

Н.К. Гаврюшин

ПУТИ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ МЫСЛИ *

Тысячелетний путь православия на Руси мы представляем прежде всего через жития и образы святых, просиявших в нашей земле, памятники церковного искусства, труды историков Церкви и богословов. Не столь зримо-наглядна, но не менее значительна для нас судьба русской религиозно-философской мысли, решавшей задачи умозрительного обоснования христианской культуры.

Разнообразие имен и сочинений, сложность вопросов, поднимавшихся на протяжении тысячелетия, не могут не ввести в смущение любого, кто дерзнет взять на себя роль историографа русской мысли. Но не следует забывать, сколь значимо любое тысячелетие перед Лицом Того, Кто сотворил само время. «Яко тысяща лет пред очима Твоима, Господи, яко день вчерашний, иже мимоиде, и стража ноцная», — говорится в 89 псалме.

Минувший день русской православной религиозной мысли, при всех разногласиях и противоречиях, предстает чуткому взору как своеобразная философская симфония. В этом убеждался каждый, кто брал на себя труд изъяснения ее заветных мотивов.

Едва ли не первый опыт раскрытия русского единомыслия принадлежит Вл.Ф.Эрну. «Для меня, — писал он, — вся русская философская мысль, начиная со Сковороды и кончая кн. С.Н.Трубецким и Вяч.Ивановым, представляется цельным и единым по замыслу философским делом».¹

* Речь на Годичном Акте Московской Духовной Академии 14.X.1988. Печатается впервые.

Выделяя вслед за старшими славянофилами характерные черты новой европейской философии — рационализм, мэонизм и имперсонализм — он противопоставляет им глубинные начала отечественного любомудрия: «Истина онтологична, — пишет Эрн, — познание истины мыслимо только как осознание своего бытия в Истине... на вершинах познания находятся не ученые и философы, а **святые**». ² Точно так же мыслил в XVI веке и митрополит Даниил: «Философия, — читаем у него, — в мысленных трудах и потех и подвизех божественное делание и устав и чин имат, и слезы, и молитвы, и умиление, и смирение, и еже в уме боговидение и ум к Богу имат беспрестани». ³

Вл. Эрн был убежден, что Россия находится в центре столкновения безличного мертвенного рационализма и живого божественного Логоса. Ее самоопределение решает судьбы мира. В оценке отдельных русских мыслителей у Эрна можно отметить известный дальтонизм, но основной пафос его мысли по праву находит многочисленных сторонников.

К ним прежде всего нужно отнести проф. А.Ф.Лосева, который, повторяя ряд положений В.Ф.Эрна, выделяет следующие особенности русской философии: 1) «чисто внутреннее, интуитивное, чисто мистическое познание сущего»; 2) связь с действительной жизнью и тяготение к публицистике; 3) выражение основных идей в образах художественной литературы. ⁴

Содержательный очерк русского мировоззрения оставил С.Л.Франк. Подобно В.Эрну его главные черты он видит в антирационализме, соборности (философия «наша», а не «моя»), интуитивизме и онтологизме. «Не умирание в Боге, — резюмирует Франк, — но бытие в Боге составляет сущность этого религиозного онтологизма». ⁵

О том, что наиболее полное и оригинальное выражение русская мысль нашла в творчестве славянофилов, говорят представители самых различных философских традиций. Согласно Э.Радлову, в славянофильстве «кристаллизовались все свойства русского мышления, как они выразились в предшествовавшей истории». ⁶ По

Г.Г.Шпету «славянофильские проблемы... — единственные оригинальные проблемы русской философии».⁷ Н.С.Арсеньев считает величайшими представителями русской мысли Хомякова, Киреевского, Достоевского, поднявших проблемы философии истории, логизма, соборности, *преображения твари*.⁸

Нетрудно видеть, таким образом, что основные черты русской мысли лежат в русле характеристик православной духовности. Однако вполне закономерно возникают вопросы, в каких отношениях религиозно-философская мысль находится к учению Церкви, к богословской науке, в чем своеобразие ее предмета.

Православная религиозно-философская мысль обсуждает самые различные проблемы христианской культуры, принимая как безусловное и незыблемое ее основание. — Священное Писание и Предание. Любая культура есть устойчивое в своей выразительности деятельное и вещное утверждение осмысленности бытия. Укорененная «при исходящих вод» Источника Жизни, христианская культура в различных своих частях испытывает возмущающее действие времени — природное, социальное, смысловое. Восстановлению ее сущностной самождественности способствует религиозно-философская мысль, в зеркале которой Вечное и временное, основание культуры и ее наличное бытие постоянно соотношены.

Православная религиозно-философская мысль предполагает причастность к литургическому сознанию Церкви, в котором церковное учение и важнейшие события церковной истории закреплены постоянно воспроизводимыми текстами и образами, нераздельно соединяющими богословскую мысль с художественной выразительностью.

Литургическое сознание всецело обращено к надвременному, совершенному и совершённом. Однако ни отдельному человеку, ни культуре не дано вполне устранить от всякого «житейского попечения». Последнее необходимо образует область повседневного, обыденного сознания. Вечное и временное в духовной жизни христиа-

нина представлены особым взаимодействием и нередкими противоречиями литургического и обыденного сознания. Каждая из этих форм или областей сознания имеет свой язык, свою выразительность — и только богословским невеликим можно объяснить стремление стереть их различия до совершенной однородности. В то же время вполне очевидно, что связи между двумя областями сознания порой истончаются до разрывов, возможности поддерживать их диалектическую напряженность утрачиваются.

Религиозно-философская мысль как раз тогда и выступает своеобразным посредником между литургической и обыденной областями сознания, вырабатывая прозрачные для обеих понятийно-логические формы, восстанавливающие смысловое единство христианской культуры.

* * *

Одной из существенных на протяжении тысячелетия была для русской мысли **историософская** тема. Сама по себе задача христианского осмысления истории сложна прежде всего тем, что в святоотеческих писаниях непросто найти необходимые точки опоры, и в поздней византийской книжности мало чему можно поучиться. Например, из знаменитой «Истории» Льва Дьякона, младшего современника митрополита Илариона и преподобного Нестора-летописца, вообще довольно трудно заключить, что ее автор был христианином.

Не останавливаясь на том скромном историософском материале, который давали Древней Руси переводные хронографы или «Палая историческая», подчеркнем, что русская мысль практически изначально стояла перед необходимостью самостоятельно рассматривать причинно-следственные связи исторических событий. Но историософия ни в коей мере не была отвлеченной наукой. В ней осуществлялось становление религиозно-исторического самосознания русского народа.

Первые шаги русской историософии запечатлены сочинениями Киевского митрополита Илариона («Слово

о законе и благодати») и преподобного Нестора-летописца («Повесть временных лет»). В них намечен основной мотив — о русском народе как народе Божьем — но нет еще ясного представления о его крестном пути, о единстве русской земли и священном отечестве. В «Слове о погибели русския земли», написанном сразу после монголо-татарского нашествия, в «Послании на Угру» Ростовского архиепископа Вассиана Рыло (1480) эти мотивы развиваются и конкретизируются, получая эсхатологическое обоснование в знаменитой теме «Москва — Третий Рим». Отголоски ее находят даже в петровскую эпоху, а в XIX веке на языке новой философии мессианские мотивы поднимаются славянофилами, почвенниками, Ф.М. Достоевским. Аналогичные построения в это же время появляются и в католической Польше (А. Мицкевич), но типология славянского мессианизма, являющегося своеобразной реакцией на германский (Фихте, Гегель), пока не разработана.

Нельзя здесь не упомянуть, что крупнейший представитель западной философии истории Освальд Шпенглер под непосредственным влиянием сочинений Ф.М. Достоевского высказал мысль об особом историческом предназначении России. Во втором томе своего труда «Закат Запада» он прямо утверждает, что «следующее тысячелетие принадлежит христианству Достоевского».⁹

Не следует думать, однако, что мысли о богоизбранности русского народа совершенно не оставили места покаянным мотивам в русской историософии. Напротив, уже у преп. Нестора-летописца и во всей традиции русского летописания используется теория «казней (т.е. «наказаний») Божиих» за нравственные падения народа, его двоеверие и т.п. Эти мотивы прослеживаются в сочинениях, посвященных монголо-татарскому нашествию, во «Временнике» Ивана Тимофеева, написанном после разорения Руси поляками, в сочинении князя М.М. Щербатова «О повреждении нравов в России». Можно, конечно, говорить о том, что предполагаемое этой теорией богосознание близко к ветхозаветному, но оно, во

всяком случае, очевидно доказывает свою причастность «началу премудрости», которое есть «страх Господень» (Притч. 1,7).

Теория «казней Божиих» явилась одним из первых привлекательных своей универсальностью и неоспоримостью способов объяснения исторических событий. Однако именно своей всеприменимостью она закрывала пути для более детального изучения прошлого и накопления положительного исторического опыта.

Другая, обладавшая теми же преимуществами и недостатками схема рассуждений, особенно охотно использовавшаяся в церковно-исторических сочинениях, применяла по отношению ко многим частным историческим событиям нечетко осмысленные понятия «Божественного промысла» и «Божьего пощужения». Скрыто-монофелитский характер этой схемы, исключающей из факторов человеческой истории греховную волю, или, напротив, включающей ее в Божественный замысел о мире в духе августинизма, не был еще вполне осознан.

Как бы в противовес историософскому монофелитству над русской мыслью не раз нависают тени манихейского дуализма; как правило, это было связано с преувеличением роли биологического и этно-психологического начал в качестве движителей исторического процесса, попытками однозначно связать греховность и «злокозненность» с определенным типом животной и им обусловленной психической жизни.

Определенные манихейские соблазны, по-видимому, переживались А.С.Хомяковым, пытавшимся представить ход исторического процесса как борьбу иранского и кушитского начал, каждое из которых несет свой тип религиозности, искусства, общественной жизни. Отголоски этой схемы могут быть прослежены в историософских взглядах Н.Я.Данилевского, К.Н.Леонтьева, а в наши дни Л.Н.Гумилева.

В начале XX века аналогичная историософская модель, изображавшая историю как арену военно-политической борьбы арийцев с семитами, увлекает некоторых

публицистов, заявлявших себя защитниками православия.¹⁰ Попытку перестроить эту схему в духе православно-христианской историософии предпринял Н.А.Бердяев¹¹ (расходившийся с православием во многих других вопросах), но сама модель от этого не стала более содержательной и адекватной многообразию исторической реальности. В ряде случаев, как, например, у С.Нилуса,¹² эта схема объяснения исторического процесса осложнялась эсхатологическими мотивами.

Эсхатологические соблазны в историософских построениях постоянны и вполне понятны: ведь в цепи исторических событий ничего нельзя надежно уяснить, не видя историю завершенной как целое.

Чрезвычайно заманчиво, например, представить мир, творение Божие, совершенно определенным, четко ограниченным в пространстве и во времени. В Древней Руси «семь небес» (по числу известных тогда планет) и «семь веков» (т.е. тысячелетий) от творения мира до его разрушения подсказывали красивую своей симметричностью, обусловленную «священным» числом «7» космологическую модель. Следуя ей, многие на Руси ждали конца миру в 1492 году и даже не занимались поэтому расчетом Пасхалии на восьмую тысячу лет.

Крушение этой модели не отменило, однако, использования самого эсхатологического мотива как стержня историософских построений. Это прекрасно видно на примере уже упоминавшейся теории «Москва – третий Рим», сочинений писателей-старообрядцев, которые в ожиданиях антихриста опередили С.А.Нилуса на двести лет, «Трех разговоров» Вл.Соловьева и др.

Аналогичные искушения с различным набором дат не оставляют и наших современников. С.Л.Франк, говоря о гордыне, приписывающей «нашему времени освободиться наконец от бремени тяжкого исторического процесса и пережить подлинный, страшный, но и славный «конец мира», делает справедливый вывод, что это «одна из практически наиболее губительных христианских ересей».¹³

Е.Н.Трубецкой едва ли не первым перевел эсхатологическую тему из области произвольных домыслов в сферу подлинно философского осмысления. «Конец мира, — писал он, — ... это не простое прекращение мирового процесса, а достижение его цели, исчерпывающее откровение и осуществление его внутреннего (имманентного ему) смысла». ¹⁴ Однако и его рассуждения отягощены неуместными в данном вопросе рационалистическими допущениями и выводами.

Безусловной предпосылкой истории как единого непрерывного процесса, а стало быть, и историософии как области умозрительного опыта, является определение Субъекта исторического процесса, который должен постоянно обнаруживать себя в этом процессе с самого его начала и до чаемого его конца. Для ветхозаветного сознания таким субъектом был богоизбранный народ — Израиль, для новозаветного им уже не может быть отдельный народ, но только Церковь Христова.

Из приведенных выше слов Е.Н.Трубецкого очевидно, что завершение истории от мыслит именно как «исполнение Церкви». Много раньше в этом направлении размышлял П.Я.Чаадаев, но его несистематические заметки слишком поздно стали достоянием русской общественности.

Нельзя отрицать и роли Вл.С.Соловьева в выдвигании Церкви как центрального понятия историософии, однако туман католических и оккультно-гностических исканий отделяет его построения от православной традиции.

Последним словом русской православной историософии остается по сей день «Философия истории» Карсавина. Карсавин впервые с полной определенностью выдвинул задачу — соединить строгую конфессиональность с объективной научностью. «История должна стать православной», ¹⁵ — писал он. Карсавин с полной определенностью развернул учение о Церкви как единственном подлинном субъекте исторического процесса.

Концептуальный аппарат Л.П.Карсавина, реализующего диалектику общего, отдельного и единичного

через понятия стяженности, качественности, индивидуации требует пространных пояснений, которых мы здесь не можем себе позволить. Особенно своеобразно трактуется у него понятие «личности». Вне церковности человечество — лишь потенция, возможность личности.

Церковь он определяет исторически «как эмпирически наиболее совершенную личность, потому что критерий совершенства всякой личности дан в Иисусе». ¹⁶ Церковь, по Карсавину, «раскрывается в полноте временно и пространственно определенных моментов, а само раскрытие ее не что иное, как процесс исторического развития. Отличая потенциальное эмпирическое бытие Церкви до Христа Иисуса и вне Его (в иноверии и язычестве), необходимо признать, — пишет он, — что в ныне эмпирически выражающей себя Церкви перед нами апогей развития человечества. Однако, если взять развитие Церкви в нем самом, нельзя определить, в каком периоде своего развития она находится». ¹⁷ «Сейчас, — пишет он в другом месте, — наибольшая полнота Церкви в православии; и, может быть, именно потенциальность его позволяет православному человеку подняться над ограниченностью эмпирических церквей, не отвергая ценности каждой из них и укореняясь во вселенской». ¹⁸

В «Философии истории» Карсавина критически осмыслены высшие достижения западной историософии (Шпенглер), продуманы и частью использованы идеи Н.Я.Данилевского и К.Н.Леонтьева, есть отголоски почти полностью преодоленного Вл.С.Соловьева и, что особенно показательно, «Дневника писателя» Ф.М.Достоевского. Если бы не некоторые издержки «диалектики всеединства», это был бы безукоризненно православный опыт историософского синтеза.

Принципиально важно, что православная историософия неизбежно выходит на вопросы **экклезиологии**. Как мыслима пространственно-временная, каноническая и выразительная определенность Церкви, как подобает ей в конкретно-историческом бытии соотноситься с государством или иной светской властью? Экклезиологи-

ческая тема, таким образом, оказывается прямо связанной и с **христианской социальной философией**.

Каноническое сознание в истории Русской Православной церкви в отношении социальных вопросов никогда не отличалось фарисейским буквоедством, но в XVI веке в связи с намечавшейся секуляризацией монастырских земель его нечеткость стала ощущаться как недостаток. Не случайно в это именно время взялись за новую редакцию Кормчей книги. Вновь возникали и однажды решенные вопросы: подобает ли монаху участвовать в управлении государством, возможно ли в христианском сообществе применение силы и т.п.

Ответы представителей христианской социальной философии, как правило, принципиально расходились. Сторонники «осифлян», отчасти вдохновленные примерами католического Запада, стояли за прямое участие церковных деятелей во всех вопросах общественной жизни. Глаголемые же «нестяжатели», особенно в лице автора «Валаамской беседы», высказывались очень решительно за автономию области «кесаря»: «Аще где в мире будет власть иноческая, а не царских воевод, ту милости Божия нет».¹⁹

Митрополит Даниил в своей переписке с боярином Федором Карповым настаивает на том, что совместная жизнь людей должна основываться на взаимном «терпении». Отвечая ему, практически мыслящий государственный деятель на несколько столетий предвосхищает теорию «сопротивления злу силою» христианского мыслителя XX века И.А. Ильина. «Аще речем, — пишет Федор Карпов, — яко тръпение паче есть потребно к соблюдению владычества или царства, тогда вотще сложены суть законы, тогда обычай святые и благие уставы разрушены, и в царствах и в начальствах во градах сожителство человек живет без чину».²⁰

В ту пору Русь не мыслила себя иначе, как под властью христианского государя, но не раз возникал вопрос о том, какой общественный слой может служить ему наиболее надежной опорой. Мнение «осифлян» на сей счет извест-

но. Иного придерживался Иван Пересветов: нехудо бы взять пример с Магомет-салтана и опереться на вооруженных наемников. Именно это мнение и восторжествовало в институте опричнины. Эксперименты в социальной философии оплачивались потоками христианской крови. Звучал в ту пору и еще один, мало кем услышанный голос. Священник Ермолай-Еразм настаивал на том, что главное в государстве сословие — крестьяне: «В начале же всего потребни суть ратаеве...»²¹.

В течение двух столетий проблемы христианской социальной философии решались у нас на правительственном уровне. Трудно сказать, смогла ли бы свободная православная философия помочь сохранению христианского государства, но факт налицо: «Третий Рим» просуществовал всего четыре столетия. Однако его закат, точно так же, как и рассвет, отмечен ярким всплеском христианской социальной философии. Ее проблемы обсуждаются как представителями «нового религиозного сознания», многие из которых проделали скоропалительную эволюцию «от марксизма к идеализму», но не сумели войти в соборный разум Православной Церкви, так и духовенством, профессорами духовных школ[...] Особенно остро и бескомпромиссно рассматривал противоречия христианской культуры профессор МДА Тареев. Как бы вновь повторяя мысли Федора Карпова — и предвосхищая И.Ильина — Тареев утверждает, что «государство, основанное на Евангелии, это *contradictio in adjecto* (противоречие в определении)».²² Однако на этом Тареев на останавливается. Шаг за шагом он выводит из сферы христианской опеки проблемы воспитания, семейной жизни, войны, науки и искусства, короче говоря, все, что относится к природе и культуре. Христианство для Тареева «в том и только в том, что над плотью, только в духовной абсолютности любви, только в абсолютном устремлении духа к божественному совершенству»²³. «Пытаться обратить христианство на службу практическим интересам жизни — значит, покушаться на святотатство, которое не может быть успешным»²⁴. Это

своеобразное культурологическое несторианство, отчасти напоминающее взгляды «нестяжателей», при всех своих крайностях и пристрастиях наиболее полно вскрыло кризисное состояние христианской культуры синодального периода.

Нужно признать, что, независимо от позиций, всех христианских философов России начала XX века объединяло совершенное неведение своих предшественников из века XVI, а также крайняя расплывчатость в трактовке важнейшего для историософии и общественной мысли понятия Церкви.

Экклезиологическая тема вообще не принадлежит к числу успешно разрабатывавшихся русской мыслью. Вл. Лосский в свое время тонко подметил, что «в истории христианской догматики все христологические ереси оживают и повторяются в связи с понятием Церкви»²⁵. Однако как конкретно это проявилось в истории русской религиозно-философской мысли, выявлено еще далеко не достаточно.

Собственно экклезиологическая тема до начала XIX века у нас даже не ставилась, так как в православной духовной школе воспроизводили — причем на языке оригинала — определения латинских учебников. То, что им впервые попытались у нас противопоставить, также шло не из безукоризненных источников. В 1798 году известный масон И. Лопухин выступил с книгой о «внутренней Церкви», в которой за общим благонамеренным христиански-аскетическим тоном нельзя было не разглядеть стремления противопоставить «внутреннюю» Церковь «внешней».

Таким экклезиологическим багажем располагала русская мысль накануне появления знаменитого сочинения А. С. Хомякова «Церковь одна». Споры вокруг него не утихают и по сей день, что может вполне оправдать осторожность в окончательной его оценке. Заметим лишь, что по мнению выдающегося христианского философа XX века проф. А. Ф. Лосева Хомяков дал «первое правильное определение Церкви в православной теологии»²⁶.

Столь же высокую оценку хомяковской экклезиологии мы находим и у С.Л.Франка. Ясно, во всяком случае, что А.С.Хомяков является первым русским православным мыслителем, поставившим экклезиологическую проблему с необходимой строгостью и остротой, отказавшись от бездумного воспроизведения чужих формулировок.

Одновременно с Хомяковым и независимо от него экклезиологическую тему начал разрабатывать и П.Я.Чаадаев, но он не дал законченных определений, которые могли бы служить предметом обсуждения.

К сожалению, и по сей день в русской православной экклезиологии — без которой невозможна ни историософия, ни социальная философия — нет достаточного единомыслия и необходимой преемственности традиций. Последним, содержательным и вдумчивым словом явилась книга протоиерея Николая Афанасьева «Церковь Святого Духа» (посмертно, 1971), в которой, однако, нет даже упоминания об определении А.С.Хомякова и в ряде мест лежат тени экклезиологического монофелитства.

С исторической и экклезиологической проблематикой почти постоянно соприкасается апологетическая тема русской мысли, с первых же веков по принятии христианства деятельно погруженной в обличение еретиков и увещевание иноверных. В известной мере рост религиозного самосознания народа был связан именно с этим противопоставлением себя всему неправославному миру и принятием не себя подвига сохранения и укрепления Церкви Христовой.

В течение, по крайней мере, первых пяти столетий наиболее актуальной для русской мысли оставалась полемика с иудеями. Прямые ее отголоски слышны уже в «Слове о законе и благодати» митрополита Илариона, кротко и изобретательно вразумляет жидовина автор «Толковой Палеи», но особенного накала и полемической силы достигает полемика с ересью жидовствующих в сочинениях св. Геннадия Новгородского и преп. Иосифа Волоцкого.

Последующие пять столетий существенно расширили фронт апологетической деятельности. Начиная с преп.

Максима Грека и старца Филофея русская мысль рачительно обличает мудрствующих «по стихиям мира» астрологов и других представителей оккультного знания. В XVIII в. в русле масонской традиции складывается на основе древних гностических и оккультно-каббалистических представлений новый стиль псевдохристианского богословствования. Его, в первом русском антимазонском сочинении «Исследование книги о заблуждениях и истине» (1790) разоблачает Пафнутий Сергеевич Батурин. В XX веке против теософических умствований особенно ярко выступает М.В.Лодыженский.

В XVI веке возгорается начавшаяся уже в XI-XII вв. полемика с «латинами», а также возникает задача обличения протестантов, или «люторов». Именно в этот период расцветает апологетический талант инока Зиновия Отенского, который в своем труде «Истины показание к вопросившим о новом учении», раскрывая заблуждения близкого по духу к «ереси жидовствующих» Феодосия Косого, оставил энциклопедический, в подробностях продуманный образец изложения православного миропонимания.

Полемика с католицизмом и протестантизмом в XVII-XVIII вв. велась в основном в сфере церковно-канонической и литургической. Переведенной в область философско-гносеологическую и социально-психологическую борьбу с западным пониманием христианства и возникшей на этой почве западной цивилизацией мы находим в трудах И.В.Киреевского, А.С.Хомякова и др. славянофилов, а также в сочинениях Н.Н.Страхова, Н.Я.Данилевского, К.Н.Леонтьева и др.

Попытки противопоставить так называемую «точную науку» религиозному мировоззрению в XIX - начале XX вв. нашли решительное опровержение в трудах архиеп. Никанора (Бровковича), Н.Н.Страхова, С.С.Глаголева, Б.Н.Чичерина, В.И.Несмелова, С.Л.Франка. Однако в ряде случаев апологетический пафос разрешался в фальшивый аккорд: возникало искушение «соединить» православие с научно-технической революцией.

Продиктованные этим соблазнительным помыслом сочинения Н.Ф.Федорова и священника Павла Флоренского имеют глубокие утопические и оккультно-гностические корни, на которые в свое время указал протоиерей Георгий Флоровский.

Богословской опорой подобных построений явилось учение о Софии-Премудрости, искажавшее святоотеческое учение о второй Ипостаси Пресвятой Троицы. Опираясь на древних писателей-гностиков и западную теософско-мистическую литературу, учение о Софии подробно развил Вл.С.Соловьев; вслед за ним, именуя Софию даже «четвертой Ипостасью», эту тему продолжил свящ. Павел Флоренский, а под его влиянием особенно активно и подробно протоиерей Сергей Булгаков.

Софиологические искания о.С.Булгакова встретили глубокое и всестороннее опровержение в работах Вл.Лосского, архиепископа Серафима (Соболева), митрополита (впоследствии патриарха) Сергия (Страгородского), прот. Георгия Флоровского и др. Однако софианская прелесть оказалась далеко не изжитой и по сей день. По мнению проф. Ф. фон Лилиенфельд, высказанному в недавнем интервью парижской газете «Русская мысль»,²⁷ подспудная полемика по поводу софиологии имела место даже на III-ей Международной Церковной Конференции в Ленинграде.

Именно поэтому представляется важным указать, что только лишь в 1987 году появилось по крайней мере три статьи православных богословов, дающих недвусмысленную оценку Булгаковской софиологии. Одна из них принадлежит ректору Свято-Владимирской Духовной Семинарии в Нью-Йорке профессору-протоиерею Иоанну Мейендорфу. «Флоренский и Булгаков, — пишет о.И.Мейендорф, — были понятно озабочены установлением какой-либо связи между соловьевским гностическим мистицизмом всеединства внутри Премудрости Божией и церковной традицией. Эта озабоченность выразилась в попытках интерпретировать иконографию Премудрости — которую они знали прежде всего по позд-

ним русским образцам — а также литургическое сочинение Шаховского, которому они склонны были придавать слишком большое значение²⁸... Историк искусства и историк христианской мысли нетрудно подходить к этим сомнительным ссылкам с некоторой иронией. И, конечно же, методологическая путаница — худший враг достоверного знания».²⁹

В прошлом году впервые увидела свет глава из неизданных воспоминаний крупнейшего историка русской религиозно-философской мысли протоиерея Василия Зеньковского. Рассматривая учение о.Сергия Булгакова и его влияние на русскую мысль, о.Василий Зеньковский отмечает, что из профессоров Богословского Института в Париже за Булгаковым не пошел никто, кроме Л.А.Зандера и Вл.Н.Ильина. «Теологумен О.Сергия, — заключает о.Василий Зеньковский, — всецело проникнутый неприемлемой для христианской мысли концепцией Плотина о «всеединстве» повис, по крайней мере пока, в воздухе».³⁰

Одновременно с воспоминаниями Зеньковского опубликована статья игумена Геннадия (Эйкаловича), который тщательно сопоставил взгляды о.Сергия Булгакова и о.Георгия Флоровского по проблеме творения. Игумен Геннадий приходит к выводу, что положения Флоровского суть «выражение традиционной православной точки зрения», тогда как построения Булгакова, вопреки декларированной им церковности своего учения, принадлежат «именно к “вольной философии”».³¹

Только что и в нашей советской философской литературе появилась доскональная критика софиологии о.С.Булгакова (а также гносеологии о.П.А.Флоренского), автор которой (П.П.Гайденко) достаточно откровенно опирается на работы о.Г.В.Флоровского и Е.Н.Трубецкого.³²

В связи с этим хотелось бы также напомнить о двух определениях архиерейских совещаний при заместителе патриаршего местоблюстителя митрополите Сергии Старгородском от 24 августа и 7 декабря 1935 года, которые свидетельствуют, что известный Указ Москов-

ской Патриархии от 7 сентября 1935 года с осуждением учения прот. Сергия Булгакова не был продиктован единоличным мнением митрополита Сергия. Среди подписавших протоколы названных совещаний были практически все служившие в то время архиереи, включая митрополита (впоследствии патриарха) Алексия (Симанского).

Ждут своего часа и труды одного из видных православных апологетов XX века архиепископа Серафима (Соболева).³³

Особое значение выразительности, эстетической стороны в православном богослужении общеизвестно. Восстановление иконопочитания, празднуемое в первое Воскресение Великого Поста, в нашем литургическом языке не случайно именуется Торжеством Православия. И потому вполне правдоподобным представляется нам рассказ преп. Нестора-летописца о «выборе веры» послами князя Владимира, которые не могли забыть красоты греческой службы...

Однако что касается умозрительного осмысления и богословской критики начал православной выразительности, то до середины XVI века никакого движения мысли в этом направлении мы не замечаем. Мысль как будто остается замороженной красотой церковного искусства. В XVI веке элементы православного учения о выразительности (православной эстетики) появляются в сочинении преп. Максима Грека «О святых иконах», в «Просветителе» преп. Иосифа Волоцкого, посланиях старца Артемия Троицкого, сочинениях Зиновия Отенского.

Но наиболее крупным событием следует считать выступление дьяка Ивана Висковатого по поводу новых икон в Благовещенском соборе Московского Кремля. Висковатый первым на Руси возродил ясное богословское понимание смысла иконы и с достойным уважением дерзновением поставил вопрос о неканоничности новописанных образов. Отцы собора, рассматривавшего этот вопрос в 1554 году, радея о внутрицерковном мире, предписали мятежному дьяку покаяться, «сумнение не имати, ни разсужати, ни поносити, ни испытovati». В дальней-

шем, однако, оказалось, что рассуждать совершенно необходимо перед ставшей очевидной угрозой растворения православной выразительности в потоке западной мистико-символической образности. Собор 1666-67 гг. признал неканоническими ряд икон, против которых выступал Висковатый.

Синодальный период мало чем обогатил православную эстетику. Ее оживление наблюдается лишь в первые десятилетия XX века. «Умозрение в красках» и «Два мира в древнерусской иконописи» Е.Н.Трубецкого, «Обратная перспектива» свящ. Павла Флоренского, фундаментальные исследования Никодима Павловича Кондакова и его школы, в частности, Николая Андреева и Г.Острогорского, а также протоиерея Георгия Флоровского заложили прочные основы православного учения в выразительности. В значительной степени оно систематизировано в замечательном труде покойного Леонида Александровича Успенского «Богословие иконы в Православной Церкви» (1980) и написанной совместно с Вл.Лосским книге «Смысл икон».

Отмечая постепенный упадок выразительности в православном церковном искусстве в XVIII и последующих веках, Л.А.Успенский приходит к выводу, что «в образе перестали видеть свидетельство православия, равнозначное слову. Не только утрачено понимание единства богословия и иконы, но порой отрицаются всякие связи между ними, иначе говоря, образ потерял свое значение присущего православию средства выражения Откровения».³⁴

Разумеется, выразительность не ограничивается иконописью. С ней прямо связаны также вопросы богослужебного языка, музыки, литургической традиции, на которых мы не можем остановиться... То, чего порой не хотят уразуметь иные православные, со свойственной ему парадоксальностью выразил некогда Блез Паскаль: «Один и тот же смысл изменяется вместе со словами, которые его выражают. Смыслы получают свое достоинство от слов, вместо того, чтобы давать его им».³⁵

Важнейший вывод, к которому неизменно возвращается русская православная эстетика в лице немногих, но наиболее значительных своих представителей, был подготовлен еще византийскими защитниками иконопочитания — преподобным Иоанном Дамаскиным и преподобным Феодором Студитом. Это — утверждение нераздельной связи выражающего и выражаемого, иконы и первообраза, художественного языка и духовного содержания. — «Нам бо слава есть Воплотившегося зрак, благочестне поклоняем, не боготворим же» (Стихира на «Господи воззвах» из службы в Неделю 1-ю Великого Поста).

Именно нечеткость в понимании этого соотношения повлекла за собою неосторожные выражения, возбуждавшие в 10-х гг. XX века полемику вокруг так называемой «имябожеской ереси».

С первых самостоятельных шагов русская мысль стремилась построить учение о мире как целом — **христианскую философию природы**. Основополагающими мотивами этой философии явилось ветхозаветное учение о шести днях творения и аристотелевская натурфилософия, обогащенная опытом святоотеческой экзегетики и работами александрийских ученых и комментаторов. «Шестодневны» Василия Великого, Иоанна Экзарха Болгарского, Севериана Гевальского, Георгия Писиды дали русской философии природы необходимый исходный материал. Целое, величественное, гармоническое здание космоса, возвещающее славу Божию, непрестанно предносилось взорам русских любомудров, среди которых на первом месте должен быть назван диакон Новгородского Антониева монастыря Кирик (XII век). Смысловой центр космоса — человек. Он «ниже ангел гневом и плотию, а выше скота словом и смыслом».

Нужно заметить, что для древнерусских мыслителей «повреждение» всего тварного мира через человеческую греховность было не наглядной истиной, а довольно отвлеченной умозрительной догмой. Конкретно же природная целесообразность была предметом постоянного

удивления и восхищения и, вполне понятно, что телеологическое доказательство бытия Божия было у нас одним из распространенных. Особенно ярким оно выглядит в изложении князя А.Д.Кантемира в его «Письмах о природе и человеке».

Только сейчас, в эпоху глобального экологического кризиса, христианская мысль начинает со всей наглядностью осознавать, как человеческий грех может исказить и повредить неизреченную красоту творения Божия. Но прежде чем это произошло в действительности, первоначально должно было повредиться умозрительное представление о мироустройстве.

Дух одностороннего практицизма, утилитарно-технологическое отношение к природе стали сказываться у нас на представлениях и мироздании уже в XVIII веке.³⁶ С одной стороны, это выразилось в широком распространении механистических концепций, с другой — в мнимо им противостоящих магически-окультиных сочинениях. Последние, сообщая якобы точное знание определяющих движение космоса числовых закономерностей, тайные связи планет и металлов, невольно возбуждали дерзкие планы управления космосом. Семя научно-технической революции прорастает на почве магического мирозерцания. Однако в дальнейшем утилитарно-технологические установки не могли сочетаться даже с окультино-каббалистической картиной мира. Чтобы уверенно идти навстречу разнородным, стихийно растущим и умножающимся потребностям греховного человечества, науке необходимо было в принципе избавиться от представления о мире как живом целом, его необходимо было рассматривать, анатомировать как мертвое, разнородное скопление вещей и процессов, непрестанную мозаику атомов и физических сил. Именно такое представление о мире, угодливо предоставленное наукой в ответ на утилитарно-технологические требования секуляризованного общества, и стало идейной основой глубокого экологического кризиса, в который ввергнут современный мир.

Против этой глубоко порочной, логически несостоятельной и принципиально губительной натурфилософии

решительно выступают подлинно просвещенные русские мыслители XIX-XX вв., отстаивая представление о мире как живом органическом целом. В этом наглядно проявился многократно отмечавшийся онтологизм русской мысли.

В 1872 году бывший воспитанник Костромской духовной семинарии Николай Николаевич Страхов выпускает одну из лучших книг по философии природы — «Мир как целое», содержащую уничтожающее разоблачение материализма и его основной опоры — атомистической концепции вещества. С удивительной пронизательностью Н.Н.Страхов усмотрел внутреннюю связь атомистических представлений с прелестными гипотезами об инопланетных цивилизациях и астрономически обусловленной иерархией форм разумной жизни. Спустя три десятилетия именно эта связь особенно ярко проявилась в мировоззрении К.Э.Циолковского.³⁷

Темы Н.Н.Страхова продолжают в XX веке, сохраняя знаменательную преемственность в названиях сочинений, В.Н.Карпов и Н.О.Лосский («Мир как органическое целое»). Примечательно, что глубоко христианские мотивы отразились и на историко-научной концепции известного советского ученого Тимофея Ивановича Райнова, который рассматривал вселенские амбиции технологически вооруженного человечества через призму известной легенды о Великом Инквизиторе Ф.М.Достоевского. В 1947 году Т.И.Райнов дал такую интерпретацию нарождавшемуся образу «ноосферного человечества, хозяина, господина над миром живых и неживых существ»: «Это, — писал он, — увеличенный, космизированный Великий инквизитор, которому дух евангельской правды и любви и жалости будет противостоять даже и тогда, если он перешагнет границы Земли и Солнечной системы и расставит свои сети над мириадами миров (что вовсе не невозможно)».³⁸

Таким образом, для современных экологических исканий русская христианская философия природы может дать много ценных, нестареющих идей.

С философией природы тесно соприкасается и **христианская антропология**. В ней мы выделим только одну характерную черту, унаследованную русской мыслью от патристики и отвечающую ее сокровенным чаяниям — это **учение о сердце как средоточии духовной жизни человека**. С замечательной последовательностью русские мыслители — Г.С.Сковорода, П.Д.Юркевич, И.А.Ильин, Б.П.Вышеславцев, С.Л.Франк, — разрабатывают учение о сердечном знании, проникнутом духом истинной любви и противостоящем всем формам отвлеченной расщудочности. С сердечным знанием прямо связана и основная идея русской **гносеологии**, которая выражалась в форме «науки инстинкта» В.Ф.Одоевского, «живознания» А.С.Хомякова, интуитивизма Н.О.Лосского, «очевидности» И.Ильина, «ясновидения любви» Т.И.Райнова.

Наиболее систематическую и продуманную попытку дать онтологическое обоснование интуитивизму дал С.Л.Франк, развивая учение о различных уровнях реальности. Оно *implicite* содержит в себе и учение о различных уровнях **сознания**.

Проблема сознания с особой остротой обсуждается в русской религиозно-философской мысли первой трети XX века. С удивительной четкостью В.И.Несмелову удалось показать, что непосредственно в актах самосознания каждого человека как необходимый конститутивный элемент заложено и представление о «я» как свободной самосущей личности — и одновременно — как о подчиненной физической необходимости вещи внешнего мира. Разрешение этого противоречия возможно только на путях христианского миропонимания.

В то же время русская мысль, со всей определенностью прогивостоящая западному индивидуализму, четко и логически неизбежно приходит к выводу, что «индивидуальное» сознание в конечном счете возможно так же мало, как и «индивидуальный» язык. — И язык, и сознание предполагают некоторую общность. Поскольку же русская мысль приходит к тому, что подлинно реальным историческим субъектом является Церковь

Христова, только ее соборное сознание является действительной реальностью, питающей каждого члена Церкви.

Таким образом, не только историософия, но и гносеология и даже онтология постоянно возвращают русскую мысль в область **экклезиологии**.

Примечания

¹ Эрн Вл. Григорий Саввич Сковорода. М., 1912, с. 24.

² Там же, с. 20.

³ См.: Гаврюшин Н.К. Митрополит Даниил – редактор «Диалектики». – ТОДРЛ, т. 41. Л., 1988, с. 359-360.

⁴ Лосев А.(Ф.). Русская философия. – Век XX и мир. 1988, № 2, с. 36-44; № 3, с. 40-47.

⁵ Franc S. /L./ . Die russische Weltanschauung. Scharlottenburg, 1926. S. 16.

⁶ Радлов Э. Очерк истории русской философии. 2-е изд. Пб., 1920, с. 3.

⁷ Шпет Г.(Г.). Очерк развития русской философии. Пг., 1922, с. 37.

⁸ Арсеньев Н.(С.). О некоторых основных темах русской религиозной мысли 19-го века. – Русская религиозно-философская мысль XX века. Сб. статей под ред. Н.П. Полторацкого. Питтсбург, 1975.

⁹ Spengler O. Der Untergang des Abendlandes. Bd.2. München, 1922, S. 236-237.

¹⁰ См., напр.: Шмаков А.С. Международное тайное правительство. М., 1912, с. 15 и след.

¹¹ Бердяев Н.А. Смысл истории. Париж, 1974.

¹² Ниус С.А. Великое в малом и антихрист как близкая политическая возможность. (Сергиев Посад), 1905.

¹³ Франк С.Л. Свет во тьме. Париж, 1949, с. 196.

¹⁴ Трубецкой Е.Н. Смысл жизни. М., 1918, с. 228-229.

¹⁵ Карсавин Л.П. Философия истории. Берлин, 1923.

¹⁶ Там же, с. 287.

¹⁷ Там же, с. 288.

¹⁸ Там же, с. 179.

¹⁹ Цит. по: Моисеева Г.Н. Валаамская беседа – памятник русской публицистики XVI века. М.; Л., 1958.

²⁰ Цит. по: Дружинин В.Г. Несколько неизвестных литературных памятников из сборника XVI века. – ЛЗАК, вып. XXI, 1909, с. 108.

²¹ Ермолай-Еразм. Благохотящим царем правительница и землемерие. – ЛЗАК, вып. XXXIII, Л., 1926, с. 193.

²² Тареев М.М. Истина и символы в области духа. Св.-

Троицкая Сергиева Лавра, 1905, с.149.

²³ Там же, с. 155.

²⁴ Тареев М.М. Философия жизни. Сергиев Посад, 1916, с.124.

²⁵ Лосский Вл. Мистическое богословие Восточной Церкви. – Богословские труды. Сб. 8. М., 1972, с. 98.

²⁶ Лосев А.(Ф.). Русская философия. – Век XX и мир. 1988, № 2, с. 44.

²⁷ III Международная научная церковная конференция в Ленинграде. – Русская мысль (Париж), № 3730, 24 июня 1988 г.

²⁸ Имеется в виду написанная им Служба Софии-Премудрости, XVII в. Здесь о.Мейендорф дает ссылку на «Столп и утверждение истины» свящ. П.Флорейского и ряд работ о. С.Н.Булгакова.

²⁹ Meyendorf J. Wisdom-Sophia: contrasting approaches to a complex theme. – Dumberton Oaks Papers. Vol. 41, 1987, p.401.

³⁰ Прот. Василий Зеньковский. Дело об обвинении о.Сергия Булгакова в ереси (глава из неизданных воспоминаний). – Вестник РХД, № 149, с.67.

³¹ Игумен Геннадий (Эйкалович). О тварности. Там же. с.46-60.

³² Гайденко П.П. Антиномическая диалектика С.Н.Булгакова. – Критика немарксистских концепций диалектики XX века. Под ред. Ю.Н.Давыдова. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1988, с.180-199.

³³ См. особенно: Серафим (Соболев), архиепископ. Протоиерей С.Н.Булгаков как толкователь Священного Писания. София, 1936; Он же. Искажение православной истины в русской богословской мысли. София, 1943.

³⁴ Ouspensky L. Theologie de l'icone dans l'Eglise orthodoxe. Paris, 1980, p.486.

³⁵ Pascal B. Pensées. P., 1964, p. 83.

³⁶ См. Гаврюшин Н.К. «Храм наук» и «Книга природы». – Природа, 9, 1986, с.82-87.

³⁷ См. Гаврюшин Н.К. Критика космизма Н.Н.Страховым. – Из истории авиации и космонавтики. Вып. 30, М., 1976, с.46-54.

³⁸ Цит. по: Гаврюшин Н.К. К изучению рукописного наследия Т.И. Райнова. – Памятники науки и техники. 1986. М.: Наука, 1987, с. 173-174.