

**Неприкосновенный запас. 2002. №2.**

**Александр Кырлежев**

### **Русская религиозная философия: около церковных стен**

Под "русской религиозной философией" обычно понимается особое направление в истории русской интеллектуальной культуры XIX-XX веков, для которого характерно более или менее свободное философствование на религиозные темы (в русле христианства вообще и православия в частности). Топология "русской религиозной философии" Ч между европейской философской традицией, с одной стороны, и традицией церковно-богословской, с другой. Это и определяет ее специфику, понять которую невозможно, не пытаясь установить соотношение этой "религиозной философии" с обоими ее "соседями".

Обращаясь к ситуации, в которой возникла и получила развитие "русская религиозная философия", нужно задаться вопросом о собственно философии в русском культурном контексте. Мнений на этот счет существует множество, и разброс их весьма велик[1]. Одни ищут "философскую мысль" аж в русской языческой древности[2], другие не находят ее и у самых известных мыслителей XIX-XX веков[3]. Как бы то ни было, очевидно, что оригинальных философов европейского масштаба Россия не дала. Те же, кто в той или иной степени получили мировую известность, относятся именно к "религиозной философии" (прежде всего и по преимуществу Н. Бердяев, в меньшей степени Л. Шестов, а также Вл. Соловьев)[4]. Иначе говоря, в эволюции новейшей европейской философии Россия не участвовала, и речь может идти лишь о восприятии и освоении русскими европейского наследства. Однако наследство это включает в себя и предыдущие этапы, в том числе античный, патристический и средневековый.

И здесь нельзя не вспомнить мнение Густава Шпета: "Россия вошла в семью европейскую. Но вошла, как сирота. Константинополь был ей крестным отцом, родного не было. В хвастливом наименовании себя третьим Римом она подчеркивала свое безотчество, но не признавала его. Она стала христианской, но без античной традиции и без исторического культуропреимства. Балканские горы не дали излиться истокам древней европейской культуры на русские равнины. Тем не менее в наше время произносятся слова, будто Россия более непосредственно, чем Запад, восприняла античную культуру, так как-де она почерпала ее прямо из Греции. Если бы это было так, то пришлось бы признать, что Россия эту культуру безжалостно загубила. Россия могла взять античную культуру прямо из Греции, но этого не сделала"[5].

Ниже автор напоминает слова "идеолога третьего Рима" старца Филофея: "Аз Ч сельский человек, учился буквам, а еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читал, ни с мудрыми философы в беседе не бывал, Ч учуся книгам благодатного закона, аще бы мощно моя грешная душа очистити от греха". А затем

приводит слова из послания Иерусалимского патриарха Досифея (1686): "Довольно бо есть православная вера ко спасению и не подобает верным прельщаться чрез философию и суетную прелесть". Шпет комментирует: "Патриарх боялся соблазна западной "прелести", но не догадывался противопоставить ей дух живой веры в ее действительном источнике. Он не догадывался, хотя бы с опозданием, присоветовать Руси обратиться к языку живого церковного предания и святоотеческих писаний"[6].

В результате вывод: "История нашей науки началась с Петра, но протекала в потемках общественного философского сознания. Лишь к концу второго века после Петра стало светать, отдельные и одинокие вершины зарделись золотым светом, умы стали просыпаться и разбрелись для дневной работы. В этом Ч история русской философии. Философское сознание как общественное сознание, философская культура, сама чистая философия как чистое знание и свободное искусство в России Ч дело будущего"[7]. (Напомним, что это писалось в 1922 году.)

Позиция Шпета Ч строгая, новоевропейская. Но для нашей темы важно, что он обращает внимание на значимость патристики, т.е. богословия, именно как "главы" истории европейской философской мысли. Справедлив и диагноз: Россия эту "главу", по существу, пропустила Ч именно ее "философскую" составляющую. Об этом почти в то же время писал и Георгий Федотов в статье "Трагедия интеллигенции": "На первый взгляд, как будто, славянский язык Церкви, облегчая задачу христианизации народа, не дает возникнуть отчужденной от него греческой (латинской) интеллигенции. Да, но какой ценой? Ценой отрыва от классической традиции. <...> В красках, в сложных и мудрых композициях новых икон (особенно в начале XVI века) Русь выражала свои глубокие догматические прозрения... Но ведь "умозрение" открывается в слове. В этом его природа Ч природа Логоса. Отчего же софийная Русь так чужда Логоса?"[8].

На "диагнозы" Шпета и Федотова откликнулся о. Георгий Флоровский в своем "опыте исторического синтеза" Ч книге "Пути русского богословия" (1937). Обратив внимание на важность и значимость "балканского наследства", он все же настаивал на том, что "кризис русского византизма в XVI веке был... и выпадением русской мысли из патристической традиции". А в последней, "профетической", главе своего фундаментального труда отметил: "И позже всего просыпается в русской душе логическая совесть Ч искренность и ответственность в познании"[9].

Для нашей темы позиция о. Г. Флоровского имеет особое значение, поскольку именно он взялся судить русскую религиозную мысль с точки зрения "христианского эллинизма", т.е. древнего патристического богословия, и не оставил от "русской религиозной философии" камня на камне (за редкими исключениями). Именно он призвал к "неопатристическому синтезу", т.е. к современному прочтению древнего церковного богословия и его творческому "применению" к темам и проблемам современной жизни и мысли. Говорящим

является и само заглавие его книги: "Пути русского богословия". Как бы ни относиться к оценкам Флоровского, во многом спорным, субъективным, следует согласиться с общим выводом, к которому приводит его анализ. Этот вывод можно сформулировать так: русская религиозная философия Ч это суррогат богословия.

Однако что такое богословие? В чем заключается то патристическое наследие, к освоению и творческому продолжению которого призывал о. Флоровский? Чтобы попытаться ответить на эти вопросы, нужно совершить по необходимости краткий экскурс к "началам".

В Новом Завете слово философия встречается только один раз. В Послании к Колоссянам апостол Павел пишет: "Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиейю и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу; ибо в Нем обитает вся полнота Божества телесно" (Кол 2: 8Ч9). Впрочем, и в данном случае, как считают исследователи, имеется в виду не философия вообще, а некое синкретическое религиозное учение, называемое его адептами философией (отсюда и слова "пустое обольщение") [10]. Молодая Церковь была исполнена религиозного энтузиазма и не нуждалась в философии. Первоначально христианство распространялось вопреки философии, которая воспринималась как суетное человеческое и к тому же "языческое" предприятие, не столько способствующее, сколько препятствующее принятию Откровения свыше. Более того, философия выступала как соперница христианства, так как была не просто знанием и мудростью, но и "образом жизни", предлагала определенные "духовные практики".

Евангельская же мудрость открывается вере и через веру Ч отсюда и знаменитое выражение "верою познаём" (Евр 11: 3). И хотя естественное познание не отвергается Ч ибо "невидимое Его [Бога], вечная сила Его и Божество от создания мира чрез рассматривание творений видимы" (Рим 1: 20), Ч это познание остается на периферии духовной жизни. Центром же является Христос Ч Божественный Логос, "ставший плотью" (Ин 1: 14) и совершивший спасение мира и человека.

И все же союз веры и философии был предопределен самим фактом победы христианства в позднеантичном мире. Когда Церковь из небольшой религиозной секты, часто жестоко гонимой, стала превращаться в серьезный политический и идеологический фактор, она оказалась призванной к формированию новой культуры и уже не могла обойтись без философии. Ибо философия Ч это не только "любовь к мудрости" и поиск высшей истины, но прежде всего культура мышления. В качестве таковой она является формообразующей деятельностью, определяющей способ понимания и организации человеком его "жизненного мира". По аналогии с церковной поговоркой "каков поп Ч таков и приход", можно сказать: "каковы философы Ч такова и культура".

Вера вступила в союз с философией, когда возникла необходимость в развернутом вероучении, которое должно было определять как мировоззрение отдельных членов христианского общества, так и общественную идеологию в целом.

Разумеется, разработка христианского вероучения была и ответом на внутреннюю потребность Церкви, однако сама эта потребность возникала по мере того, как Церковь выходила из состояния замкнутого религиозного сообщества на общекультурный простор и вовлекала в орбиту своего влияния массы людей.

Разработка догматического учения Церкви началась задолго до принятия христианства императором Константином, но важнейшим периодом здесь является эпоха классической патристики (IV-VIII вв.), т.е. время плодотворной работы крупнейших христианских мыслителей. В ходе интенсивной интеллектуальной полемики, столкновения различных школ и направлений подготавливались те решения в области вероучения, которые принимали Вселенские соборы.

Перед "отцами и учителями" Церкви стояла задача предложить не только христианскую теологию (т.е. собственно учение о Боге), но и космологию, антропологию, историософию. Они должны были показать, как в свете евангельской веры могут решаться основные метафизические вопросы, как соотносятся умопостижимое и чувственное, как понимается благо, наконец, каков христианский вариант той индивидуальной духовной практики, которую древние называли "заботой о себе". Эту задачу было невозможно выполнить, используя только религиозный язык, т.е. язык Библии и христианского культа, ведь отцы Церкви жили не только в религиозной общине, но и в греко-римской культуре Ч "после философии" и "во время философии"[11]. Христианство было не просто моложе философской культуры древности Ч именно в нее оно и совершало религиозно-интеллектуальную экспансию, именно ее осваивало и завоевывало. Придя с новыми идеями, с новым пониманием Бога, мира и человека, христианство столкнулось не только с религиозным соперником в лице "язычества", но и с философией (причем такой, которая Ч в лице неоплатонизма Ч имела и религиозно-мистическое измерение). И "отцам" предстояло совершить ни много ни мало как культурную революцию, т.е. не отвергнуть философию, а ее трансформировать.

Здесь приходит на ум поэтический образ Рильке:

Так ангел Ветхого Завета

Искал соперника под стать.

Как арфу, он сжимал атлета,

которого любая жила

струною ангелу служила,

чтоб схваткой гимн на нем сыграть.

Кого тот ангел победил,

тот правым, не гордясь собою,

выходит из такого боя

в сознание и в расцвете сил.

Он ждет, чтоб высшее начало

его все чаще побеждало,

чтобы расти ему в ответ[12].

Применительно к нашей теме можно говорить о победе "древнего философского ангела" над библейским простецом Иаковом. Это была схватка, совершавшаяся в сознании церковных мыслителей Ч "иудеев" в вере и "эллинов" в мышлении. Схватка, которая обернулась синтезом веры и философии.

В отличие от синкретизма тех "философов", на которых, возможно, намекал апостол Павел, учителя Церкви предложили действительный синтез, которым и стало христианское богословие. Богословие Ч это не вера "библейских простецов", т.е. представителей локальной или частной по отношению к ойкумене религиозности, и не "любомудрие" античных мыслителей, создавших философию, которая "преодолела" старую религиозную мифологию. Богословие включает в себя и веру, и мышление. Оно формулирует необходимые и общеобязательные религиозные истины и тем самым формирует церковную ортодоксию. Однако богословие не тождественно ортодоксии, даже когда ее уточняет и расширяет. Напротив, оно всегда выходит за пределы вероучительного минимума, претендуя на то, чтобы быть "христианской философией". Поскольку богословие имеет дело с неясным, спорным, проблематичным, постольку оно всегда работает на границе правоты (или "православия"). В этом смысле оно похоже на философию и действует на ее поле. И, вместе с тем, богословие всегда постулирует некую обязательность не процесса, а результата мышления, так как настаивает на богооткровенности основополагающих вероучительных истин Ч и именно из них исходит, их истолковывает.

Поэтому образ Рильке в данном случае надо скорректировать. У богословия два "высших начала": содержательно Ч это Откровение, "рассуждательно" Ч философия.

У христианского богословия не было иного языка, кроме языка философского. Но язык Ч это не просто нейтральный инструмент, это инструмент ангажированный. Христианское богословие, возникшее, актуализировавшееся в определенном культурно-историческом контексте (как и само христианство), "использовало" философию для создания своего собственного, богословского, языка, но именно поэтому всецело подчинилось философии как культуре мышления. Именно таким образом оно вошло в культуру, подчинило себе эту культуру и само стало

культурой. Богословие стало истолкованием и расширением собственно вероучения в качестве христианской философии[13].

Средневековые "все разложило по полочкам". В качестве "служанки" богословия философия работала на поле "естественного познания", а также, будучи самой "культурой мышления", помогала богословию работать с богооткровенными истинами веры. Это относится не только к Западу. Поздневизантийское богословие знает своих томистов, а весьма авторитетный ныне св. Григорий Палама, при всем своем "идеологическом" скепсисе в отношении "внешнего знания", вполне в духе древних отцов пользовался изощренной философско-богословской терминологией. Иначе говоря, философия была успешно адаптирована для использования в богословских целях.

Все изменилось при переходе к Новому времени. Для философии (в дохристианском смысле) это было время реванша. Фундаментальная автономия философской мысли, т.е. мышления как такового ("чистая философия как чистое знание", словами Шпета), изнутри стала побеждать мысль, ангажированную христианской верой. В результате опиравшееся на философию богословие было оттеснено ею в область религии, вероучения, ортодоксии. Но в христианской культуре это означало, что теперь философия сама взяла на себя роль богословия, говоря "обо всем самом важном" Ч о Боге, о мире и человеке, о познании и этосе, об обществе и истории, а также и о самой религии. Именно философия вновь стала определять культуру Ч в качестве "свободной мысли", что, по существу, стало концом классической христианской культуры.

В этой общеевропейской ситуации и обнаружили себя те, кто стал зачинателями и продолжателями "русской религиозной философии". Насколько можно предположить, ее общий замысел состоял в создании некоего всеобъемлющего синтеза христианской веры и философствующего разума. Петр Сапронов в указанной книге удачно начинает главу о Вл. Соловьеве со ссылки на то, как еще совсем юный мыслитель понимал свою работу: "Предстоит задача: ввести вечное содержание христианства в новую соответствующую ему, т.е. разумную безусловно форму. Для этого нужно воспользоваться всем, что выработано за последние века умом человеческим: нужно усвоить себе всеобщие результаты научного развития, нужно изучить всю философию"[14]. Иначе говоря, движение осуществлялось одновременно и от "свободной мысли", и от "христианской истины". Это и определило двусмысленность "религиозной философии".

В самом деле, "русская религиозная философия" Ч это не философия в новоевропейском смысле (и здесь надо согласиться с Петром Сапроновым). Но она также и не богословие в древнем "патристическом" смысле (хотя нередко претендовала на эту роль). Ведь в эпоху реванша философии (в том числе политической, экономической, сциентистской) богословие перестало быть "кафолическим" Ч всеобъемлющим и всеопределяющим: философия как актуальная культурообразующая деятельность отобрала у богословия целый ряд важнейших тем и обрекла его на то, чтобы быть лишь более или менее

развернутым вероучением религиозного сообщества и апологией религии. Реальная культурная сфера богословия сузилась, и оно все в большей степени вынуждалось к позиции обороны, самозащиты. В России же в послепетровский период православное богословие, не имея своей традиции, оказалось в "западном пленении" (о. Г. Флоровский) и к тому же пребывало в ведении "ведомства православного вероисповедания", т.е. церковно-государственной институции. У него не было ни сил, ни возможности откликаться на актуальные культурные вопросы, а тем более заново завоевывать по существу уже постхристианскую культуру.

Однако для тех свободных философствующих умов, которые обрели верховную истину в "истине веры", открывались природа и масштаб богословия в старом смысле. Но в него нельзя было включиться, его нельзя было продолжить, потому что оно осталось в прошлом. Эта ситуация и определила специфику "русской религиозной философии", т.е. то место, которое она заняла: между новой философией и древним богословием. И само это "место" было создано теми философствующими умами, которые интеллектуально переходили из светской (и потому "философской") сферы в сферу церковную (и потому, по определению, "богословскую"). По существу, в персональном отношении русскую религиозную философию составляют обращенцы. И само это явление Ч транзитивно.

Но другая характерная черта русской религиозной философии связана с тем, что переход от актуального "нового" к неактуальному "древнему" был шагом в виртуальную пропасть. А поэтому реально "философ" совершал переход не к богословию в его католическом древнем смысле, а "просто" к вере и Церкви. Иначе говоря, сама историко-культурная ситуация вынуждала этих философов-обращенцев порождать пространство, в которое они могли бы вступить после обращения, а именно Ч "русскую религиозную философию". Она была акцентированно обращена к религии, т.е. к христианству, к православию, она "исходила из Бога" (Н. Бердяев), но при этом пока еще Ч будучи в состоянии транзитивности Ч не была со всей обязательностью связана догматами веры. Как "философия" она была порой критически настроена к самой "религии", но критиковала она не столько сами догматы веры, сколько актуальное церковное сознание, уже утратившее качество синтеза философии (всегда современной, культуuroобразующей) и веры ("вечное содержание христианства").

И здесь уместно привести самосвидетельство человека, являющегося, быть может, наиболее характерным представителем того культурного феномена, который принято называть русской религиозной философией, Ч Сергея Николаевича Булгакова (1871Ч1944). Это цитата из заметки "Зовы и встречи. Из истории одного обращения", которую Булгаков включил в свою "переходную" книгу "Свет Невечерний. Созерцания и умозрения", опубликованную в 1917 году: "...чем больше изменяли мне все новые боги, тем явственнее поднимались в душе как будто забытые чувства: словно небесные звуки только и ждали, когда даст трещину темница, мною самим себе созданная, чтобы ворваться к задыхающемуся узнику с вестью об освобождении. Во всех моих теоретических исканиях и сомнениях

теперь все явственнее звучал мне один мотив, одна затаенная надежда Ч вопрос: а если? И то, что загорелось в душе впервые со дней Кавказа, все становилось властнее и ярче, а главное Ч определеннее: мне нужна была не "философская идея Божества", а живая вера в Бога, во Христа и Церковь. Если правда, что есть Бог, значит, правда все то, что было мне дано в детстве, но что я оставил. Таков был полусознательный религиозный силлогизм, который делала душа: ничего или... все, все до последней свечечки, до последнего образка... <...> В душе зрела "воля к вере", решимость совершить наконец безумный для мудрости мира прыжок на другой берег, "от марксизма" и всяческих следовавших за ним измов к... православию. О, да, это, конечно, скачок, к счастью и радости, между обоими берегами лежит пропасть, надо прыгать. <...> для того, чтобы жизненно уверовать, опытно воспринять то, что входит в православие, вернуться к его "практике", нужно совершить еще долгий, долгий путь, преодолеть в себе многое, что налипло к душе за годы блужданий. Все это я отлично сознавал, не теряя трезвости ни на минуту. И тем не менее в сущности вопрос был уже решен, с того берега смотрел я на предстоящий мне путь, и радостно было сознавать это".

Булгаков совершил "скачок" Ч и стал священником, и стал богословом. Необходимость перескакивать с берега на берег была задана самой ситуацией разрыва между философией и богословием, между культурой и Церковью. Но и "на том берегу" такие люди, как Булгаков, осознавали католическую задачу христианской мысли (как ее осознавал Вл. Соловьев и все его последователи). И только "выходцы из философии" в то время могли поставить себе такую задачу.

Возникает вопрос: выполнили ли они эту задачу? Смогли ли "религиозные философы" проделать то, что в свое время проделали Отцы Церкви?

Пребывая в транзитивном состоянии, они не могли ее выполнить, так как, даже "исходя из Бога", все же не исходили из всего объема церковного вероучения. Но именно в этой транзитивной фазе они типологически делали то же самое, что в свое время делали древние "отцы": они разворачивали проблематику христианской мысли до "католических", общекультурных масштабов, ставили вопрос о соотношении ее с современностью, искали пути для создания нового синтеза. В узких рамках современного им "внутрицерковного" богословия это было сделать невозможно.

Провозглашение о. Г. Флоровским "новой богословской эпохи" и его призыв к "неопатристическому синтезу" не только были бы невозможны без русской религиозной философии, но являются ее непосредственным результатом. Со своей стороны русская религиозная философия сделала все, чтобы псевдобогословие сменилось богословием. Не будучи ни философией, ни богословием, она могла лишь временно заместить собой церковное богословие и, соответственно, обозначить его тематические пределы и возможные способы теоретических решений. Будучи религиозной (христианской, православной), она была призывом, обращенным к церковному богословию, Ч восстановить свою интеллектуальную топологию, снова стать синтезом, в котором качественно сплавлены вера и



философией наученный разум. Эти черты русской религиозной философии предопределили и ее историческую смерть. Она сделала свое дело. Дальше дело было за другими Ч за церковными богословами, которых она должна была породить.

На самом деле она их породила. И она не виновата в том, что немыслимые без ее влияния православные богословы XX века оказались гораздо более узкими по своим интересам, что они не смогли на своем поле сохранить и богословски разработать тот спектр тем и проблем, который был обозначен русской религиозной философией. Она также не виновата в том, что ее православные "адепты" Ч были и остаются в основном в диаспоре и что в "православной России" после 1991 года ей никто не наследовал. Почему этого не произошло Ч отдельный вопрос, касающийся состояния и статуса богословия в современной Православной Церкви.

Но следует повторить, что закономерная историческая смерть "русской религиозной философии" указывает на то, что ей на смену должно прийти нечто соответствующее по масштабности замысла, по богатству проблематики и дерзновенности христианской мысли. Если это не будет богословие в его "древне-новом" смысле, то значит, в церковном и околоцерковном обществе снова, как сто и более лет назад, возникнет запрос на "религиозную философию".

- 1) Показательный свод подобных мнений см. в книге Василия Ванчугова "Очерк истории философии "самобытно-русской"" (М, 1994).
- 2) См. написанный М.Н. Громовым раздел "Россия. История русской философской мысли. Глава 1. Философская мысль средневековой Руси (XЧXVII вв.)" в издании: "История философии: ЗападЧРоссияЧВосток. Книга первая: Философия древности и средневековья" (М., 1995).
- 3) См. весьма провокативную книгу петербургского исследователя П.А. Сапронова "Русская философия. Опыт типологической характеристики" (СПб., 2000).
- 4) Нынешняя популярность в западной академической среде М. Бахтина относится уже к "метаистории" философии в старой России.
- 5) Шпет Г.Г. Очерк развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 234.
- 6) Там же. С. 235.
- 7) Там же. С. 239.

8) Федотов Г.П. Лицо России. Париж, 1988. С. 81482, 85486.

9) Флоровский Г., прот. Пути русского богословия. Париж, 1988. С. 5, 506, 502.

10) "Для самого Павла Евангелие является не философией, а особой формой софии [мудрости]" (Theological Dictionary of the New Testament / Ed. G. Kittel, G. Friedrich. [S.l.,] 1985. P. 1272). По свидетельству книги "Деяний апостолов" (Деян 17: 15433), во время своей проповеди в Афинах Павел вступал в споры с философами-стоиками, которые и пригласили его выступить в Ареопаге. Здесь он произнес речь против идолопоклонства и призвал чтить "неведомого Бога", сотворившего мир и животворящего все существующее. Но когда он дошел до воскресения мертвых, его оборвали...

11) Так, с одной стороны, интеллектуальный "отец отцов" Ориген был старше Плотина, а блаженный Августин Ч старше Прокла; с другой стороны, последняя "языческая" философская школа в Афинах существовала вплоть до 529 года, когда была закрыта императором Юстинианом.

12) Фрагмент стихотворения "Созерцание" в пер. Б. Пастернака.

13) В данном случае характерным является классическое произведение Иоанна Дамаскина (VIII в.) "Источник знания", состоящее из трех частей: "Диалектики" (философская пропедевтика), "Книги о ересь" и "Точного изложения православной веры".

14) Цитата из письма Вл. Соловьева от 2 августа 1873 г. Цит. по: Сапронов П.А. Указ. соч. С. 110.