говорил о том, что "творческая природа-мать" есть "отражение первоосновной абсолютной силы" . Но Никанору не посчастливилось найти широкий круг вдумчивых читателей. Много удачливее в этом отношении оказался Вл. С. Соловьев со своей концепцией "всеединства". Однако, прежде чем коснуться ее, мы должны остановиться на творчестве его идейного противника Николая Страхова, автора весьма принципиальной для нашей темы монографии "Мир как целое" (1872), которую известный историк науки Т. И. Райнов назвал "одной из лучших русских книг по философии".

В этой книге и других работах, посвященных анализу методов и принципов научного мышления и его влиянию на общую картину мира, Страхов самым решительным образом критикует утилитарный подход к науке и утилитарные установки в исследовании природных явлений. Особенную озабоченность у него вызывает стремление навязывать природе внешние цели. В этом вопросе друг Ф. М. Достоевского и в прошлом выпускник Костромской духовной семинарии кажется совершенно единомысленным с даосскими философами.

"Нам представляется, — пишет Н. Страхов,— цель обыкновенно в виде какой-то меты, стоящей впереди предмета, так что он может достигнуть ее разными путями и может быть подвинут к ней постороннею силою. Между тем правильнее сказать, что цели вложены в самые предметы, заключены внутрь сил и явлений мира и потому могут быть достигаемы только раскрытием внутренней природы самих вещей". "Цели" Страхова по сути своей сродни "логосам" преподобного Максима Исповедника, хотя сам он и не сознает себя в этой традиции, ощущая скорее сильную симпатию к Гегелю и к науке "пантеистической".

Страхов глубоко убежден, что с природой нельзя обращаться как с внешней косной материей, использовать ее как средство для привносимых извне целей, ибо она уже есть цель-в-себе. Природа должна быть понята как самостоятельная, развивающаяся на разных этапах к высшим формам жизнь, требующая признания своего самодовлеющего значения.

Противоположное миропонимание, основанное на внешнем рассудочном целеполагании, движимое своекорыстными утилитарными интересами, становится возможным вследствие упадка философии и истинно научного духа в частных областях знания. Своим руководящим принципом и необходимым следствием оно имеет безжизненную, механистическую, раздробленную картину мироздания.

"Мир,— пишет Страхов,— есть прекрасная гармоническая сфера; изучая его, натуралисты нашли, что он как будто в оболочке заключен в пространстве и времени; они сняли эту оболочку и отбросили ее как пустую шелуху. Точно так же они потом снимают и отбрасывают слой за слоем, воображая, что таким путем могут добраться до глубокого таинственного зерна. По окончании работы — что же оказывается? Зерна нигде нет, и весь мир разрушен в безобразные обломки".

В самом деле: экологическому кризису предшествует концептуальное разрушение гармонии мироздания.

Против такого разрушения русская мысль восставала периодически, причем основной мотив Страхова подхватывается ею особенно охотно (Н. О. Лосский. Мир как органическое целое. 1915, и др.). Особенно значительным событием представляются практически еще не известные работы русского философа и историка науки Тимофея Ивановича Райнова (1888-1958). Остававшиеся до недавнего времени в рукописях (а частью до сих пор не опубликованные) по причине своего очевидного разномыслия с официальным "диалектическим материализмом", они крайне интересны стремлением сочетать новейшие данные естествознания со своеобразной системой персонализма, обостренной чувствительностью к экологической проблематике и даже своего рода эсхатологизмом.

Согласно концепции Райнова, изложенной в его лишь недавно увидевшей свет работе "Odintzoviana-1947" и в ряде других статей, "бессубъектных" процессов в мире нет. В так называемой "неорганической" природе он видит следы и признаки организованности, проявляющейся в бытии различных "индивидуумов-ассоциаций". Физико-химические науки склонны игнорировать эту самобытность природных индивидуумов, поскольку они очень долгое время разрабатывались под влиянием утилитарно-технических нужд. "Одна из характерных особенностей этих нужд заключается в том, — пишет Райнов, ? что при их удовлетворении человек, техника противопоставляет себя природе как материалу технического воздействия, т. е. всяческого приспособления и преобразования в интересах человека. Всякая организация в природе либо остается при этом в пренебрежении перед организующими интересами и средствами человеческой техники, т. е. практически не существует, либо входит в расчет как нечто побочное и второстепенное. Природа выступает в свете утилитарно-технических интересов как нечто вовсе неорганизованное либо организованное бессмысленно и "неинтересно"".

Еще более резко и определенно Райнов высказывался в своих лекциях по истории западноевропейской науки X—XVII вв. "Техника есть школа безбожия. Техника спрашивает: что можно сделать из данного материала, с какого конца к нему подойти, чтобы его можно было употребить для какой-то цели? Призывая имя Бога, в технике нельзя сделать ничего. В этом смысле техника, можно сказать, самая непочтительная сфера человеческой деятельности. Она стремится разрушить естественные тела природы и придавать им желательную ей форму, делая из них такое употребление, которое подсказывается чисто человеческими, практическими задачами и целями. Никакого пиетета к действительности, полное распоряжение этой действительностью".

Персоналистическая натурфилософия Т. И. Райнова с необходимостью конкретизировалась в определенную эсхатологическую перспективу, в которой – пожалуй, впервые с такой ясностью – экологическая озабоченность связывает образ Антихриста или фактически тождественный ему образ Великого Инквизитора (восходящий к "Братьям Карамазовым" Ф. М. Достоевского) с торжеством технократии.

"Замыслы, планы и возможности Великого Инквизитора, — пишет Райнов, — рассчитаны на заботу о субстратных существах, пренебрегая тем, что сквозит под субстратом, что живет в нем — пренебрегая самостями, освобождающимися после смерти. Для него просто не существует этих самостей". Позиции Великого Инквизитора, стремящегося управлять всеми ради блага всех (здесь опять же нельзя не вспомнить о древнекитайском правителе из даосской притчи) Райнов противопоставляет принцип ясновидения любви в духе Макса Шелера.

Последовательно поверяя по нему установки современной технологической цивилизации, он со всей определенностью утверждает, что они противоречат духу Евангелия. В отличие от некоторых современных христианских апологетов, у Райнова нет никаких иллюзий относительно "ноосферы" Вернадского ?Тейяр де Шардена ? Ле Руа.

"Даже человечество в мыслимой своей предельной интеграции, как "ноосферы" Ле Руа и Вернадского,— говорит Райнов,— как одна семья, изживщая внутри себя все противоположности, достигшая солидарности и гармонии — даже такое человечество противостоит всему живому, подчиняя его себе, противостоит и всему неживому, используя его для службы себе, пусть и службы выгодной, украшаю¬щей, превращающей мир в сад победоносного человечества: "По высям творения я гордо шагал" — вот образ ноосферного человечества, хозяина, господина над миром живых и неживых существ. Это увеличенный, космизированный Великий Инквизитор (курсив мой.— Н. Г.), которому дух евангельской правды и любви и жалости будет противостоять даже тогда, если он перешагнет границы земли и солнечной системы и расставит свои сети над мириадами миров (что вовсе не невозможно)".

Удивительным образом в этой работе Т. И. Райнова, написанной вскоре после атомных бомбардировок Хиросимы и Нагасаки, достигли необходимого равновесия натурфилософия и эсхатология, положительное естествознание и христианское откровение, хотя сам ее автор — не только по политическим причинам — был очень сдержан в определении собственной конфессиональной позиции.

И о чем также никак нельзя не сказать,— именно опираясь на свою натурфилософскую концепцию, Райнов очень решительно предупреждает об опасности широкого технологического применения энергии радиоактивного распада. "Это будет обеднять землю!" — заключает он.

Угроза тоталитарной технократии — не только в природном, но в первую очередь в социальном аспекте — как раз в это время весьма определенно выражалась русскими философами, жившими в эмиграции — Георгием Гурвичем и Борисом Вышеславцевым, которые, между прочим, опирались на "Повесть об Антихристе" из "Трех разговоров" Владимира Соловьева . Основоположник "метафизики всеединства" в русской философии в своей последней работе действительно проницательно увидел опасности технократической тенденции. Таким образом, своими построениями в онтологии и метафизике, а равно и в области историософии Соловьев, конечно, подготовил почву для укрепления христианского экологического сознания XX в.

Однако хотелось бы заметить, что среди ближайших последователей его учения проявились и крайне утонченные технократические стремления, опиравшиеся на весьма туманную идею Софии-Премудрости. Предмету мистической влюбленности Соловьева фактически отводилась роль патронессы научно-технического прогресса и хозяйственного овладения миром.

Так, о. Павел Флоренский, в молодые годы весьма увлеченно и ярко писавший об общечеловеческих корнях идеализма и выражавший благоговейное отношение к разнообразным ликам природы, после революции 1917 г. занялся подсчетами "свободной энергии" в пустом пространстве, принял участие в экологически сомнительном плане ГОЭЛРО, а затем предложил такую тоталитарную утопию, в которой трудно не усмотреть отголосков национал-социалистических идей.

Отец Сергий Булгаков, на первый взгляд далеко отстоявший от технократизма, в своей "Философии хозяйства" также искал путей "софийного" преображения мира инструментально-техническими средствами...

Короче говоря, от идеи "софийного преображения мира" до тотального технократического насилия над природой всего один шаг, и не лучше ли с благодарением принимать то, что она еще может дать, чем измышлять богословское оправдание действиям героя древнекитайской притчи, помогавшего всходам расти быстрее?

Этот вопрос христианской философии давно пора поставить перед цивилизацией, которая пока еще хотя бы формально сознает ключевым событием своей истории Рождество Христово...