

Л.В.ХАЧАТУРЯН

Канонические тексты и правило авторитета в оценке религиозной философии: А. Хомяков-В. Соловьев-И. Ильин

Для изучения религиозной философии огромное значение имеет ее обращение к каноническому Преданию Церкви. В работах русских религиозных философов середины XIX - середины XX века знание не соотносится в полном объеме с последовательно обоснованной логической системой, а понимается как духовный опыт человечества и конкретного человека. Именно с этой точки зрения религиозная философия исследует корпус творений Отцов Церкви, так или иначе переосмысливая его гносеологию - правило авторитета.

В предлагаемой статье я попыталась рассмотреть три варианта трактовки авторитета, различных и по времени возникновения, и по отношению к каноническому Преданию. Каждый из этих вариантов целостен, многое объясняет как в религиозно-философской концепции своего автора, так и в дальнейшем развитии русской философии.

А. Хомяков. Возвращение к опыту Церкви

Хомяков в ряде работ¹, нередко объединяемых как богословские сочинения, следует преемственной линии: Писание - Предание (канонические сочинения Отцов Церкви) - исследователь (верующий). Писание и Предание условно объединены равенством авторитета и тем самым выведены из ограниченности человеческого опыта.

Изучая Предание, Хомяков использует его гносеологию. Так, знание, заключенное в источнике, и знание, прочтенное и усвоенное исследователем, едины только в вербальном значении и не обязательно тождественны на более глубоких уровнях. Чтение источника требует постоянного волевого усилия; психологическое вчувствование ("творческий акт" у И. Ильина) не обеспечивает необходимой полноты связи между разумом исследователя и источником. Подобное "художественное отождествление" позволяет найти и раскрыть соответствующий опыту исследователя уровень источника, но не изменить сам опыт, сделав его более пластичным.

К работам Хомякова в полной мере применимы слова историка Церкви и богослова В.Лосского: «Существуют сферы, где то, что обычно называется "объективностью", есть просто безразличие и где безразличие означает непонимание» [Лосский

¹ "Опыт катехизического изложения учения о Церкви" (1840-е), "По поводу разных сочинений латинских и протестантских о предметах веры" (1858), «О значении слов "кафолический" и "соборный"» (1860) и др.

1991, с. 12, 13]. Хомяков последовательно использует тот способ чтения Предания, который богословие определяет для изучения отеческих творений. Указав на различие в качестве знания, потенциально возможного для исследователя, и тем, которое он реально получает, не меняя структуры познавательного метода (критическая оценка), Хомяков возвращается к целостному осмыслению Предания: "Церковь знает не отчасти-истину и отчасти-ложь, а полную истину и без примеси лжи" [Хомяков т. 2, 1994, с. 6].

Единый источник и, условно, один уровень авторитета (Писание и Предание) в трактовке Хомякова всегда глубже исследователя: последний находится только на определенной ступени переживания (чтения) источника. Исследователь более *проверяется* источником, чем *проверяет* (оценивает) источник. Исследование традиции перестает быть выбором и анализом материалов. Чтение (здесь - движение к углубленным уровням источника) происходит параллельно с духовным становлением и включает в себе нечто большее, чем передачу информации или приспособление к иному видению. "Ты понимаешь Писанье, во сколько хранишь Преданье и во сколько творишь дела, угодные мудрости, в тебе живущей" [Хомяков, т. 2, 1994, с. 8].

Меняется отношение к автономии исследователя. Категории "внешнего" (авторитета) и "внутреннего" (собственного опыта) сохраняются, но "внешний" авторитет (Писание и Предание) не соотносится с несовершенным. Категории понимаются буквально: "Христианское же знание не есть дело разума пытающего, но веры благодатной и живой. Писанье есть внешнее, и Преданье внешнее, и дело внешнее; внутреннее же в них есть один Дух Божий" [Хомяков, т. 2, 1994, с. 9]. Прочтение источника происходит не только индивидуальным усвоением знания, но соборно, единением в таинстве. Учительство "внутреннее" (развитие духовного опыта) и учительство "внешнее" (передача вербального содержания) должны существовать нераздельно. Цель учительства - присоединение к источнику, возможность следовать за авторитетом. "Подмена" знания происходит не вследствие отказа от критики и изучения, а, напротив, из-за недостаточно глубокого проникновения в источник - стремления подчинить какой-либо отдельный его аспект (более всего догматические построения) иной гностической системе. «Христианство имеет и учительство в логической форме, которое мы называем "теологией", но это не более, как ветвь учительства в его целостности. Отсекать ее - тяжкое заблуждение, отдавать ей исключительное предпочтение - глупость, полагать в ней небесный дар, приуроченный к какой-либо должности, - ересь, ибо тем самым создается новое, небывалое таинство-таинство рационализма» [Хомяков, т. 2, 1992, с. 51, 52].

Церковь - не только союз единомышленников, она основана как таинство и ради единения в таинстве. Подчеркивание роли таинства всегда означает разрыв с временным, вносит напряжение во внутренний мир человека (резко противопоставляет "естественным" задаткам духовное начало) и трагическое начало в космологию. "Свободная сила духа не терпит никаких ограничений, она не может разделить область мировую с другим началом... Мир чужд ей, и она чужда миру, если мир имеет в себе какую-либо самостоятельность... Малейший угол мира, независимый от духа, достаточен для необходимости. Как скоро ее права сохранены, как скоро в ней признана какая-нибудь самобытность, с нее довольно: от этой легкой примеси воля духовная обратится в... произвол... Самоуничтожение... остается единственным убежищем для духа..." [Хомяков, т. 1, 1994, с. 274].

Вернувшись к противостоянию в антропологии и в гнозисе, выделив Предание исключительно из человеческого духовного опыта, Хомяков отводит исследователю подчиненную роль. Самодостаточность возможна только в очищенном духовном опыте, неограниченная свобода в развитии может быть связана только с совершенным содержанием. Человеческий опыт (искусство, философия, право) близок к духовному и может быть направлен к нему (работы Хомякова о значении искусства и его понимание просвещения), но равно близок он и к кушитскому началу - магическому или абстрактно-логическому ("Семирамида"). Произвольное развитие

не придает опыту совершенства, а приводит к более суровому подчинению, к диктату законов необходимости во всех сферах опыта: Гегель "старался создать историю, соответствующую требованиям человеческого разума, и создал систематический призрак, в котором строгая логическая последовательность или мнимая необходимость служат маской, за которой прячется произвол ученого... Художник (я говорю о художнике слова так же, как о художнике формы и звука) занимает весьма низкую ступень в современном движении общественной мысли... критики были правы, проповедуя свободу искусства, но они не поняли вполне, что свобода есть качество чисто отрицательное, не дающее само по себе никакого содержания... Наука права самобытная есть прямая и яркая бессмыслица... разумное толкование о праве может основываться только на объявленных началах всемирного значения или верования, которые принимает человек" [Хомяков, 1955, с. 107, 108; 113, 114; 92].

Хомяков использует и описывает Предание "изнутри", структурно, в качестве многоуровневого источника. Конечность и временность могут возникнуть только в конкретном прочтении, в "варианте" исследователя и не становятся при этом особенностями источника. Предание объединено с Писанием и составляет единый уровень авторитета, который не может быть принят или передан чисто информативно. Источник предназначен более к соборному, чем к индивидуальному прочтению. Взаимоотношение "источник - исследователь" последовательно раскрывается в работах Хомякова как "Источник" - опыт Церкви (Предание) - верующий (исследователь, здесь замена вполне полноправна)". Подобное построение ставит верную трактовку источника в зависимость от приближения к нему сознания исследователя: знание передается только взаимным проникновением.

В. Соловьев. Теософия и выбор авторитета

В работах Соловьева развитие познавательного опыта тесно связано с появлением сомнения, началом рефлексии, прерывностью. Лишь при наличии вопроса, вызова возможен ответ. Развитие происходит только в одном направлении: от до-рефлексивного единства (следуя диалектике Гегеля) через разделение (начало самосознания) к синтезу. Рефлексия закрывает для личности самодостаточность знания как такового, исследователь уже не участвует в знании, он оценивает опыт. "Философия начинается, когда мыслящее лицо отделяет свое мышление от общей веры, противопоставляет его этой вере как *внешнему*" [Соловьев, т. 2, 1990, с. 61].

Необходимость "движения" знания меняет соотношение временного и вечного. Время и вечность не только служат одной цели, но становятся равными в ее осуществлении, качественно единым путем к ней. Временное существует не "внутри", а как бы разрывает его на две части - единство до грехопадения (до-рефлексивное единство) и совершившееся богочеловечество (синтез). Становится невозможным одновременное пребывание в двух сферах - совершенного знания и познающего разума; акцент на неизбежности прогресса не допускает существования законченной формы человеческого знания в рамках истории. "Если бы жизнь... от века и разом вылилась бы в одну неизменно пребывающую форму, - о, тогда... никаких задач для ума не было бы, а был бы только один вопрос для воли: принять или отвергнуть *безусловно* то, что безусловно дано... те исторические образы Добра, которые нам даны, не представляют такого *единства*... зная, что они *становились*, мы не имеем никакого разумного основания утверждать, что они *стали* окончательно и во всех отношениях, что данное нам в эту минуту есть всецело законченное" [Соловьев, т. 1 1990, с. 90].

Прогресс в познании сосредоточивает значение богочеловечества не в конкретны личных опытах (святость), а в достижении правильного ответа для всей истории Личный опыт (не достигающий совершенства в связи с постоянным развитием родового) имеет некоторое значение как ступень к последнему решению, общему для всех времен. Опережение "прогресса" в индивидуальном спасении, равно как

и использование его достижений ради благополучия любой замкнутой группы (конфессии) невозможно. Более того, два качества вечного - Божество и первоматерия в потенции (до истории) и Божество как часть богочеловеческого единства - уничтожают тождество между вечным и неизменным. Абсолютное так же нуждается в решении истории, в осуществлении *в ином* (Соловьев активно использует этот термин), как и человечество. Апокалипсис понимается не только как спасение человечества, но и как соединение Божества с иным, синтез абсолютного и относительного, временного и вечного. "Если Божество само по себе абсолютно неизменно, если человечество само по себе подвержено случайным изменениям... то Богочеловечество... правильно развивается, сохраняя неизменным свое существование и свои основные формы, возрастает не только по внешнему объему, но и по внутренней полноте к совершенству своих проявлений во всех сферах своего существования" [Соловьев, 1994, с. 131]. Здесь Соловьев не оставляет проблематики для апофатического богословия: "абсолютно неизменно" становится понятием и подчиняется законам диалектики.

Прогресс, обусловивший синтез временного и вечного, распространяется на все области человеческого познания. Любая гностическая система, последовательно развиваясь, неминуемо приближается к универсальному знанию. Абсолютное может быть равноценно раскрыто для человеческого понимания через теологию или философию, искусство или науку; знание, направленное к единой цели, часто следуя противоположными путями, *закономерно* приходит к единству выводов. Собственно, "вид" знания не имеет определяющего значения, он может указывать только на особенности проявления идеи. Во всех областях знание уходит от идеи неразрывности с Сущим и возвращается к ней в новом качестве."*...Последняя цель и высшее благо, - пишет Соловьев, подводя итог анализу взглядов Э. Гартмана, - достигаются совокупностью существ посредством необходимого и абсолютно целесообразного хода мирового развития, конец которого есть уничтожение исключительного самоутверждения частных существ в их вещественной розни и восстановление их как царства духов, объединенных всеобщностью духа абсолютного...* эти последние **необходимые** (выделено мною. -Л.Х.) результаты *западного* философского развития утверждают в форме *рационального познания* те самые истины, которые в философии *веры* и *духовного созерцания* утверждались великими теологическими учениями *Востока* (отчасти древнего, а в особенности христианского)" [Соловьев, т. 2. 1990, с. 121, 122]. Многообразие человеческого познания способно отразить абсолютную идею в ее различных модусах, как бы преломить ее в ином. Эти образы Соловьев располагает в определенной зависимости (творчество - знание - практика) - по степени осуществления идеального замысла:

Сфера деятельности	Творчество	Знание	Практика
Субъективная основа	Чувство	Мышление	Воля
Объективный признак	Красота	Истина	Общее благо
Абсолютная степень	Мистика	Теология	Духовное общество (Церковь)
Формальная степень	Изящное искусство	Отвлеченная философия	Политическое общество
Материальная степень	Техническое искусство	Положительная наука	Экономическое общество

В работах Соловьева внешнее (типологическое) сходство идей рассматривается как показатель их внутреннего (структурного) сближения. Указывая, таким образом, на единство философских и теологических построений, философ считает современные

ему события началом нового теософского познания, призванного "вести религиозную истину в форму свободно-разумного мышления и реализовать ее в данных опытной науки, поставить теологию во внутреннюю связь с философией и наукой и ...организовать всю область истинного знания... в систему свободной и научной теософии" [Соловьев, т. 1, 1990, с. 742]. Теософия приводит гностические системы к единому результату, общему знаменателю и, следовательно, к одному уровню авторитета. "Положительная наука, возведенная в истинную систему или доведенная до своих настоящих начал, переходит в свободную теософию, ею же становится и философия, избавленная от своей ограниченности, а наконец, и теология, освобожденная от исключительности, необходимо превращается в ту же свободную теософию, и если эта последняя вообще определяется как цельное знание, то в особенности она может быть определена как цельная наука или как цельная философия... разница будет здесь только в исходной точке и способе изложения, результаты же и положительное содержание одно и то же" [Соловьев, т. 2, 1990, с. 178].

Описывая опыт человечества как однородную систему, Соловьев тем самым лишает ее некоего высшего авторитета - знания, не зависящего от познающего и имеющего возможность стать критерием объективности. Не отказываясь от авторитета как такового, Соловьев приходит к новому для него решению: абсолютную реальность исследователь находит внутри себя, в собственном нравственном опыте. Здесь Соловьев как бы возвращается от Гегеля к Фихте и Канту. Знание может быть приближено к истине через сопоставление данных его различных форм (догматики и положительной науки, например), но принимается как достоверное, только если не противоречит нравственному чувству исследователя (в идеале для Соловьева разум - часть нравственности). "Нравственный смысл жизни первоначально и окончательно определяется самим добром, доступным нам через совесть и разум..." [Соловьев, т. 1, 1990, с. 98]. Нравственность заменяет любой внешний авторитет, она признается единственно возможной нормой для сопоставления Писания с человеческим опытом. Именно нравственный авторитет становится средством прочтения и оценки этого безусловного Источника: "Этические нормы, одинаково предполагаемые всеми христианскими вероисповеданиями, не могут сами по себе зависеть от вероисповедных различий... Более того, все положительные религии, не исключая и абсолютно-истинной, поскольку они в своих взаимных спорах обращаются за подтверждением своих прав или притязаний к общим нравственным нормам, тем самым признают себя в некоторой степени от них зависимыми, подобно тому, как тяжущиеся стороны, и правая и неправая, пока судятся, находятся в одинаковом подчинении законному судилищу, а если сами к нему обратились, то значит и признали такое положение" [Соловьев, т. 1, 1990, с. 105].

Развиваясь исторически, нравственность выводит исследователя на новый уровень интерпретации Писания, не доступный ранее его предшественникам. Постепенно вбирая в себя все новые и новые образы знания, нравственность как диалектическое понятие создает на каждом этапе иное видение Источника. Религия не может предоставить личности абсолютного идеала. Значение "положительной религии" сосредоточивается на формировании условий для исторического развития нравственного начала, на достижении синхронности между личным нравственным опытом и его внешним отражением (обрядом, аскетическими нормами и т.п.).

Реализация нравственного начала - осуществление плана мироздания о спасении всего тварного: "Нравственная деятельность должна не только представлять известные качества... (а именно доставлять наслаждение, иметь в виду всеобщую пользу, вытекать из чувства симпатии или альтруизма, иметь форму долга или категорического императива...) ...но она необходимо должна... иметь определенный предмет (не в терминологии Ильина. -Л. Х.); таким предметом может быть только нормальное общество, определяемое характером свободной общественности, в силу которого все составляют цель деятельности каждого и каждый для всех..." [Соловьев т 1, 1990, с. 588, 589].

Здесь роль активного действия значительно шире простой регистрации внутреннего опыта. Действие становится одной из функций нравственного познания. Исчезает граница между внутренним и внешним: "...общественные сферы... лишь объективное выражение... того или другого элемента в существе человека... все эти сферы, сохраняя свою относительную самостоятельность, не находятся во внешнем механическом разделении, а совместно проникают друг в друга как составные части одного органического существа" [Соловьев, т. 1, 1990, с. 592]. Человек и культура становятся единым субъектом в восприятии и осуществлении истины. "Мир, в котором мы существуем, вместо того, чтобы быть реализацией нашего глубочайшего божественного существа, есть для нас мир внешний и чуждый... в нашей действительности нет истины, мы живем не в истине, а потому и не познаем истину... поскольку в нас нет Бога, не только наше познание ложно, ложно само наше бытие, сама наша действительность" [Соловьев, т. 1, 1990, с. 743].

Источник бытует как бы в двух планах: исторической действительности (включающей в себя в том числе практическую реализацию знания) и идеального решения. Оценка и использование текста осуществляются только с учетом этих особенностей: источник можно рассматривать как передачу и актуализацию опыта в конкретный исторический момент в соотношении с его идеальным планом - в сравнении с целостным теософским знанием. Например: "Богословские системы Отцов Церкви по совершенству своей логической формы представляют духовный памятник, которым ум человеческий может только гордиться... По существенному содержанию своему богословие это гораздо ближе к истине, чем любая из отвлеченно-философских систем... При всех своих достоинствах теология лишена двух признаков, необходимо входящих в полное понятие истины: во-первых, она исключает свободное отношение разума к религиозному содержанию... и во-вторых, она не осуществляет своего содержания в эмпирическом материале знания" [Соловьев, т. 1, 1990, с. 740, 741]. Таким образом, оригинальный источник передает исследователю только фрагменты знания, из которых он, сопоставляя, *конструирует* оптимальный источник. И это великолепно иллюстрирует приведенная выше теософская оценка Предания.

Развитие абсолютного духа (Соловьев активно использует гегелевскую терминологию) позволяет рассматривать сведения каждого источника, входящего в традицию Отцов Церкви, как находящиеся в непосредственной (хотя и не достигшей совершенства) связи с Абсолютом. В суженном значении опыта Предание более предметно, чем философия. "Предание кафолическое или вселенское... есть нечто вполне определенное, по существу своему истинное или божественное. Будучи всеобъемлющим, оно не вынуждает человека отказываться ни от чего доброго, не упраздняет человеческий разум, не заставляет человека бессмысленно принимать и поклоняться случайным и произвольным человеческим установлениям" [Соловьев, 1994, с. 26].

Тем не менее теософская оценка Предания не может быть однозначна. С одной стороны, Предание - наиболее последовательно развивающийся и связанный с Истинной путь познания ("между философами, *подходившими* к истине, нет большего, чем Гегель, но и наименьший между философами, *исходящими* из истины, больше его" [Соловьев, т. 1, 1990, с. 829]); с другой стороны, стремясь передать это знание читателю как "единственно-истинное", требуя иерархии в познании, Предание способно более, нежели любой вид критического опыта, вовлечь исследователя в "христианский консерватизм" [Соловьев, 1994, с. 118]. "И Писание, и обряд, предметно взятые, суть лишь частные, хотя и весьма важные проявления богочеловеческой жизни и Церкви - великие памятники действия... Духа Божия; но и то и другое, само по себе или в отдельности взятое, есть лишь вещь и мертвая форма" [Соловьев, 1994, с. 27]. Соловьев выделяет Предание как оптимальное знание в контексте человеческого опыта, оно оценивается как наиболее последовательно и верно развивающаяся автономия внутри универсального знания, соприкасающаяся с абсолютным во многих фрагментарных построениях. В качестве гносеологической системы Предание *подобно* (но не более этого) идеальному развитию знания.

И. Ильин. "Нормативный опыт"

Изучение религиозного опыта (в трактовке Ильина - универсального знания человечества) обосновывает использование корпуса отеческих творений в качестве основного источника, который, однако, содержит не Откровенное знание (т.е. полноту истины), а только часть духовного опыта человечества. В своих работах Ильин постоянно подчеркивает основное назначение канонического предания - комментария к Писанию (Откровению). К человеческому опыту, *комментарию* вполне применим критический анализ: становится возможно через сопоставление логических, символических, иногда сюжетных систем, используемых теологами, более полно раскрыть его содержание. "Необходимо заново исследовать состав и строение верного или *нормативного духовного опыта* (курсив мой. - Л.Х.) для описания Предмета, вновь самостоятельно воспринятого исследователем через усвоенный им опыт" [Ильин, б.г.I с. 112]. Если в богословии корпус творений Отцов Церкви рассматривается - как целостное знание, то в трактовке Ильина Предание может быть дополнено и переосмыслено.

Следуя этому, ни одна из исторически данных (т.е. ограниченных конкретностью времени) гностических систем не может быть признана состоявшейся - целостно раскрывшей Абсолют и определяющей автономный опыт исследователя. "История философии имеет смысл только тогда, когда люди, разобщенные душой, эпохой, культурой... пространством и временем, имеют дело с единым предметом и могут одинаково переживать его, понимать видение своих предшественников и видеть благодаря этому больше, чем виделось ранее" [Ильин, б.г.^а, с. 63]. В подобном контексте философское знание имеет в своей основе те же принципы, что и Предание, ту же опытную структуру; отличие проявляется только в степени верности, целенаправленности и последовательности.

Предложенная Ильиным концепция не может использовать в полном объеме гносеологию патристики, "правило авторитета". Духовный авторитет, присущий в богословии Писанию и Преданию как единой традиции, в трактовке Ильина принадлежит только вне-временному Откровению и не распространяется на комментарий к нему, независимо от их авторства. Толкование Писания, необходимое для его изучения, становится функцией исследователя. При этом скрипт Писания лишается комментариев соответствующей степени авторитета, способных передать его в более понятных и современных читателю категориях: нарушается баланс, внутреннее равновесие системы, начинается ее действие в новом качестве.

Нормативный опыт (Предание) представляется лишь ступенью к верному опыту и теряет доминирующее значение при появлении личного восприятия Предмета. Смысл "нормы" - именно передача опыта, достижение границы между научением и собственным видением. "Гениальное создание... служит как бы дверью для всякого, отыскивающего доступ к самому предмету, но надо суметь не загородиться этой дверью от предмета, а открыть ее для себя... открыть для того, чтобы начать борьбу за самостоятельный подлинный опыт... В этом - высшая и основная задача истории философии" [Ильин, б.г.б¹, с. 15]. Понятие нормативного опыта не исчерпывается для Ильина новым осмыслением и составом догматики. Нормативный опыт связан со святоотеческой трактовкой знания, где важна сама возможность пребывания в истине, а не собственно "знание" о ней. Отделенный гетерономный опыт (т.е. сведения о чужом видении) может быть документален - точно и "правильно" передан, но *неверен* в качестве собственного опыта, не может состояться как личное участие. Опыт передается не как вербальная система: происходит передача способности самостоятельно видеть предмет, а не убеждение в правильности "готового" текста.

В работах Ильина исторический опыт (философское, религиозное, художественное знание и т.п.) развивается двумя путями. Первый путь, который условно можно назвать опытом предмета, заключается в развитии собственной личности до возможности пребывания в предмете, а затем описании его. Следующий за ним опыт

о предмете - вторичен, это рефлексия возникшего описания вне непосредственного контакта. И в этом важнейшее отличие существующей философии от Предания.

В рамках нормативного построения философия и религиозный опыт максимально сближены. Составляя один уровень авторитета, они, сохранив стилевое и терминологическое различие, *читаются* одинаково, создают и используют единый метод передачи знания. В обоих случаях исследователь действует как независимый ученый и сознательно стремится сохранить некоторую долю отчужденности, разделяя собственные выводы и позицию автора. Исследователь как бы ставит между собой и источником прозрачную перегородку, позволяющую ему использовать и оценивать чужой опыт без отождествления с ним. Любая попытка "разбить" перегородки, полностью подчинить сознание источнику приведет лишь к внесению в свой опыт мертвой копии, уведет ученого от предмета к одному из его отражений.

Нормативное знание - в первую очередь *человеческий* опыт - ориентировано на действие естественных законов, не требующих дополнительного волевого усилия. Здесь нет апостольской формулы "Изволися Святому Духу и нам...".

Конечно, для исследования нормативного опыта не может быть достаточно рассудка, логического убеждения или состоявшегося факта, но он в должном объеме может быть передан разуму, использующему воображение, интуицию, нравственные задатки, чувство прекрасного и т.д. Исследователь одновременно и глубже, и "поверхностнее" источника; как часть вечного, его собственный духовный опыт не ограничен, он *не закончен* - не остался здесь, во времени.

Нормативный опыт связывает предание и религиозную философию - два пласта с различной структурой, каждый из которых выработал собственные законы познания. Заимствуя из обоих компонентов, нормативный опыт действует как способ их взаимопроникновения, сближает их на определенном, возможно, общем уровне. Постепенное раскрытие Предания для философии заменяет изучение его как исключительно инородной системы (история религий) или преемственной части философского знания (например, философия латинского и греческого средневековья). Тем не менее даже при подобном подходе различия в структуре не исчезают, а уходят вглубь. Исследователь прочитывает Предание только как исторический опыт и не способен следовать за ним к новым понятийным уровням.

Три предложенных оценки Предания иллюстрируют почти противоположные методы его использования (Хомяков-Соловьев). Используя патристику, Соловьев передает философии новое пространство: новые сюжетные построения, новые понятия, иные диалектические решения. В его философской трактовке богословские термины, иногда не меняя названия, приходят к почти противоположному значению. Так, учение о Премудрости Божией переходит в софиологию и далее ведет к появлению четвертой ипостаси. Хомяков, пожалуй, наиболее последовательный апологет Предания. Он не столько вводит богословские термины в философию, сколько раскрывает теологию как принципиально иную систему познания, далеко не во всех аспектах совместимую с формальной логикой. Ильин стремится найти решение, способное сопоставить философию и богословие в рамках духовного опыта. "Нормативное знание" ориентировано не на преобладание того или другого начала, а на возможность взаимного дополнения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Ильин И.А.* Религиозный смысл философии. Париж, б.г.^а
Ильин И.А. Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. СПб., б.г.^б
Лосский В.П. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
Соловьев В.С. О христианском единстве. М., 1994.
Соловьев В.С. Соч. В 2 т. М., 1990.
Хомяков А.С. Избр. соч. Нью-Йорк, 1955.
Хомяков А.С. Соч. В 2 т. М., 1994. ©Л.

Хачатурян. 2002