


Л. Е. Шапошников

КОНСЕРВАТИЗМ, МОДЕРНИЗМ
И НОВАТОРСТВО В РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ
XIX–XXI ВЕКОВ

ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА



Л. Е. Шапошников

**КОНСЕРВАТИЗМ, МОДЕРНИЗМ
И НОВАТОРСТВО
В РУССКОЙ
ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ
XIX–XXI ВЕКОВ**



ИЗДАТЕЛЬСТВО С.-ПЕТЕРБУРГСКОГО УНИВЕРСИТЕТА

2006

ББК 86.372

Ш24

Рецензенты: д-р филос. наук *А. Ф. Замалеев* (Санкт-Петербургский государственный университет), д-р филос. наук *М. А. Маслин* (Московский государственный университет)

Шапошников Л. Е.

Ш24 Консерватизм, модернизм и новаторство в русской православной мысли XIX–XXI веков. — 2-е изд., доп. и перераб. — СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2006. — 327 с.

ISBN 5-288-03928-3

В монографии дается целостный анализ православной мысли в России XIX–XXI вв. Рассматриваются различные подходы к решению догматических и экклезиологических проблем. Специально выделяется вопрос о взаимодействии веры и разума, православия и философии в отечественной истории. Содержатся характеристики взглядов наиболее интересных отечественных богословов. Второе издание книги значительно расширено и переработано, в него включены аналитические материалы, касающиеся церковной жизни начала XXI в.

ББК 86.372

© Л. Е. Шапошников, 2006

© Издательство
С.-Петербургского
университета, 2006

ISBN 5-288-03928-3

ПРЕДИСЛОВИЕ

Среди многочисленных терминов, характеризующих своеобразие отечественной культуры, особая роль принадлежит понятию «православная мысль». Хотя, конечно, православие не сводится только к определенному интеллектуальному уровню, более того, «православие показывается, а не доказывается», но из этого не следует, что мыслительная деятельность выступает чем-то второстепенным для восточного христианства. Напротив, идеал цельного знания, отстаиваемый православием, предполагает активную деятельность разума в качестве необходимого условия познания христианских истин.

Понятие «православная мысль» достаточно объемно и не имеет четкого определения, но можно выделить его широкое и узкое значения. В первом значении к этому феномену духовной жизни относят православно ориентированные художественные произведения, философские труды, социологические теории и другие формы проявления духа. При этом формально создатели идей могут расходиться с догматическими установками православия, как это происходит у В. С. Соловьева, Н. А. Бердяева, В. В. Розанова и др. Находясь «у церковных стен», эти и подобные им мыслители не являются выразителями церковных взглядов, но в то же время само их творчество оказывается укорененным в православной духовной традиции. Вообще, можно согласиться с тем, что своеобразие русской культуры во многом объясняется ее православной основой, в нашей книге мы этот тезис попытаемся обосновать на примере отечественной философии.

Понятие «православная мысль» употребляется и в узком значении слова — как взгляды, вписывающиеся в контекст догматики, церковной доктрины, т. е. их можно назвать собственно православными. При этом следует подчеркнуть, что церковность не есть одинаковость, ибо для православия и в сфере мысли характерно признание принципа со-

борности, или «единства во множестве»¹. Исповедание символа веры составляет единую основу для богословия и философских построений, но это единство не упраздняет индивидуальных особенностей мыслителей, своеобразие их трактовки мировоззренческих проблем. Поэтому и могут в рамках православия существовать такие разные мыслители, как А. С. Хомяков и П. С. Казанский, П. А. Флоренский и М. М. Тареев, С. Н. Булгаков и В. Н. Лосский и др. Предметом нашего анализа будет рассмотрение собственно православной мысли, основных этапов ее эволюции в XIX–XXI вв.

Среди фундаментальных оснований православной мысли, на наш взгляд, наиболее существенны догматика и экклезиология, которые тесно связаны между собой. Догмат о церкви входит в православный символ веры, но в то же время эти два раздела богословия имеют и свои собственные предметы исследования. В рамках догматического богословия решаются не только вопросы о содержании вероучения, но и проблемы, связанные с взаимодействием веры и разума, соотношением устойчивости и изменчивости в рамках православной мысли, и — в связи с этим — о возможности богословского творчества.

Экклезиология не только дает дефиницию церкви, характеризует ее свойства, рассматривает сотериологические проблемы, но и оценивает ее роль в обществе, формирует ценностные ориентации личности, вошедшей в церковную ограду, вырабатывает принципы отношения церкви к социальным институтам и культуре, рассматривает и дает оценку екуменизму, решает задачи, связанные с миссионерской и катехизаторской деятельностью.

Догматика выступает наиболее консервативной частью православного богословия, но и в ней, как мы покажем, происходят эволюционные изменения, экклезиология же в силу более тесной связи с общественной жизнью, социальной активностью верующих более динамична.

В православной мысли можно выделить различные богословские течения, не имеющие однозначного понятийного обозначения. Мы считаем, что они могут быть определены как направления консерватизма, новаторства и модернизма, в которых по-разному формулируется отношение к догматике и экклезиологии, а также русской религиозной философии. *Консерватизм* — от латинского *conserve* («охраняю», «сохраняю») — выступает, как правило, под лозунгом «неизменности церковных истин». Однако как понимать этот тезис? Проще всего апелли-

¹ См.: Шапошников Л. Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб., 1996.

ровать к «древности» веры как критерию истины. Но этот прием при объективном анализе фактов показывает свою ограниченность и даже ошибочность. Например, еретические движения, отпадавшие от ортодоксального христианства, часто выступали под лозунгами возврата к «подлинной старой вере». В этом плане наиболее ярким проявлением такого подхода выступает протестантизм, в котором радикальный разрыв с преданием проходил под лозунгами восстановления первоначального христианства. Иными словами, ссылки на «древность» сами по себе не могут выступать критерием истины. Известный православный богослов протоиерей Г. Флоровский справедливо подчеркивал: «Истина — это не привычка»².

Богословский консерватизм исходит из того, что все плоды человеческого ума «непрочны и относительны». Истины же откровения даны в готовом виде, и задачи разума сводятся к их охранению. При таком подходе понимание религиозных истин «выпадает из ритма истории», становится непонятным для современного человека, а сама традиция превращается в застывшую, омертвевшую форму.

Однако есть и другая крайность в понимании религиозных истин, она связана с модернизмом. *Модернизм* — от французского *moderne* («новейший», «современный») — радикальный пересмотр (за короткий промежуток времени) основных положений вероучения, канонов и культовой практики, он, как правило, в угоду конъюнктурным соображениям идет на разрыв с традицией, приспособляясь к тем или иным мирским доктринам. Казалось бы, модернизм — это «глас истории», но на самом деле он также внеисторичен. Для поборников этого течения история конфессии как бы все время начинается заново, церковное учение при этом теряет свои сущностные основания, превращаясь в служанку духа времени.

В связи с этим становится очевидной важность правильного определения соотношения традиции и религиозных истин. Главным содержанием развитых форм религии выступает связь Бога и человека, при этом и в христианстве в целом, и в православии в частности характер взаимоотношений Бога и человека прежде всего определяется Священным писанием. На его основе формируются сущностные основания религии, закладывается ее традиция, или церковное предание. Традиция (от лат. *tradition* — «передача») становится важнейшим элементом богопознания. В истории христианства существуют многочисленные примеры, когда отдельные верующие предлагали свой вариант

² Флоровский Г. В. Догмат и история. М., 1998. С. 378.

понимания религиозных истин, выступали с программой пересмотра предания. Выдающийся православный богослов епископ Михаил (Грибановский) в речи при защите магистерской диссертации на тему «Истина бытия Божия» справедливо отмечал, что истины веры не могут быть следствием «произвола отдельных лиц». История церкви убедительно доказывает, что «исповедание веры никогда не должно принаижаться до личных желаний всякого отдельного человека, никогда не должно видоизменяться и искажаться по личному нашему усмотрению»³. С точки зрения православных богословов, преодолеть индивидуалистические деформации религии может только церковное предание. Следовательно, традиция и религиозная истина в восточном христианстве неотделимы друг от друга, более того, можно утверждать, что истина составляет сущность традиции, ее ноуменальный уровень. Однако все дело в том, что передача истины — это не только ее сохранение, это лишь одна из задач традиции. Другая, не менее важная задача состоит в том, чтобы выражать истину в созвучной духу времени форме. Поэтому сама традиция не может рассматриваться как мертвая, застывшая схема, она должна развиваться, т. е. жить в истории.

Итак, в религиозной традиции есть неизменный ноуменальный уровень, связанный с Откровением, и подвижный феноменальный уровень, связанный с местом и временем, в котором живут верующие, т. е. с историей. В рамках церковного предания решается задача не только сохранения истины, но и выражения ее сущности в созвучной духу времени форме. Современное руководство Русской православной церкви придерживается именно таких установок. Святейший патриарх Алексий (Ридигер), выступая на Архиерейском соборе Русской православной церкви в 2004 г., отметил: «Церковь должна быть готова к интеллектуальным вызовам современного мира», а для этого мало усвоить традиционную церковную точку зрения, ее необходимо «выразить на языке, доступном и понятном нашим современникам»⁴. На наш взгляд, богословы, выступающие за сочетание традиции и современности, могут быть названы новаторами (от лат. *novatio* — «обновление», «изменение»).

И модернизм, и новаторство связаны с изменениями в православии, однако даже этимология терминов показывает отличия этих яв-

³ Михаил (Грибановский), иером. Речь перед защитой диссертации на степень магистра богословия // Журнал Московской патриархии. 2004. № 9. С. 71.

⁴ Алексий (Ридигер), патр. Доклад на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2004 г. // Журнал Московской патриархии. 2004. № 10. С. 49.

лений. В первом случае речь идет о чем-то новом, ранее не бывшем, во втором — об обновлении существующего. Консерватизм и новаторство, в отличие от модернизма, выступают проявлением традиции, но если в первом случае она понимается как законченное, во всех чертах сформулированное учение, то во втором — как становящаяся, развивающаяся богословская мысль, опирающаяся на исходные, неизменные, фундаментальные принципы Откровения.

Консерватизм, новаторство и модернизм существуют в рамках православного богословия не как застывшие, окаменевшие его части — их соотношение динамично изменяется. Одним из важнейших показателей значимости вышеназванных тенденций выступает отношение богословия к философии. Негативное отношение к философским построениям, а следовательно, и желание максимально ограничить их влияние в рамках православной мысли характерно для консерватизма. Напротив, новаторство одобряет философизацию богословия. Правда, здесь существует опасность превращения богословия в философскую доктрину, подобные явления свойственны модернизму. В целом же философизация богословия — это путь развития православной мысли, и не случайно многие интересные ее представители из церковного лагеря (В. И. Несмелов, М. М. Тареев и П. А. Флоренский) стремились к «воцерковлению философии».

Изложенные выше соображения и определяют структуру монографии, состоящей из трех глав. В первой главе рассматривается эволюция догматического богословия, во второй — анализируются основные этапы становления еkkлeзиологии в русском православии, наконец, третья глава посвящена процессам взаимодействия богословия и философии в отечественной мысли последних двух веков.

Православная мысль XIX–XX вв. не раз становилась предметом анализа. Надо вспомнить классические работы Г. В. Флоровского и Н. Н. Глубоковского⁵. В этих трудах прослеживаются пути формирования оригинального отечественного богословия, даются характеристики наиболее видным идеологам Русской православной церкви. При этом многие известные богословы подвергаются достаточно жесткой критике прежде всего за схоластические тенденции и подражательность. Авторы рассматриваемых книг, будучи сами выдающимися

⁵См.: Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991 (первое издание вышло в Париже в 1937 г.); Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002 (первое издание вышло в Варшаве в 1928 г.).

представителями отечественного богословия, дают видение развития духовной науки как бы «изнутри», это свидетельство не наблюдателей, а участников творческого процесса. Поэтому их монографии особенно ценны, но отсюда и определенная субъективность оценок, соотнесение анализируемых взглядов с собственными оригинальными позициями. То же относится к фундаментальным трудам по истории русской философии, принадлежащим перу В. В. Зеньковского и Н. О. Лосского⁶, в которых показано взаимодействие отечественной православной и философской традиций. Из современных авторов, рассматривающих проблемы взаимодействия русской философии и православия, следует отметить работы А. Ф. Замалева, В. А. Кувакина, С. Н. Пушкина, А. Б. Черткова и др.⁷

Отдельные аспекты взаимодействия консервативных и новаторских тенденций в русском православном богословии анализировались в работах, вышедших впервые за пределами России, но написанных последователями православной церкви. К ним относятся такие авторы, как архиепископ Василий (Кривошеин), епископ Василий (Родзянко), В. Лосский, И. Мейендорф, А. Шмеман⁸. Особое место среди изданий подобного рода занимает коллективный сборник трудов «Живое предание», в который вошли статьи известных отечественных богословов, оказавшихся в эмиграции. Достаточно назвать имена С. Булгакова, А. Карташова, Н. Афанасьева, архимандрита Киприана (Керна) и других⁹.

Вообще, тема изменчивости и устойчивости идей в православном богословии была одной из важных в эмигрантской религиозной мысли, ибо без ее осмысления невозможно было ответить на вопрос о судьбах православия в новых социальных условиях.

Из работ современных церковных авторов следует прежде всего отметить фундаментальный труд митрополита Владимира (Сабодана),

⁶См.: *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. Л., 1991 (первое издание вышло в Париже в 1948–1950 гг.); *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991 (первое издание вышло в Нью-Йорке в 1951 г.).

⁷*Замалева А. Ф.* Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.). СПб., 2001; *Кувакин В. А.* Религиозная философия в России: Начало XX века. М., 1980; *Пушкин С. Н.* Историософия русского консерватизма XIX века. Н. Новгород, 1998; *Чертков А. Б.* Православная философия и современность. Рига, 1989.

⁸См.: *Василий (Кривошеин)*, архиеп. Богословские труды. Н. Новгород, 1996; *Василий (Родзянко)*, еп. Теория распада вселенной и вера отцов. М., 1996; *Лосский В. Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996; *Мейендорф И.* 1) Православие в современном мире. М., 1997; 2) Живое предание. Свидетельство православия в современном мире. М., 2004; *Шмеман А.* Церковь, мир, миссия. М., 1996.

⁹См.: *Живое предание. Православие и современность.* М., 1997.

посвященный проблемам отечественной экклезиологии, к которому мы не раз будем обращаться, сборник статей и выступлений митрополита Филарета (Вахромеева)¹⁰, а также полемическую работу архиепископа Михаила (Мудьюгина), освещающую с критических позиций современное состояние церковной жизни. Работа архиепископа Михаила интересна не столько теоретическим содержанием, сколько отражением позиции тех модернистских кругов, которые выступают за радикальное изменение православия¹¹. Наконец, в последнее время появились три коллективных сборника трудов, посвященных теме нашего исследования и показывающих столкновение различных подходов к определению путей развития церковной православной мысли¹².

В советское время появились книги, в которых с позиций атеизма рассматривались эволюция идеологии русского православия и ее современное состояние¹³. Благодаря этим работам в научный оборот были введены забытые имена дореволюционных богословов, анализировались такие сложные явления, как социальная этика, богословие мира, экуменическое движение. Однако идеологические установки «воинствующего материализма» мешали увидеть истинное значение православия в истории России, правильно оценить его роль в современной жизни. Негативное отношение к религиозному мировоззрению приводило к антагонистическому противопоставлению религии и науки, отождествлению отсталости с религиозностью.

В последнее десятилетие появилось достаточно большое количество работ, посвященных православию и написанных уже с других мировоззренческих позиций. Вместе с тем, провозглашая свое позитивное отношение к православию, многие современные исследователи демонстрируют весьма поверхностное знание изучаемых проблем. Отсюда примитивизация, декларативность при рассмотрении очень сложных вопросов, связанных с бытием Русской православной церкви. В связи с этим актуальной представляется задача перехода от внешнего фор-

¹⁰См.: *Владимир* (Сабодан), митроп. Экклезиология в отечественном богословии. Киев, 1997; *Филарет* (Вахромеев) митроп. Богословие добрососедства. Киев, 2002.

¹¹См.: *Михаил* (Мудьюгин), архиеп. Русская православная церковность. Вторая половина XX века. М., 1995.

¹²См.: Сети «обновленного православия». М., 1995; Единство церкви. Богословская конференция. 15–16 ноября 1994 г. М., 1996; Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда». М., 1996.

¹³См.: *Гордиенко Н. С.* Современное русское православие. Л., 1987; *Красников Н. П.* Социально-этические воззрения русского православия в XX веке. Киев, 1988; *Курочкин П. К.* Эволюция современного русского православия. М., 1971; *Новиков М. П.* Тупики православного модернизма. М., 1979.

мального знакомства с богословской мыслью к ее фундаментальному, сущностному изучению.

Предлагаемая книга не претендует на всеобъемлющий анализ православной мысли. Наша задача, с одной стороны, выявить логику развития отечественного догматического богословия и экклезиологии, показать эволюцию, произошедшую в русском православии по отношению к философии, с другой стороны, дать характеристику взглядам наиболее ярких и интересных представителей церковной науки, деятельность которых и определяла соотношение между консерватизмом, новаторством и модернизмом в отечественном православии и богословии.

Со времени выхода в свет первого издания книги прошло уже семь лет, появились новые материалы, затрагивающие рассмотренные в ней проблемы, в том числе состоялось два Архиерейских собора Русской православной церкви (в 2000 г. и 2004 г.). На основе этих материалов автор предпринял попытку оценить процессы, происходящие в православной мысли в XXI в. Насколько удачно реализован этот замысел — судить читателям.

Глава I

ЭВОЛЮЦИЯ ОТЕЧЕСТВЕННОГО ДОГМАТИЧЕСКОГО БОГОСЛОВИЯ

1. Догматика на позициях консерватизма

В истории христианства выработка и принятие на первых двух Вселенских соборах Никее-Константинопольского Символа веры занимает особое место: именно с этого времени догматическая определенность становится важнейшим признаком «истинной и спасающей церкви».

Предметом нашего рассмотрения является не история догматических движений, не генезис того или иного догмата, а анализ принципов, выработанных в ортодоксальном богословии по отношению к основным положениям православного вероучения. Борясь с еретическими движениями, с попытками пересмотра Символа веры, церковная мысль начинает делать акцент на «неизменности и неприкосновенности» догматических начал. В решениях VI Вселенского собора его участники по отношению к догматам записали формулу, согласно которой «сообразно с тем, что определено прежде, совершенно решили ниже прибавляти что-либо, ниже убавляти, и не могли никоим образом». Невыполнение этого требования рассматривалось как проявление «греховной воли и умысла», и тех, кто им подвержен, отцы собора предавали анафеме.

Эти установки нашли свое отражение в творчестве Иоанна Дамаскина. Его главная работа «Источник знания» состоит из трех частей: «Диалектика», «Книга о ересь» и «Точное изложение православной веры». Если в первой части содержится рассмотрение философских идей, важных для богословия, во второй приводится апологетический материал и фактические данные о ересь, то третья часть посвящена систематическому изложению догматики. Не случайно поэтому И. Дамаскина называют «отцом православного догматического богословия». Для него совершенно ясно, что догматика должна строиться «на Церковном Предании, как на камне веры нашей, не передвигая

границы, которую поставили Святые Отцы наши, не давая места тем, которые желают нововведений»¹. Влияние И. Дамаскина на богословие Русской православной церкви было очень значительным, как отмечает митрополит Макарий (Булгаков), с самого «введения православия в России» его догматика «употреблялась у нас постоянно до позднейших времен»².

В истории русского богословия долгое время отсутствовали систематические труды, в которых излагались бы те или иные стороны православного вероучения. Основные начала догматического богословия были изложены только в «Просветителе» Иосифа Волоцкого, бывшего «первым и единственным богословием на Руси до XVII в.»³. Этот труд был написан преподобным Иосифом в трудное для русского православия время. Современный исследователь профессор В. Кожин считает даже, что «на Руси рубежа XV–XVI вв. дело шло о еретическом захвате высшей государственной власти и верхов церкви»⁴.

Ересь жидовствующих отвергала основные положения христианского вероучения, такие как догмат о Святой Троице, учение о боговоплощении, искуплении и воскресении Иисуса Христа, веру во второе пришествие Христа и его Страшный суд. Она выступала и против православных канонов, отвергая таинства, посты, иконопочитание, церковную иерархию, насаждая вместе с тем «сугубо еретические правила». Защита Символа веры и православных канонов составляет главное содержание «Просветителя». Его цель — преодолеть влияние ереси и воспитывать преданность православным догматам, чтобы русские люди были «все суть овцы единого Пастыря — Христа, все едины в мыслях и все славят Святую Троицу»⁵. Следовательно, и у Иосифа Волоцкого догматы прежде всего характеризуются как неизменные и неприкосновенные начала «несомненной веры». С его точки зрения «нет ничего более пагубного, чем неверие и сомнение» в истинности основных положений православного вероучения.

В середине XVII в. появляется «Православное исповедание» митрополита Петра Могилы, рассмотренное и исправленное на двух поместных соборах — Киевском в 1640 г. и Ясском в 1643 г. Митрополит Ма-

¹ Дамаскин И. Точное изложение православной веры. СПб., 1913. С. 348.

² Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие: В 2 т. Т. 1. СПб., 1868. С. 49.

³ Малиновский Н. П. Православное догматическое богословие: В 4 т. Т. 1. Сергиев Посад, 1904. С. 61.

⁴ Кожин В. Двуетный свет (размышления о преподобном Иосифе Волоцком и Ниле Сорском) // Журнал Московской патриархии. 1994. № 6. С. 36.

⁵ Волоцкий И. Просветитель. М., 1993. С. 23.

карий (Булгаков) высоко оценивает этот труд, подчеркивая его общеправославность, так как он был одобрен «всеми четырьмя вселенскими патриархами». В «Православном исповедании», по его мнению, «дано подробнейшее и вместе надежнейшее руководство в делах веры как всем православным, так в частности и православным богословам, при обстоятельном раскрытии догматов»⁶. Однако в XX в. оценка труда митрополита Петра Могилы изменилась. Известный русский богослов Г.Флоровский считает данное произведение только «адаптацией» латинского материала к православному вероучению, и в силу этого оно «гораздо больше связано с римско-католической литературой, чем с духовной жизнью Православия»⁷. Эту же точку зрения разделяют и современные православные богословы, подчеркивая наличие «католическо-схоластического влияния» на деятельность и творчество Петра Могилы⁸.

Первым, кто систематически изложил догматические истины не на латыни, а на понятном русском языке, при этом сознательно стремясь к преодолению схоластических влияний на русское православное богословие, был митрополит Платон (Левшин). Вторая половина XVIII в. сопровождалась в России распространением идей Просвещения, масонства, а значит, и формированием негативного отношения к православному вероучению. Владыка Платон с горечью констатировал, что среди так называемых образованных людей «едва ли какой разговор почитается сноснее, или еще и приятнее, как тот, в котором с посмеянием перетолковываются уставления церкви, предания древнейших веков, дрожайший залог наших почтеннейших предков»⁹. Пафос платоновского богословия — в соединении христианства с жизнью. Он убежден, что «соблазны и препоны» в правильной оценке христианских догматов появляются тогда, когда «предлагаемому учению ни жизнь, ни дела не соответствуют». К тому же и сам «предлагающий истину едва ли прямо уверен в ней, когда он иное на словах, иное на деле показывает»¹⁰.

В догматических трудах митрополита Макария (Булгакова), архиепископа Филарета (Гумилевского) «доктринальное богословие» митрополита Платона оценивается весьма сдержанно: первый отмечает

⁶ Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 56–57.

⁷ Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 51.

⁸ См.: Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., Исайя (Белов), архим. Догматическое богословие: Курс лекций. Сергиев Посад, 1994. С. 50.

⁹ Платон (Левшин), архиеп. Поучительные слова: В 5 т. Т. 3. М., 1780. С. 324.

¹⁰ Там же. С. 68.

отсутствие в его догматике «строгой системы», второй главное достоинство платоновских построений видит не в содержании, а в «легкости изложения». Профессор-протоиерей Г. Флоровский, известный своими критическими высказываниями в адрес многих известных русских богословов, к митрополиту Платону относится двойственно. Позитивно оцениваются искренность его благочестия, заслуги в развитии богословского образования, «выразительность и яркость речи», в то же время, по мнению Г. Флоровского, платоновское догматическое богословие «очень мало отличается от неопределенного и моралистически эмоционального лютеранизма того времени»¹¹. Подобную резкую оценку все-таки не разделяет большинство современных богословов, считающих догматические опыты митрополита Платона «лучшими для своего времени»¹².

Огромное значение для развития православного богословия и церковного образования в России имели реформы, предпринятые в начале XIX в. с целью совершенствования подготовки духовенства. В 1807 г. «по высочайшему повелению» был создан комитет «О усовершеннии духовных училищ», подготовивший основные принципы реформы. Выполнив свое предназначение, он был распущен. План реформ духовной школы получил «высочайшее утверждение», и для его реализации была образована постоянная Комиссия духовных училищ.

Программа предполагала организацию четырех учебных округов (Петербургского, Московского, Киевского и Казанского), каждый из которых возглавляла духовная академия. Духовные школы разделялись на четыре ступени: приходские училища, уездные училища, семинарии и академии. Таким образом создавалась преемственность в богословском образовании, его же содержание должны были определить уставы духовных учебных заведений. В 1809 г. был введен пробный Устав духовных академий, испытанный в Санкт-Петербургской духовной школе на первом наборе 1809–1814 гг. На основании этого опыта в Устав были внесены изменения, и в 1814 г. он был утвержден в окончательной редакции.

Новый Устав требовал от преподавателей высокой образованности с тем, чтобы они «всегда держались на одной линии с последними открытиями и успехами каждой науки». Естественно, соответствовать этим требованиям могли только специально подготовленные наставники. Но таких в России было очень мало, и кадровая проблема стала одной из главных в ходе реформы духовного образования. Часть пре-

¹¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 111.

¹² Глиндский В. Основы христианской православной веры. М., 1994. С. VI.

подавателей по философским и лингвистическим дисциплинам пришлось приглашать из-за рубежа, но богословские науки с самого начала читались представителями русского православия, среди которых выделялись выпускники Троицкой семинарии — любимого детища митрополита Платона. Первые три ректора Санкт-Петербургской духовной академии были питомцами этого учебного заведения, в том числе и знаменитый Филарет (Дроздов)¹³.

Ведущим предметом богословского цикла становится изучение Священного писания, в процессе которого преподаватель должен был выделить «главнейшие места богословских истин». Подобное требование можно было реализовать лишь при условии разработки догматического богословия как «систематической науки для преподавания». Именно с начала XIX в. догматическое богословие становится важнейшей дисциплиной в системе богословского отечественного образования, оно «постепенно разрасталось по всем разветвлениям и научно укреплялось»¹⁴.

На содержание догматического богословия Русской православной церкви большое влияние имели солидарно высказанные позиции восточных патриархов по проблемам вероучения. В послании восточных патриархов XVIII в. особенно подчеркивалось значение патристики, ибо «наши догматы и учение нашей восточной церкви еще издревле исследованы правильно и благочестиво определены». А в Окружном послании 1848 г. акцент был сделан на неизменности символа веры, ибо «мы все стараемся сохранять то учение, какого держались наши предки»¹⁵.

Итак, в первой половине XIX в., с одной стороны, со всей остротой ставилась задача создания систематического курса догматического богословия, и реализация этой цели предполагала определенное богословское творчество, но, с другой стороны, православный консерватизм подчеркивал завершенность догматического развития, «неизменность и неприкосновенность» догматических начал. Оценивая данную ситуацию, известный русский богослов Н. Н. Глубоковский заметил, что отечественному богословию «приходилось больше собирать и усваивать, чем творить и обогащать»¹⁶.

¹³ См.: Чистович И. А. История С.-Петербургской Духовной Академии. СПб., 1857. С. 248–256.

¹⁴ См.: Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 6.

¹⁵ Догматические послания православных иерархов XVII–XIX веков о православной вере. Свято-Троицкая Сергиева Лавра. 1995. С. 231.

¹⁶ Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука... С. 6.

Потребность времени и дань консерватизму отразились на состоянии первых догматических курсов, читавшихся в духовных учебных заведениях, они в основном так и остались в рукописных вариантах. Первая публикация в 1838 г. «Богословия догматического» принадлежит протоиерею П. М. Терновскому, профессору богословия и церковной истории Московского университета. Этот труд получил высокую оценку церковного руководства. Его автору была присуждена степень доктора богословия. Но в целом, «отличаясь отчетливостью и ясностью», курс П. М. Терновского не оказал существенного влияния на развитие догматического богословия. Основная его идея выражена в следующей формуле: «Как воля, так и ум должны быть принесены в жертву Богу»¹⁷.

В 1849 г. вышло в свет «Догматическое богословие» архимандрита (впоследствии архиепископа) Антония (Амфитеатрова), которое выдержало восемь изданий. Богослов за это сочинение удостоился докторской степени. Его современник Макарий (Булгаков) отмечал, что этот труд соответствует «потребностям образующегося в духовных училищах юношества»¹⁸. С этим выводом трудно согласиться, ибо в момент интеллектуального подъема в России в догматике Антония последовательно проводится мысль о бессилии человеческого мышления в духовной сфере. С его точки зрения разум не может быть «началом богословских знаний, так чтобы из него одного выводить и на нем одном утверждать какие-либо богословские истины». Тем более, он не может быть «верховным судиею богословских истин... чтобы подводить или приспособливать оные к его началам»¹⁹.

Отсюда понятны рассуждения Антония о вреде проникновения философских идей, отражающих дух времени, в богословие. Этот процесс порождает в учащихся духовных школ «не живую и деятельную веру в богословские истины, а дух пытливости»²⁰. «Надлежащее употребление разума», по мнению богослова, сводится к «охранению» истин Откровения и святоотеческих мыслей «без всякого повреждения». Догматика Антония, по верному замечанию Г. Флоровского, «книга в старом стиле», ибо он «избегал философии и рассуждений». Его цель

¹⁷ Терновский П. М. Богословие догматическое, или Пространное изложение веры православной кафолической восточной церкви. М., 1838. С. 49.

¹⁸ Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 62.

¹⁹ Антоний (Амфитеатров), архим. Догматическое богословие православной кафолической восточной церкви с присовокуплением общего введения в курс богословских наук. СПб., 1849. С. 13.

²⁰ Там же. С. 21.

не нахождение новых подходов к догматике; напротив, Антоний «предпочитал держаться слов, уже сказанных в Писании и в прямых определениях церкви»²¹.

Своеобразным итогом развития православного догматического богословия в России к середине XIX в. стало появление фундаментального труда, принадлежащего Макарию (Булгакову). В 1849 г. молодой архимандрит (ему было всего 33 года) публикует первый том «Православно-догматического богословия», к 1853 г. выходят все пять томов его сочинения. На основе этой обширной догматики автором было составлено ее сжатое изложение для духовных учебных заведений. Догматические труды Макария на долгие годы определили структуру изложения этой дисциплины, основные подходы к оценке материала в ходе ее преподавания в семинариях и академиях. Поэтому мы остановимся более подробно на анализе догматического наследия этого видного деятеля Русской православной церкви.

Митрополит Макарий определяет догматы как «откровенные истины, преподаваемые людям церковью, как непререкаемые правила спасительной веры»²². Из этого понимания вытекают три необходимые черты догматов: во-первых, они есть «истины откровения», т. е. содержащиеся в Священном писании и Священном предании или «в обоих вместе»; во-вторых, они есть истины, «преподаваемые церковью», ибо она учреждена Господом, чтобы быть их «хранительницей и истолковательницей»; церковность выступает главным признаком и свидетельством того, что «наше определение догматов совершенно истинно»; наконец, в-третьих, догмат есть истина как «непререкаемое, неизменное правило спасительной веры». Макарий разделяет христианские положения на две специфические группы: к первой он относит истины веры, усваиваемые при помощи разума, ко второй группе — истины деятельности, которые должны «усваивать волею и осуществлять в жизни». Последние концентрированное выражение находят в христианских заповедях. В свою очередь, истины веры подразделяются на два класса: одни «относятся к самому существу христианской религии как восстановленного союза между богом и человеком», именно их принятие выступает необходимым условием спасения. Другие же содержат сведения об исторических библейских событиях, о пророках и апостолах, пророчества о судьбах народов. Они сами по себе не относятся к основам христианства и потому «не преподаются церковью как необходимые для спасения». Догматами в строгом смысле выступают

²¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 221.

²² Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Т. 1. С. 7.

только положения, характеризующие саму сущность православной веры²³.

Уже в этом формально-логическом подходе чувствуется влияние схоластики на богословские построения Макария, оно проявляется и при решении проблемы догматического развития. Богослов постоянно подчеркивает божественное происхождение догматов, следовательно, «ни умножать, ни сокращать их в числе, ни изменять и превращать, каким бы то образом ни было, никто не имеет права». В католицизме происходит забвение этого правила, авторитет бога там подменяется авторитетом римского папы. В результате создаются условия, когда решением главы церкви частные богословские мнения возводятся в «степень догматов». Догматическое развитие в римско-католической церкви — это искажение Символа веры путем введения новых догматов, «не имеющих божественной санкции». Протестанты, напротив, отвергали часть догматов и тем самым извратили богоустановленный Никее-Царьградский Символ веры, заменяя его произвольными человеческими мнениями. Следовательно, и введение новых догматов, и отрицание традиционного Символа веры для православных неприемлемо.

Однако из этого тезиса не следует, что данные «священные истины» не должны «раскрываться в Церкви по отношению к верующим». Примером такого «раскрытия» для митрополита Макария выступают Вселенские соборы, особенно первые два из них, состоявшиеся в Никее и Царьграде, на которых был принят Символ веры. При этом на соборах, с его точки зрения, не было сформулировано ни одной новой христианской истины, они имели дело с прежними христианскими положениями, их заслуга заключалась лишь в том, что то же самое учение было раскрыто «с большею определенностью и подробностью»²⁴. Целью «раскрытия» догматических начал, по мнению Макария, является борьба с заблуждениями и ересями. Преодолеть их можно не путем «новых толкований основ православной веры», а лишь тогда, когда с «послушанием, без всякого исследования и любопытства», принимаются истины, определенные Священным преданием церкви.

Макарий считает, что «раскрытие догматов» характеризует не только период Вселенских соборов, оно «не прекратилось даже теперь». Этот процесс будет иметь место «дотоле, пока не прекратятся заблуждения против догматов», а значит, у церкви будет потребность «в охране православия». Итоговым тезисом после многочисленных

²³ Там же. С. 8–13.

²⁴ Там же. С. 16.

рассуждений, аналогичных приведенным выше, становится вывод, согласно которому «при развитии догматов не привносится в состав христианского вероучения ничего нового, а только, по поводу ересей, точнее определяется и объясняется для православно верующих то, что и прежде исповедовали они, на основании Откровения, хотя не так раздельно»²⁵.

Понимание Макарием догматического развития не учитывает сопряженность церкви с реальным историческим процессом. Догматические начала превращаются в абстрактную схему, находящуюся вне исторического сознания членов церкви. Такой подход элиминирует богословское творчество как необходимое условие догматического развития, сводя деятельность соборного разума церкви к второстепенным разъяснениям «о предметах веры».

В том же духе выдержаны рассуждения митрополита Макария о роли разума в догматике. Он соглашается с традицией, разделяющей догматы на «непостижимые для разума, или тайны», и «на догматы постижимости для него». В первом случае ум может показать, что при всей своей непостижимости тайна эта «светоносна для верующего», во втором — «ум может найти для догмата новое пояснение». Однако для того чтобы правильно понять значение разума в области догматического богословия, необходимо рассмотреть проблему в общем контексте требований к этой науке. С точки зрения владыки, правильное построение догматики должно опираться на следующие правила.

Во-первых, необходимо привести «точное определение догмата в кратких или обширнейших исповеданиях церкви», т. е. изложить традиционные церковные понимания того или иного пункта вероучения.

Во-вторых, следует найти основания в Священном писании и Священном предании приводимого догмата, ибо церковь преподает «свое учение не от себя», а свои истины «заимствует из Слова Божия».

В-третьих, нужно «допустить и соображение здравого разума, человеческого, касательно рассмотрения догмата». Макарий признает, что святые отцы и учителя церкви не только не отвергали «употребления разума и знания в области веры, но считали это даже необходимым». Но «умственные соображения» будут полезны для догматики лишь тогда, когда разум будет употребляться по примеру отцов церкви, т. е. «должно постоянно удерживать его в послушании вере». Здесь проходит граница между преданными членами церкви и различными вольнодумцами, признающими «разум судьей веры».

²⁵ Там же. С. 20.

Разум, в принципе, не может, с церковной точки зрения, «подвергать сверхъестественные догматы своему критическому взору». Даже «законные соображения разума», не только наши личные, но и заимствованные из трудов святых отцов, не должны ставиться наравне с самими догматами. Они могут носить только служебный характер и в отличие от аргументов Откровения не считаются «даже за действительные доказательства в строгом богословском смысле». Православный иерарх предупреждает также, что при использовании разума в догматической сфере нельзя следовать какой-либо частной философской системе» и не нужно «вдаваться в излишние диалектические тонкости при рассуждении о догматах и, тем более, избегать пустых вопросов, не относящихся прямо к положительному учению церкви».

В-четвертых, для уяснения основных положений вероучения в некоторых случаях полезно «призывать на помощь историю догматов». Речь идет прежде всего об этапах борьбы с ересями, которые сопровождалась опровержением «ложных мнений» и утверждением «правой веры». Но поскольку догмат в строгом смысле для Макария не имеет развития, он задан изначально в Откровении, то к помощи истории догматики должна обращаться «только в некоторых, действительно требующих того случаях».

В-пятых, богословская наука должна «показывать отношение догматов к христианской жизни». Но реализация этой установки не является главным для богослова, ибо «нравственное приложение» догматов не относится «прямо к самому раскрытию их и изложению». Назидательные правила христианства специально рассматриваются нравственным богословием и поэтому «нравственные размышления в догматике не должны быть обширны».

Итогом размышления митрополита Макария о правилах построения догматического богословия является утверждение о том, что условиями истинного метода этой науки выступают два первых правила, т. е. изложение церковного понимания догмата и обоснование этого учения ссылками на соответствующие положения Священного писания и Священного предания. Выполнение этих требований уже дает право основанным на них построениям называться православной догматикой. Другие же рекомендации при изложении основ вероучения не выступают в качестве обязательных. Богослов, разрабатывающий курс догматики, может и вовсе не исполнять таких правил, как привлечение «умственных соображений», рассмотрение истории догматов, наконец, указания на их «нравственное приложение». Подобный подход для Макария не случаен, так как он убежден, что «единственный

источник для православного догматического Богословия есть Божественное Откровение, то есть Священное писание и Священное предание»²⁶.

Итак, «Православно-догматическое богословие» митрополита Макария выдержано в консервативном духе. В нем задача православной мысли сводится не к творчеству, а к «охранению в непрекосновенности и неизменности» догматических начал. В то же время желание все классифицировать, навести строгий порядок в изложении материала порой сопровождается примитивизацией сложнейших богословских тем. Это относится и к вопросам о догматическом развитии, о роли исторического процесса в эволюции религиозного сознания, об отношении к человеческому разуму.

Оценка «Православно-догматического богословия» Макария и его современниками, и богословами XX в. была противоречивой. Архиепископ Иннокентий (Борисов) сразу же после выхода книги в отзыве для Академии наук отметил, что богословие этою книгою «введено в круг русской литературы», она является «трудом самостоятельным и оригинальным». А архиепископ Антоний (Амфитеатров), напротив, считал данную работу подражательной, составленной «как бы по образцу лютеранскому». По мере развития отечественного богословия критичность по отношению к наследию Макария увеличивалась. Профессор Н. Н. Глубоковский, отмечая вклад богослова в систематизацию догматического материала, все же делал акцент на недостатках его труда. С точки зрения профессора Макарий «тяготеет к прошлому, живет его традициями и руководствуется прежними методами». Н. Н. Глубоковский подчеркивал, что для митрополита Макария «догмат есть законченная теоретическая формула, безусловно, обязательная по своей отвлеченной и непреерекаемой законченности». В результате «мысль не столько принимает догмат и свободно соглашается с ним, сколько подчиняется ему насильственно». При таком подходе научное исследование сводится к схоластическим схемам, не имеющим «для себя внутренней опоры в соприсущей живительности и внешней жизненности»²⁷.

Профессор-протоиерей Г. Флоровский также признавал заслугу Макария в том, что «богатый и строго обоснованный материал был впервые изложен по-русски в общедоступном виде». Но его рассмотрение догматических тем «безжизненно и неубедительно». У митрополита Макария «нет собственных взглядов», в его книгах поража-

²⁶ Там же. С. 20.

²⁷ Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука... С. 7.

ет «равнодушие или бездушность». Приговор Флоровского как всегда категоричен: «Догматика Макария была устарелой уже при самом ее появлении в свет; она отставала и от потребностей, и от возможностей русского богословского сознания»²⁸.

Современные богословы в целом солидаризируются с критическим подходом к догматическому наследию Макария²⁹. С нашей точки зрения, и это хотелось бы подчеркнуть, несмотря на «безжизненность и сухость», его труды подводили определенную черту в развитии отечественной православной мысли, ибо становились все более очевидными недостатки схоластического метода в изложении богословских тем, со всей остротой вставала проблема историзма в догматике, наконец, определения критериев научности в богословских дисциплинах. В силу этого многотомные сочинения Макария подготовили почву для дальнейшего развития православного богословия, ибо пытливый ум не мог удовлетвориться ответами, предлагаемыми в них. В богословие, в духовную школу все более явственно в середине XIX в. проникал дух времени, требовавший нового освещения вечных православных тем.

2. Проблемы догматики в идейном наследии славянофильства

Термин «славянофильство» буквально означает «любовь к славянам». Он появился еще в начале XIX в., когда славянофилами называли сторонников А. С. Шишкова, выступавших за архаизацию русского языка. Однако как определенное направление русской общественной мысли понятие «славянофилы» впервые появилось у В. Г. Белинского. Сами сторонники этого течения долгое время негативно относились к подобному названию, они предпочитали характеризовать себя «православно-русским направлением», «самобытниками» и т. п. Обычно, когда дают характеристику раннему славянофильству, называют не более десяти имен, составлявших костяк этого течения. Если же говорить о вкладе в развитие идеологии славянофильства, то можно ограничиться четырьмя именами. Это прежде всего А. С. Хомяков и И. В. Киреевский, а затем К. С. Аксаков и Ю. Ф. Самарин. Первые два сформулировали исходные принципы течения, а двое других были наиболее талантливыми пропагандистами их идей, добавив ряд новаций в славянофильскую доктрину.

²⁸ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 223.

²⁹ См.: Алипий (Кастальский-Бороздин), архим., *Исайя* (Белов), архим. Догматическое богословие. С. 50–51.

Особенно большой вклад в развитие православной богословской мысли внес А. С. Хомяков. Его перу принадлежит целый том богословских сочинений, но дело, конечно, не только в объеме написанного. В предисловии к этому тому, который определением Синода был «разрешен к изданию и обращению» в России лишь в 1879 г., Ю. Ф. Самарин писал, что православие оставалось совершенно в стороне от «диалектического развития религиозной мысли»³⁰. С точки зрения Самарина это объясняется рядом причин: после петровских реформ происходит отход образованного общества от церкви, православие и просвещение расходятся между собою; в церковной жизни начинает господствовать «казенщина» и духовная цензура, «умственная производительность православной школы» сковывается схоластикой, она все более и более «запутывается в латино-протестантских антиномиях». Западный рационализм проявляется в ней «в виде научной справки к догматам веры, в форме доказательств, толкований и выводов»³¹. Иными словами, схоластика и связанный с ней богословский рационализм приводят к размыванию оригинальных начал, присущих православной мысли. И не случайно у Самарина Алексей Степанович Хомяков — «учитель Церкви», восстанавливающий самобытность отечественного богословия.

Анализируя значимость своих идей, А. С. Хомяков отмечал, что одобрение «Исповедания» было бы для него гораздо дороже одобрения всех его статей³². Такая оценка значения религиозного мировоззрения вытекает из принципиальных, методологических установок русского мыслителя. Для него материальные факторы общественного развития — лишь «призрак», ибо мир «есть проявление свободно проявляющегося духа». Отношение человека к «творящему духу» находит концентрированное выражение в его вере, которая предопределяет и образ мыслей человека, и образ его действий.

«Исповедание» Хомякова включает в себя принцип историзма как важнейшую основу богословских воззрений, ибо «тот не понимает настоящего, кто не знает прошедшего». В связи с этим он рассматривает само уяснение религиозных истин как сложный и длительный процесс, связанный с историческими этапами развития человечества. В своих «Записках о всемирной истории» главный идеолог славянофильства делит все религии на две основные группы: иранскую и кушитскую.

³⁰ Самарин Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А. С. Хомякова // Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 2. М., 1900. С. III.

³¹ Там же. С. XXIII.

³² Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 8. М., 1904. С. 167.

Коренное различие этих религий определяется, по его мнению, не числом богов и не обрядами, а категориями свободы и необходимости, которые «составляют то тайное начало», около которого в разных образах сосредоточиваются все мысли человека. Кушитство строится на началах необходимости, обрекая людей на бездумное подчинение, превращая их в простых исполнителей чужой воли. Напротив, иранство — это религия свободы, она обращается к внутреннему миру человека, требует от него сознательного выбора между добром и злом. Наиболее полно сущность иранства выразило христианство.

П. А. Флоренский специально полемизировал с этими тезисами Хомякова. По его мнению, иранство «по характерным чертам своим весьма напоминает протестантское самоутверждение человеческого „Я“ и, во всяком случае, не ближе к православию, чем кушитство»³³. Думается все же, что Флоренский в своих критических замечаниях не совсем прав, ибо для Алексея Степановича свобода и необходимость — это не свойства отдельного индивида, как в протестантизме. В. В. Зеньковский справедливо писал, что у Хомякова «свобода принадлежит Церкви как целому, а вовсе не каждому члену Церкви в отдельности»³⁴. Поэтому славянофильское понимание свободы отнюдь не разрушает церковности. Да, в истории иранства, как признается Хомяков, не раз «духовность терялась в совершенной неопределенности и переходила из религии в простую потребность религиозного чувства; форма исчезала»³⁵. По мере развития иранского начала эти недостатки преодолевались, что особенно стало заметно в «эпоху крутого перелома», т. е. после появления христианства и деятельности Вселенских соборов.

Определение статуса Вселенских соборов у Хомякова и других славянофилов связано с решением вопроса о соотношении Писания и Предания. Священное писание, т. е. слово Божие, сообщает «основные данные», существующие для «души вне всякого сомнения» и выступающие основой веры. Однако, сколь бы ни было «велико участие Духа Божия в книге Священного писания, эта книга все-таки произведение человеческое, по крайней мере по наружности»³⁶. Отсюда понятно, что Библия «не имеет очерченных границ», т. е. ее положения допускают различные толкования. Это особенно ясно на примере протестантов,

³³ Флоренский П. А. Около Хомякова (критические заметки). Сергиев Посад, 1916. С. 22.

³⁴ Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 203.

³⁵ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 5. М., 1900. С. 289.

³⁶ Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 79.

искажающих Писание, ибо каждый начинает понимать и толковать его «по своему произволу». В силу этого протестанты теряют «живой смысл» Библии и, «удержав книгу, утратили Писание».

Для А. С. Хомякова Библия «не есть книга написанная», ибо то, что написано, «только видимая оболочка». Писание — это «книга мыслимая», она есть «мысль общины или церкви». Поэтому философ убежден, что, «кто отрицает церковь, тот осуждает на смерть Библию»³⁷. Католицизм, если оценивать его позицию по формальным критериям, сохраняет и Писание, и Предание, но в действительности «романизм потерял Истину». Все дело в том, что «Предание есть полнейшее развитие единства, основанного на взаимной любви», а католицизм отверг этот принцип, разрушил «живое общение» западного и восточного христианства. Римский престол осознал себя «совершеннолетним и заговорил от своего имени, пренебрегая чужим мнением, не требуя ни совета его, ни согласия в делах веры»³⁸. В результате божественное Предание заменяется «человеческим мнением», его боговдохновенность теряется, а вместо нее на первый план выходят «истины», провозглашенные римским папой.

По мнению славянофилов, правильное понимание сути христианского вероучения сохранило только вселенское православие. Оно считает, что Божественное Откровение проявляется в двух формах, ибо «Писание не иное, что как Предание писанное, а Предание не иное, что как Писание живущее»³⁹. Исходя из данного понимания и Писание, и Предание, эти столпы христианства, не могут рассматриваться вне исторического процесса, ибо «мысль церкви в настоящую минуту и мысль ее в минувших веках есть непрерывное Откровение»⁴⁰. В связи с этим становится понятным отрицательное отношение славянофилов к «омертвлению Предания», к исключению его из реалий церковной жизни.

Предание отражает историю христианства, полную драматических событий. В первые три века своего существования оно преследовалось «ненавистью народов и кесарей», против него ополчилась «вооруженная софизмами лжефилософия», но в результате новая религия сумела завоевать империю. В этот период, как считает Хомяков, вера была прежде всего следствием «мистического дара», но после превращения христианства в государственную, массовую религию потребо-

³⁷ Там же. С. 116–117.

³⁸ Там же. С. 255.

³⁹ Там же. С. 47.

⁴⁰ Там же. С. 184.

вали «от веры точности логического выражения». Эта задача была решена первыми двумя Вселенскими соборами, принявшими символ веры и тем самым «спасшими христианское учение». Для славянофилов «символ Никее-Константинопольский — полное и совершенное исповедание Церкви, из которого она ничего исключить и к которому ничего прибавить не позволяет»⁴¹. Такая оценка догматических начал показывает, какое большое значение русские мыслители отводили православной традиции.

Интересно отметить, что П. Я. Чаадаев был антиподом славянофилов не только в области историософии, но и в отношении к христианским догматам. Для него «догмат по природе неподвижен и неподатлив», и тот, кто стремится свести христианство к этим «незыблемым началам», превращается в «прислужника догмата», оставаясь «вечно пригвожденным к своему обязательному верованию»⁴². Такой подход к оценке символа веры опирается, по мнению славянофилов, на искаженное, внеисторическое понимание Предания.

Мы уже отмечали, что бытие церковной мысли славянофилы рассматривают как «непрерывное Откровение». Поэтому проблема догматического развития для них — одна из основных вероучительных тем. Объясняя свою позицию по данному вопросу, И. В. Киреевский обращает внимание на то, что историческая церковь «постоянно приводит к своему сознанию вечную, неисчерпаемую истину». Этот процесс происходит во времени, следовательно, «мы... исповедуем Церковь развивающуюся». Суть этого развития не в «изобретении новых догматов» или «в отрицании положений символа веры», а в том, что «каждый догмат заключает в себе живое начало, зародыш», прорастающий «только в почве церкви, т. е. переходя в сознание людей»⁴³. Киреевский понимает догматическое развитие как реализацию внутренней потенции вероучения в ходе истории. Зародыш становится все более мощным растением, и в силу этого верующие понимают догматические начала «согласно церковному разуму». Иными словами, осознание догматических истин рассматривается И. В. Киреевским сквозь призму категорий «возможность» и «действительность». Деятельность божественной благодати создает для людей возможность богопознания. Эта возможность по мере исторического процесса становится действительностью, но полностью реализоваться в земном бытии она не может.

⁴¹ Там же. С. 9–10.

⁴² Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1984. С. 171.

⁴³ Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1911. С. 291.

Ю. Ф. Самарин решает проблему догматического развития несколько иначе. Соглашаясь с тем, что новые догматы не могут появляться, как не может искажаться Никее-Константинопольский символ веры, он обращает внимание на роль «исторической обстановки» в понимании догматических начал. Поэтому «догмат не изменяется, но логическое формулирование догмата и определение отношений его к другим учениям — задача церковной науки»⁴⁴. Следовательно, богословие должно, исходя из «обстоятельств места и времени», излагать вечные истины веры в новой форме, созвучной изменениям, происходящим «во всех отраслях человеческого развития, в науке, в искусстве, в практических применениях». Ю. Ф. Самарин объясняет догматическое развитие через категории формы и содержания: неизменное содержание веры в ходе исторического процесса требует новой формы изложения.

В своих взглядах А. С. Хомяков пытается синтезировать подходы И. В. Киреевского и Ю. Ф. Самарина. Он подчеркивает, что само понятие догматического развития «крайне неточно» выражает умственное движение, связанное с историей догмата. С точки зрения мыслителя, «все тайны веры были открыты Церкви Христовой от самого ее основания». Однако он категорически не согласен с теми, кто на этом основании делает вывод о ненужности «последующей работы», напротив, он убежден в необходимости деятельности, продолжающейся во все века, по усвоению истин Откровения. Истины веры неизменны, но выражение их «не может не изменяться сообразно с развитием аналитического слововыражения и с характером умственных приемов каждой эпохи»⁴⁵. Следовательно, историзм в понимании догматов требует новой формы изложения, соответствующей запросам времени. В этом пункте взгляды А. С. Хомякова и Ю. Ф. Самарина совпадают.

Однако А. С. Хомяков особо подчеркивает, что совершенствование формы выражения догматических начал носит постоянный характер, ибо она «по самому существу всегда недостаточна». По его мнению, тот, кто принимает «аналитическое движение в церковной терминологии за развитие Церкви, тем самым погрузился бы в рационализм»⁴⁶. Но опасность подобного рода сохраняется, ибо «научное движение церковной терминологии» приводит к «выражению истины в формулах более строгих и более определенных». В связи с этим усвоение догма-

⁴⁴ Самарин Ю. Ф. Предисловие к первому изданию богословских сочинений А. С. Хомякова // Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. VII.

⁴⁵ Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 188.

⁴⁶ Там же. С. 189.

тических начал легко свести к деятельности разума, ищущего «логическую аргументацию для веры».

Поэтому А. С. Хомяков для того, чтобы более точно представить роль человеческого мышления в уяснении догматов, прибегает при анализе этих проблем к категориям *возможности* и *действительности*, т. е. ему не чужда позиция И. В. Киреевского по данным вопросам. А. С. Хомяков также считает, что истины веры — это «сокровище глубокой и невыразимой мысли, присно хранимое церковью в своих недрах»⁴⁷. По мере исторического развития возможность богопознания выражается в человеческих словах, но все подобного рода построения могут служить только «намёками на идею, но не определениями ее». Действительное содержание религиозных истин в полном объеме людям недоступно, ибо «слово человеческое не в состоянии ни определить, ни описать их; оно может только возбудить в разуме, т. е. в мире человеческом, мысль или порядок мыслей, соответственных реальности мира Божественного»⁴⁸. Деятельность рационального мышления необходима, без него христианская мысль была бы «простым сохранением древних формул», но она никогда не может стать критерием религиозной истины.

Борьба славянофилов со схоластическими установками в догматическом богословии заставляет их постоянно подчеркивать недостаточность рационализма для понимания духовной сферы. Основные истины вероучения не умещаются «в одной познавательной способности», они укореняются «в полноте разумного и нравственного бытия». Вместо одностороннего аналитического подхода славянофилы формулируют идеал целостного познания. Если рационализм превращает догмат в объект «внешнего почитания», в «логическую доктрину», то подлинное православие видит в нем «жизненную истину». Истинная вера, с точки зрения славянофилов, «не только мыслится или чувствуется, но и мыслится, и чувствуется вместе; словом — она не одно познание, но сразу познание и жизнь»⁴⁹. В этой формуле воссоставляется святоотеческая традиция в понимании Символа веры. Естественно, отношение славянофилов к догматическим трудам православных богословов 40–50-х годов XIX в. было достаточно прохладным, особенно резкие возражения вызывали работы митрополита Макария (Булгакова), прежде всего за его увлеченность схоластикой.

Славянофильское целостное познание часто понимают как после-

⁴⁷ Там же. С. 190.

⁴⁸ Там же. С. 184.

⁴⁹ Там же. С. 50.

довательный иррационализм, но это не так. Именно А. С. Хомяков, И. В. Киреевский и другие одними из первых поставили в России вопрос о богословском творчестве: поскольку христианство выражается «в логической форме, которую мы называем «теологией», то ее совершенствование — «законная задача разума». Славянофилы выступали против консерватизма современного им православного духовенства, отрицавшего всякую оригинальную богословскую мысль. По их мнению, в религиозной сфере много таких положений, по которым церковь своего мнения не сформировала, и каждый верующий вправе сам высказаться по этим проблемам. Более того, как подчеркивал А. С. Хомяков, апостолы свободное исследование веры «даже вменяли в обязанность»⁵⁰.

И здесь встает задача определения соотношения свободы богословского исследования и «догматической обязательности». История церкви свидетельствует о том, что религиозные мыслители «свободно вносят в общий труд дань своих более или менее удачных усилий», при этом, встав на путь творчества, еkkлeзия «не знает над собою никакого внешнего авторитета». Но, отвергая принуждение как путь к «единству в вере», славянофилы не приемлют и понимание богословского творчества как «опознание разногласий». В этом случае церковь превращается «в пустой звук», в собрание людей «разнообразных убеждений». Следовательно, «разумная свобода» есть не анархическая борьба «всех против всех», свое оправдание она находит в «единомыслии с церковью».

Анализ богословских воззрений славянофилов показывает, что они стремятся синтезировать непререкаемость догмата с богословским творчеством. В связи с этим мы никак не можем согласиться с позицией современного польского исследователя Пшебинда Бжегожа, который считает, что хотя «история русского теизма в XIX в. начинается с Чаадаева, Киреевского и Хомякова»⁵¹, но адекватно это учение якобы мог выразить лишь Бассманный философ. С его точки зрения, Чаадаев сумел «реализовать теизм в его натуральном значении» в силу того, что «принял консервативно-христианскую систему ценностей более в духе Билланша и Бональда, чем как-то связанную с православием»⁵². Славянофилы же создали «имманентный» вариант теизма, лишаящий «человека возможности осуществить индивидуально-

⁵⁰ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 53.

⁵¹ Przebinda G. Ob Czaadajewa do Bierdiajewa. Spor o boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922). Kraków, 1998. S. 94.

⁵² Ibid. S. 101.

коллективный акт восхождения к подлинности бытия Божьего»⁵³.

На самом деле именно Чаадаев с его адогматизмом, с отказом от православного Предания, с преобладающим рационализмом отходит от принципов теизма. В то же время А. С. Хомяков, как справедливо подчеркивает Г. Флоровский, несмотря на свое новаторство «остается верен именно основной и древнейшей отеческой традиции»⁵⁴. А именно патристика создала наиболее адекватную форму выражения принципов христианского теизма.

Итак, А. С. Хомяков и славянофилы внесли в рассмотрение догматических начал православия ряд новых моментов: они выделяют в Символе веры неизменную сущность и подвижную форму ее выражения (или потенциальную и реальную возможность в понимании догмата); обращают особое внимание на единство истин веры и «жизненных дел». Наконец, их понимание традиции дает возможность сочетать «догматическую обязательность» с богословским творчеством.

Несмотря на новые моменты, отличающие славянофильское учение от догматических построений митрополита Макария (Булгакова), архиепископа Антония (Амфитеатрова) и др., оно не разрывает связь с традицией, а, напротив, ее восстанавливает. Действительно, преодоление схоластических влияний, жизненное познание веры, т. е. возвращение на «забытый путь опытного богопознания», — эти установки созвучны духу восточной патристики. А главное — славянофилы вносят историзм в понимание догматических начал. И догмат из застывшей схемы превращается в живой и подвижный инструмент церковного сознания. Естественно, и богословие в этом случае не сводится к «охранению вечных истин», на него возлагается задача ответить на вызов времени, т. е. создать такую форму теизма, которая бы была понятна современникам.

3. Формирование исторического метода в догматическом богословии

Эпоха царствования Александра II сопровождалась целым рядом преобразований, в том числе и реформами в сфере духовного образования. В 60-е годы XIX в. с особой остротой встала задача повышения статуса богословской науки, превращения ее в социально значимое явление, ибо именно в этот период духовенство громко обвинялось в ретроградстве, в неспособности выйти «за мертвые схемы преданий».

⁵³ Ibid. S. 54.

⁵⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 278.

Даже церковные журналы вынуждены были признать, что в духовных учебных заведениях и даже в академиях «чувствовались отсутствие живой струи внешнего воздуха». В силу этого «духовная наука замкнулась вместе с сословием, которое трудилось на ее поприще, и облеклась в сухие схоластические формы»⁵⁵. К существенным недостаткам церковной мысли, по мнению религиозных публицистов, относились и низкая требовательность к соискателям богословских ученых степеней, и слабость развития духовной литературы, и, наконец, «отсутствие гласности в духовном мире».

Новый Устав духовных академий, утвержденный 30 мая 1869 г., призван был устранить отмеченные выше недостатки. Согласно новому Уставу, академии должны были решать следующие задачи: во-первых, «давать высшее богословское образование для просвещенного служения церкви»; во-вторых, готовить «преподавателей для духовно-учебных заведений». Они освобождались от обязанностей управления образовательными округами, но функция контроля за качеством семинарского образования все же сохранялась. В академиях вводились три отделения: богословское, церковно-практическое, церковно-историческое. Студенты изучали учебные дисциплины в зависимости от своей специализации. На третьем курсе слушатели академий представляли сочинение, от достоинств которого вместе с успехами в других отношениях зависел переход на 4-й курс. Те, кто не набирал необходимых баллов, выпускались со званием «действительного студента», лучшие же переводились на следующий курс для подготовки к сдаче магистерских экзаменов и защите магистерских диссертаций. При этом диссертацию следовало не только написать, но и представить в печатном виде и публично защитить. Этот шаг, по мнению Совета Санкт-Петербургской духовной академии, давал возможность избежать сугубо утилитарного подхода к научной работе, сводящей ее к цели получения ученой степени. Гласность защиты, доступность материала для оценки его другими учеными должны были привести к тому, чтобы «магистерские диссертации стали больше или меньше ценными вкладами в науку»⁵⁶. Еще более высокие требования предъявлялись к докторским диссертациям, а ведь по новому Уставу и ректор, и ординарные профессора духовных академий должны были иметь степень доктора. Вводился принцип выборности на преподавательские должности, советом академии устанавливал возрастной ценз для тех, кто занимал профессорскую кафедру.

⁵⁵ Христианские чтения. 1871. № 1. С. 162.

⁵⁶ Там же. № 12. С. 71.

Член преподавательской корпорации должен был не только читать «убедительные и доступные лекции», но и излагать свой предмет с учетом «соответствующего состояния его в современной литературе». В то же время изложение не должно было сводиться лишь к озвучиванию мнений иностранных ученых. Вообще, «пересаживание» зарубежной богословской науки «на православную почву, без самостоятельных исследований в духе православия, было и есть во многих отношениях неудобно, и во всяком случае не научно»⁵⁷.

Естественно, эти установки должны были отразиться и на преподавании догматического богословия в духовных академиях. К тому же § 122 Устава вводил принципиально новый элемент в структуру данной дисциплины. Догматическое богословие теперь должно было преподаваться «с историческим изложением догматов», т. е. в Уставе было зафиксировано признание того, что для «более полного и всестороннего понимания Символа веры» необходимо изучать историю догматики или, иными словами, процесс развития церковного сознания, пути поиска им истины. В ответ на эти насущные требования в отечественном богословии появляются новые подходы к догматике, представленные трудами А. Л. Катанского и епископа Сильвестра (Малеванского).

Александр Львович Катанский пришел на кафедру догматического богословия Санкт-Петербургской духовной академии в 1867 г. в возрасте 31 года и проработал на ней более 30 лет. В 1868 г. он защитил магистерскую, а в 1877 г. докторскую диссертацию, его работы отличает прекрасный язык, глубочайшие познания в предмете исследования, аргументированность выдвигаемых положений. Катанский остро чувствовал время, не случайно один из видных современных иерархов архиепископ (ныне митрополит) Кирилл (Гундяев) подчеркивает его известность «как яркого публициста»⁵⁸. Это чувство нового проявилось и в подходе Катанского к курсу догматики, который, по его мнению, должен был способствовать «оживлению школьной богословской науки» и показывать «значение догматических тем для общества». Устав 1869 г. предоставил профессору такую возможность, и он одним из первых начал излагать догматическое богословие по новому историческому методу.

В отчете о деятельности Санкт-Петербургской духовной академии

⁵⁷ Там же. № 1. С. 183.

⁵⁸ Кирилл (Гундяев), архиеп. Богословское образование в Петербурге-Петрограде-Ленинграде. Традиция и поиск // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 175-летию Ленинградской духовной академии. М., 1986. С. 31.

за период с 15 августа 1869 г. по 1 января 1871 г. ее ректор профессор-протоиерей И. Янышев отмечал, что экстраординарный профессор догматического богословия магистр Катанский «прочитал историю догматического богословия как научной системы, с разбором главнейших догматических систем разных времен»⁵⁹. Мы имеем возможность оценить этот курс, так как Катанский опубликовал в «Христианском чтении» работу «Об историческом изложении догматов», в которой обосновал основные подходы к этой трудной теме. Богослов отмечает, что на Западе растет интерес к истории христианских догматов. При этом если протестантское богословие делает акцент на «примирении веры со знанием» путем определения «границы того и другого, не жертвуя ни верою науке, ни наукою вере», то католические теологи используют опыты исторического изложения догматов с целью «отнять у своих недоброжелателей возможность упрекать свою церковь, будто она не в состоянии оправдать путем чисто исторического исследования свои догматические верования и убеждения»⁶⁰. При всех издержках протестантского рационализма и католицизма, несмотря на неверное понимание Предания, исторический метод в догматике дает им возможность решать важные апологетические задачи, стоящие перед их конфессиями.

На Западе есть и другая разновидность исторического исследования догматов, сформировавшаяся на основе неверия. Для этого направления, как считает Катанский, главным является отрицание боготкровенной природы Символа веры и сведение истории догматов «к постепенному естественному развитию идей». В этом случае догмат лишается своей благодатной основы и превращается «в измышления человеческие».

Наличие за рубежом «светлой и темной стороны» в интересе к истории догматики дает возможность Катанскому сделать вывод о том, что «исторический метод сам по себе дело безразличное. Он есть орудие, которым можно и разрушать, и которым можно защищаться»⁶¹. Подобный тезис важен для профессора прежде всего потому, что он примирял отечественных богословов, с историческим изложением догматов, которое долгое время они рассматривали с негативных позиций.

Катанский вынужден констатировать, что в самой известной в России системе догматического богословия митрополита Макария (Бул-

⁵⁹ Янышев И. Отчет о составе и деятельности СПДА с 15 августа 1869 г. по 1 января 1871 г. // Христианское чтение. 1871. №2. С. 247.

⁶⁰ Катанский А. Л. Об историческом изложении догматов // Там же. № 5. С. 799.

⁶¹ Там же.

гакова) отсутствует история основных положений христианского вероучения. Хотя православному иерарху, «без сомнения, было известно состояние западной науки», но он не считал нужным «по каким-то, вероятно, очень уважительным причинам, посвятить свои труды историческому изложению догматов»⁶². К тому же никто не может претендовать на то, чтобы «в той или другой области сделать все», тогда бы вообще не было развития науки — всегда есть задачи для следующего поколения исследователей. В результате приведенных выше рассуждений Катанский делает вывод о том, что нельзя использовать авторитет известных отечественных богословов для утверждения негативного отношения к историко-догматическим трудам.

Вместе с тем есть веские причины, полагает Катанский, диктующие необходимость создания в рамках православного богословия специального раздела, посвященного «историческому изложению догматов». К этим причинам богослов относит следующие: 1) необходимость для православной мысли отозваться «на религиозные движения, волнующие Запад», и не просто следовать западным образцам, но обосновать собственный взгляд на догматическое развитие; 2) активизацию борьбы с неверием, опирающимся на «вульгарную интерпретацию истории христианства», которой следует противопоставить «православные историко-богословские труды»; 3) развитие высшей богословской школы, определяемое уровнем развития самой догматической науки.

Исторический метод в догматическом богословии обусловлен прежде всего, по мнению Катанского, тем, что сам «догмат представляет две стороны — неизменную и изменяемую», которые не равны между собой по объему. Неизменная часть составляет «все содержание догмата, простираясь и до известных степеней и на его форму», изменяемая же часть «ограничивается исключительно формой».

Догматы по своему содержанию есть «созерцательные богооткровенные истины, один раз навсегда преданные церкви Богом и неизменные во все века при содействии Духа Святого, сохраняемые в живом церковном предании как непрерываемые и неизменные правила веры»⁶³. Богослов особо подчеркивает мысль о том, что по своему содержанию основы христианского вероучения «не образовались постепенно», а были «сразу все даны человеческому служению через Откровение». Такое понимание должно подчеркнуть правильность позиции, которая отрицает возможность «умножать или сокращать количество догматов». Анализ содержательной стороны символа веры показыва-

⁶² Там же. С. 806.

⁶³ Там же. С. 812.

ет, что не может быть догматов библейских и церковных, основных и производных, существенных и несущественных, так как все они даны церковному сознанию через Откровение.

Однако неизменное содержание догматов должно быть выражено в определенной, доступной человеческому сознанию форме. Форма, как считает Катанский, даже самая совершенная, «никогда в полной мере не соответствует идее». Это положение особенно верно по отношению к первоначальным попыткам богословского разума проникнуть в содержание богооткровений религии. И хотя церковь всегда осознавала «недостаточность внешнего выражения вероучения», все же и в этой сфере «на первых порах форма обыкновенно является в наиболее несовершенном виде». И только по мере развития церковного сознания рождаются «сравнительно точные» выражения основ вероучения. Уже этот тезис не только оправдывает богословское творчество, но делает его необходимым для совершенствования формы выражения догматического содержания.

В результате богослов приходит к выводу о том, что «догмат в своем внешнем выражении есть истина, неодинаково формулируемая в разные времена, неодинаково всесторонне раскрываемая, неодинаково доказательно обосновываемая, словом, неодинаково на язык человеческих понятий переводимая»⁶⁴. Остерегаясь прослыть «протестантствующим теологом», ибо именно протестанты акцентировали внимание на «динамизме вероучения», Катанский в самой догматической форме выделяет две стороны. Первая — «положительное изложение догмата» — то, что составляет в богословии «точнейшее его определение»; вторая — те толкования, или доказательства, которыми сопровождаются догматические определения, то, что «мы называем раскрытием и объяснением догмата».

Сложность в правильном понимании догматов заключается прежде всего в том, что ни Христос, ни апостолы «не дали вполне точных однообразных догматических формул». Сообщив людям содержание вероучения через Откровение, промысел Божий предоставил самому человеку «выработать возможно точные определения откровений истины»⁶⁵. Поэтому в первые века существования христианской эkkлeзии «вероопределения» отцов церкви хотя и были сходны по духу, но «были различны по букве». Потребовались сотни лет для создания церковного языка и «вполне точного формулирования догмата». После Вселенских соборов первая сторона догматической формы получила

⁶⁴ Там же. С. 819.

⁶⁵ Там же. С. 820.

«характер завершенности», и с этого периода был положен «предел изменчивости внешней стороны вероопределения». Вот почему православие утверждает, что «к Никее-Константинопольскому Символу по верованию церкви нельзя прибавить и от него нельзя убавить ни одного слова»⁶⁶.

Итак, кажется, что Катанский отходит от своего радикального тезиса о постоянной изменчивости формы выражения догматов. Но в действительности это не так, ибо богослов не случайно выделяет в форме выражения Символа веры и вторую сторону, связанную с раскрытием догмата. С его точки зрения объяснения и доказательства догматов «безусловно и вполне изменяемы». Все дело в том, что они «вытекают из природы человека» и являются вполне делами человеческими, а потому «допускают бесконечную изменчивость, при всей неизменности той истины, к выяснению или утверждению которой направлены»⁶⁷. Поскольку объяснение и доказательства догматов нужны для человека, постольку они обусловлены «умственными средствами, какими располагают данное время и данная личность». В этом контексте понятно отношение ученого к святоотеческому наследию, т.е. к деятельности выдающихся богословов «по приисканию доказательств» для человеческого сознания с целью обоснования вероучительных положений. Отцы церкви в своих творениях отражали уровень современной им мысли, и к их выводам нельзя относиться как «к вечной истине». Да, в их трудах содержатся идеи, ставшие элементами «вероопределения», но большинство их тезисов все-таки относятся к раскрытию догматов, а значит, «к изменяющимся частным мнениям», хотя и важным для церковного сознания.

Исторический метод изучения догматов отводит видное место выяснению своеобразия языка, на котором раскрывались догматические истины, а также анализу «состояния философии и других наук в данное время». Поэтому человеческие объяснения и доказательства догматических начал «представляют бесконечное разнообразие и самые различные степени совершенства». И если догматическое богословие делает акцент на идее «единства догматических воззрений в церкви во все века ее существования», то историческое изложение догматов, напротив, исследует «идею разнообразия внешнего выражения догматов». По мнению Катанского, «девизом исторического изложения догматов могут служить слова: разнообразие в единстве или единство

⁶⁶ Там же. С. 823.

⁶⁷ Там же. С. 825.

в разнообразии»⁶⁸. Этот вывод созвучен славянофильскому учению о соборности, т. е. о «единстве во множестве». И хотя Катанский в анализируемой работе нигде прямо не упоминает славянофилов, но определенное сходство в подходах к проблеме догматического развития у него и у этих русских мыслителей достаточно заметно.

История догматики может излагаться двумя способами: «эпизодическим и хронологическим». В первом случае «берут тот или иной догмат и излагают историю его раскрытия», затем переходят к другому положению вероучения и т. д. Во втором — пытаются проследить становление «догматической системы в целом». Катанский призывает отечественных богословов к созданию и «эпизодических» догматических трудов, и общих обзоров, посвященных выработке основных положений вероучения. Он сам заявляет, что мысли, высказанные в его труде «Об историческом изложении догматов», не будут лишь «теорией, не преложимой к делу», и обещает представить вниманию читателей «исследование по одной из частей исторического изложения догматов».

Богослов осуществил свои обширные планы: в 1877 г. выходит его монография «Догматическое учение о семи церковных таинствах», а в 1902 г. — книга «Учение о благодати Божией в творениях древних св. Отцов и учителей Церкви до блаженного Августина». В этих исследованиях профессор развивает мысли, высказанные ранее в статье «Об историческом изложении догматов». Он последовательно противопоставляет западную схоластику святоотеческому наследию. Западные теологи излагали результаты своих трудов «по большей части в виде сухих неразвитых схем... и, следовательно, по необходимости лишив их жизненности»⁶⁹. Восточная патристика, напротив, уходит от абстрактного схематизма, раскрывая догматические истины «широко, многогранно, оригинально». Святоотеческая традиция «не укладывается в наши обычные школьные рубрики»⁷⁰. Православная догматика не может ограничиваться лишь введением «в свой состав святоотеческой рубрики», она должна проникаться «духом Отцов церкви». Этот процесс совершается «медленно и с трудом», и еще многое «в этом отношении остается сделать православной науке». Катанский, на наш взгляд, одним из первых среди богословов Русской православной церк-

⁶⁸ Там же. С. 835.

⁶⁹ Катанский А. Л. Учение о благодати Божией в творениях древних св. Отцов и учителей Церкви до блаженного Августина. Историко-догматическое исследование. СПб., 1902. С. 3.

⁷⁰ Там же. С. 295.

ви начинает рассматривать святоотеческое наследие как основу для богословского творчества.

Положения А. Л. Катанского, в которых он обосновывает необходимость исторического метода изложения догматов, по мнению Г. Флоровского, для 70-х годов XIX в. были «смелым манифестом», они символизировали усиление «исторических веяний в преподавании догматики»⁷¹. Современники профессора к этому «манифесту» отнеслись настороженно, его идеи замалчивались, в обзорах догматических трудов его работа «Об историческом изложении догматов», как правило, не упоминалась. В то же время в религиозных журналах все чаще выдвигались тезисы, созвучные мыслям Катанского. Православных догматистов призывали преодолевать схоластические влияния и «отрыв от духа времени». При обращении же к святоотеческим творениям от них требовалось понять «их характер, их дух, постановку в них вопросов, их интересы и приемы»⁷². Сегодняшние же православные иерархи высоко оценивают труды петербургского профессора, признавая их «в качестве удачного опыта применения исторического подхода к рассмотрению догматических вопросов»⁷³.

Вторым исследователем, внесшим значительный вклад в утверждение исторического метода в догматике, был епископ Сильвестр (Малеванский), доктор богословия, профессор и ректор Киевской духовной академии. В 1878–1891 гг. богослов издает пятитомное исследование «Опыт православного догматического богословия (С историческим изложением догматов)», не раз переиздававшееся. Нас особенно интересует первый том данного труда, так как в нем раскрыто понятие догматической науки, сформулированы ее задачи и способы их решения.

Богослов определяет догматы как «положительные и непререкаемые истины религии христианской, стоящие выше всяких колебаний и сомнений, и притом истины, собственно относящиеся к внутреннему существу религий, — к области веры, т. е. истины созерцательного или чисто теологического характера»⁷⁴. Христианские догматы, с точки зрения Сильвестра (Малеванского), обладают четырьмя существенными чертами: теологичностью, богооткровенностью, церковностью и

⁷¹ См.: Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 379–380.

⁷² Христианское чтение. 1871. № 11. С. 840.

⁷³ Кирилл (Гундяев), архиеп. Богословское образование в Петербурге-Петрограде-Ленинграде... С. 31.

⁷⁴ Сильвестр (Малеванский), архим. Опыт православного догматического богословия (С историческим изложением догматов): В 5 т. Т. 1. Киев, 1884. С. 3

законообязательностью. Теологичность проявляется в том, что предметом догматики «является один Бог», другие же темы, например человек и мир, рассматриваются постольку, поскольку к ним «является свое отношение Бог». Богооткровенность рассматривает истины веры как «принесенные на землю Иисусом Христом и проповеданные миру его апостолами». Церковность предохраняет от неправильного, ложного, субъективного понимания Писания, ибо в церкви догматы получают подлинное раскрытие заложенного в них смысла. Наконец, законообязательность показывает, что истины веры теснейшим образом связаны с установками разума и человеческой воли, проявляющихся в поступках, ибо именно они сообщают поступкам «соответственное своему духу развитие и направление».

Уже в трактовке догматических черт у владыки Сильвестра появляется ряд новых акцентов, отличающих его взгляды от прежних догматик. Последовательно выступая против схоластики, против разрыва между словом и делом, он понимает законообязательность «как жизнь по вере». Профессор не согласен и с католическим учением «о сверхдолжных делах», приводящим личность к потере ответственности за свое поведение. Не принимает епископ и позицию известного протестантского богослова Ф. Шлейермахера, утверждавшего, что приобретение определенных представлений о Боге «стоит даже в противоречии с религиозным чувством». Напротив, по мнению Сильвестра, религиозное чувство тогда только приобретает правильный характер развития, когда опирается на «подлинное учение веры». Поэтому догматизм не только «не убивает развитие духовно-религиозной жизни», а он «безусловно необходим для нее», ибо сама человеческая жизнь есть «выявление наружу» того, что «лежит в глубине и основе ее». Если в этой основе лежат ложные установки, то тогда ценностные ориентации личности «не прочны и зыбки». В том же случае, когда человеческое существование опирается на истины веры, оно имеет под собой «твердую почву», позволяющую воспитать религиозное чувство, «развить и дать ему возможность проявить себя в соответственных ему разнообразных жизненных формах»⁷⁵. Г. Флоровский с одобрением отмечает эту «жизненность» в догматических построениях епископа Сильвестра. Данные онтологические установки сближают его со славянофильским учением, утверждавшим, что истина не может оставаться лишь в сфере чистой мысли, она должна преобразовывать жизнь.

Раскрывая своеобразие такой догматической черты, как церков-

⁷⁵ Там же. С. 25.

ность, профессор выступает против превращения Предания в застывшее, внеисторическое явление. С его точки зрения, церковь, наследуя истины веры от апостолов, «отнюдь не считала своим долгом хранить их только в мертвенной неподвижности, ограничиваясь буквальным повторением того, что ей было вручено, а, напротив, всегда считала своим правом и обязанностью уяснять эти истины или переводить их на язык понятный и общедоступный для каждого верующего»⁷⁶. Поэтому еkkлeзия призвана к «великому служению» по отношению к догматическим началам. Суть этого служения заключается в том, что, оставляя в неприкосновенности внутреннее существо догмата, она сообщает ему «более точную и соответственную с настоящими требованиями форму»⁷⁷.

Изложенный тезис сближает позицию Сильвестра (Малеванского) с позицией А. Л. Катанского, хотя киевский богослов не упоминает его имени. Но соотношение содержания и формы выражения догмата для епископа Сильвестра не является главным при обосновании исторического метода в догматике.

Для Катанского природа догмата, выраженная в содержании, и его форма, появившаяся в результате деятельности человеческого сознания, «не смешиваются между собой». Он утверждал, что «доказательства и объяснения догматов, будучи чужды их природе, вытекают из природы человека»⁷⁸. В результате деятельность церкви сводится до «приискания способов» к совершенствованию формы внешнего выражения догматов. По мнению же епископа Сильвестра, догматы даются церкви «с целью проникновения ими сознания верующих». В результате он приходит к выводу, что «догмат и сознание человеческое не только не заключают в себе чего-либо чуждого и враждебного в отношении один к другому, а, напротив, представляют собою нечто взаимно близкое и родственное, существующее одно для другого»⁷⁹.

Исходя из этих установок, киевский профессор рассматривает догматическое развитие через соотношение категорий *возможность* и *действительность*. Божественное откровение составляет «незыблемый корень», на котором утверждается историческое развитие догматов. Эта основа остается неизменной в ходе церковной истории, но совершенствуются способы ее усвоения. Богослову принципиально

⁷⁶ Там же. С. 34.

⁷⁷ Там же. С. 19.

⁷⁸ Катанский А. Л. Об историческом изложении догматов. С. 825.

⁷⁹ Сильвестр (Малеванский), архим. Опыт православного догматического богословия... Т. I. С. 30.

важно доказать, что «истина божественная ничего не теряет от того, больше или меньше будет захватываться сознанием людей», напротив, становясь общедоступной для человеческого разума, она «глубже внедряется в сознание людей и делается для них более плодотворной».

Итак, догматическое развитие состоит не только в совершенствовании внешней формы выражения истин веры, оно предполагает реализацию тех возможностей, которые имманентны Откровению, путем возрастания разума и мудрости «как каждого христианина, так и всех вместе, — как одного человека, так и всей церкви».

Естественно, в процессе перехода в «действительную жизнь» возможностей, заложенных в истинах веры, особая роль принадлежит человеческому разуму. Определяя задачи догматического богословия, епископ Сильвестр считает, что наука о догматах должна «научными путями, сообразно с потребностями времени, способствовать их разъяснению или раскрытию». Следовательно, «на долю свободной деятельности разума весьма достаточно остается места в области христианских догматов»⁸⁰.

Профессор выступает против двух крайних воззрений на соотношение истин веры и разума. Первое представлено рационализмом, который делает высшим критерием религиозных догматов разум; второе — это последовательный иррационализм, превращающий разум «в безмолвного и страдательного раба», лишая его «всякого права на свободное и внутреннее отношение к богооткровенным истинам». С точки зрения профессора разум хотя и занимает подчиненное положение по отношению к истинам веры, в то же время для их усвоения «со стороны его требуется свободное и внутреннее к ним отношение». Подобная оценка разума обосновывает необходимость богословского творчества, и для епископа Сильвестра очевидно, что догматы нельзя рассматривать только как «недвижный клад». Он подчеркивает, что отношение «личной мысли верующего к догматам веры» не только не исключается в христианской традиции, а «даже вызывается и поощряется примером самой церкви»⁸¹.

Однако богословскому творчеству, чтобы выполнить свое предназначение «быть посредником» между догматами и личным сознанием, необходимо опираться на ряд правил.

Во-первых, догматист, вступая на путь рассмотрения истин веры, призван избегать «своеволия и произвола» в их объяснении. Исходной точкой его творчества «должно служить религиозное сознание все-

⁸⁰ Там же. С. 38.

⁸¹ Там же. С. 34.

ленской церкви». Богослов не вправе создавать новых догматов, но он может «свободно раскрывать и уяснять их, переводя на свой более понятный и ясный язык и сообщая им через это вид большей определенности, раздельности и наглядности»⁸². Соборный разум церкви позволяет «вписать» богословское творчество в рамки традиции. И хотя у епископа Сильвестра мы не найдем понятия соборности, фактически его анализ опирается на идею «единства во множестве». Он считает, что догматист, оставаясь верным «духу веры всей церкви», в то же время вносит свой индивидуальный вклад в научное изучение веры. При этом профессор проясняет такой важный вопрос, как соотношение догматизма и свободы в делах веры. Многие западные ученые, протестантские богословы полагают антагонистами догматическую определенность и свободу. Но это не так, ибо верующий, опираясь на истины веры, выбирает правильную ориентацию религиозной жизни. Поэтому догмат «не только не насилует свободы искреннего религиозного сознания, а скорее помогает и служит ей, поддерживает и упрочивает ее». Тех же, кто отвергает Символ веры и ищет истины в других религиозных идеях или в собственных мудрствованиях и измышлениях, церковь «отсекает от своего тела». Ей не следует прибегать «к силе для подавления их личных религиозных чувств и мнений», а только определять «им свое надлежащее место, то есть вне церкви»⁸³. Эти тезисы близки позиции славянофилов, отстаивавших принцип соборности и защищавших мнение о том, что религиозная вера не может опираться на принуждение, она должна быть «актом свободного выбора личности».

Во-вторых, православному богослову следует опираться при изучении христианского вероучения на исторический метод, предусматривающий анализ догмата с первоначального этапа его развития и до того, на чем «оно остановилось, приняв свою определенную форму». Подобное требование выполнимо лишь при условии изучения церковного Предания, а значит, необходимо рассмотрение Символа веры, вероопределения Вселенских соборов, трудов отдельных лиц, имевших «в древней церкви славу блюстителей веры». Свое значение в анализе истории догматики могут иметь также труды позднейших христианских богословов, но лишь постольку, поскольку «они стоят в согласии с учением вселенской церкви и служат его отголоском и выражением». Введение исторического метода в догматическую науку позволяет не только следить за «внешнею историческою судьбой истин веры», но и

⁸² Там же. С. 38.

⁸³ Там же. С. 26.

«за внутренним и, если так можно выразиться, диалектическим процессом их развития»⁸⁴.

Предлагая обзор основных периодов становления догматики, профессор обращает внимание на соотношение в них традиции и новаторства. Сохраняя богооткровенную истину, восточное христианство в то же время «узаконило уместность и необходимость» использования человеческого разума и научных форм в деле догматического развития. Католики же вместо «законного стремления разума к богопознанию» на первый план начали выдвигать «отвлеченное логическое мышление», приводящее к господству рационализма. Протестантская догматика зародилась под влиянием непримиримой оппозиции римской схоластики и обосновывала «строгий мистицизм». Но отсутствие подлинных критериев, дающих «общую норму вероучения», приводит ее к «совершенному, открытому рационализму». Авторитет церкви заменяется авторитетом человеческого разума, он становится «верховным судьей в религии». Сходный результат в развитии католической и протестантской догматик обусловлен тем, что римская курия пренебрегает и забывает «дух древней вселенской церкви», а протестантизм есть не что иное, «как совершенная потеря и перерыв этих связей»⁸⁵. Итак, разрыв с соборным сознанием церкви, а значит, с преданием, традицией оборачивается бесплодием в сфере догматической мысли.

В-третьих, догматист, обращаясь к истинам веры, не может игнорировать присущий его времени уровень развития философии и других наук. По мнению профессора, история христианства убеждает в том, что «церковь никогда не чуждалась развивающейся подле нее науки». Напротив, она охотно «принимала из нее то, что находилось в ней близкого и родственного», и отвергала «все противное и враждебное божественной истине». Так, в первые века христианства среди образованных людей, «составляющих собою главную внутреннюю силу общества», господствовало негативное отношение к церкви. И тогда христианские апологеты выступили «с оружием образования и науки» для оправдания евангельской веры. Используя эти средства, они действовали эффективно и успешно, без них же «всякого рода попытки к защите должны были оставаться совершенно бесплодными»⁸⁶. Отцы церкви много внимания уделяли и философии — главной «сокровищнице языческой мудрости». В своей деятельности они не просто отвергали философствующий разум, а преобразовывали его в «служебную

⁸⁴ Там же. С. 47.

⁸⁵ Там же. С. 167.

⁸⁶ Там же. С. 75.

силу, при посредстве которой христианская истина может быть возведена на степень знания»⁸⁷.

Эти установки должны проявляться и в деятельности современного богослова. Ему не следует «упускать из виду тех данных, какие может представить наука или разум в пользу той или иной божественной истины». В то же время он обязан подвергать критике ученых и философов, использующих научные достижения «во вред религиозным истинам». Священнослужителям необходимо помнить, что они призваны к тому, чтобы «не только самим вполне основательно знать истину Христову, но и способствовать ее возрастанию между другими верующими»⁸⁸. Аргументы от науки и философии в пользу богооткровенного церковного учения и призваны удовлетворять потребности образованных слоев населения. Следовательно, богословское образование, оставаясь верным духу традиции, вместе с тем должно быть «открытым к современным течениям мысли».

Наконец, в-четвертых, догматист, взявшийся за изучение истин веры, «касается и внешнего способа их изложения». Он, по убеждению профессора, «должен быть систематическим, то есть удовлетворяющим всем требованиям науки, как единого, стройного, органического целого». Однако системность может быть научной, а может быть и чисто внешним способом построения мыслей. Например, в некоторых догматических системах содержится деление догматов на библейские и церковные, что «вовсе неуместно и неосновательно». Столь же неуместно деление догматов на существенные и несущественные, на общие и основные, на постижимые и непостижимые для разума и т. д. И хотя епископ Сильвестр не упоминает при этом имя митрополита Макария (Булгакова), но полемизирует именно с ним. В своей догматике Макарий также утверждал, что в православии не существует деления истины веры на библейские и церковные, но другие догматические различия имеют под собой «основание в существе самого дела». Для Сильвестра же Символ веры выступает как «нераздельное единство», и любое его «раздробление есть умаление истины».

Опираясь на историю вероучения христианской церкви, на «вселенское сознание истин веры», догматист в своей системе должен предусмотреть пять главных отделов⁸⁹. Первые два рассматривают Бога «в самом себе», т. е. «как единым по существу и как в то же время троичным в своих лицах». Другие отделы посвящены анализу «явления Бога

⁸⁷ Там же. С. 93.

⁸⁸ Там же. С. 40.

⁸⁹ Там же. С. 168–171.

творям или Его к ним отношения». В них рассматриваются вопросы: «о Боге — творце мира», «о Боге — промыслителе мира», «о Боге восполнителе судеб своих о всем мире и роде человеческом». Такая система догматического богословия дает возможность, по мнению епископа Сильвестра, не только изложить положительное учение о Боге, опирающееся на «известного рода знания», не только охарактеризовать принципы отношения Бога к миру, но и рассмотреть «частное учение о подобном же отношении Бога к человеку и человечеству»⁹⁰. И хотя последняя тема представляет собой «частное учение», для догматиста она «важна и многосодержательна». Эта установка еще раз подчеркивает стремление профессора превратить догматическое богословие из абстрактной схемы в жизненную науку, дающую человеческой деятельности правильные ориентиры.

Мы уже отмечали ряд сходных черт в подходе к истинам веры у епископа Сильвестра и славянофилов. Г. Флоровский прямо подчеркивает, что взгляды владыки сложились, «по-видимому, под влиянием Хомякова»⁹¹. В самом деле, рассмотрение догматического развития через призму категорий «возможность и действительность», анализ соотношения духа вселенской церкви и индивидуального богословского сознания, жизненная направленность догматических воззрений епископа сближают его позицию со славянофильским учением. Оценивая фундаментальный труд преосвященного Сильвестра, Н. Н. Глубоковский справедливо подчеркивал, что догматическое учение рассматривается им в контексте истории не для того, чтобы показать его «историческую устойчивость», напротив, владыка стремится понять, как догмат «развивался в истории, провякая ее в последовательном росте». Эта установка оказалась весьма плодотворной, и последующие догматические труды в отечественном богословии следуют «в общем заветам преосвященного Сильвестра» и не выдвигают «новой догматической системы»⁹². Современные представители Русской православной церкви также характеризуют епископа Сильвестра как выдающегося догматиста, работы которого составили «целую эпоху в русском богословии», так как именно ему удалось осмыслить «наиболее полно и всесторонне православный подход к «истории догматов»⁹³.

⁹⁰ Сильвестр (Малеванский), епископ. Опыт православного догматического богословия (С историческим изложением догматов). Т. 3. Киев, 1898. С. 6.

⁹¹ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 380.

⁹² Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука... С. 11.

⁹³ Сидоров А. И. Преосвященный Илларион (Троицкий) как богослов и церковный ученый // Илларион (Троицкий), архиеп. Очерки из истории догмата о церкви. М., 1997. С. XXIII.

Лишь митрополит Владимир (Сабодан) отнес труды преосвященного Сильвестра к «пухлым курсам догматического богословия», в которых «отсутствуют новые богословские искания»⁹⁴. Думается, рассмотрение взглядов владыки Сильвестра дает возможность с полным правом не согласиться с данным выводом.

Итак, в 70–80-е годы XIX в. в православной отечественной мысли начинает утверждаться исторический метод при анализе догматов. Внесение элементов динамизма в самую неподвижную часть богословия способствовало оживлению догматических исследований, обосновывало необходимость богословского творчества, использование научных и философских достижений для раскрытия постулатов догматики.

4. Догматическое богословие в конце XIX — начале XX в.

Рассматриваемый период в развитии русской богословской мысли был очень плодотворен, появилась целая плеяда выдающихся богословов, оставивших след не только в истории православия, но и в истории христианской мысли в целом. Естественно, в нашу задачу не входит подробный анализ этого этапа в отечественном богословии, мы остановимся на интересующей нас теме.

Большой резонанс в среде православных богословов вызвала статья В. С. Соловьева «Догматическое развитие церкви в связи с вопросом о соединении церквей», опубликованная в 1885 г. в журнале «Православное обозрение»⁹⁵. По мнению русского философа, вся история христианства показывает, что истины веры, «несомненно, переходили в церковном сознании от меньшей ясности и определенности к большей, выступали, так сказать, наружу». И если кому не нравится само понятие догматического развития, то пусть говорит о «многостороннем раскрытии христианских истин». Эволюция догматического церковного сознания для В. Соловьева — «бесспорный факт», любой богослов должен в своих исследованиях его учитывать. Однако и данная статья, и другие работы мыслителя, прежде всего «История и будущность теокритии», «Россия и вселенская Церковь», показывают, что он понимает догматическое развитие скорее в духе католической, чем

⁹⁴ Владимир (Сабодан), митр. *Экклезиология в отечественном богословии*. Киев, 1997. С. 150.

⁹⁵ См.: Соловьев В. С. *Догматическое развитие Церкви в связи с вопросом о соединении церквей* // *Православное обозрение*. 1885. Т. 3. С. 729–798.

православной традиции. Он сам подчеркивает, что его «разумная вера» не вписывается в те рамки, которые установлены «в «Догматическом богословии» Макария, с одной стороны, и в полемических брошюрах Хомякова — с другой»⁹⁶. Поскольку недостатки догматической системы митрополита Макария к этому времени были уже для многих очевидны, то острота полемики по догматическим вопросам Соловьев направляет против ранних славянофилов и их последователей.

Одной из ведущих тем этого ожесточенного спора стала проблема критерия истинности церковного учения. У славянофилов таким критерием, как мы отмечали, выступал Никее-Царьградский Символ веры и решения первых Вселенских соборов. Отклонения от этих основ изменяют «внутренний смысл» христианского вероучения, ведут к искажению религиозных истин. Из всех христианских направлений только православие сохранило преданность «вселенской непогрешимости» и исповедание церкви, основанное на подлинном Символе веры. Следовательно, восстановление «духа истины» и создание вселенской церкви возможно лишь на путях принятия православия всеми христианами.

В этом выводе, по мнению В. Соловьева, и кроется главная ошибка А. С. Хомякова и его единомышленников. Они не хотели видеть положительных сторон в католицизме и протестантизме, доказывая, что «значение единой и вселенской церкви принадлежит исключительно нам, нашему вероисповедному обществу»⁹⁷. Более того, последовательно развивая славянофильскую точку зрения, мы придем, как считает мыслитель, к выводу, что «православие есть атрибут русской народности». В связи с этим А. С. Хомяков допускает искажение в определении критериев истин веры. В конечном итоге для него православие — истинное христианство «лишь потому, что его исповедует русский народ»⁹⁸. В этой критике встречаются явные неточности, ибо славянофилы отнюдь не отрицали трансцендентных параметров церкви, и религиозные начала у них определяют «физиономию народа», а не наоборот.

Наконец, Соловьев не принимает славянофильское утверждение о недоступности сущности догматических истин логическому мышлению, об их «неподсудности человеческому разуму». Напротив, свободное обсуждение богословами христианских догматов, аргументированная научная полемика «по всем спорным пунктам между во-

⁹⁶ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 213.

⁹⁷ Соловьев В. С. Собр. соч.: В 8 т. Т. 4. СПб., б.г. С. 224.

⁹⁸ Там же. Т. 5. СПб., б.г. С. 163.

сточною и западною церковью» приведут к церковному соглашению между вероисповеданиями. Итогом этих рассуждений является вывод В. Соловьева о том, что выражение голоса церкви «через собор епископов» выступает одной из форм жизни исторической восточной церкви. В то же время православная церковь якобы никогда не принимала «самую форму соборности за неперенное ручательство истины»⁹⁹. Если в православии нет безусловного критерия истины, то легко принять новые догматы. Тем самым мыслитель теоретически обосновывал возможность «легкого соединения церквей».

Более того, В. Соловьев и не скрывает того факта, что стремится к философскому оправданию тех учений католической церкви, которые не принимаются православием. Суть этих оправданий сводится к тому, что «мы, русские, православные, и весь восток ничего не можем сделать, пока не загладим грех церковного разделения, пока не воздадим должное власти первосвященнической»¹⁰⁰. Но, реализуя эту программу, т.е. выступая с покаянием, отказываясь от своего религиозного своеобразия, признавая верховенство римского папы и правильность католических нововведений в символ веры, православие перестанет реально существовать.

Итак, словесные декларации В. Соловьева о необходимости диалектического синтеза восточного и западного христианства, при котором сохраняются лучшие черты и того, и другого, на деле заканчиваются программой поглощения православия католицизмом. В связи с этим установки вселенской теократии явно не реализует идеи синтеза христианских направлений, он подменяется авторитарной властью римского первосвященника, решения которого в конечном счете и являются критерием религиозных истин.

Естественно, взгляды В. Соловьева не были приняты православными богословами, с ним полемизировали профессор Московского университета протоиерей А. Иванцов-Платонов, профессор Московской духовной академии А. Шостын, публицист журнала «Вера и разум» Т. Стоянов и др. Смысл дискуссии сводился к доказательствам того, что философ использует двойной стандарт при оценке деятельности католицизма и православия, превознося первое и «всячески уничижая» второе, а также к указаниям на подмену им «вселенской непогрешимости» в качестве критерия догматической истины человеческими мнениями. Но обсуждение проблем развития догматики, вызванное публикациями В. Соловьева, способствовало пробуждению интереса к

⁹⁹ Там же. С. 63.

¹⁰⁰ Соловьев В. С. О христианском единстве. М., 1994. С. 304.

этой теме в богословских кругах, стимулировало развитие оригинальной православной мысли.

Рассматриваемый период не отмечен обилием работ, анализирующих догматику в целом, в этом плане следует выделить магистерскую диссертацию протоиерея Николая Платоновича Малиновского «Православное догматическое богословие», защищенную им в Московской духовной академии, и работу доктора богословия Ивана Петровича Николина «Очерки по догматическому богословию», в двух выпусках, вышедшую в 1912 г.

Остановимся, хотя бы кратко, на работе Н. Малиновского. Он определяет догматы как «истины созерцательного или умозрительного характера, которые определены и исповедуются на основании божественного Откровения общим голосом вселенской Церкви»¹⁰¹. Догматы обладают четырьмя чертами: умозрительностью, богооткровенностью, церковностью и общеобязательностью. Эти черты созвучны тем, которые выделяет в своей догматике епископ Сильвестр, от него же идет и стремление показать «жизненность догматических начал». Для Малиновского именно догматы определяют мировоззрение христианина и в силу этого имеют «могущественное и благотворное влияние на всю его жизнь и деятельность»¹⁰².

Догматическое развитие Н. Малиновский вслед за А. Л. Катанским понимает через взаимоотношение формы и содержания. Со стороны содержания догматы выступают как «непререкаемые, неизменные и обязательные установки», и, следовательно, их раскрытие может иметь не объективное, а субъективное значение «по отношению к человеческому сознанию», к усвоению и пониманию истин веры человеческим разумом. Однако отношение Малиновского к человеческому разуму, к богословскому творчеству очень настороженное. С его точки зрения даже соборный разум нельзя рассматривать в качестве источника «догматических вероопределений». Все дело в том, что еkklesia объявляла догматами лишь те положения Вселенских соборов, которые «и раньше были общим верованием церкви и, следовательно, имели дело с истиной готовой»¹⁰³.

Малиновский подчеркивает принципиальное отличие богословия от всех других наук. Его своеобразие в концентрированном виде определяется следующими чертами. Методом секулярного знания являет-

¹⁰¹ Малиновский Н. П. Православное догматическое богословие. Т. 1. М., 1904. С. 4.

¹⁰² Там же. С. 11.

¹⁰³ Там же. С. 25.

ся анализ, идущий от единичного к общему как к «искомому выводу, найденному аналитическим путем». Догматика, как и вообще богословие в целом, «следует обратным путем» и принимает исходным пунктом своих построений «истины уже готовые, данные в Откровении». Если в светской науке «возможны прогрессивные открытия новых истин», то в догматике должны раскрываться истины уже существующие, новых в православии быть не может. Наконец, если наука «не знает пределов своей пытливости» и направление ее поиска «задается соображениями ума человеческого», то догматические исследования «подчинены положительному учению Откровения и Церкви»¹⁰⁴. Попытки смешать секулярные и сакральные методы исследования приводят к тому, что и в религиозной сфере на первое место выходит разум, к нему начинают обращаться «за решением всех недоумений и вопросов», и в результате богословие становится «весьма близко к превращению в философию». Философизация же православной мысли, с этой точки зрения, опасна для истин веры, так как ведет к подрыву «авторитета Откровения». Малиновский стремился также сгладить противоречия, которые существовали в отечественном богословии между консерваторами и новаторами, ибо для него никакой борьбы направлений «в истории православного богословия нет и не было».

Реализация приведенных выше установок фактически ведет к отрицанию богословского творчества, а задача разума, как и у консерваторов, сводится к «охранению вечной Истины». Однако Малиновский писал уже в начале XX в., и «дух времени» не мог не проникать в его догматику. Поэтому он утверждает, что христианство есть «Откровение бесконечного ума Божия уму и для ума человеческого»¹⁰⁵. Отсюда понятно, что приобщение к божественной истине есть процесс, состоящий из этапов «разной степени усвоения и понимания догматов людьми». Следовательно, человеческий разум может способствовать наилучшему усвоению истин веры, помогать «уяснять смысл догматов, указывать основания, на которых они утверждаются». Наконец, при помощи разума богословие должно ограждать христианские истины «от неверия и неправоверия» путем «разрешения недоумений, сомнений и возражений, какие могут быть по духу того или другого времени от противников православно-христианского учения»¹⁰⁶. Среди отечественных богословов, которые внесли особый

¹⁰⁴ Там же. С. 31.

¹⁰⁵ Там же. С. 334.

¹⁰⁶ Там же. С. 31.

вклад в «качественное развитие догматики», Малиновский выделяет имена Ф. А. Голубинского и В. И. Несмелова. Оба названных профессора выступали за синтез богословия и философии, за разработку оригинальной православной философии.

Итак, в «Православном догматическом богословии» Н. П. Малиновский пытается занять своеобразную центристскую позицию, сочетая в своих положениях как элементы новаторства, так и элементы консерватизма. Эту особенность богословской позиции Малиновского отметил также Н. Н. Глубоковский, подчеркнув, что он, в чем-то принимая исторический метод, в целом в своих изысканиях демонстрирует «старые приемы»¹⁰⁷.

Иван Петрович Николин в своих «Очерках по догматическому богословию», заявленных в качестве учебного семинарского курса, предлагает более последовательный новаторский подход. Им также написан «Курс основного богословия, или апологетики», который был рекомендован учебным комитетом при Святейшем Синоде в качестве учебного пособия для семинарий. Обе эти работы проникнуты единым стремлением дать «православный ответ на вызов времени». И. Николин часто цитирует В. Соловьева, обращается к материалам Петербургских религиозно-философских собраний 1901–1903 гг., но особенно большое влияние на формирование его взглядов оказал В. И. Несмелов, творчество которого он изучил специально, посвятив ему работу «Философия христианства». В этой статье подчеркивается оригинальность идей В. И. Несмелова, утверждавшего, что «последнее основание истины нельзя отыскать вне человека» и поэтому все попытки «объяснить» Бога вне индивида обречены на неудачу. И. Николин считает подходы к пониманию христианской истины, предложенные В. Несмеловым, достижением православной мысли «после препарированного схоластического богословия»¹⁰⁸. Отсюда понятно, что И. Николин рассматривает догматы не как «внешние, формальные по отношению к верующим истины», а как обращение к внутреннему миру людей, которые сами «проводят открытые Богом истины через свое сознание, прилагают все свои духовные силы для раскрытия и уяснения их, а также для опытного переживания их»¹⁰⁹.

Антропологическая направленность — характерная черта догмати-

¹⁰⁷ Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука. . . С. 11.

¹⁰⁸ Николин И. П. Философия христианства // Богословский вестник. 1903. Июнь–июль. С. 658.

¹⁰⁹ Николин И. П. Очерки по догматическому богословию: В 2 вып. Вып. I. М., 1912. С. 3.

ческих построений И. Николина. В этом контексте «новозаветная правда Божия» понимается в качестве Откровения, удовлетворяющего «потребности богоподобной природы человека». Однако по мере развития церкви догматические начала все больше формализуются и из внутренней потребности превращаются «во внешнюю заданность». В результате догматы превращаются для верующих в «мертвую убивающую букву», их познание часто ограничивается школьным изучением Символа веры, сводящимся к «заучиванию вероопределений». Происходит разрыв догматических начал и человеческих поступков, а ведь именно истины веры «создают разумный смысл человеческой жизни». Для Николина «догматы выше заповедей», ибо они есть не только умозрительные истины, но «вместе с тем основание морали». Догматическое богословие должно убеждать верующих в том, что «мало исповедовать формулы догматов, но нужно сблизить, сроднить с содержанием их весь дух свой, пережить догмат как мысль и чувство своего духа»¹¹⁰.

Индивидуализация христианских истин может сопровождаться «субъективными искажениями Символа веры», как это, например, происходит в протестантизме. И. Николин осознает эту опасность и подчеркивает, что «религиозное чувство не может удовлетвориться субъективным убеждением», для него необходим объективный критерий. Этот критерий верующий может найти только в церкви, которая, разумеется, не создает догматов, а «извлекает их из Откровения, возводит их в степень непререкаемых и общеобязательных истин». Богослов считает, что догмат получает «свое бытие для верующих» не только от Откровения, но и «от сознания церкви, выраженного на соборе». И если у Н. Малиновского Вселенские соборы имели дело с «истинной готовой», то у И. Николина соборный разум, извлекая догматы из Откровения, тем самым потенциальное знание делает актуальным, доступным для верующих. Для богослова неприемлемы подходы, основанные на том, что догматы были даны человечеству «в готовом виде» и они сами «абсолютно непостижимы для разума». В этом случае «все догматическое творчество периода Вселенских соборов становится беспцельным и ненужным»¹¹¹. Поскольку догматические истины носят умозрительный характер, постольку они «есть синтез веры и разума». Этот синтез происходит как на уровне церковного сознания, так и на уровне «индивидуального развития верующего». Более того, с точки зрения И. Николина задача каждого христианина сводится к

¹¹⁰ Там же. С. 3.

¹¹¹ Там же. С. 16.

тому, чтобы «возрастать в познании и разумении божественного Откровения, достигая единства веры и познания»¹¹².

Особое значение в формировании разумной веры принадлежит философии. Всякий человек вольно или невольно «вырабатывает себе известную метафизику», стремясь ответить на вопрос о сущности вещей, мира в целом и человека. История философии — это стремление мыслителей дать ответы на «главные вопросы жизни», и она убеждает, что эту задачу нельзя «выполнить средствами одного разума». В результате «философия пролагала путь к богословскому истолкованию смысла вещей и явлений». Итак, философия понимается И. Николиным не как «второстепенная для богословия наука», напротив, она оценивается им как важнейшее средство формирования разумной веры.

Новые акценты появляются у него и при раскрытии специфики богословия. Он не согласен с теми, кто не признает догматику наукой, ссылаясь на то, что ее «предметом выступают неизменные истины, неподвластные человеческому мышлению». Николин считает, что критерий научности заключается не в предмете, а в методе рассмотрения материала, и с этой стороны «богословие удовлетворяет научным требованиям». В то же время им принимается позиция тех богословов, которые считают, что между наукой и богословием существует принципиальное различие, ибо первая «открывает новое, ранее неизвестное», а второе имеет дело с истинами, «данными раз и навсегда», т. е. число догматов не увеличивается.

Даже Петербургские религиозно-философские собрания, как подчеркивает богослов, на вопросы «Возможны ли в Церкви новые догматы?» и «Нужны ли эти новые догматы?» ответили отрицательно, несмотря на участие в них людей нецерковных. Для Николина признавать возможность введения в Символ веры новых догматов — значит признавать возможность «количественного приращения самого Откровения», а это в рамках данного исторического процесса невозможно.

Однако он не согласен с консервативно настроенными богословами, сводящими христианскую мысль к «охранению неизменной истины». С его точки зрения богословие не только не исключает, а, наоборот, предполагает «возможность непрерывного углубления в постижение религиозной истины, освещение истины с новых сторон, согласование ее с кругом современных понятий и идей»¹¹³. На этом осно-

¹¹² Там же. С. 5.

¹¹³ Николин И. П. Курс основного богословия, или апологетики. Сергиев Посад, 1910. С. 5.

вании делается вывод о необходимости богословского творчества. Но оно не может опираться лишь на субъективное мнение мыслителя, в его основании должны лежать «объективные церковные положения». В этом случае богословская индивидуальность не отрицается, но она сочетается с соборным разумом церкви, находит в нем свое оправдание. Для правильной оценки тех или иных богословских построений необходимо «отличать догмат от богословских мнений», и если количество догматов строго определено, то те или иные богословские позиции появляются вместе с развитием церковного сознания. Итогом рассуждений И. Николина является вывод о том, что «нельзя допустить, чтобы творческая работа Церкви в области догматики закончилась»¹¹⁴. Уже этот вывод подтверждает, что «Очерки по догматическому богословию» И. Николина продолжают новаторский подход к анализу догматов, предложенный и обоснованный А. Катанским и епископом Сильвестром. Анализируемый труд носил популярный характер, этим и объясняются декларативность ряда тезисов, отсутствие глубоких исторических экскурсов, поверхностное рассмотрение литературы по изучаемой теме. Но работа И. Николина очень показательна в том плане, что обоснование необходимости богословского творчества становится в начале XX в. общим местом и проникает даже в учебные семинарские курсы. Интересно отметить, что рецензенты высоко оценивали уже первые учебные курсы И. Николина, ибо они, с точки зрения рецензентов, представляли «строго научную, логически обоснованную и с внешней стороны безукоризненную систему»¹¹⁵.

Большое значение для развития отечественного догматического богословия в конце XIX — начале XX в. имели труды, в которых ими рассматривались отдельные исторические этапы догматического развития, или анализировалось оформление в церковном сознании того или иного догмата. Мы уже упоминали книги А. Л. Катанского, большой резонанс получили также монографии профессора Е. П. Аквилонова и доцента В. А. Троицкого, где исследовалось догматическое учение о церкви¹¹⁶, эти работы будут проанализированы в главе II. Особое внимание уделялось периоду Вселенских соборов, на которых был сформулирован и утвержден символ веры. Этой теме посвящены лекции

¹¹⁴ Николин И. П. Очерки по догматическому богословию. Вып. 1. С. 16.

¹¹⁵ Вера и церковь. 1905. Т. I. С. 150.

¹¹⁶ См.: Аквилонов Е. П. Церковь. Научное определение Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом. СПб., 1894; Троицкий В. А. Очерки из истории догмата о Церкви. Сергиев Посад, 1912.

профессора В. В. Болотова, книги профессора А. А. Спасского, магистра богословия А. И. Покровского и др.¹¹⁷

Святоотеческое наследие на протяжении всей истории Русской православной церкви пользовалось у ее идеологов особым вниманием. Мы уже отмечали, что к нему обращались как консерваторы, так и новаторы, стремясь представить его в качестве образца для подражания. Правда, в начале XX в. появляются и критические высказывания в адрес «преданий старцев». Так, А. Покровский считал, что в период Вселенских соборов многие вопросы, имеющие с современной точки зрения второстепенное значение, получали «серьезный принципиальный характер, затрагивающий самые основы тогдашнего еще довольно примитивного мировоззрения»¹¹⁸. Однако большинство богословов с тенденцией, направленной на «примитивизацию святоотеческой традиции», было не согласно.

Ярким представителем, оценивающим творения отцов церкви «как плодотворное, живое предание», был А. А. Спасский. В своей фундаментальной монографии он стремился выделить актуальные для современной православной мысли идеи, которые вытекают из изучения догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Остановимся на главных из этих идей.

Анализируя арианство, Спасский приходит к выводу, что представители данного течения были «богословы-либералы, в догматических вопросах видевшие не предмет веры, а область научного исследования»¹¹⁹. Они были осуждены соборным разумом церкви, отсюда напрашивается вывод и о неправомерности современного христианского модернизма, сводящего догматику к «научному рационализму». На Никейском соборе самую многочисленную группу, противостоящую арианам, составляли консервативно настроенные богословы. Это были «епископы простые, без школьного богословского образования, чуждавшиеся всяких диалектических исследований в области веры». Они были людьми высоконравственными, но новаторские решения Никейского собора выходили за рамки их богословского кругозора, поэтому они «в тайниках своего сердца остались недовольными догматически-

¹¹⁷ См.: Болотов В. В. Лекции по истории древней церкви: В 4 т. СПб., 1907–1918; Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (В связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1914; Покровский А. И. Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Историко-каноническое исследование. Сергиев Посад, 1914.

¹¹⁸ Покровский А. И. Соборы древней церкви эпохи первых трех веков... С. 352.

¹¹⁹ Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов... С. 212.

ми его определениями»¹²⁰. Консерватизм заставлял их с предубеждением относиться к новшествам, и им хотелось «неизменно пребывать при том наследии, какое получено от древности». Но объективно их позиция вредила церкви, мешала ей достойно ответить на вызов времени.

Наконец, «образованные ревнители православия» представляли тех богословов на соборе, которые «не сторонились светской науки и научных способов познания». Благодаря такой позиции и творческой работе в христианском богословии «выработалась терминология, независимая от языка Библии и ведущая свое начало от светской науки. Она успела здесь акклиматизироваться, потеряла прежнее языческое значение и сроднилась с духом новой религии»¹²¹. Эти образованные архиереи не разрывали с церковным Преданием, но они не были «слепыми консерваторами» и видели, что одних «древних мнений» недостаточно для торжества православия. Богословы-новаторы не только занимались «отрицательной критикой арианства», но и предложили положительное учение, состоящее в уточнении существовавших в церкви догматических формул. Основной тезис А. Спасского, опирающийся на анализ деятельности богословов Никейской эпохи, весьма показателен. Он пишет: «В научно-богословском отношении небезынтересно здесь отметить прежде всего тот факт, что первый в истории церкви собор, которому усвоен был авторитет вселенности, нашел нужным для выражения церковного веросознания воспользоваться не оборотом библейским, но терминами, составляющими продукт древнеклассической философской мысли»¹²².

Итак, по мнению профессора, соборный разум церкви не принимает ни либерализм, разрывающий с традицией, ведущей к торжеству «голого рационализма», ни консерватизм, делающий христианство невосприимчивым к духу времени, сводящим значение православной мысли к «сохранению древнего наследия». Исторический метод изучения догматики показывает, что соборные решения опирались на новаторство, т. е. на сочетание традиции с «воцерковленным знанием». Эпоха Вселенских соборов всегда останется для богословов примером того, как «разрешить труднейшие проблемы христианской религии, приблизить их к человеческому познанию и примирить с лучшими результатами современной им науки»¹²³. При этом важно отметить, что А. Спасский

¹²⁰ Там же. С. 239.

¹²¹ Там же. С. 223.

¹²² Там же. С. 222.

¹²³ Там же. С. 643.

не только теоретически провозглашал важность новаторских подходов в догматическом богословии, его книга была практической реализацией данной установки. Его итоговый вывод о необходимости понимать «догматическую сторону церковного вероучения как науку, при разработке которой каждый вправе пользоваться всеми находящимися в его распоряжении средствами»¹²⁴, опирается на собственный опыт новаторского богословствования.

Особое место в формировании новых подходов к догматике в начале XX в. в России принадлежит профессорам Московской духовной академии М. М. Тарееву и П. А. Флоренскому.

Михаил Михайлович Тареев — один из самых видных православных богословов в России начала XX в. Он рано связал свою жизнь с церковью, учился в Московской духовной академии, после ее окончания преподавал в Рижской духовной семинарии, с 1902 г. — профессор родной академии по кафедре нравственного богословия. В 90-е годы у Тареева складывается замысел фундаментального труда «Основы христианства», который охватывал бы «все важнейшие религиозные вопросы». Всего было написано и издано пять томов этого сочинения. В первый том вошла магистерская диссертация; в ней рассматривались христологические проблемы, о чем свидетельствует само ее название: «Христос». В третий том, который назывался «Христианское мировоззрение», вошла докторская диссертация богослова, посвященная анализу специфики евангельских взглядов. Его перу принадлежит также множество рецензий, статей и брошюр. М. Тареев выступил с программой создания такой богословской системы, которая позволила бы «сделать христианство для критики неуязвимым». Для достижения этой цели мало одних теологических знаний, необходимо, как считал профессор, «использовать достижения западной и русской философии».

Большое значение для становления богословских воззрений М. Тареева имели труды неокантианцев, особенно Г. Риккерта. Вслед за последним русский профессор сводит различие наук к различию их методов. Однако если Г. Риккерт пытался создать всеобъемлющую классификацию наук, то М. Тареев ставит перед собой более скромную задачу. Используя учение Риккерта о методах генерализации (*generalisierende Auffassung*) и индивидуализации (*individualisierende Auffassung*), он пытается провести «научное» разделение богословских дисциплин. С его точки зрения, теология имеет два взаимосвязанных,

¹²⁴ Там же. С. 645.

но не равноценных уровня: низший — догматическое богословие, высший — «христианская философия».

В основе догматического богословия лежит метод генерализации, или «объективный метод». Сами догмы, по мнению М. Тареева, выступают лишь как «верования, фиксируемые и возведенные на ступень общеобязательности церковью»¹²⁵. Их источником и основой является «мистический опыт верующего субъекта», который, с одной стороны, всегда уникален, с другой — в нем есть некоторые «обязательные элементы». Выделение этих «обязательных элементов» возможно лишь при помощи разума. Следовательно, рационализм является необходимым атрибутом догматического богословия. Однако было бы ошибкой думать, что М. Тареев считал возможным постичь основные положения вероучения разумом. Напротив, для него традиционная православная догматика как раз и является «никудашным видом христианской философии», ибо ставит задачу «постижения догмата разумом». В результате догматические системы приходили к неразрешимой антиномии: ибо, с одной стороны, «разум необходим для усвоения богооткровенной истины», с другой — «богооткровенная истина всецело дана для разума и она превышает его силы»¹²⁶.

Мы уже отмечали, что исторический метод в догматике, рассматривающий догматическое развитие сквозь призму категорий формы и содержания или возможности и действительности, в какой-то мере разрешает обозначенные выше противоречия. Тареев, напротив, ополчается против святоотеческого предания, резко противопоставляя догматические определения Вселенских соборов деятельности отцов церкви, сводя его к их личному, необязательному мнению. Но при этом богослов забывает, что сами догматические формулировки появились именно благодаря патристике. Последовательно выступая против церковного Предания, против православной традиции, он стремится обосновать «суверенность религиозной личности», ее право на богословское творчество. Однако творчество понимается им скорее в протестантском, чем в православном духе. Не случайно профессор стремится доказать, что протестантизм ближе к православию, чем католичество, ибо оба эти течения считают, что там, «где нет личного убеждения, там нет и веры». В римской же церкви «внутренняя религиозность» заменяется «внешними папскими формулами». Отличие же протестантизма от православия состоит в том, что протестанты про-

¹²⁵ Тареев М. М. Новое богословие // Богословский вестник. 1917. Июнь–июль. С. 28.

¹²⁶ Там же. С. 15.

возглашают свободу вне церкви, тогда как православные «принимают свободу в церкви». Но принадлежность к церкви не может ограничивать полноту личного мистического опыта, и поэтому «возможность еретичества образует неизбежное условие церковной жизни, церковного прогресса — восхождения на небо»¹²⁷.

Проблема взаимоотношения догматов и индивидуальных религиозных представлений имеет для богословия не только теоретическое, но и большое практическое значение, ибо от ее решения во многом зависит ответ на один из центральных для православия вопросов о «границах личного и церковного». Мы уже отмечали, что наиболее соответствующей христианскому духу установкой при решении этой проблемы выступает учение о соборности. «Единство во множестве» дает возможность гармонизировать обязательные догматические положения и возникающие на их основе индивидуальные проявления религиозной жизни. Выступая против «растворения личного в церковном», Тареев устанавливает необычную для православия иерархию догматического и мистического начал в богословии. Он считает, что догматы хотя и играют определенную роль в церковной жизни, есть «не самое важное в христианстве»¹²⁸. Подлинной основой религии выступает «индивидуальный духовный опыт», по отношению к которому «догматические верования образуют сферу вторичных явлений». Принципы соборности, святоотеческое предание, с точки зрения профессора, исключают «личное творчество из употребления», и в силу этого история отечественного богословия «есть сплошная фальсификация христианского учения, прикрываемая принципом "отечества"»¹²⁹.

В этом плане «дурной пример» показали славянофилы и особенно их главный богослов А. С. Хомяков. Провозглашая приоритет церковности в христианстве, он объявляет, что у «Писания нет пределов, ибо всякое Писание, которое церковь провозглашает своим, есть священное Писание», т. е. церковные постановления и слово Божие приобретают одинаковое значение. В подобном смешении «богодуховенных Писаний с произведениями церковными обнаруживается католическая тенденция, — тенденция католического произвола»¹³⁰. Однако это обвинение Тареева неправомерно, так как для славянофилов соборные решения, придающие тем или иным положениям значения Откровения,

¹²⁷ Тареев М. М. *Философия жизни* (1891–1916). Сергиев Посад, 1916. С. 34.

¹²⁸ Тареев М. М. *Новое богословие* // *Богословский вестник*. 1917. Август–сентябрь. С. 173.

¹²⁹ Там же. С. 211.

¹³⁰ Там же.

проистекают от Духа святого. Поэтому противопоставлять Священное писание Священному преданию может только «протестантский индивидуализм», отвергающий церковность. Не выдерживает критики и обвинение профессора в том, что Хомяков «авторитет церкви покрывает своему личному разумению». Напротив, богословское творчество славянофила исходит из православной традиции, оно опирается на соборный разум церкви¹³¹.

Поскольку П. А. Флоренский подчеркивал свое «сродство» со многими положениями славянофильства и последовательно защищал святоотеческое предание, то понятно, почему его книга «Столп и утверждение истины» была охарактеризована М. Тареевым как «эффектный образчик лукавого применения принципа "отечества"». По мнению профессора, в этом труде нет «ни одной черты христианской философии», так как «под флагом церковно-отеческим» Флоренский «излагает лишь свою философию»¹³². О взглядах о. Павла мы будем говорить специально, здесь же еще раз подчеркнем мысль, что преданность традиции не исключает богословского творчества и отнюдь не «полагает предел для всякого прогресса философской мысли».

В отличие от «низшего догматического уровня» высшим уровнем богословия в концепции Тареева выступает христианская философия, обладающая своим способом познания «истин веры» — методом индивидуализации, или «субъективным методом». Он является источником не формального, а реального знания, ибо «объективным методом могут быть установлены лишь теоретические истины, а духовная истина существует для сердца, для личности, для субъекта»¹³³. При помощи «субъективного метода», по мнению богослова, «наглядно показывается несостоятельность рационализма в области духовного процесса», так как разум ищет источник познания вне человека, подлинное же знание принадлежит «внутреннему сознанию» и требует «имманентного постижения».

Учение о «субъективном методе», или в данном случае интуиции, складывалось у Тареева под влиянием взглядов А. Бергсона. Вслед за французским философом он считает высшей формой познания интуицию, но содержание этого понятия в его концепции не раскрыто. Он называет лишь ряд признаков интуитивного знания: «непреодолимую достоверность», «психическую реальность», «постижение внутренней

¹³¹ См.: Шапошников Л. Е. А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород, 2004. С. 51–76.

¹³² Тареев М. М. Новое богословие. Август–сентябрь. С. 214.

¹³³ Там же. Июнь–июль. С. 39.

красоты духовного процесса». Способность к интуитивному познанию появляется «в неразрывном окружении видений, встреч, ощущений и состояний верующей души».

Между «мистической интуицией» и религиозной верой, по мнению М. Тареева, существует диалектическая связь: именно религиозная вера является необходимым условием появления «мистического дара», однако интуиция, возникнув, уже служит основой, главным источником укрепления христианских начал личности. Зачатки религиозной веры появляются благодаря церковному воспитанию, но подлинный критерий религиозности нельзя искать вне индивида. С точки зрения Тареева, участие в обрядах принятия символа веры, теоретическое знание вероучения, соблюдение канонов не есть еще «реальный признак духовности». Только «имманентная вера индивида» отражает диалектику христианского духа, приводящего к духовной истине. Поэтому для него «сущность христианства в интимном переживании личностью божественно-духовной жизни»¹³⁴. Противопоставляя Предание и Писание, Тареев отводит церкви служебную роль, рассматривая церковность как второстепенный фактор в религиозной жизни. На первый план в его концепции выходит «духовный субъективизм», для которого «священное Писание становится само высшим судьей во всех вопросах веры и жизни»¹³⁵.

Последовательно выступая за индивидуализацию христианства, лишая православие объективных критериев религиозности, выразившихся наиболее полно в догматическом учении, профессор впадает в неразрешимые противоречия при ответе на вопрос: «Нужно ли церкви богословие?». Тареев неоднократно провозглашает, что история христианства «с ослепительной яркостью обосновывает необходимость богословской науки»¹³⁶. В то же время его принципиальная позиция заключается в утверждении тезиса, согласно которому «богословие есть лишь наука о религиозном опыте», но последний нельзя описать при помощи теологических понятий. Следовательно, задача «богословской науки не исчерпать эту тайну, а обосновать самую идею христианской мистики, интимность и свободу личного христианства»¹³⁷. Представители «богословской науки», по его мнению, должны заниматься не спорами об «абстрактных дефинициях», не выискиванием ошибок в трудах друг друга, а концентрировать все силы на постижении «диа-

¹³⁴ Тареев М. М. *Философия жизни* (1891–1916). С. 258.

¹³⁵ Там же. С. 285.

¹³⁶ Тареев М. М. *Новое богословие*. Октябрь–декабрь. С. 322.

¹³⁷ Тареев М. М. *Философия жизни* (1891–1916) С. 259.

лектики христианского духа», т.е. показать, «как человек пришел к Богу и обрел свое спасение, свое благо». Сам богослов пытался продемонстрировать образец решения этой задачи. Однако в его системе весь ответ сводился к рассуждениям о «мистической одаренности личности», о «предрасположенности субъекта к интимному восприятию христианства», о «смелости еретичества в духовной жизни», наконец, о «самоочевидности духовной красоты» и т.д. Итогом богословских исканий М. Тареева является вывод, согласно которому «мистический христианский опыт... не может быть рационализирован... он есть неизъяснимая тайна, откровение, нечто данное»¹³⁸.

Итак, если последовательно придерживаться постулатов М. Тареева, то мы приходим к выводу, что богословие вообще не нужно. Действительно, если подлинным критерием религиозности объявляется «индивидуальный религиозный опыт», который к тому же нельзя рационально объяснить и описать, то религия «божественного откровения» сводится лишь к «психическим переживаниям». При этом все столпы традиционного христианства — церковное предание, церковные каноны и обряды, наконец, само богословие, находящееся вне человека, — теряют свое значение. Отбрасывая «церковные начала» во имя спасения «абсолютно-христианской истины», М. Тареев, как верно подметили его оппоненты, «лишает саму религию точек опоры». Поэтому можно согласиться с Н. Н. Глубоковским, отметившим, что его система лишена «жизненных корней» и не может «привиться в русской богословской науке, ибо грозит самому ее бытию»¹³⁹.

Вместе с тем следует подчеркнуть, что основная направленность богословских позиций М. Тареева определялась насущными потребностями времени и прежде всего его стремлением преодолеть формализм в церковной жизни. Действительно, догматические истины часто превращались, особенно в школьном богословии, в абстрактные схемы, оторванные от реальной религиозной практики, а церковность иногда сводилась только к обрядности. Однако решения, предложенные богословом, вели к разрыву с традицией, открывали пути проникновения протестантских тенденций в православное богословие. Позиция профессора может быть охарактеризована как религиозный модернизм, ведущий к девальвации церковности. Проповедуя религиозный индивидуализм и субъективизм, он выражал интересы той части религиозно настроенной интеллигенции, которая считала, что «историческая церковь с ее доктриной изжила себя».

¹³⁸ Там же. С. 122.

¹³⁹ Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука... С. 65.

Выход в свет трудов М. Тареева вызвал в светской и церковной печати широкий резонанс. Большинство рецензентов из церковного лагеря обвиняли М. Тареева в «грешном протестантизме», в «пустом умничанье», в отсутствии православности¹⁴⁰. Отражая эти настроения, официальные церковные власти постановили: «Ввиду сомнений, возбуждаемых в читателях богословскими сочинениями ординарного профессора Московской академии... М. Тареева, потребовать от него представления в Святейший Синод... краткого изложения системы его богословствования». В 1908 г. была создана специальная комиссия во главе с либерально настроенным богословом, протопресвитером И. Янышевым, которая должна была оценить представленные рукописи, а главное — решить, может ли М. Тареев и далее оставаться профессором духовной академии. И. Янышев в своем отзыве, отмечая «некоторую путанность» в воззрениях профессора, все же сделал вывод, что ему удалось изложить «цельное христианское мировоззрение, направленное против иностранных и русских антирелигиозных писателей»¹⁴¹, и рекомендовал оставить за М. Тареевым кафедру нравственного богословия. Синод утвердил эту просьбу. Такое решение было принято под давлением влиятельных либеральных газет, которые превозносили М. Тареева как «спасителя христианства», помогающего «возродить дух любви в наше злобное время».

Рафинированное богословие М. Тареева не получило широкого распространения, оставаясь уделом лишь богоискательски настроенных интеллигентов. Он сам с «гордостью» признавал, что его «духовная философия не для толпы». Однако из этого не следует, что богословская система профессора была «неким курьезом», о котором вскоре все забыли. Живя на рубеже двух эпох, в период великого исторического перелома, он уловил богословские проблемы, требующие от церкви новых решений. Поэтому не случайно взгляды М. Тареева «предвосхитили целый ряд тенденций философии жизни, религиозного экзистенциализма и диалектической теологии»¹⁴². Ряд богословских идей, высказанных М. Тареевым, получил свое развитие и в современном богословии Русской православной церкви. Видный идеолог современного русского православия епископ (затем митрополит) Питирим (Нечев) относит М. Тареева к выдающимся русским теологам, отмечая при

¹⁴⁰См.: Миссионерское обозрение. 1904. № 7. С. 769–770; Колокол. 1909. 8 янв.; Голос церкви. 1916. № 45 и др.

¹⁴¹Богословский вестник. 1917. Октябрь–декабрь. С. 411.

¹⁴²Аверинцев С. С. Тареев М. М. // Философская энциклопедия. Т. 5. М., 1970. С. 183.

этом, что его богословская система не была «принята последующими русскими богословами»¹⁴³. Действительно, современные богословы не могут принять идеи профессора, которые несовместимы с православной догматикой и еkkлезиологией. В то же время они отмечают вклад М. Тареева в «преодоление схоластических влияний в русском богословии»¹⁴⁴.

Павел Александрович Флоренский занимает особое место в истории русской философии и богословия: он стремился к «воцерковлению всего человеческого знания», к приданию деятельности человека «христоцентрической направленности». Отсюда — энциклопедическая образованность, знакомство с многочисленными естественнонаучными и гуманитарными проблемами, новое видение традиционных богословских вопросов.

Догматические темы были в центре внимания богословских размышлений П. Флоренского, при этом он опирается на исторический метод. В природе церкви сочетаются божественный и человеческий элементы, две стороны ее бытия — безусловная и относительная. Любое нарушение гармонии божественного и человеческого в церковном сознании ведет к забвению истины веры. Злоупотребление человеческой свободой, автономизм порождает «раздробленность догмата», он превращается в «смесь личных верований». Однако и подчеркивание «надмирной, божественной, сверхъестественной» стороны еkkлезии формирует «пантеистическое обожествление ее», она «выпадает из истории». Флоренский для обозначения развития церковного сознания использует категории *возможность* и *действительность*. Божественное Откровение дало людям истины веры, но они познаются по мере развития «человеческого элемента». При этом происходит «органический рост церкви», так как «новое не отменяет, не уничтожает старое, но утверждает и раскрывает его. Таков истинный рост в отличие от простого бывания»¹⁴⁵. Догмат — это всегда определенная схема, а Символ веры — «система основных схем... сокращенный путеводитель по вечной жизни». В связи с этим для Флоренского важнейшей проблемой становится механизм образования догматов. Они не могут «сочиняться, лишь опираясь на разум», ибо их содержание связывается «со всей полнотой духовной жизни». Последняя невозможна без индивидуальных религиозных чувств и переживаний, и только исто-

¹⁴³ Питирим (Нечаев), еп. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX в. // Богословские труды. 1970. № 5. С. 224.

¹⁴⁴ Журнал Московской патриархии. 1987. № 9. С. 14.

¹⁴⁵ Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 333.

рия церкви дает возможность «нащупать неустранимую потребность» в упорядочении этих психических состояний.

Великая эпоха догматических споров, опираясь на это стремление, соединяет «полноту схематизируемого материала с наименьшей сложностью схем». Отдельные святые отцы не смогли решить эту задачу, отсюда «необходимость обратиться к соборному разуму». Благодаря деятельности Вселенских соборов удалось «создать систему понятий, наиболее просто, наиболее экономично охватывающих всю совокупность духовной жизни, духовных запросов и духовных стремлений у Церкви данного момента»¹⁴⁶.

Однако историческое бытие церкви, несовершенство богословских трудов приводят к тому, что догматическая схема и религиозная жизнь отрываются друг от друга. В отечественных догматиках, особенно в системе митрополита Макария (Булгакова), истины веры остаются «совершенно в тумане», превращаясь «в нагромождение текстов и слов». Правда, Флоренский оправдывает известного православного догматиста, отмечая, что «написать другую, значительно лучшую догматику в ту эпоху, быть может, было невозможно»¹⁴⁷.

Богослов с принципиальной позиции отвергает введение новых догматов, но он «сетует на невведение старых». Для догматического развития мало «восполнения частных недостатков» в существующих системах митрополита Макария (Булгакова), епископа Сильвестра (Малеванского) и других православных богословов. Все дело в том, что в их трудах «догматика сменилась догматизмом» и внешняя схема обособилась «от всего интимного, от того, что близко и бесконечно мило», т. е. от личного религиозного опыта. Флоренский выносит достаточно суровый приговор современному ему церковному сознанию, ибо «жизнь идет вне нашего вероучения, и вероучение идет вне жизни»¹⁴⁸.

Весьма характерным является тот факт, что в начале XX в. в догматических построениях И. Николина, М. Тареева и П. Флоренского со всей остротой ставится вопрос о синтезе субъективного и объективного начал в религиозной жизни. Они выступают против формализма, обосновавшегося в церковной ограде, и призывают к возрождению подлинно религиозного чувства у каждого верующего. Антропологическая направленность данных догматических трудов со всей очевидностью свидетельствует о стремлении преодолеть схоластическую направленность, абстрактное теоретизирование в богословии.

¹⁴⁶ Там же. С. 557.

¹⁴⁷ Там же. С. 746–747.

¹⁴⁸ Там же. С. 560.

Однако между догматическими построениями М. Тареева и П. Флоренского существуют и принципиальные расхождения, прежде всего по вопросу о соотношении церковного и личного религиозного опыта. Флоренский неоднократно отмечал, что ложный мистицизм может привести к «имманентизму», выводящему религию лишь из своих внутренних ощущений и лишаящему ее объективных оснований. С его точки зрения, «узнавание бога» начинается с «волсвого акта веры», направленного на непосредственное общение с «миром иным», вместе с тем он неоднократно подчеркивал, что «одной мистической одаренности мало для спасения». Более того, «естественный», т. е. внецерковный, мистицизм лишается у богослова какого-либо «благодатного значения». Трудность в разрешении вопросов богопознания заключается в том, что каждая личность по-своему приходит к Богу, так как у нее «своя организующая сила, своя форма откровения». В то же время у всех тех, кто «пришел к Богу и обрел свое благо», с необходимостью есть и «общее знание», «обязательные пункты». Эту «общность» П. Флоренский обосновывает, опираясь на гносеологические воззрения Платона и прежде всего на его учение «о врожденных идеях», вообще для него платонизм является «мировоззрением, наиболее подходящим к религии». «Врожденные идеи» сообщаются душе в трансцендентной сфере, а поскольку божественный мир один для всех, постольку все люди познают одну и ту же божественную реальность, наиболее адекватно воплотившуюся в Троице. Именно догмат о Троице, по мнению богослова, предопределяет и все другие положения вероучения, на нем строится символ веры. Христианские догматы, согласно его взглядам, выступают в качестве «высшего авторитета», направляющего религиозный опыт. Теории, ориентирующиеся на земную сферу, опирающиеся на рационалистические установки, приводят к выводу об их человеческой природе. Главным аргументом этих взглядов является указание на логическую противоречивость догматов. Действительно, Бог един и выступает в трех лицах; грех и случаен, и закономерен и т. д. Более того, как доказала библейская критика, и сама «Священная книга полна антиномиями». Но, оказывается, для людей, ориентированных на «мир горний», эти «противоречия именно и доказывают божественность Священного писания и догматов»¹⁴⁹.

Сущность догмата не может быть определена через понятия, она доступна лишь символам. Символ для Флоренского — это «коренная характеристика», противостоящая абстрактным схемам, единство

¹⁴⁹ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 504.

общего и индивидуального, реального и идеального. Инструментом «символического познания» выступает интуиция, приводящая к выявлению непосредственной сущности, к самоочевидности познаваемого. Именно благодаря «духовному созерцанию» божественная реальность воплощается в «символическое тело... приспособленное к нашей — земной, затемненной — способности познания»¹⁵⁰. При этом Флоренский настойчиво подчеркивает, что его учение о «мистической интуиции» носит церковный, а не философский характер.

Этот тезис еще раз находит наглядное подтверждение в его полемике с представителями философского интуитивизма. Богослов считает, что философы-интуитивисты обосновывают свою теорию, опираясь на «иррациональность естественной жизни как биологического явления». Христианская же философская традиция, к которой он относит и свои воззрения, вскрывает подлинный источник интуиции, появляющейся у личности по мере ее одухотворения и приобщения к «церковным началам», т.е. как итог усилий «над собой ради любви к Истине». Мыслитель отрицает обвинение в том, что он призывает «к бегству от разума». Все дело в том, что для богослова существует принципиальное различие между разумом и рассудком. Рассудок характеризуется им как «болезненный разум», противостоящий религии. Отсюда делается вывод, что разум «погибает в сущей форме, форме рассудка»¹⁵¹, его спасение возможно только на путях познания «духовной истины», выраженной в догмате. Богослов рассматривает развитие человеческой мысли как поиски подлинного знания о божестве, поэтому и язычество стоит вне религии, это «искаженное отражение истинной веры». Однако если у философов индивид именно при помощи разума поднимается по ступенькам богопознания, то у Флоренского греховность людей не позволяет им усвоить правильный образ божества. Только под непосредственным воздействием сверхъестественной реальности человек способен при помощи интуиции понять, что «Истина есть единая сущность в трех ипостасях». Следовательно, учение о Троице и другие догматы открывает не разум человеческий, они даются людям в виде божественного Откровения. Индивидуальные усилия любого богослова не в состоянии «охватить собою весь круг духовной жизни церкви», отсюда возникает необходимость обращения «к наиндивидуальному коллективному сознанию и сверхличной организации Церкви». Догматическая определенность, выработанная в церковном

¹⁵⁰ Там же. С. 566.

¹⁵¹ Флоренский П. А. Разум и диалектика // Богословский вестник. 1914. Сентябрь–декабрь. С. 91.

сознании, правильно ориентирует индивидуальный мистический опыт, преодолевая опасность субъективных искажений христианства.

Итак, в отличие от М. Тареева П. Флоренский отводит догматам решающую роль в богопознании. Соотношение догматов и индивидуальных религиозных представлений, как уже отмечалось, связано с вопросом о роли церкви в религиозной жизни. Символ веры в православии, с точки зрения П. Флоренского, усваивается «только в церкви и посредством деятельности церкви». И если католиком и протестантом можно стать, изучив вероучение по книгам, то православным — лишь «окунувшись в самую стихию церковной жизни», так как «православие показывается, а не доказывается». В силу этого и догматические начала познаются не рассудочно, а только через «прямой опыт православия». Не случайно поэтому даже святые отцы при характеристике церковной жизни не выясняют «чего-либо отчетливого», даже у них «облечь знание» в ясные формулировки «не хватает... сил»¹⁵².

Онтологизм — характерная черта догматических построений Флоренского, пафос его богословия — в преодолении разрыва между словом и делом, в превращении христианской истины в силу, преобразующую как жизнь индивида, так и общество в целом. С этим связана последовательная борьба ученого со схоластикой, с установками школьного богословия, сводящими христианство к абстрактным схемам; и догматы, и индивидуальный религиозный опыт — основные православные ценности, и они не должны противостоять друг другу. По мнению богослова, это два пути религии, но если в первом акцент делается на теодицее, т. е. на способах раскрытия Откровения и оправдания Бога, то во втором — на антроподицее, оправдывающей человека и показывающей, «какими путями человек принимает Божие спасение в себя». Флоренский особо подчеркивает, что ни путь теодицеи, ни путь антроподиции не могут быть изолированы друг от друга, ибо «всякое движение в области религии антиномически сочетает путь восхождения с путем нисхождения»¹⁵³.

Флоренский в своих догматических построениях стремится к онтологизации христианской истины, к превращению ее в инструмент преобразования жизни, отсюда последовательное выступление против формальной веры. Догматы создают объективную предпосылку для духовного развития личности, но само это совершенствование возможно только через ее субъективные усилия.

Богословское наследие П. Флоренского и особенно его главная кни-

¹⁵² Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. С. 113.

¹⁵³ Флоренский П. А. Соч.: В 4 т. Т. 2. С. 134.

га «Столп и утверждение Истины» получили неоднозначную оценку в церковных и религиозно-философских кругах. Мы уже отмечали негативную позицию М. Тареева, обвинявшего о. Павла в субъективном искажении православия, но эта отрицательная оценка была отнюдь не единственной. Такие известные богословы, как Г. В. Флоровский и В. В. Зеньковский, в целом относились к работе Флоренского скорее отрицательно, чем положительно. Для первого «не из православных глубин исходит Флоренский. В православном мире он остается пришельцем»¹⁵⁴. А для второго он хотя и «хочет быть верным традиции», но при «церковности формы содержание у него, бесспорно, часто слагалось вовсе не из того, что хранит в себе церковь»¹⁵⁵. Отрицательно о «Столпе и утверждении Истины» отозвался в своей публикации «Стилизованное православие» Н. А. Бердяев. В одной из своих последних работ «Самопознание» он опять возвращается к оценке этой книги и считает, что в ней «чувствовалась меланхолия осени, падающих осенних листьев... Чувствовалась при большой одаренности большая слабость, бессильная борьба с сомнением, искусственная и стилизованная защита консервативного православия, лиризм, парализующий энергию, преобладание стихии религиозного мления»¹⁵⁶.

Критичный настрой названных выше мыслителей, на наш взгляд, объясняется их субъективной позицией, не вместившей подлинной роли П. Флоренского в развитии православного богословия. Действительно, для Бердяева само понятие «церковный авторитет» представляется «философски нелепым». Поэтому он не может принять позицию, в которой именно церковность выступает высшим критерием истины. М. Тареев, В. Зеньковский и Г. Флоровский претендовали на создание собственных оригинальных богословско-философских систем. Естественным, концепциям, не вписывающимся в их построение, они давали отрицательные характеристики.

Но были и позитивные оценки «Столпа и утверждения Истины». В частности, ректор Московской духовной академии епископ Феодор (Поздеевский) написал специальную работу «О духовной истине», посвященную пропаганде «от начала до конца православной» книги «отца Павла». Рецензент замечал, что эту работу «будут читать с интересом и люди богословски образованные, и философствующие, и просто интеллигентные»¹⁵⁷. Для того чтобы подтвердить справедливость это-

¹⁵⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 497.

¹⁵⁵ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 188.

¹⁵⁶ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 150.

¹⁵⁷ Феодор (Поздеевский), еп. О духовной истине. Сергиев Посад, 1914. С. 44.

го вывода, приведем только два примера. В 1916 г., в период тяжелых военных испытаний, поэт Н. Гумилев пишет с фронта: «У меня "Столп и утверждение Истины"»¹⁵⁸. Книга вызывает глубокие впечатления и переживания. Известный русский философ Н. О. Лосский вспоминал, что именно знакомство с трудом Флоренского способствовало его «постепенному возвращению в лоно Церкви»¹⁵⁹. Признанием заслуг Флоренского перед богословской наукой явилось присуждение ему Советом Московской академии за магистерскую диссертацию сразу двух премий: имени митрополита Филарета (Дроздова) и имени митрополита Макария (Булгакова). Этим актом подчеркивалась также и православность позиции богослова, церковность его взглядов.

В современном православном богословии творчество П. А. Флоренского оценивается достаточно высоко. Митрополит Владимир (Сабодан), несмотря на ряд критических замечаний, все же считает, что «Столп и утверждение Истины» имеет «несомненную научно-богословскую и религиозную духовную ценность»¹⁶⁰.

Попытки оценить творчество Флоренского или как традиционалистски ориентированное, или, напротив, как противостоящее «отечественному духовному опыту», на наш взгляд, несостоятельны. Можно согласиться с иеромонахом (ныне игуменом) Андроником (Трубачевым), что «оригинальность работ отца Павла не столько в том, что он утверждает, сколько в том, как он это делает». Конечно, во взглядах Флоренского «живет дух времени», но в то же время они вписываются в православную традицию. Используя антиномичный метод, так любимый мыслителем, можно сказать, что традиционализм и новаторство неразрывно сочетаются в его творчестве.

Конец XIX — начало XX в. — период расцвета православной мысли в России: появляются оригинальные работы, в которых отсутствует подражательность западным теологическим школам, преодолевается влияние схоластики на отечественное богословие, вырабатываются собственные подходы к анализу христианских тем. Именно в этот период в догматике утверждается исторический метод, рассматривающий церковное предание как «живое явление церковной жизни». В отличие от протестантской *Dogmengeschichte*, которая оценивает эволюцию церковного сознания «в смысле помрачения первоначальной божественной чистоты», отечественное богословие использует данный подход для того, чтобы «показать историческую законность догма-

¹⁵⁸ Гумилев Н. С. Письма о русской поэзии. М., 1990. С. 357.

¹⁵⁹ Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 230.

¹⁶⁰ Владимир (Сабодан), митр. Экклесиология в отечественном богословии. С. 26.

тических формул, обеспечивая для последних всегдашнюю неприкосновенность норм веры»¹⁶¹. Исторический метод со всей очевидностью убеждает, что верность традиции не может быть сведена к сохранению ее «в мертвенной неподвижности». Напротив, именно с точки зрения вечного необходимо оценивать современное и тем самым, отвечая на вызов времени, показывать, как православие реализуется в истории.

5. Догматика и ее темы в русской эмигрантской богословской мысли 20–50-х годов XX в.

В послереволюционный период Русская православная церковь оказалась в очень сложной ситуации. Массовые необоснованные репрессии, обрушившиеся на духовенство в 20–30-е годы, практически исключили богословское творчество из духовной жизни. Новаторские идеи в богословии были на время в СССР забыты, возвращение к ним началось с конца 50-х годов.

Долгое отсутствие богословского творчества в Советском Союзе не означало, что оно прервалось в русском православии. В 20–50-е годы XX в. центр русской богословской мысли переместился за рубеж и прежде всего в Париж, где начинают активно заявлять о себе С. Н. Булгаков, Н. Н. Афанасьев, В. Н. Лосский, Г. В. Флоровский, В. В. Зеньковский, А. В. Карташев, архим. Киприан (Керн) и многие другие. За границей, в условиях инославного окружения и на фоне тех радикальных изменений, которые происходили в Советской России, с особой остротой встал вопрос о «верности православному церковному преданию». При ответе на него все соглашались с тем, что надо обратиться к указанию апостола Павла, призывающего: «Итак, братия, стойте и держите предания, которым **вы научены**» (2 Фес. 2.15). Но сразу возникает проблема: что значит **«держитесь предания»**?

При ее решении в зарубежной православной мысли выявились два подхода, отнюдь не новые для церковного богословия. Те, кто разделял первый, понимали Предание как «хранилище веры» (*depositum fidei*), т. е. утверждали его неподвижный и неизменный характер. Представители второго подхода понимали Предание «как живущее и развивающееся в истории», когда оно как бы «переводится на язык разных ее эпох». Наглядным примером первого подхода является «Догматическое богословие» протопресвитера Михаила Помазавского, изданное в 1963 г. и ставшее основным учебником для православных учебных

¹⁶¹ Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука... С. 12.

заведений в Америке. Позже оно переиздавалось и на русском, и на английском языке. Догматы понимаются о. Михаилом как «строгие формы для выражения истин веры... объявленные Церковью, от дней апостольских»¹⁶². С его точки зрения одной из главных особенностей православного догматического учения является его неизменность, оно «исторически едино» в течение «двух тысячелетий и в наше время». Поэтому попытки «проникновения в наше вероотеческое учение различных нововведений... Православная Церковь решительно отвергает», хотя иногда эти новации возникают «из наивного желания отдельных лиц... привлечь внимание к вере»¹⁶³. Однако богословский анализ показывает, что догматические начала искажаются «под влиянием других религий; под влиянием философии; по слабости и влечениям падшей природы» человека.

Итак, задача догматического богословия — «возводить крепость истины» для «отражения чуждых Церкви влияний» и неизменно сохранять на всех этапах развития полученную Истину. Исходя из такого понимания догматических начал, М. Помазанский считает, что «нет достаточных оснований говорить о развитии догматов Церкви»¹⁶⁴.

Однако большинство известных русских богословов, оказавшихся в эмиграции, ориентировались на понимание традиции не как «вечно застывшей формы», а как динамично развивающейся христианской мысли, так как «предание не только хранится, но и творится, ибо живет».

Наиболее последовательно принцип творческого отношения к Преданию проявился в богословских построениях Сергея Николаевича Булгакова. Он считал, что отечественные догматики претендуют на «выражение полноты православного учения», однако в действительности Символ веры не может охватить всех сторон вероучения, ибо по многим важнейшим вопросам «излагаются лишь богословские доктрины, распространенные мнения, во всяком случае не догматы, а теологемы»¹⁶⁵. Теологема, или теологумен, не должна претендовать на безошибочность и всеобщую обязательность. Поэтому в православии «область догматики не совпадает с наличными догматами, она значительно шире». Следовательно, догматика должна опираться не только на Символ веры, она может «восполняться из других источников,

¹⁶² Помазанский М. Догматическое богословие. Клин, 2001. С. 8.

¹⁶³ Там же. С. 3.

¹⁶⁴ Там же. С. 21.

¹⁶⁵ Булгаков С. Н. Догмат и догматика // Живое предание. Православие в современности. М., 1997. С. 8.

помимо прямых и обязательных догматических определений»¹⁶⁶. Процесс «восполнения» предполагает догматические искания, т. е. борьбу богословских мнений, которая «существовала во все времена, существует и теперь». В связи с этим возникает несколько вопросов: о критериях богословской истины (это главный вопрос), о догматическом развитии; о соотношении догматизма и богословского творчества.

С. Н. Булгаков глубоко изучал эти проблемы, он понимал, что вопрос об истинности того или иного церковного положения, т. е. «вопрос о непогрешительном авторитете Церкви представляет собой исключительную трудность в постановке и обсуждении и, может быть, невозможность для окончательного теоретического разрешения»¹⁶⁷. Католики с их стремлением к «формальной ясности» приписывают высший авторитет в вопросах вероучения римскому папе, объявив его непогрешимым. Протестантизм же «есть религия возгордившейся личности», в нем человек стремится «найти свое обоснование в себе и только в себе», он хочет только «для себя и через себя стать церковью». Булгаков подчеркивает, что протестантизм сказывается «эго-папизмом, в котором каждый... хочет быть для себя папой, притязая, следовательно, на непогрешимость в делах веры»¹⁶⁸. Критика католицизма и протестантизма у русского мыслителя во многом опирается на аргументы, выдвинутые А. С. Хомяковым. И вывод о том, что папизм и протестантизм, несмотря на формальные различия, в сущности схожи между собой, у них совпадает.

Это созвучие наблюдается и при оценке православия. Не случайно Булгаков отмечает, что «отчетливая и радикальная постановка вопроса о вероучительном авторитете в православии принадлежит Хомякову, вписавшему этим свое имя неизгладимо в историю православного богословствования»¹⁶⁹. Вслед за славянофилами он считает соборность высшим проявлением религиозного сознания, определяя ее как «единство во множестве». Более того, для него соборность и истинность совпадают, ибо быть соборным — значит «быть в истине, а потому и познавать ее». Соборные принципы, наиболее адекватно выраженные в православии, противостоят как католическому авторитаризму, так и протестантскому индивидуализму. Поэтому игнорирование соборности при рассмотрении догматических исканий равносильно «радикальному непониманию православной церковности».

¹⁶⁶ Там же. С. 9.

¹⁶⁷ Булгаков С. Н. Очерки учения о церкви // Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 177.

¹⁶⁸ Там же. С. 180.

¹⁶⁹ Там же.

Сложность в раскрытии церковной соборности состоит в том, что «понятия языка не вполне выражают сущность познаваемого», к тому же проявление «единства во множестве» в религиозной сфере многообразно. Наиболее общей классификацией церковной соборности, по мнению С. Булгакова, является выделение в ней двух сторон: внешней (количественной) и внутренней — качественной. Внешнее понимание соборности обращает внимание на связь церкви с соборами, т. е. «определяет церковь как содержащую учение вселенских и поместных соборов». Оно также подчеркивает мысль о том, что «церковь собирает, включает в себя все народы и простирается на всю вселенную»¹⁷⁰. Поскольку и соборы, и география распространения христианства зависят от исторических условий, от «высоты духовных запросов эпохи», то внешнее проявление соборности обусловлено «человеческим фактором».

Внутренне определение соборности делает акцент на том, что она «причастна Истине, живет в Истине». Эта истина имеет трансцендентный характер, она не зависит ни от каких внешних условий человеческой жизни. Качественная сторона соборности своим основанием имеет учение о Троице: бог един и в то же время существует в трех ипостасях, каждая из которых обладает индивидуальными качествами. «Единство во множестве» находит в Троице свое наиболее полное, абсолютное выражение, поэтому «Святая Троица есть предвечная соборность»¹⁷¹. В ней содержится «вся полнота самораскрытия» и в то же время вся «полнота единства». При этом «в Святой Троице совершается то, что неуместимо для тварного сознания», так как выразить в понятиях ее идею, раскрыть ее содержание невозможно. Для Булгакова соборность является свойством, уходящим в «самые недра церковной жизни», потому к ней нельзя приобщиться при помощи рационалистических построений. При определении соборных истин необходимо преодолеть «абстрактно-рассудочное понятие об истине», противопоставление субъекта и объекта познания. Православная духовная традиция подчеркивает, что «Истина есть норма бытия, и лишь потом норма сознания». Только при таком подходе можно правильно понять евангельское положение церкви как «столпа и утверждения истины». Поэтому познание соборных истин означает прежде всего «жизнь в истине, пребывание в истине, словом, не отвлеченно-теоретическое по-

¹⁷⁰ Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев, 1991. С. 76.

¹⁷¹ Булгаков С. Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию // Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 546.

знание, но конкретно-религиозное бытие»¹⁷². Такой подход делает понятной существенную связь соборности и онтологизма — двух характернейших особенностей русского менталитета. Та истина, которая не преобразовывает бытие, не может быть названа соборной, и, напротив, «укорененность истины в церковный народ» свидетельствует о ее соборном характере.

Внешняя (количественная) и внутренняя (качественная) стороны соборности не существуют изолированно друг от друга, они взаимосвязаны между собой как сущность и явление. При этом сущность «дана на века», явление же носит исторически обусловленный характер. Как известно, православное догматическое богословие особое значение в раскрытии «вечных истин веры» отводит Вселенским соборам. Булгаков стремится внести уточнения в понимание роли Вселенских и поместных соборов в жизни восточного христианства. В православии есть опасность трактовать соборные решения как «внешний непогрешимый авторитет в делах веры». В этом случае православие сближается с католицизмом, но только вместо непогрешимости папы объявляется непогрешимым авторитетом коллективное мнение епископов. Но и в первом, и во втором случаях критерий церковной истины находится не в самом церковном организме, а выносится во вне. Соборные истины принадлежат всему церковному народу и принимаются верующими «не в качестве повелений собора, исходящих от высшей церковной власти, но в качестве выражения воли и сознания всей церкви». Иными словами, даже Вселенские соборы имеют значение не в качестве непогрешимого авторитета в делах веры, а лишь выступают «в качестве средства пробуждения и выявления церковного сознания».

Итак, по мнению Булгакова, православие не знает внешнего вероучительного авторитета, «не может и не должно его знать». Критерий истинности вероучения может принадлежать только всей полноте еkkлeзии, и в результате станет понятным, что «церковность есть истинность, а истинность есть церковность». С точки зрения рационализма подобные тезисы представляют собой «порочный круг», доказывая то же через то же. Однако, как считает русский мыслитель, «этот круг... есть естественные и неустранимые свойства суждения онтологического»¹⁷³.

Последовательное отрицание внешнего авторитета в вопросах вероучения в православии приводит С. Н. Булгакова к своеобразной трактовке догматов. Ортодоксальное богословие, как мы уже не раз отме-

¹⁷² Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. С. 79.

¹⁷³ Там же. С. 81.

чали, понимает догмат в «значении непререкаемой, бесспорной истины, имеющей абсолютный авторитет и не подлежащей критике». Исходя из такой установки, именно символ веры становится критерием истинности церковной мысли и церковной жизни в целом. Для Булгакова же догматы, вернее их словесное выражение, не могут оцениваться как «высшая и окончательная вероучительная формула». Поэтому он считает, что, «говоря о догматах, приходится иметь в виду не истинность тех или иных формулировок и определений (которые имеют производное и чисто служебное значение), а правильность или неправильность того переживания, которое положено в его основу»¹⁷⁴. Фактически речь идет о принижении роли догматического начала в церкви. В этом плане Булгаков как бы продолжает линию М. Тареева, который декларировал первичность «мистического опыта верующего субъекта» перед догматическими установками. Следовательно, и для Тареева, и для Булгакова догматические формулировки «образуют сферу вторичных явлений», однако если у первого они опираются на «индивидуальный духовный опыт», то у второго — на соборные, общецерковные начала. Исходя из такого понимания значения догматических начал для религиозной жизни, Булгаков считает, что сама догматика должна стать наукой, свидетельствующей «о содержании религиозной жизни, ее внутренних фактов и самоопределений»¹⁷⁵. Сам же «догматический инвентарь», т. е. внешняя форма выражения истин веры, хотя и должен изучаться, но нельзя преувеличивать его значение в религиозной сфере. К тому же, как уже говорилось выше, для мыслителя догматы не могут претендовать «на полное выражение церковного самосознания» — они лишь его часть. Поэтому «соборность церковная неизмеримо богаче по содержанию всего того, что выявлено... в церковном учении»¹⁷⁶. Булгаков в качестве примера наличия «церковных достоверностей», не имеющих догматических формулировок, называет культ Богородицы, почитания святых, отношение церкви к жизни, культуре, творчеству и многое другое.

В изложенном подходе есть определенная опасность, так как он содержит возможность субъективных искажений православного вероучения. Действительно, если нет «догматической ясности и определенности», то появляется соблазн навязать церкви какое-либо индивидуальное или групповое мнение, «не являющееся благодатным». Не случайно церковная традиция, признавая факт отсутствия по многим

¹⁷⁴ Булгаков С. Н. Очерки учения о церкви. С. 178.

¹⁷⁵ Булгаков С. Н. Догмат и догматика. С. 21.

¹⁷⁶ Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. С. 83.

вопросам догматических формулировок, в то же время всегда подчеркивала необходимость соотносить все явления церковной жизни с догматическими началами. Церковное предание становится таковым лишь тогда, когда согласуется с догматическими установками, вытекает из них.

Философ сам понимал определенную уязвимость своих положений с церковной точки зрения. Он признает, что «православие не может не быть Церковью предания», а значит, оно свое богатство «хочет свято соблюдать, свято чтить, сохранять». К этим богатствам относятся прежде всего «основные истины веры», т. е. догматы. Но Булгаков считает, что если православие сведет сохранение своего духовного богатства к «законченно-категорической форме», то тогда наступит «оцепенение церковной мысли». По его мнению, «догмат не только статичен в своей данности, но и динамичен в своей заданности или в своем развитии»¹⁷⁷. Догматическое развитие проявляется как в раскрытии истин веры в истории, так и в их уразумении в живом церковном опыте, своеобразном для каждого верующего. Поэтому принятие догматических истин в православии должно быть не внешним, навязанным церковной иерархией, а «внутренне свободным». Церковное предание хотя и находится «вне нас», является выразителем «совокупного церковного сознания». Следовательно, оно «свободно подчиняет себе всякого, кто также причастен этому сознанию». Поэтому свобода верующего «необходимо должна быть соединена с церковной дисциплиной и послушанием»¹⁷⁸. Булгаков в этом плане продолжает линию Хомякова, у которого, как мы уже отмечали, свободное принятие церковной истины требует церковности, т. е. оправдание своей свободы верующий находит в следовании церковным установкам.

Итак, в отличие от католического авторитаризма и протестантского «личного произвола» православие предлагает «свободное избрание истины», тем самым преодолевается ограниченность индивидуального сознания, возникает качественно новое состояние — многоединство. Иными словами, соборные истины «трансцендентны индивиду как таковому», но они становятся для него «имманентными после воцерковления», а значит, и обязательными для исполнения.

Наконец, анализ проблем догматического развития неизбежно затрагивает вопросы соотношения устойчивости и изменчивости в вероучении, взаимодействия церковной традиции и богословского творчества. Церковная соборность, как мы выяснили, согласно взглядам

¹⁷⁷ Булгаков С. Н. Догмат и догматика. С. 20.

¹⁷⁸ Булгаков С. Н. Очерки учения о церкви. С. 179.

С. Булгакова, содержит ноуменальный и феноменальный уровни. Первый уровень — это факт мистического порядка, он связан с деятельностью Троицы. Но внутренняя сущностная соборность не может быть сведена лишь к пассивному сохранению истины в небесной церкви, или в «сверхэмпирической действительности». Она неизбежно переходит на уровень исторической церкви и обосновывает себя как «действительность эмпирическая».

Мыслитель для обозначения этой активности использует специальный термин *соборование*. Соборование — это «акт, совершающийся во времени», оно также предполагает «осуществление частями», т. е. познание истины, целого происходит по мере развития церкви. Следовательно, «соборность есть факт... порядка исторического, он есть, так сказать, субстрат церковной истории». С. Булгаков пытается вскрыть закономерность соборования. Он приходит к выводу, что в начале этот процесс «проявляется в церковной жизни», т. е. в метафизической практике, молитве, созерцании и только после «укоренения в церкви» соборование отражается в сознании, в «вероисповедных формулах». Например, почитание Богородицы в христианстве возникло «ранее богословской мариологии».

Исходя из приоритета церковной жизни перед богословским сознанием, мыслитель делает вывод о том, что «не догмат предписывает религиозную практику, но, наоборот, эта последняя является основанием для догмата»¹⁷⁹. В то же время он, конечно, не отрицает очевидного факта, что после того, как догматы станут элементом соборного сознания, они уже служат «основанием для практики». В христианстве церковная жизнь не может мыслиться как «неподвижная и застывшая», напротив, она динамична и разнообразна. В «церковной ограде» в разные времена «выявляется преимущественно та или иная сторона истины» и, исходя из этого, «определяются разные эпохи в истории церкви»: то господствуют христологические вопросы, то тринитарные, то пневматологические и др. В связи с этим понятен вывод Булгакова о том, что соборность «не только есть, но и совершается, и это есть продолжающееся откровение, которое совершается в истории как так называемое догматическое развитие»¹⁸⁰. Догматическое развитие, конечно, не понимается мыслителем в католическом духе — как введение новых догматов, или в протестантском — как отмена «исходных положений Символа веры». Догматическое развитие — это соборование, совершаемое «в тех формах, которые свойственны и

¹⁷⁹ Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. С. 84–85.

¹⁸⁰ Булгаков С. Н. Очерки учения о церкви. С. 59.

доступны по месту и времени». Оно делает церковное предание жизненным и, «следовательно, изменчивым и становящимся, потому истинная экклезия никогда не может быть мертвой охранительницей преданий».

Соборование, или «живая соборность», связывает церковь с «местом», т. е. с той или иной страной и народом, ее населяющим, и «временем», т. е. с историческими реалиями и судьбами этносов. Отсюда понятно, что на феноменальном уровне соборность приобретает национальную окраску, в ней отражается ментальность того или иного народа.

Подобное понимание предания, естественно, накладывает отпечаток и на отношение к богословскому творчеству. Для Булгакова богословие — это также проявление соборования. Роль богословской мысли в истории христианства церковь официально оценила, возвеличив человеческие усилия в этой сфере в «подвиг отцов церкви и вселенских ее учителей». Русский мыслитель подчеркивает, что «дела Вселенских соборов», т. е. принятие соборных решений, судьбоносных для евангельской религии, были бы «неосуществимы без наличия этих богословских усилий». Однако роль богословия не исчерпывается эпохой учителей церкви, так как «потребность в богословствовании, опирающемся на все доступные средства научного исследования, была налицо во все времена».

Но богословское творчество может терять характер соборования, когда превращается в богословскую науку, обслуживающую римского папу, или становится лишь продуктом человеческого разума, делаясь «научным христианством» (подобное происходит в протестантизме). Богословие, конечно, должно отличаться личным характером — это индивидуальное самосознание церкви; но оно не может быть «своличным».

Исходя из этих установок, можно прийти к выводу, что богословие антиномично: оно «новое, живое, творческое», несущее на себе личностный отпечаток, но оно и «церковное, неразрывно связанное с соборным опытом». Новая богословская мысль стремится себя «оправдать, обосновать, раскрыть» на основе церковного предания. Согласованность с преданием выступает как «внутренняя норма для личного церковного самосознания». Схоластическое богословие католицизма и теологический рационализм протестантизма не могут «органически разрешить» отмеченное противоречие. В католицизме оно разрешается за счет «дисциплины мысли», в результате которой индивидуальное творчество лишь обслуживает «строго выработанную и согласованную

богословскую доктрину». В протестантизме теология лишается «корней в церковной почве» и превращается в «личный произвол». В отличие от этих двух стилей религиозного мышления православие имеет «не столько богословие, сколько богословствование, не доктрину, а скорее “созерцание и умозрение”, вдохновения религиозного опыта, не укладывающиеся ни в какие заранее данные рамки и свободные в своей жизненной напряженности. Это вечно непрекращающийся рассказ о постоянно осуществляемом церковном опыте, полный свободы и вдохновения»¹⁸¹. Поэтому в православии различные богословские мнения органично сочетаются с их включенностью в соборное сознание, ведь и сама соборность — это «единство во множестве». Динамика правильной церковной жизни закономерно включает в себя и личное богословствование, и стремление его оправдать сверхличным соборным сознанием. Итак, С. Н. Булгаков трактует богословствование как проявление феноменального уровня соборности, как постоянно продолжающееся соборование. Исходя из этого становятся понятны требования философа к православной мысли — «не быть застывшей», а выражать себя «на языке современности и для современного сознания». Верность преданию не есть «бегство от нового», но «искание старого в новом, постижение живой связи с ним». Мыслитель призывает православных богословов «покончить с предрассудком, по которому новое является синонимом нецерковного»¹⁸².

С точки зрения Булгакова, развитие православного богословия определяется не только «внутренней историей восточной церкви», большое значение в этом процессе имеет соприкосновение восточного христианства с богословскими идеями запада. Соборование дает возможность увидеть «зерна истины» и в тех направлениях христианства, которые лишены «евхаристического общения с православием». Не копирование и не подражание, а творческая переработка в православном духе достижений западной теологии «сулит богатое и прекрасное будущее православному богословию»¹⁸³.

Поскольку соборование или богословствование связывает церковь с «местом и временем», постольку она неотделима от географических и исторических реалий, от судеб того или иного народа. Следовательно, на феноменальном уровне соборность с необходимостью приобретает национальный колорит. Условия «места и времени» могут извратить соборные начала, но могут и способствовать их развитию. Булгаков в

¹⁸¹ Там же. С. 180.

¹⁸² Булгаков С. Н. Догмат и догматика. С. 19.

¹⁸³ Булгаков С. Н. Православие. Очерки учения православной церкви. С. 108.

качестве примера приводит «антиномичный опыт» становления отечественного богословия.

С одной стороны, закономерным для России стало появление в православной мысли своеобразных и ярких богословских индивидуальностей, друг на друга мало похожих и, однако, «вмещающих» в православие». Действительно, А. С. Хомяков и В. С. Соловьев, митрополит Филарет (Дроздов) и архимандрит Феодор (Бухаров), Ф. М. Достоевский и К. Н. Леонтьев и многие другие поразительно не похожи друг на друга, но каждый из них по-своему выражает «православное самосознание в некой богословской рапсодии». Авторитарный католицизм видит в этом плюрализме мнений «слабость» восточного христианства, между тем в нем, напротив, «красота и сила православия».

С другой стороны, в русском православии ощутимо и католическое влияние, в результате отдельные высшие иерархи и светские «мнимые защитники веры» свои собственные мысли стремятся превратить в «норму православного богословствования». Отсюда господство духовной цензуры, оторванность православной мысли от насущных общественных проблем и в конечном итоге кризисные тенденции, свидетельствующие о том, что церковь «оказалась не на высоте исторических своих задач». Это особенно наглядно проявилось в ходе революционных событий в России, немалая ответственность за которые «лежит на русской церкви». И хотя, конечно, вмешательство «внешних сил» в органический процесс соборования, искажение принципов соборности не может разрушить «благодатно-божественную сторону церкви», но оно наносит существенный урон историческому бытию эклезиы. История России и русского православия, как считает Булгаков, убедительно подтверждают это положение.

Итак, понимание догматического развития и богословского творчества у русского мыслителя носит новаторский характер. Саму церковь он определяет как «жизнь, творчество, порыв», поэтому «закон безостановочного движения имеет здесь силу более чем где-либо»¹⁸⁴. Богослов должен в этом процессе найти свое место. Сам мыслитель считал, что уже в детстве он определился как «чтитель Софии-Премудрости Божией», и хотя затем этот образ был «заслонен житейской суетой», но именно София предопределила его эволюцию к церковности, к принятию священнического сана. Почитание Софии стало характерной чертой русского православия, однако наши предки бо-

¹⁸⁴ Булгаков С. Н. Два града: В 2 т. Т. 1. М., 1911. С. 17.

гословствовали о Премудрости Божией «не словом, но делом, созидая храмы, устанавливая службы, сродняясь сердцем с непостижимым еще в разуме»¹⁸⁵. По мере развития соборного сознания все более отчетливой становится потребность философско-богословской разработки софийной проблематики. С. Булгаков признавал, что эти вопросы «вызывают бурю противоречий и споров», в то же время он считал своей обязанностью «работать над ними». Следование этой теме он связывал не только с «драгоценным даром свободы и безмерного дерзновения, но и со страшною ответственностью за употребление этого дара»¹⁸⁶.

В своей фундаментальной итоговой работе «О Богочеловечестве», состоящей из трех томов: «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945), Булгаков отходит от ряда традиционных православных установок в вопросах о боговоплощении, о взаимоотношении бога и человека, бога и всего тварного мира и др. При этом, по мнению мыслителя, ключом к правильному пониманию этих проблем, а значит, и главной идеи христианства — идеи богочеловечества — служит софиология. Именно софийность является общим началом как мира Божественного, т. е. «божественной природы Христа, так и мира тварного, т. е. его человеческой природы». Эта единая основа делает возможным движение навстречу друг другу «Бога и твари», причем активность в этом процессе принадлежит обоим началам. Человек не пассивное, а деятельное существо в истории. Мысли о том, что боговоплощение есть акт «нового творения мира», которое включено «в предвечный совет Божий о мире», о том, что Христос — это «предвечный человек», понимание истории как процесса «тварного становления Софии» вызвали негативную реакцию богословско-церковных кругов. Особенно непримиримую позицию заняли митрополит Сергей (Страгородский), архиепископ Серафим (Соболев) и известный православный богослов В. Н. Лосский.

Митрополит Сергей выступил со специальным указом, осуждающим софиологические искания мыслителя¹⁸⁷. С его точки зрения Булгаков претендует на то, чтобы сделать дальнейший шаг в развитии христианского учения «сравнительно с так называемой школьной догматикой». Однако, хотя он и оперирует терминами и понятиями, обыч-

¹⁸⁵ Булгаков С. Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию. С. 552.

¹⁸⁶ Булгаков С. Н. Очерки учения о церкви. С. 184.

¹⁸⁷ См.: Указ Московской патриархии преосвященному митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию // Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. Приложение. С. 80–91.

ными в православной догматике, его учение не может быть названо церковным. Более того, богословская система Булгакова «настолько самостоятельна, что может или заменить учение Церкви, или уступить ему, но слиться с ним не может».

Как известно, Булгаков написал специальную «Докладную записку митрополиту Евлогию» по поводу этого указа. В ней он подчеркивал, что отнюдь не считает свою «систему непогрешимой, она нуждается в обсуждении». Но вместо обсуждения последовал резкий акт осуждения, который «не соответствует духу православной соборности и носит характер католического притязания на иерархическую непогрешительность». Даже Н. О. Лосский, поддерживавший своего сына Владимира в полемике с Булгаковым, вынужден был признать, что, «поторопившись с указом, митрополит Сергей совершил ошибку»¹⁸⁸. К тому же глава Русской православной церкви не был знаком с софиологическими работами мыслителя, и вся его информация основывалась на очерке учения, составленного А. Ставровским, и отзыве В. Лосского. Последний также выступил со специальной работой, в которой критиковал оправдательную «Докладную записку» Булгакова и обосновывал правомерность действий митрополита Сергея. При этом В. Лосский не был консерватором, для него также было характерно стремление к богословскому творчеству, но софиология воспринималась им как разрыв с православной традицией, как «ослепление ума». Думается, эта позиция грешит излишней категоричностью, полемичность преобладает над содержательным анализом взглядов С. Н. Булгакова.

По мере развития церковного сознания вместе с обращением к анализу новых богословских тем отношение представителей официальной церкви к взглядам С. Булгакова менялось.

Уже в 60-е годы XX в. в церковной печати имя С. Булгакова упоминалось не только в отрицательном, но и в положительном контексте. Данная тенденция сохраняется и в настоящее время. В статье, посвященной памяти В. Лосского, архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий (Кривошеин) подчеркивает его правоту в споре с Булгаковым: В. Лосский свои православные идеи противопоставлял «расплывчатости и путанице "софиологических" течений русской религиозной философии»¹⁸⁹. Богословским воззрениям протоиерея С. Булгакова было посвящено кандидатское сочинение П. Игумнова,

¹⁸⁸ Лосский Н. О. Воспоминания. Жизнь и философский путь. СПб., 1994. С. 292.

¹⁸⁹ Василий (Кривошеин), архиеп. Памяти Владимира Лосского // Богословские труды. Сб. 26. М., 1985. С. 157.

защита диссертации состоялась в 1979 г. в Московской духовной академии. Эта работа получила положительные отзывы представителей профессорской корпорации академии, а ее автор был оставлен в ней работать в качестве преподавателя. Более того, через десять лет после защиты в «Журнале Московской патриархии» была опубликована глава из названной диссертации. За прошедшие десять лет молодой богослов П. Игумнов принял монашество, стал архимандритом Платоном, профессором Московской духовной академии. Согласно его взглядам, острота софиологических споров проистекала во многом из-за того, что «митрополит Сергей не имел возможности полностью изучить сочинения протоиерея Сергия, был знаком с ними только по выпискам». Если же оценивать взгляды Булгакова в целом, то они не только «не предосудительны, но и похвальны» в той части, которая углубляет процесс развития «подлинно богословского сознания». Более того, взгляды митрополита Сергия и В. Лосского, с одной стороны, и концепция С. Булгакова — с другой, «содержат общую принципиальную православную точку зрения». Иными словами, и то и другое мнение не противоречит соборному сознанию церкви, столкновения происходят из-за «уклонения в крайности». Поэтому и «знаменитый спор о Софии», исходя из этих установок, «имел объективное положительное значение». Действительно, в богословском творчестве протоиерея Сергия преобладали «динамика поиска, новизна проблематики», в связи с чем в его интуициях встречались недостаточно богословски оформленные положения. По мнению современного идеолога православия, задача богословия состоит «не только в том, чтобы выявлять ошибки и заблуждения в воззрениях своих предшественников, но и в том, чтобы уметь находить в их творчестве все лучшее, объективно ценное для богословской науки»¹⁹⁰.

Тогда же, в 1979 г., в стенах Московской духовной академии состоялась защита магистерской диссертации архиепископа Владимира (Сабодана) (ныне митрополита) на тему «Экклезиология в отечественном богословии». Авторитетный современный богослов характеризовал С. Булгакова как выразителя «новых дерзновенных вопрошаний и чаяний, пастырской тревоги и ответственности за судьбы христианского мира»¹⁹¹. Подчеркивая, что софиология является «наиболее спорной частью его богословского наследия», архиепископ Владимир

¹⁹⁰ Игумнов П. Христология. Опыт раскрытия онтологического смысла Боговоплощения в богословии протоиерея Сергия Булгакова // Журнал Московской патриархии. 1989. № 10. С. 70.

¹⁹¹ Владимир (Сабодан), митр. Экклезиология в отечественном богословии. С. 350.

относил ее к области теологуменов, т. е. частных богословских мнений. Они вполне допустимы, ибо касаются нерешенных доктринальных проблем и не затрагивают принятых вселенским православием догматов. В целом же современный богослов считает, что невозможно «представить современное свидетельство о православии без о. Сергия Булгакова»¹⁹².

В религиозном журнале была опубликована творческая биография С. Булгакова, подготовленная дьяконом А. Мумриковым. Последний особо подчеркивал связь мыслителя с Русской православной церковью. Вообще религиозная и богословская проблематика, по мнению современного богослова, доминировала в творчестве Булгакова, не случайно из более чем 400 работ большая часть «носит богословский характер». При этом уровень богословствования о. Сергия автор квалифицировал как высшее проявление православной мысли. Например, его известный труд «Свет невечерний» оценивался следующим образом: «Эта книга (вместе со «Столпом и утверждением Истины» отца Павла Флоренского) считалась самым значительным трудом русской религиозной философии»¹⁹³. Отмечалась особая роль мыслителя в выполнении «миссии свидетельства святой православной веры» в среде западного христианства. Он оценивался как «замечательный русский философ и богослов». В том же журнале была опубликована обширная глава из книги С. Булгакова «Православие», посвященная специфике церкви¹⁹⁴. А ведь еще недавно именно экклезиология отца Сергия, тесно связанная с его учением о Софии, была одним из главных объектов консервативной церковной критики.

Примечательным фактом стало также появление статьи дьякона Г. Зяблицева «Богословие протоиерея Сергия Булгакова и античная философия». Автор соглашался с тем, что софиологические рассуждения Булгакова нарушают традиции православного богословствования и поэтому «их суровую оценку в "Указе Московской патриархии" ... следует признать заслуженной». Однако богословское наследие мыслителя, с этой точки зрения, «софиологией далеко не исчерпывается». Непреходящее значение взглядов о. Сергия заключается в том, что он «дерзновенно поставил неразрешенные богословские проблемы» и «своими вопрошениями» стимулировал развитие православной мысли,

¹⁹² Там же. С. 357.

¹⁹³ Мумриков А. «Ты, Свет Невечерний, нас осияй». К 45-летию со дня кончины протоиерея Сергия Булгакова // Журнал Московской патриархии. 1989. № 10. С. 65.

¹⁹⁴ Там же. 1989. № 1. С. 71–74; № 12. С. 67–73; 1990. № 1. С. 70–73.

и «в этом его высокое достоинство»¹⁹⁵. Та же идея подчеркивалась в журнале «Путь православия», в котором позитивно характеризовалось «уникальное, монументальное творчество Сергея Булгакова». Более того, в этом печатном органе Отдела религиозного образования и катехизации Московского патриархата софиология мыслителя оценивалась как «самый зрелый и законченный плод русской софиологии», вызвавший «горячую полемику». Этот раздел богословствования Булгакова не подвергался осуждению, напротив, с симпатией говорилось о позиции Н. Бердяева, посчитавшего «необходимым защитить свободу богословского мнения о. Сергия»¹⁹⁶. Наконец, «Журнал Московской патриархии» включил проповедь С. Булгакова «Венок преподобному Сергию», посвященную одному из самых почитаемых святых.¹⁹⁷ Подобные примеры можно продолжить.

В целом творчество мыслителя вписывалось в соборное сознание церкви, оно способствовало оживлению православной мысли, хотя в отдельных случаях и выходило за рамки ортодоксальных взглядов.

В эмигрантской богословской мысли, как мы уже отмечали, господствующей установкой было творческое отношение к преданию. В этом плане весьма показателен вышедший в 1937 г. сборник статей известных русских богословов под названием «Живое предание». Соотношение консерватизма и новаторства рассматривалось в этом труде как одна из центральных тем христианской мысли. А. В. Карташев прямо заявлял, что для нормального развития русского православия необходимо «методологически и логически обосновать норму», согласно которой обязательное исповедание догматов сочетается со свободной научно-богословской работой¹⁹⁸. Используя уже известные нам категории «возможность» и «действительность», богослов рассматривает первоначальное церковное учение как данное «лишь в зачатках, эмбрионах, основах, почти только в намеках». Возможности для раскрытия его содержания, т. е. перевода на уровень «действительного знания», неисчерпаемы, поэтому догматические начала «есть предмет бесконечного постижения для тварных умов». Этот вывод, по мнению Карташева, подтверждает патрология, так как у отцов и учителей церкви именно в сфере догматического учения происходит «про-

¹⁹⁵ См.: Зяблицев Г. Богословие протоиерея Сергия Булгакова и античная философия // Журнал Московской патриархии. 1992. № 7. С. 57.

¹⁹⁶ Жернакова Н. Н. А. Бердяев и значение религиозно-философского журнала «Путь» // Путь православия. 1993. № 2. С. 113.

¹⁹⁷ См.: Журнал Московской патриархии. 1992. № 7. С. 2–3.

¹⁹⁸ См.: Карташев А. В. Свобода научно-богословских исследований и церковный авторитет // Живое предание. Православие в современности. М., 1997. С. 26–45.

цесс нарастания и появления в условном смысле «нового», они создают «своеобразную апологию догматического и богословского развития в церкви». В то же время профессор понимает, что совмещение «точного хранения» предания и его «усердного развития» создает для церкви, и особенно ее богословия, «антиномическую трудность». Эта антиномия приводит к конфликтам между богословами-новаторами и консервативным большинством, которое, как правило, поддерживается церковной иерархией. Но этим столкновениям не нужно придавать «трагического характера», преувеличивать их значение. Подобных трений было много в древней еkkлeзии, когда «догматическая жизнь была ключом», есть они и сейчас. Если же в церкви они отсутствуют, то в ней нет «движения жизни», в этом случае или ее жизнь «одичала от подавления культуры», или «оскудела богословская мысль». Догматические споры должны разрешаться соборным разумом церкви, гарантирующим «многостепенность, многосторонность, беспристрастие, отсутствие единоличных ошибок или произвола».

Итак, столкновение между консерваторами и новаторами, наличие богословов, «ревнующих о преуспейнии православной науки», — вот условия, обеспечивающие «живую жизнь Священного предания».

Именно в анализируемом сборнике появляется ряд понятий, затем вошедших в широкое употребление для обозначения течений богословской мысли. Так, архимандрит Киприан (Керн) по-новому определяет библейские понятия «левитство» и «пророчество», рассматривая их как разные типы церковного пастырства и богословствования¹⁹⁹. Левитство в теоретическом аспекте превращает религиозную мысль в «формальную, мертвенно-неподвижную, нетворческую», оно боится новых, непривычных идей. В конечном итоге богослов-левит «чужд всяких кричащих вопросов современности, потрясающих опасное человечество». Напротив, пастырь-пророк выступает носителем творческого духа, он проявляет чуткость к тому, что происходит в мире. Для архимандрита Киприана очевидно, что «от дней апостольских до наших не было времени более ответственного и острого для Христовой Церкви», чем XX столетие. С его точки зрения, установки левитства не могут ответить на «вызов времени», только пророческое служение должно пробудить «усыпающую религиозную стихию» и чутко «реагировать на все проблемы, мучающие человечество».

Вывод из этих тезисов очевиден: богослов осуждает церковный консерватизм, отождествляя его с левитством, и поддержива-

¹⁹⁹ См.: Киприан (Керн), архим. Левитство и пророчество как типы пастырства // Живое предание. Православие в современности. М., 1997. С. 159-173.

ет богословское новаторство, которое соответствует «пророческому духу».

Интересный подход с целью преодоления крайностей консерватизма и модернизма в церковной мысли предлагает протопресвитор, профессор Православного богословского института в Париже Н. Афанасьев²⁰⁰. Он обращается к Халкидонскому догмату, осудившему христианские ереси монофизитства и несторианства и утвердившему взгляд на «двухприродность Иисуса Христа». Тем самым христианская экклезиология получила прочное основание для рассмотрения «двухприродности церковного организма», обладающего и духовным, и эмпирическим измерением. Связь этих двух природ церкви «нераздельно, неразлучно, неизменно и неслиянна», поэтому противопоставлять видимую и невидимую экклезию нельзя. Если на первый план выходит трансцендентная сторона жизни церкви в ущерб ее эмпирической природе, то происходит отказ «от творческого отношения к современной жизни». В этом случае предание начинает рассматриваться «вне истории», как постоянная величина, требующая лишь своего «охранения». В богословии наступает период «упадка творчества, угашения духа, бездейственной мертвенности». Если же на первый план выходит эмпирическая сторона жизни церкви, то тогда человеческий элемент начинает доминировать в церковной жизни. В результате богословская мысль «механически приспосабливается к современной жизни», теряя свою идентичность и терпя «поражение перед действительностью». Следовательно, монофизитский уклон превращается в охранительный консерватизм, стремящийся свести богословие к «механическому повторению того, что было в прошлом». Несторианские же тенденции возрождаются в модернизме, приводящем к потере подлинных критериев религиозной мысли в угоду «стихиям мира».

Единство духовной и эмпирической природ церкви дает возможность правильно понять проблему догматического развития. Догматическое учение имеет божественное происхождение, оно «является величиной постоянной», но «воплощение этого учения в исторической ткани постоянно подлежит тем или иным изменениям». Поэтому смысл церковного предания состоит в поисках тех форм церковной жизни и мысли, в которых «наиболее совершенно могла бы выразиться сущность Церкви». В связи с этим понятно, что «историческое бытие есть та форма, в которой сущность церкви воплощается в истории». Это воплощение немыслимо без творческой богословской деятельности, через

²⁰⁰ См.: Афанасьев Н. Н. Изменное и временное в церковных канонах // Там же. С. 92–109.

которую «Церковь получает возможность воздействовать на современную ей действительность».

Интересно отметить, что взгляды о. Николая во многом разделяет В. Н. Лосский в своей статье «Соблазны церковного сознания»²⁰¹. Он также отмечает, что церковные монофизиты желают только «хранить Истину» и умерщвляют церковную жизнь, «всегда различную в зависимости от времени и места деятельности Церкви». Несторианский же уклон, напротив, готов забыть о «полноте Истины» в угоду времени. Путь истинного богословия — это исповедование церкви, «одновременно исторической» и «самобытной» по отношению к миру. Самобытность церкви подчеркивает, что она не может жить «по законам земного мира», а историчность — ее связь с обществом, с теми реальными изменениями, которые происходят в ходе развития общества в жизни людей. В. Лосский, резко выступавший против богословского новаторства С. Булгакова, в то же время считает, что богословский консерватизм отделяет церковь от жизни мира, превращая ее в «мумифицированный, мертвенный организм». Он за богословское творчество, которое должно поднять «уровень Церковного сознания, пришедшего в упадок» и в новых условиях внешнего мира нести «свет вечной христианской Истины».

Подводя итог, можно сказать, что господствующей тенденцией русской богословской мысли в эмиграции было новаторство. Консерватизм большинством богословов оценивался как фактор, стимулирующий «неподвижное охранительство», которое мешает церковной мысли дать ответ «на вопрошания мира». А поскольку неподвижность в духовной сфере невозможна, она является лишь «маской попятного движения». Православие не может мыслиться вне истории, и, следовательно, оно выступает «растущим и развивающимся преданием», — именно в силу этого русское богословие должно быть творческим.

6. Современный православный взгляд на догматику

Октябрьская революция застала Русскую православную церковь расколотой, материалы Поместного собора 1917–1918 гг. ярко свидетельствуют об этом. Не случайно на Соборе неоднократно отмечалось, что события в России «свидетельствуют о банкротстве православия»²⁰².

²⁰¹ См.: Лосский В. Н. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 113–119.

²⁰² Прибавления к церковным ведомостям. 1918. № 1. С. 3.

Радикальные социальные перемены, лишение церкви не только привилегий, но и статуса юридического лица, массовые репрессии против духовенства и верующих создали совершенно новую ситуацию в государственно-церковных отношениях. Произошел раскол в церковной ограде, появились различные группы духовенства и мирян, получившие общее название обновленчества, которое выступило с неприятием официальной церковной позиции как по социально экономическим, так и по внутрицерковным проблемам.

Вопрос о причинах обновленческого движения не имеет однозначного решения. Так, например, Н. С. Гордиенко считает, что реформаторские силы в церкви были вызваны к жизни объективными причинами, прежде всего появлением социализма, неприятие которого официальной церковью противопоставило «ее верующим трудящимся, непосредственно участвовавшим в революционном процессе и поддерживавшим народную власть»²⁰³. Напротив, А. А. Шишкин, утверждает, что обновленчество было утонченной формой борьбы с советской властью. Отказавшись от прямой конфронтации, обновленцы «питали надежды лишь на постепенное внутреннее буржуазное перерождение ее»²⁰⁴. Отсюда понятно, что ни о какой подлинной социальной переориентации реформаторов речи быть не может. Поэтому, с данной точки зрения, «обновленчество было религиозной формой возрождавшейся буржуазной идеологии, идеологии «сменовеховства»²⁰⁵. Существует и мнение, согласно которому обновленческое движение «своим существованием» было обязано «единственно поддержке со стороны властей» (Д. В. Поспеловский). Православие, несмотря на радикальные экономические и политические преобразования, несмотря на массовый террор, продемонстрировало удивительную живучесть, тогда и появилось «стремление властей подорвать Церковь изнутри»²⁰⁶.

Формально названные позиции противоречат друг другу, на самом же деле они делают акцент на той или иной причине одного процесса, дополняя друг друга. Анализ реальной ситуации, складывавшейся в русском православии в 20-х годах прошлого века, показывает, что в нем были силы, искренне поддерживавшие новое общество. Часть духовенства и представителей мирян увидела в нэпе признаки «перерождения большевизма». Наконец, безусловно, государство поддерживало

²⁰³ Гордиенко Н. С. Современное русское православие. Л., 1987. С. 37.

²⁰⁴ Шишкин А. А. Сущность и критическая оценка «обновленческого» раскола Русской православной церкви. Казань, 1970. С. 244.

²⁰⁵ Там же. С. 260.

²⁰⁶ Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX веке. М., 1995. С. 67.

и насаждало обновленчество, видя в нем «путь от религии к социализму».

На отношении церкви к советской власти мы более подробно остановимся во второй главе книги. Здесь же обратимся к характеристике обновленческого движения с точки зрения его отношения к православной традиции. Оно было неоднородно по своему составу: к нему принадлежали представители епископата, профессора духовных академий, белое духовенство, околоцерковная интеллигенция, верующие, рабочие и т. д. Понятно, что такое движение не могло быть организационно единым. Безоговорочно признавая социалистический общественный строй, «новые богословы» по-разному относились к церковному преданию, поэтому представления о глубине и масштабах внутрицерковных реформ в различных группах обновленцев были неоднозначными. Самым умеренным его крылом был «Союз церковного возрождения», возглавляемый епископом Антонином (Грановским); центристскую позицию занимал «Союз общин древнеапостольской Церкви» во главе с А. Введенским; наконец, радикальной ориентации придерживалась группа «Живая Церковь» во главе с В. Красницким.

Однако все названные группы признавали необходимость радикального «обновления и оживления церкви путем реформ». Один из ведущих идеологов обновленчества профессор Б. Титлинов к недостаткам православия относил консерватизм и отмечал то, что в нем «церковная жизнь вся складывается из традиций. Нигде так не благоговейт перед "преданием", как здесь»²⁰⁷. При этом традиционность отождествлялась с неподвижностью, которая убивает всякое «религиозное движение внутри самой Церкви». Богословское творчество связывается обновленцами с «идеей реформаторства», которая должна воплотиться «в областях догматической, богослужебной, церковно-канонической, административной». Сама история христианской церкви трактуется ими как «сплошной ряд переворотов», а эпоха Вселенских соборов, с этой точки зрения, представляется как «перманентная революция»²⁰⁸. Обновленцы, негативно относясь к традиции, не могли обойти вниманием святоотеческое наследие. Для них большинство творений отцов церкви, которые считались «столпами православия», устарели, ибо идеи, защищаемые ими, «осуждены историей». Противопоставляя традицию творчеству, реформаторы в предании видели лишь «буквоядную неподвижность», жизненность же церкви могла проявиться в ее

²⁰⁷ Титлинов Б. В. Новая Церковь. Пг.; М., 1923. С. 3.

²⁰⁸ См.: Титлинов Б. В. Историческое обоснование обновленческого движения. Самара, 1926. С. 6.

постоянном обновлении, в том числе и в новом решении догматических и канонических проблем.

Для примера сошлемся на программу группы «Живая Церковь», которая была выработана в течение 1922 г.²⁰⁹ Она, в частности, предусматривала догматическую реформу, т.е. пересмотр догматических начал в православии с целью «восстановления» евангельского перво-христианского вероучения». Догматическое предание характеризуется обновленцами как «схоластические извращения христианства», искажающие евангельские нормы в угоду «бывшего в России строя». Догматическая реформа должна помочь православию «спуститься несколько с небес на землю, отойти от упрощенной религиозной мифологии и фантастики к научно-философскому осмыслению мира».

Итак, налицо крайнее проявление модернизма, отказ от православной традиции в угоду конъюнктурным соображениям, «диктуемым текущим моментом». При этом обновленцы пытались замаскировать свой разрыв с православным преданием, утверждая, что «догматическая реформа не затрагивала основ христианского вероучения». В действительности же происходил отказ от понимания догматов как богооткровенных положений. Вообще живоцерковников не устраивало то, что можно назвать ноуменальной, неизменной стороной бытия еkkлeзии. Они делали акцент на изменчивой, человеческой стороне церковного организма.

Разрыв с православным преданием большинством мирян и священнослужителей воспринимался как «измена православию», поэтому обновленческая программа реформы вероучения не была ими поддержана. К тому же налицо был отход от религии социально активной и образованной части верующих, который во многом объяснялся не столько социальными преобразованиями, сколько беспрецедентным давлением на церковь со стороны тоталитарного государства, массовыми преследованиями «за веру отцов». Следует также отметить, что в результате массовой эмиграции за рубежом оказались многие видные священнослужители и наиболее подготовленная в интеллектуальном отношении часть мирян. Все это приводило к заметному постарению церковной паствы, к снижению ее образовательного уровня. В «церковной ограде» остались лишь те люди, которые не мыслили своей жизни вне православия, поэтому среди прихожан в послереволюционные годы преобладали сторонники православного консерватизма. Этот консервативный настрой верующих и обусловил на долгие годы при-

²⁰⁹ См.: Живая Церковь. 1922. № 10. С. 2–4.

верженность церковного института фундаментализму. Поместный собор Русской православной церкви, состоявшийся в 1945 г. в Москве, в своем послании особо подчеркнул необходимость бережного отношения к сохранению традиционного «церковного строя» мысли и «устава Святой Церкви». Избранный на Соборе патриарх Алексий (Симанский) в своем первом послании заявил, что «долг патриарха — хранить неизменность и неприкосновенность церковного учения, священных канонов и преданий церковных»²¹⁰. Во вновь открытых Московской и Ленинградской духовных академиях образцом для подражания объявлялись догматические построения митрополита Макария (Булгакова). Поэтому не случайно профессор Ленинградской духовной академии И. Я. Богоявленский в своем «Догматическом богословии», представленном в виде курса лекций в 1946/47 уч. году, особо отмечал, что православие в отличие от других вероисповеданий твердо держится истинной веры, в связи с чем современные богословы также имеют задачу «эту веру хранить неизменно, не дополняя, не урезая ее, хранить твердо и точно». В учебном пособии по «Догматическому богословию», разработанному в 1954 г. в Московской духовной академии, также делается акцент на том, что в отличие от быстро меняющихся земных знаний «истины веры неизменны и непоколебимы никакими внешними обстоятельствами».

Консерватизм церковного института в этот период проявлялся также в осуждении либерального течения в богословии. Патриарх Сергий (Страгородский) прямо призывал выступить «против приспособительных тенденций слишком либеральных церковников»²¹¹. Сохранение церковного влияния он видел «не в приспособляемости церкви к современным требованиям», а в преданности богословия неизменным ценностям веры. Отсюда понятна и резко негативная оценка владыкой Сергием богословского творчества С. Н. Булгакова, о которой мы уже говорили. Поскольку большинство либерально настроенных богословов группировались в дореволюционные годы вокруг духовных академий, то и эти учебные заведения в 40–50-е годы оценивались достаточно критично. Богословы-консерваторы указывали, что прежние богословские школы «отдавали слишком большую дань человеческому рассудку», отсюда их преклонение перед авторитетом протестантских теологов, излишний либерализм и «отвлеченная ученость». Формулируя задачи вновь открывшейся Ленинградской духовной академии, митрополит Григорий (Чуков) заявил, что печальные исторические

²¹⁰ Журнал Московской патриархии. 1945. № 2. С. 5.

²¹¹ Патриарх Сергий и его духовное наследство. М., 1947. С. 403.

уроки прежних академий «обязывают новую школу ставить богословскую науку так, чтобы она не оставалась ни схоластическими упражнениями ума, ни безразличной теорией христианства, а прежде всего и главным образом была бы руководящим началом жизни, устрояемой на основе евангельских начал по примеру святых отцов и подвижников церкви»²¹².

Московская патриархия последовательно осуждала представителей обновленческого движения, при этом «основной его грех» заключался даже не в том, что его деятели были «небезупречными в жизни», а в том, что они желали «модернизировать православие». Итогом этой критики был вывод, согласно которому «обновленчество оказалось “пустоцветом” и в церковной, и в гражданской жизни». В то же время ведущие иерархи Русской православной церкви подчеркивали свою преданность «богословию, стоящему на почве “чистого православия”», которое не изменяет «своему духу в угоду времени».

В этот период «духовная наука» противопоставлялась рациональным способам познания и прежде всего философским построениям. В программной статье священника П. Викторова «Усвоение догматических истин человеческим сознанием»²¹³ особое значение отводилось пониманию догмата как истины жизни. Эта истина не может носить рационального характера, она усваивается только в церкви. Следовательно, догмат не должен основываться на разуме, он прежде всего опирается на «чувства и волю верующих». Поэтому богословские изыскания носят вторичный характер и не обязательны для богопознания. Подобные идеи высказывались и в дореволюционном православном богословии, но в 40–50-е годы XX в. они прежде всего оправдывали неизменный характер догматических истин. Задача богословского разума, таким образом, сводилась не к познанию догматических истин, ибо эта цель недостижима, а к их «охранению в первоизданном виде». Богословские труды, которые отдавали слишком большую дань человеческому интеллекту, притязавшему «на область догматических истин, должны быть решительно отвергнуты».

Суть консерватизма, ставшего официальным кредо Московской патриархии в анализируемое время, выразил в 1944 г. митрополит Алексей (Симанский), выступая на приеме в Совете по делам Русской православной церкви. Будущий патриарх отмечал, что «Церковное управление твердо дотоле, доколе мы остерегаемся переступить через рубеж правил церковных; коль скоро переступили однажды по ка-

²¹² Журнал Московской патриархии. 1946. № 10. С. 12.

²¹³ См.: Там же. 1956. № 6. С. 46–54.

кому-нибудь произвольному рассуждению, то уже трудно будет определить, где предел, далее которого нельзя идти»²¹⁴. Итак, традиция понимается в этом случае как неизменность, как набор строгих правил и установок, жестко регламентирующих деятельность церкви.

Следует признать, что богословский консерватизм в этот период был оправдан, и он принес свои результаты: православие, несмотря на крайне неблагоприятные условия своего существования, сохранило миллионы последователей. Сам факт изменения отношения советского руководства в годы Великой Отечественной войны к православной церкви свидетельствовал о том, что даже враждебные ей силы понимали ее роль при решении общенациональных задач. Однако к середине 50-х годов богословский консерватизм исчерпал свое позитивное значение, и перед руководством церкви встали задачи поиска ответа на вопросы, возникающие «с необходимостью перед самосознанием церкви».

После XX съезда КПСС, в период хрущевской «оттепели» и появившихся надежд на скорое улучшение материальных условий жизни людей, религиозные потребности православных верующих постепенно менялись. Последовательный консерватизм, отвергающий необходимость развития богословия, аскетизм, осуждающий стремление «удовлетворить запросы тела», ограничение задач церкви только социологическими проблемами порождали у большинства рядовых членов церкви неудовлетворенность предлагаемыми богословскими идеями. Поэтому перед ведущими идеологами православия со всей остротой встали задачи новой интерпретации соотношения традиции и новаторства, веры и разума, социальных проблем. К тому же возрожденные в послевоенные годы духовные учебные заведения, и прежде всего Ленинградская и Московская духовные академии, осуществляли подготовку достаточно квалифицированных богословских кадров, способных не только транслировать идеи прежней теологии, но и разрабатывать философско-богословские проблемы, впервые поставленные представителями новаторского крыла в отечественном богословии.

Итак, с конца 50 — начала 60-х годов XX в. в истории Русской православной церкви начинается новый этап развития богословия.

Один из главных идеологов этих перемен митрополит Николай (Ротов) в своей статье «О задачах современного богословия» подчеркивал важность преодоления «абстрактного теоретизирования в религиозной мысли». С его точки зрения, «необходима связь богословия

²¹⁴ Там же. 1944. № 12. С. 7.

с жизнью, которая удерживает умозрение от удаления в бесполезную для дела спасения область отвлеченных рассуждений»²¹⁵. Другой видный богослов этого периода, доцент Ленинградской духовной академии Н. Заболотский также считал, что «богословие необходимо, но не отвлеченное, не трансцендентное, а как бы имманентное миру»²¹⁶. Естественно, что, исходя из этих позиций, традиционная православная мысль начинает оцениваться как «сдерживающий фактор», мешающий дать правильную богословскую интерпретацию динамичной жизни. Отчетливо проявляется тенденция к пересмотру предмета богословия, на первый план выдвигаются проблемы социального служения христиан, оценка социально-экономических вопросов, стоящих перед обществом, темы социальной справедливости и общественного прогресса. Даже сама православная догматика, оказывается, рассматривает «не сами догматы веры... а способ усвоения их и воплощения в жизни христиан в определенных исторических условиях»²¹⁷. Иными словами, акцент с содержания догмата перемещался на форму его усвоения.

Тенденция к принижению значения вероучения проявляется и в попытках доказать, что положение Христа о том, что «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедовал вам» (Ин. 15.3), не может рассматриваться как «самодовлеющее утверждение догматического характера». С обоснованием этого тезиса выступил митрополит Никодим (Ротов) на богословском собеседовании 1967 г. с представителями Евангелическо-Лютеранской церкви ФРГ²¹⁸. Многие православные богословы, с его точки зрения, слишком большое внимание уделяли внешней форме вероучения, т. е. догматам, видя в этом сущность православия. Но для митрополита Никодима преувеличивать значение «внешней схемы» могли только схоласты. Он считает, что исповедание «правых догматов» не является единственным и решающим средством к «возрождению человека». Следовательно, «очищение словом», т. е. правильное исповедание веры, — это «лишь одно из возможных средств очищения, имеющихся в церкви». Сама по себе приведенная мысль не была оригинальной, так как высказывалась и

²¹⁵ Там же. 1968. № 11. С. 63.

²¹⁶ Там же. 1969. № 4. С. 50.

²¹⁷ Питирим (Нечаев), еп. Основные проблемы современного богословского исследования в их развитии с конца XIX в. // Богословские труды. Сб. 5. М., 1970. С. 215.

²¹⁸ См.: Никодим (Ротов), митр. Некоторые материалы для изъяснения текста: «Вы уже очищены через слово, которое Я проповедовал вам» (Ин. 15.3) // Там же. Сб. 6. М., 1971. С. 151–155.

другими богословами, в частности, архиепископом Илларионом (Троицким). Но в данном контексте она свидетельствовала о принижении значения догматического начала в православии. На этом же собеседовании епископ (затем архиепископ) Михаил (Мудьюгин) критикует традиционные курсы «Сравнительного богословия», которые читались в отечественных духовных школах, за то, что реформация в них рассматривается «как изолированное догматическое явление». Поэтому догматические воззрения реформаторов «воспринимаются исключительно как плод их индивидуальной богословской эволюции». Православный же иерарх считал, что «основные догматические положения реформаторов вытекли из глубин церковного сознания»²¹⁹. То есть волюно или неволюно им как бы оправдывалась радикальная догматическая реформа, предпринятая первоначальным протестантизмом.

В результате модернизации православного богословия происходит оттеснение на второй план собственно христианских идей, к которым относятся и догматы. Уровень духовной жизни начинает определяться не преданностью догматическим началам и нравственным заповедям, а интенсивностью социального служения, часто сводимого к общественно полезной деятельности. Такой существенный пересмотр богословских позиций приводит в определенной мере к разрыву с традицией, к размыванию собственно христианских оснований. Модернисты сами устами профессора-протоиерея (ныне протопресвитера) Виталия Борового так сформулировали свое отношение к традиции: «Мы, христиане, не за новое, не за старое, а за вечное. Но вечное не может иначе воплощаться во временном, как в вечном творчестве новых форм, переходящих в новое качество, то есть оно воплощается в революции»²²⁰. Революционные же методы развития богословия, приводящие к появлению нового качества православной мысли, содержат опасность переоценки ценностей, затрагивающей саму сущность православного мировоззрения.

Модернизм способствовал активизации церковной мысли, но его радикализм приводит к тому, что многие верующие и представители духовенства достаточно скептически отнеслись к «стремительному погружению богословия в пучину жизни». Поэтому на Поместном соборе Русской православной церкви, состоявшемся в 1971 г., были внесены коррективы в процесс пересмотра традиционных богословских положений. Новый этап в развитии православия в религиоведческой

²¹⁹ Михаил (Мудьюгин), еп. Реформация XVI в. как церковно-историческое явление // Там же. Сб. 6. С. 156.

²²⁰ Журнал Московской патриархии. 1966. № 9. С. 79.

литературе получил название *умеренного модернизма*. На наш взгляд, сам этот термин недостаточно удачен, так как умеренность и модернизм плохо сочетаются друг с другом. Модернизм радикальный — существенный пересмотр традиции, и в этом плане он чужд умеренности.

После 1971 г. на первый план в идеологии Русской православной церкви выходит стремление сочетать новые идеи с традицией, т. е. речь идет о новаторстве. Вместо скачкообразной погони богословской мысли за современностью начинает утверждаться органическое ее развитие, опирающееся на преемственность в становлении богословия.

Программа этого органического развития была сформулирована новым патриархом Пименом (Извековым), который, с одной стороны, заявил о необходимости того, чтобы «наше богословие было всегда сугубо ортодоксальным». Но, с другой стороны, ортодоксальность уже не понималась им как консервативность, т. е. «отгороженность от мира», напротив, она должна сочетаться с усилиями «в разработке наиболее актуальных богословских вопросов современности и приближать их к запросам жизни»²²¹. Эти «запросы жизни» удовлетворяются в какой-то мере естественнонаучным и гуманитарным знанием, которое делает человека «физически свободным». Но высшие потребности личности может удовлетворить только познание истин веры, приводящее к избавлению от «духовно-нравственного рабства греху». В связи с этим ценности православия не могут приноситься в угоду «культурному контексту современной эпохи».

Православные иерархи начинают отмечать, что «самоуверенное реформаторство», обеспечивающее вечное в христианстве, является существенным недостатком для представителя церкви. С целью его преодоления современное богословствование никогда не должно «отрываться от Священного писания и Священного предания, только тогда удастся сохранить в целостности и неповрежденности наследие веры, преемственно переданное от святых апостолов»²²². На страницах церковной печати все чаще начинают появляться материалы, посвященные значению догматов для каждого православного христианина, ибо в них «богомудрые отцы церкви заключили все важнейшие истины евангельского учения веры»²²³.

Однако и модернистские тенденции в 70–80-е годы XX в., несмотря на корректировку официального курса, были достаточно сильны. Их проявлением стало выступление митрополита Никодима (Ротова),

²²¹ Там же. 1972. № 2. С. 19.

²²² Там же. 1978. № 7. С. 5.

²²³ Там же. 1978. № 8. С. 77.

посвященное 30-летию возрождения деятельности Ленинградской духовной академии²²⁴. Свою речь владыка начинал с исторического экскурса, в котором прежде всего стремился доказать, что упреки в либеральных тенденциях, раздающиеся в адрес Санкт-Петербургской духовной академии, несостоятельны. Да, труды некоторых преподавателей «казались слишком смелыми», но они «всегда основывались на незыблемых принципах церковного православия». Современные богословы должны следовать их примеру и быть посредниками «между Богооткровенным учением и человеческим разумом».

Рассуждая об источниках богословского знания, митрополит Никодим подчеркивает, что для православного мыслителя «авторитет Священного писания непререкаем». Однако надо различать «сущность великих истин, составляющих содержание Откровения», и форму их изложения, связанную с «человеческим элементом в Библии». В связи с этим, по мнению митрополита, нужно ясно определить «границу между догматическим и исследовательским подходом к Священному Писанию», тогда богослов будет осознавать различия, существующие между «Божественным, Вечным и человеческим, временным». Православный иерарх относит к временному, т. е. лишенному догматического статуса, естественнонаучные представления, проблемы антропогенеза и эволюции, трактовку исторических событий. Следует обратить внимание, что критерий, по которому можно разделить «догматическое и исследовательское», им не определяется, а это для православного богословия главное.

Сами догматы не могут рассматриваться в отрыве от жизненных реалий, ибо динамичная «история Церкви есть история догматов и борьба за правильное исповедание их». Этот тезис показывает приверженность митрополита Никодима (Ротова) историческому методу в догматическом богословии. Но исторический метод при отсутствии четких критериев в определении «вечного в христианстве» может привести к «размыванию сущностных основ православия», и пример богословского творчества владыки отчасти это подтверждает. Митрополит Никодим признает важное значение для православного богословия святоотеческого наследия, но при этом следует помнить, что нельзя каждому святоотеческому слову придавать «абсолютную непогрешимость». Главное же в отношении к патристике — это выработка умения применять «святоотеческую мысль к настоящему времени».

Наконец, православный иерарх особое внимание уделяет богослов-

²²⁴ Там же. 1977. № 3. С. 10–15.

ской подготовке преподавательских кадров духовных учебных заведений. Члены преподавательской корпорации обязаны постоянно пополнять свои богословские знания, излагать свои собственные идеи, не занимаясь «переписыванием мыслей богословов, живших до нас».

Богословие не может стоять в стороне от происходящих в обществе процессов, ему следует быть актуальным, так как «современная жизнь постоянно выдвигает новые проблемы, которые требуют осмысления с христианских позиций». Соответственно священнослужитель не должен сводить круг своих интересов лишь к богословским проблемам, ему необходимо знать и современные научные вопросы. Для митрополита научные знания являются «нравственной ценностью, которая может обогащать и религиозный опыт».

Изложенная позиция ограничивает роль догматических начал лишь религиозной сферой, она фактически признает, что другие проявления активности человека как в познавательной, так и в социальной области определяются рациональными установками, часто не связанными с православием. Богословие прежде всего превращается в «служанку времени», вечное заменяется человеческим и преходящим. Сами догматы понимаются как рациональные формулы, а не как руководящие начала жизни.

Однако подобная точка зрения не была в 70–80-е годы господствующей, напротив, в этот период модернистские настроения в церковной среде постепенно затухали, особенно это стало очевидно после смерти в 1978 г. митрополита Никодима.

Патриарх Пимен в своем обращении к преподавателям и учащимся Московской духовной академии и семинарии отмечал, что церковное образование связано с формированием «двух взаимосвязанных, но различных по характеру сторон личности: духовной и научной»²²⁵. Научное изучение богословских дисциплин дает «чисто рассудочное понимание христианских истин», которое выступает необходимым, но не главным аспектом духовного образования. Богопознание — это прежде всего «опытное познание неизмеримой и неисчислимой совокупности Божественных свойств, или, что то же, познание благодати Божьей, внутренне переживаемой христианином»²²⁶. Этот аспект богословского образования требует «жизни в церкви», не теоретического, а практического отношения к истине, т. е. к реализации ее как в индивидуальной, так и в социальной сфере. «Воцерковление» будет подлинным лишь тогда, когда оно происходит не «по зову мира сего»,

²²⁵ Там же. 1982. № 12. С. 47.

²²⁶ Там же. С. 47.

а на основании глубокой и деятельной веры, преобразующей нравственный облик личности. Христианская духовность не может быть сформулирована вне традиций православия, напротив, она выступает следствием «приобщения к бесценному опыту жизни православных подвижников».

Одной из главных богословских проблем в это время становится сохранение традиции и в то же время ориентация ее «в направлении насущных богословских задач». В этом плане интересно выступление архиепископа (ныне митрополита) Владимира, бывшего тогда ректором Московской духовной академии, на тему «Богословские и пастырские вопросы формирования клира в Православной Церкви», которое состоялось в 1979 г. на коллоквиуме с католическими богословами²²⁷. Владыка, обращаясь к собравшимся, отмечал, что необходимо понять диалектику церковного бытия, в силу которой «поддерживается и обеспечивается в жизни Церкви постоянное динамическое равновесие между старым и новым, между неизменным и преходящим, между абсолютным и относительным, между вечным и временным». Если происходит отказ от богословской традиции, «завещанной предыдущей церковной эпохой», то тогда теряется фундамент православной мысли, она при этом может превратиться в «рассудочно-философские» рассуждения, не соответствующие догматическим началам. Вместе с тем, если богословие «выпадает из ритма истории», оно становится для многих верующих непонятным, статичность оборачивается утратой влияния церкви на современную жизнь. Богословие, с этой точки зрения, должно пониматься как «непрерывная функция Церкви», и поэтому оно «в целом есть процесс». Развитие богословия в православном духе возможно только «через творческое усвоение прошлого и только на твердом святоотеческом базисе».

Поиск гармонии между старым и новым приводит архиепископа Владимира к принципиально важному положению о том, что личное богословское творчество должно исходить из «неизменного догматического критерия». В то же время вечная сущность догматов раскрывается «в качественно различных условиях, которые на протяжении бытия церкви определяются историческими и социальными факторами». Следовательно, владыка стоит на позиции исторического метода в догматике, но если у митрополита Никодима акцент сделан на временном, то у Владимира творчество новых форм возможно на неизменном базисе, составляющем «стержень православной традиции». Традиция же

²²⁷ См.: Владимир (Сабодан), митр. Слова и речи: В 3 т. Т. 3. Киев, 1997. С. 277–294.

не может быть лишь теорией, она неразрывно связана с практикой христианской жизни, в силу этого «обладание догматической истиной не должно оставаться в интеллектуальной сфере высокого богословия». Наличие объективной христианской истины и субъективных усилий человека по ее реализации отражает «диалектическую природу церкви, представляющую реальное воплощение богочеловеческой связи». Золотая середина между «вечным и временным» как раз и проходит по границе «двух онтологий — трансцендентного Бога и человеческого существования».

С конца 70-х годов XX в. со страниц церковной печати все чаще начинают раздаваться призывы к сохранению «догматической идентичности», противостоящей поверхностному приспособлению догматов «к новой исторической реальности — в «духе время сего»²²⁸. Несмотря на творческое отношение к божественной истине, «совершенно недопустимо никакое обновленчество и реформаторство по суетному произволу ума человеческого»²²⁹. Даже на молодежном семинаре, на котором обменивались мнениями представители Русской православной церкви и Евангелически-Лютеранской церкви ФРГ, отечественные богословы постоянно подчеркивали, что «сохранение традиций имеет большое значение для укрепления веры в настоящем и будущем». При этом неверно думать, что в восточном христианстве хранителями традиции выступают в основном люди старшего поколения: в русском православии «особая роль в этом процессе принадлежит... молодежи»²³⁰.

В этот период со страниц церковной печати достаточно часто раздавалось осуждение обновленческого движения. В интервью митрополита Питирима (Нечаева) отмечалось, что обновленческая программа церковных реформ потерпела крах, ибо «жизнь показала, что этого быть не должно». Патриархи Тихон (Белавин), Сергей (Страгородский), Алексий (Симанский), Пимен (Извеков) последовательно, с его точки зрения, проводили курс на сохранение древних традиций церкви и «вероучительного и нравственного содержания нашей догмы»²³¹.

Одним из заметных событий, призванных осмыслить соотношение традиции и новаторства, стала международная церковная научная конференция «Богословие и духовность Русской православной церкви», проходившая в Москве в мае 1987 г. В материалах конференции провозглашался и обосновывался ортодоксальный тезис о том,

²²⁸ Журнал Московской патриархии. 1978. № 6. С. 76.

²²⁹ Там же. 1983. № 6. С. 77.

²³⁰ Журнал Московской патриархии. 1983. № 6. С. 58.

²³¹ Там же. 1988. № 10. С. 4.

что «догматические истины являются главными источниками и самой существенной основой для систематического построения богословия»²³². Однако преданность догматическим началам необходимо сочетать с богословским творчеством. Православная мысль, сохраняя «непрерывную преемственность», должна быть актуальной и содержать ответы на «постоянно возникающие новые проблемы как для индивида, так и для общества в целом». Обоснованию этих положений был посвящен центральный доклад конференции «Преодоление схоластических влияний в русском богословии», с которым выступил архиепископ (ныне митрополит) Кирилл (Гундяев). Он отмечал, что благодаря историческому методу, утвердившемуся в отечественном догматическом богословии, был поставлен «принципиальный вопрос, как согласовать верность Преданию с постоянно изменяющейся жизнью». Богословское творчество в конце XIX и начале XX в. показало рост церковного самосознания и стремление решить эту проблему. В целом владыка определял традицию как «динамическое сочетание консерватизма в отношении вечных и неизменных истин Откровения с постоянным обновлением способов и средств их раскрытия в конкретных исторических условиях»²³³. Каждая эпоха, по его мнению, имеет «свой способ богословствования», но из этого не следует, что периоды в развитии православной мысли обособлены друг от друга. Есть устойчивое ядро религиозных ценностей, т. е. «вечные богословские истины», которые, несмотря на разные формы выражения, обеспечивают сохранение традиции. При этом традиция рассматривается как критерий «жизнеспособности богословия».

Мысли архиепископа Кирилла и вообще материалы конференции «Богословие и церковность Русской православной церкви» показывают созвучие в оценках соотношения религиозного творчества и традиции между представителями «парижской школы» в православной мысли и современными отечественными богословами. Не случайно владыка высоко оценивал творчество русских религиозных мыслителей, оказавшихся в эмиграции, ибо «их богословие не только питалось отечественными истоками, но творилось людьми, всегда сознававшими себя частью русской церкви»²³⁴. Стремление включить новаторские построения представителей русской православной мысли в рамки традиции — весьма показательный факт, свидетельствующий о динамичном развитии отечественного богословия.

²³² Там же. 1987. № 9. С. 12.

²³³ Там же. С. 12.

²³⁴ Там же. С. 13.

Итак, в 60–80-е годы XX в. в богословии Русской православной церкви можно выделить две ведущие тенденции: модернизм и новаторство. Центром православного модернизма в это время становится Ленинградская духовная академия, где под омофором митрополита Никодима сложилась целая богословская школа. Ее представителями были архиепископ Михаил (Мудьюгин), одно время бывший ректором академии, протопресвитер Виталий Боровой, профессор той же академии до своего назначения представителем Русской православной церкви при Всемирном совете церквей, профессора протоиерей Ливерий Воронов и Н. А. Заболотский.

Особое место в этой плеяде богословов занимает митрополит Кирилл (Гундяев), который несколько лет возглавлял ленинградские духовные школы и был одним из ближайших сотрудников владыки Никодима. Тон его статей и выступлений достаточно сдержан, он крайне редко провозглашает радикальные тезисы. Но его принципиальные позиции часто совпадают с новаторскими, а не модернистскими установками. Митрополит Кирилл признает, что «церковь, с одной стороны, консервативна, ибо должна сохранять веру... С другой стороны, сохранение веры предполагает постоянное развитие интеллектуальных и культурных форм ее передачи людям»²³⁵. Поэтому, будучи учеником митрополита Никодима, владыка Кирилл сумел, на наш взгляд, в целом преодолеть «соблазны модернизма».

Мы считаем, что деятельность владыки Никодима по формированию «нового богословского стиля мышления» была целенаправленной. Вместе с тем он стремился подчеркнуть преемственность между Санкт-Петербургской и Ленинградской богословскими школами. С его точки зрения стиль дореволюционной духовной академии «всегда характеризовался широтой и смелостью подхода к решению различных богословских проблем»²³⁶. Эта «добрая и прочная традиция» стала руководящей и для возрождения Ленинградской духовной академии.

Те же мысли звучали со страниц юбилейного сборника богословских трудов, подготовленного к 175-летию академии и опубликованного в 1986 г. Авторский коллектив издания дал высокую оценку творчеству названных выше богословов из окружения митрополита Никодима, а речь самого владыки по случаю 30-летия возрождения Ленинградской духовной академии характеризовалась как «духовное завещание школе».

Митрополит Никодим и его ученики неоднократно заявляли, что

²³⁵ Аргументы и факты. 1998. № 12. С. 23.

²³⁶ Журнал: Московской патриархии. 1977. № 3. С. 11.

переоценка ценностей, предпринятая ими, никогда не сопровождалась «богословскими компромиссами с миром», но этот тезис не совсем отражал их реальную позицию. Провозгласив принцип «богословского приближения», суть которого состоит в том, что современная православная мысль не должна проходить мимо концепций, «вырабатываемых в революционном мышлении», модернисты, как мы уже отмечали, стали на путь разрыва с традицией. Эта тенденция была опасна для православной церкви потому, что девальвировала значимость догматов, канонов или того, что можно назвать одним словом — Предание. Конечно, Символ веры никто не отвергал, но «обаяние традиций» заменялось «обаянием динамично меняющегося мира».

Радикальное течение в богословии не было бесплодным, оно поставило ряд проблем, общезначимых для церковного сознания. Речь прежде всего идет о взаимоотношении христианства и общества, разума и веры и других вопросах, актуальных для церковного сознания.

Богословы-новаторы в основном группировались вокруг Московской духовной академии. К этому течению относились бывшие ректоры академии митрополит Владимир (Сабодан) и архиепископ Александр (Тимофеев), вынешний ректор архиепископ Евгений (Решетников), профессора академии архимандрит Платон (Игумнов), М. С. Иванов, Д. П. Огицкий, А. И. Осипов, В. Д. Сарычев, К. Е. Скурат и др. Данное направление стремилось на основе сохранения преемственности в православном богословии дать ответ на вызов времени. При этом традиция воспринималась как показатель жизненности религиозной мысли, ее подлинного творческого характера.

В материалах, посвященных 300-летию Московской духовной академии, были сделаны несколько иные акценты при определении задач богословия, чем в юбилейных выступлениях в Ленинградской духовной академии. С основной статьей «Академическое богословие (исторический обзор)»²³⁷ выступил профессор Московской духовной академии М. С. Иванов. По его мнению, в XVIII и первой половине XIX в. в духовной школе произошел разрыв с православной традицией, и в результате «методика академического обучения способствовала развитию эрудиции, но почти ничего не давала для приобретения богословской интуиции». Только с митрополита Филарета (Дроздова) начинаются систематическое восстановление «чувства Предания» и возвращение «к духу патристике». Заслугой Московской духовной академии, с точки зрения М. С. Иванова, является утверждение «принципа

²³⁷ См.: Там же. 1986. № 1. С. 59–70.

историзма» при изучении богословских дисциплин. Историческое видение проблем дает возможность не только сохранять традицию, но и развивать ее «через поиск живой связи событий, через их богословское оправдание». Исторический метод в богословии не только не допускает «обособления религиозной мысли от жизни», но и дает возможность на основе Предания заниматься богословским творчеством, создавая в рамках традиции «единство в многообразии».

В юбилейных докладах, в частности в актовой речи профессора А. И. Осипова, особо подчеркивалось, что переоценка ценностей, принятая рядом религиозных мыслителей в начале XX в., стала следствием «интеллектуального произвола», который иногда «принимался за христианскую творческую свободу»²³⁸. Однако это не отменяет изучения дореволюционного обновленчества, поскольку его анализ представляет не только теоретический интерес, ибо, «зная историю, можно избежать множества ошибок». Эти мысли мы можем отнести и к оценке современного модернизма, выступившего с созвучной программой.

Новаторское течение в богословской мысли 70–80-х годов XX в. было ведущим, что объясняется стремлением богословов этого направления занять центристскую позицию между модернистами и консерваторами. Крайние течения или изолировались от стремительного хода истории, или превращали богословскую мысль «в простой инструмент, интерпретирующий современность». Новаторы, допуская богословское творчество, понимали его как «раскрытие актуальности вечных богословских тем», они стремились гармонизировать преемственность и изменчивость в рамках церковного сознания.

В это же время сохранялось консервативное течение, но оно в силу цензурных ограничений и позиции официального церковного руководства не могло сколько-нибудь заметно себя проявить. Однако проповедническая деятельность священнослужителей, в которой достаточно резко осуждалось позитивное отношение к миру, публикация святоотеческого наследия консервативной ориентации, обращение к дореволюционным богословам, выступавшим «за неизменное охранение православной веры независимо от духа времени», показывает наличие данной тенденции в православной мысли этого периода.

Новая ситуация, в которой оказалась Русская православная церковь в 90-е годы XX в., отразилась и на состоянии богословской мысли. Для церкви закончился период «поруганий, унижений, гонений и мук», она, по образному выражению патриарха Алексия (Ридигера),

²³⁸ См.: Там же. 1986. № 4. С. 20.

«сошла со своей исторической Голгофы». Избранный в 1990 г. на патриарший престол Алексий с первых шагов стремился отмежеваться от модернизма, подчеркивая, что свое служение будет «осуществлять, основываясь на Священном Предании, сохраняя верность догматам веры и церковным канонам»²³⁹. Вместе с тем глава церкви считал, что «нельзя внешне вернуть то, что было 70 или 300 лет назад», нужно восстановить не форму, а ту «систему, иерархию ценностей», которая свойственна отечественной традиции. Православные богословы, с его точки зрения, «должны быть открыты к современной жизни, осмысливать текущие процессы и освещать светом веры все происходящее вокруг нас, не поступаясь, однако, вечным ради сиюминутных интересов общества»²⁴⁰. Особое внимание в своей деятельности патриарх Алексий стал уделять сохранению преемственности в становлении православной мысли, ибо церковь «возвращается к осознанию губительности потери традиций». Преданность традиции начинает объявляться и необходимым условием сохранения единства Русской православной церкви, которое подвержено тяжким испытаниям, в том числе и от «упорства в разномыслии».

В итоговых документах Архиерейского собора Русской православной церкви, состоявшегося 18–23 февраля 1997 г., отмечается, что в условиях свободы церкви «бесконечно возрастает и активность ее противников». Особую опасность представляют те силы, которые «пытаются прикрыться священным именем церкви и выдают за христианство то, что к нему никакого отношения не имеет»²⁴¹. В материалах собора имена этих «лжехристиан» не названы, но можно предположить, что речь идет, видимо, о современных радикальных обновлениях. Только за последнее время была проведена Международная богословская конференция «Единство церкви» (1994) и изданы два сборника материалов: «Сети «обновленного православия» (1995) и «Современное обновленчество — протестантизм “восточного обряда”» (1996). В предисловии к последнему сборнику дана общая оценка модернизма и этапов его развития в России. Это течение характеризуется крайне негативно — как отвергающее историческую церковь и святоотеческую традицию. Среди современных модернистов «главным проводником» их идей назван митрополит Никодим, под руководством которого бы-

²³⁹ Алексий (Ридигер), патр. Сборник избранных трудов к годовщине интронизации. 1990–1991 годы. М., 1991. С. 8.

²⁴⁰ Журнал Московской патриархии. 1996. № 3. С. 26.

²⁴¹ Итоговые документы Архиерейского собора Русской православной церкви. Москва. 18–23 февраля 1997 г. // Сеятель. 1997. № 1–2. С. 41.

ло «выработано новое либерально-экуменическое модернистское богословие»²⁴². Авторы сборника отмечают, что и сегодня в руководстве Русской православной церкви поддерживают модернизм «ближайшие ставленники покойного митрополита Никодима», имеется в виду прежде всего митрополит Кирилл (Гундяев). Авторы книги «Современное обновленчество — протестантизм восточного обряда» открыто обвиняют владыку в поддержке неообновленчества, в «противопоставлении себя Святейшему Патриарху»²⁴³. Радикальная критика постоянного члена Священного Синода, одного из руководителей Русской православной церкви, со стороны рядовых священнослужителей — событие для православия экстраординарное. Этот факт свидетельствует о нарастании противоречий между различными богословскими течениями в русском православии.

Среди современных реформаторов выделяются профессор протопресвитер В. Боровой, архиепископ Михаила (Мудьюгина), протоиерей Иоанн Свиридов, священники Григорий Кочетков, Александр Борисов и др. Поскольку главный акцент в своей деятельности современные обновленцы делают на экклезиологических проблемах, более подробно их взгляды мы рассмотрим в следующей главе. Как показывает анализ их работ, у названных модернистов наблюдается недооценка значения догматического начала в православии. Так, священник Г. Кочетков считает, что «нет и никогда не будет строгих определений... православности, ереси и раскола». Но для православного богословия критерием православности выступает принятие или отрицание Символа веры. Само отношение к догматам как «к высшей и непререкаемой истине» объявляется неообновленцами «наследием минувших веков». Православный верующий, с их точки зрения, как бы «застревает» в «плотных слоях обширного христианского предания, окутывающих самый центр христианства — личность Иисуса Христа»²⁴⁴, таким образом, Священное писание противопоставляется Священному преданию с целью обоснования необходимости «отказа от средневековых традиций».

Активизация модернистского направления в богословии заставила консолидироваться консервативно настроенных священнослужителей. У них нет ярко выраженного лидера, но многие представители епископата и монашествующих поддерживают эту линию. Ее сторонни-

²⁴² Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда». М., 1996. С. 8.

²⁴³ Там же. С. 105.

²⁴⁴ Борисов А. Побелевшие нивы. М., 1994. С. 53.

ки констатируют, что для некоторых современных верующих и даже отдельных представителей клира само «слово «догмат» или «догматическое богословие» воспринимается чуть ли не как ругательное». Подобное стало возможным потому, что именно «догмат осуществляет строгий суд над теми христианскими обществами, которые игнорируют долгую историю церкви и начинают свое собственное «христианство»²⁴⁵. Консерваторы резко осудили позицию модернистов, допускающих «догматическое разнообразие внутри одного и того же Откровения». Такая позиция ведет к гносеологическому релятивизму, когда и истина, и заблуждение наделяются одинаковым статусом. Следует согласиться с ортодоксально настроенными богословами в том, что нарастание у определенной части верующих «адогматических настроений» обуславливается в какой-то мере проникновением в Россию буржуазных идей и связанных с ними протестантских установок. Для Запада характерен религиозный индивидуализм, отвергающий церковность и понимающий веру как «личное дело, которое касается личных, интимных сторон души». Отсюда поддержка богословов-модернистов со стороны средств массовой информации, ориентирующихся на буржуазно-либеральные идеалы. Даже патриарх Алексий вынужден критически высказаться о позиции тех недальновидных людей, которым «сегодня кажется, что в общеевропейской дом следует входить через конфессиональные двери, через принятие западного христианства и избавление от византийского «провинциализма», но это тупиковый путь. Если Россия стремится подтвердить статус великой державы, если она не хочет просто раствориться среди народов Европы, ей нужно «сохранять именно свой голос, свой выбор, свою веру»²⁴⁶. Демократизация России, по мнению большинства отечественных богословов, обречена на неудачу, если будет стремиться искоренить национальные традиции и прежде всего подорвать влияние православия. Демократы должны помнить, что преобразования в нашем отечестве могут быть успешными только в том случае, если они будут «иметь традиционную для страны христианскую ценностную основу»²⁴⁷. Эта позиция учитывает взгляды большинства верующих, которые с подозрением относятся к проектам «обновления веры отцов» и отказу от традиционных христианских ценностей.

Поскольку именно в Символе веры «отразилась многовековая борьба христианства против всех лжеучений», то его, безусловно, надо обе-

²⁴⁵ Журнал Московской патриархии. 1994. № 4. С. 26.

²⁴⁶ Там же. 1991. № 10. С. 25.

²⁴⁷ Там же. 1994. № 2. С. 12.

регать от искажений. Наиболее эффективным средством достижения этой цели является ориентация на святоотеческую традицию, которая, по мнению консерваторов, рассматривает божественную истину как «неизменную по своей природе». Поэтому при помощи человеческого разума «нельзя ничего прибавить к ней, и его задача сводится к ее сбережению». Такой охранительный подход содержит определенную опасность, ибо сопровождается «выпадением церкви из ритма истории». По-видимому, все-таки исторический метод в догматике, ориентирующийся на неизменную сущность истин веры и динамическую форму их выражения, в наибольшей мере отвечает интересам церкви.

Церковное руководство сегодня озабочено сохранением «ясности догматического сознания». Эта тема затрагивалась на Юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви, проходившем в августе 2000 г. в Москве. С большим докладом на этом форуме выступил председатель синодальной богословской комиссии митрополит Филарет (Вахромеев)²⁴⁸. Он подчеркнул, что назрела необходимость церковного ответа на вызовы времени, и этот ответ должен базироваться «на безусловной преданности церковной традиции», исходить «из строжайшей верности Преданию». Однако владыка тут же пояснял, что «верность Преданию есть не просто верность древности», напротив, богословие не консервирует прошлое, а «выявляет динамику жизни Церкви». В связи с этим становится понятной особая роль богословия для жизни церкви, без него еkkлeзия «не может ни полноценно назидать своих чад, ни свидетельствовать о себе миру». Митрополит Филарет специально коснулся темы соотношения богословия с «догматическим Преданием Церкви». С точки зрения владыки, их нельзя противопоставлять, но нельзя и отождествлять. Догматическое предание — это «понятийно и систематически оформленное вероучение Церкви... принятое и опознанное как подлинное выражение истины». Богословие же содержит личное творчество, поэтому в нем возможны идеи, которые не будут одобрены соборным разумом церкви. Исходя из этих установок ясно, что предание выступает критерием истинности богословских построений.

Важное значение для уяснения современного состояния богословия имела конференция «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия», которая состоялась в 2000 г. В своем выступлении на Юбилейном Архиерейском соборе митрополит Филарет отметил сле-

²⁴⁸ См.: *Филарет* (Вахромеев), митр. Доклад на Юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви // Сб. документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви 2000 г. Н. Новгород, 2000. С. 49–87.

дующие ее итоговые выводы. Было подчеркнуто, что «возможности нашего церковного богословия не соответствуют сегодня значению и сложности проблем, стоящих перед Русской Православной Церковью». Для того чтобы преодолеть этот недостаток, необходимо «существенно повысить роль и значение богословия в жизни Церкви на всех уровнях ее бытия и служения», должна также «более интенсивно развиваться современная система научно-богословской работы». Одним из путей ее интенсификации является «освоение наследия» не только дореволюционного богословия, но и богословских идей русской эмиграции.

Однако задачи развития богословия, как приходится констатировать, решаются достаточно медленно, еще существует «пренебрежение богословием», причем не только среди мирян, но и части духовенства. Не случайно патриарх Алексий (Ридигер) в последнее время неоднократно обращался к оценке состояния православной мысли в России. В его доклад на Архиерейском соборе 2004 г. был включен специальный раздел, посвященный богословским наукам²⁴⁹. Здесь подчеркивалось, что «богословие — это не реликт ушедших эпох», напротив, богословская мысль должна быть проявлением «жизненной силы нашей Церкви». Для достижения этой цели необходимо «пребывать в неразрывной связи со святоотеческой мыслью», но не просто транслировать ее идеи, а на их основе «отвечать на проблемы современности». Следует также изучить богословский опыт предшествующего этапа развития с тем, чтобы «воссоздать богословские и церковно-научные традиции». Наконец, представители русского православия должны быть готовы «к богословским дискуссиям с представителями других конфессий».

Анализ состояния современного русского православия выявляет «соблазны и искушения», которые, по мнению патриарха Алексия (Ридигера), тормозят развитие богословской науки. Выступая в декабре 2004 г. на ежегодном епархиальном собрании Москвы, глава Русской православной церкви отметил, что в последнее время активизировались как «безудержные прогрессисты или реформаторы-необновленцы», так и «неоконсерваторы или неостарообрядцы», причем последнее течение «не менее опасно и агрессивно, чем религиозный модернизм». Но особое внимание патриарх Алексий (Ридигер) в своем докладе обратил на анализ неоконсерватизма, тем самым подчеркивая значимость этого феномена для современного православия²⁵⁰.

²⁴⁹ См.: Алексий (Ридигер), патр. Доклад на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2004 г. // Журнал Московской патриархии. 2004. № 10. С. 48–52.

²⁵⁰ См.: Алексий (Ридигер), патриарх. Доклад на заседании Епархиального собрания г. Москвы 2004 г. // Там же. 2005. № 1. С. 47–48.

С его точки зрения, данное течение, как когда-то старообрядчество, выступает за «канонизацию» конкретного национального бытового уклада». При этом «золотой век» находится в прошлом, а «впереди цели нет». Неоконсерватизмом, кроме того, «под покровом показного смирения и покорности горделиво присваивается исключительное право на обладание истиной». Он претендует на то, чтобы быть единственным «верным истолкователем апостольского и святоотеческого Предания». При этом делается вывод, что «развитие и углубление его понимания невозможно. Не нужно никакой творческой активности, никакого поиска». Таким образом, установки неоконсерватизма, как справедливо считает патриарх Алексий (Ридигер), закрывают «путь к богословию, науке, культуре». Особо патриарх отметил, что изложенные взгляды не остаются только мнением отдельных лиц, ныне их «проповедают некоторые печатные издания, считающие себя поборниками истинного Православия».

Итак, глава церкви признает, что в рамках современного русского православия существуют три течения: консерватизм и модернизм, искажающие церковное Предание, и «золотая середина», официальные церковные взгляды, исходящие из понимания традиции как «творческого претворения в жизнь перенятого опыта». Третье течение мы и называем в книге новаторским (как видим, в нашей оценке богословских течений и данной церковным священноначалием есть определенное созвучие).

Наращение динамизма общественной жизни, диалектическое сочетание исторической и современной сторон в церковном сознании, а также объективных и субъективных моментов в нем предъявляют, по мнению руководящих кругов Московской патриархии, особые требования к богословию. Несмотря на отдельные достижения современной догматики, в целом «разрыв между догматическим учением и современной жизнью верующего преодолен не был». Подобная ситуация складывалась в силу абсолютизации «внешних богословских форм», происходила из изолированности теологии от других сфер знания. Опыт развития святоотеческого богословия, традиции отечественных духовных школ помогают внести коррективы в понимание предмета богословия. Последнее должно становиться «все более актуальным», иными словами, включать «христианское осмысление проблем, с которыми сталкивается современный человек». При этом «христианское осмысление» опирается не только на церковное самосознание, но и на широкий спектр достижений светской культуры. Правда, соборный разум всегда позволяет сохранить субординацию светского и религи-

озного, подчиняя низшее, безрелигиозное начало высшему — сакральному видению мира. В целом церковное руководство требует повышения «уровня богословского сознания», подчеркивая, что «без ясных богословских критериев невозможно обсуждать формы и способы осуществления Церковью своего призвания в мире»²⁵¹. Состояние же «богословского сознания» во многом зависит от «степени подготовленности богословских кадров, от их способности, «опираясь на традицию, ответить на вызов времени». При этом степень развития религиозной мысли характеризуется не только ее влиянием в «церковной ограде», но и ее значением для общества в целом.

Современное состояние духовного образования не удовлетворяет потребностей церкви, не соответствует оно и уровню ожиданий общества — отсюда проистекает насущная необходимость в реформе духовных школ.

В интервью, посвященном началу занятий в духовных учебных заведениях в 1989 г., архиепископ (ныне митрополит) Кирилл (Гундяев) отметил ряд недостатков в богословском образовании. Одну из главных проблем, по его мнению, представляет собой «чрезмерная растянутость курса и параллелизм в преподавании предметов», в результате многие важные дисциплины не изучаются. Поэтому необходимо создать новую программу, в которой предметы должны «дополнять, а не дублировать друг друга». Однако самой существенной нерешенной проблемой остается разрыв между научно-богословской подготовкой священнослужителей и их духовным воспитанием. Поэтому и можно встретить интеллектуально подготовленного клирика с низким уровнем церковного благочестия, а именно оно «очень высоко ценится рядовыми верующими».

Констатация недостатков духовного образования не осталась на уровне теории. Уже на Архиерейском соборе Русской православной церкви, состоявшемся 9–11 октября 1989 г., был рассмотрен вопрос «О подготовке кадров священно-церковнослужителей Русской Православной Церкви». Собор одобрил основные подходы к реформе богословского образования. Была поставлена задача постепенно преобразовать духовные семинарии из средних учебных заведений с четырехлетним сроком обучения в высшие учебные заведения с пятилетним сроком обучения. Особо следует подчеркнуть, что кроме богословских дисциплин намечалось ввести «такие предметы, как философия, история,

²⁵¹ *Филарет* (Вахромеев), митр. Вступительное слово на богословской конференции Русской православной церкви «Православное учение о Церкви» // Там же. 2003. № 11. С. 55.

литература»²⁵². Принципиально новый уровень гуманитарной подготовки будущих священнослужителей позволит, по мнению церковных руководителей, установить правильные взаимоотношения между знанием и верой. Это особенно важно в современных условиях, так как, по мысли патриарха Алексия (Ридигера), церковных людей от знаний «целенаправленно пытались отлучить. Даже светские дисциплины в недавнем прошлом запрещались к преподаванию в семинариях и академиях»²⁵³.

Намеченные преобразования духовных школ осуществлялись, однако, с большим трудом, были даже заменены ректоры Московской и Санкт-Петербургской духовных академий. Но все же в 1994 г. впервые в истории Русской православной церкви состоялся выпуск бакалавров богословия — в Минской духовной семинарии. При этом ректор семинарии епископ Константин особо подчеркнул, что патриарх Алексий «лично наложил благословляющую резолюцию на бакалаврском дипломе»²⁵⁴. Планы подготовки бакалавров богословия имеются и в других духовных семинариях.

Совещание ректоров духовных школ, проходившее в феврале 1994 г. в Москве под председательством патриарха Алексия, особо отметило необходимость повышения критериев отбора абитуриентов, уделяя при этом особое внимание «религиозно-нравственным и интеллектуальным качествам поступающих в духовные школы»²⁵⁵. В целом образование и воспитание будущих пастырей должно приобщать их к «соборному разуму церкви» и ограждать от «чуждых православию и вредных для жизни церкви влияний».

Важный документ «О задачах Церкви в области богословского образования» был принят на Архиерейском соборе Русской православной церкви, состоявшемся в Москве 29 ноября — 2 декабря 1994 г.²⁵⁶. В этом постановлении отмечалась связь современной духовной школы с прежним богословским образованием, ибо новая практика подготовки церковных кадров должна включать в себя лучшее, что было присуще дореволюционной школе. Новая система богословского образования «должна быть чувствительна к существующим сегодня пастырским проблемам и к тем запросам, которые современное общество обращает к церкви», к тому же необходимо обеспечить ее взаимодействие «со

²⁵² Московский церковный вестник. 1989. № 14. С. 6.

²⁵³ Журнал Московской патриархии. 1998. № 3. С. 20.

²⁵⁴ Там же. 1994. № 6. С. 18.

²⁵⁵ Там же. С. 11.

²⁵⁶ Там же. 1995. № 11. С. 3–4.

светской наукой и высшей школой». Наконец, учебному комитету поручалось подготовить всеобъемлющую концепцию «богословского образования в Русской Православной Церкви».

Основные положения этой концепции обозначены в докладе на Архиерейском соборе (18–23 февраля 1997 г.), с которым выступил епископ Евгений (Решетников), тогда и. о. председателя учебного комитета²⁵⁷. Развивая положения Архиерейского собора 1989 г., современные подходы определяют три типа духовных учебных заведений.

1. Духовные училища, которые решают «проблему острой нехватки духовенства в епархиях», но не дают полноценного богословского образования, их выпускники могут быть псаломщиками, чтецами и т. д. Эти учебные заведения должны быть преобразованы после соответствующей аттестации в семинарии, те же из них, которые ее не пройдут, станут курсами катехизаторов.

2. Священнослужителей призваны готовить духовные семинарии. Концепция предполагала, что к 2000 г. они должны стать высшими учебными заведениями. С этой целью в их программу вводился ряд новых предметов, изучавшихся ранее только в духовных академиях: патрология, церковное право, пастырское богословие, введение в философию, история философии и церковное искусство. В целом расширялось изучение светских гуманитарных дисциплин. Наряду с историей России и русской литературой вводились дополнительно «с разрешения учебного комитета»: история религии, педагогика, психология, логика. Студентам семинарии, успешно защитившим дипломную работу, присваивалось звание бакалавров.

3. Духовная академия преобразуется в учебное заведение для подготовки преподавателей духовных учебных заведений и богословов. Академический курс разделяется на две ступени: первая, с трехлетним сроком обучения, завершается защитой диссертации на звание кандидата богословия; вторая, на которую принимаются лучшие студенты, имеет двухлетний срок обучения, те, кто успешно окончил ее, становятся магистрами богословия. В академиях планировалось создать отделения или факультеты для углубленной специализации по избранным дисциплинам.

Как видим, предлагаемая структура во многом созвучна требованиям Устава духовных академий 1869 г. После обсуждения доклада епископа Евгения Архиерейский собор принял решение «одобрить деятельность Учебного комитета, в особенности связанную

²⁵⁷ Там же. 1997. № 6. С. 28–32.

с подготовкой концепции новой системы богословского образования»²⁵⁸.

Этих проблем коснулся в своем докладе патриарх Алексий (Ридигер) на юбилейном Архиерейском соборе 2000 г., посвятил им специальный раздел «Богословское образование»²⁵⁹. Патриарх подчеркнул, что время, когда во главу богословского образования ставилась задача «подготовить как можно большее число священнослужителей в максимально сжатые сроки», закончилось. Теперь необходимо делать акцент на качестве подготовки церковных кадров. В связи с этим предстоятель церкви предупреждал, что само по себе продление четырехлетнего семинарского образования на один год не превратит семинарию из среднего учебного заведения в высшее». Поэтому внешние преобразования необходимо дополнить внутренними, т. е. принимать меры «по радикальному улучшению качества преподавания». Точно так же и академии не станут научными богословскими центрами, если «не будут задействованы дополнительные научные резервы, не будут привлечены новые преподавательские кадры, в том числе и специалисты из светских высших учебных заведений, не будут созданы новые учебные пособия, отвечающие современным требованиям». Чтобы эти пожелания не остались нереализованными, патриарх и Синод поручили Учебному комитету провести инспекционные проверки духовных школ, по результатам которых будут приняты решения «о реальном соответствии или несоответствии той или иной школы ее названию и статусу».

Итоги инспекторской проверки были подведены на Архиерейском соборе 2004 г. Патриарх Алексий отметил, что проверкой было охвачено 41 духовное учебное заведение и она выявила «ряд серьезных недостатков» в их деятельности. Трем духовным училищам «было отказано в преобразовании в семинарии»²⁶⁰.

В своем выступлении на этом Соборе глава церкви дал критическую оценку состоянию исследовательской работы в духовных школах. По его мнению, даже степень кандидата богословия нередко присваивается не за самостоятельную, а за компилятивную работу. Поэтому требования к кандидатским сочинениям «должны быть повышены».

²⁵⁸ Итоговые документы Архиерейского собора Русской православной церкви 1997 г. // *Сеятель*. 1997. № 1–2. С. 52.

²⁵⁹ См.: Алексий (Ридигер), патр. Доклад на Юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви. 2000 г. Н. Новгород. С. 25–27.

²⁶⁰ См.: Алексий (Ридигер), патр. Доклад на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2004 г. // Журнал Московской патриархии. 2004. № 10. С. 50.

Однако требовательность к научной богословской работе необходимо сочетать с «церковной поддержкой православных исследователей». При этом речь должна идти не только о духовных составляющих этого процесса, но и об эффективных формах «материальной поддержки православных исследователей»²⁶¹.

Кроме содержательной стороны и финансирования для повышения статуса религиозного образования особое значение имеет государственное лицензирование и аккредитация духовных учебных заведений. Если процесс лицензирования церковных учебных заведений, когда определяется их вид (начальное, среднее, высшее), становится нормой, то духовным учебным заведениям в государственной аккредитации отказывают. В результате выпускники богословских учебных заведений, считающихся по статусу вузами, «не пользуются правами лиц, окончивших высшую школу». С точки зрения представителей церкви такая политика «является дискриминационной и недопустимой»²⁶².

Вопрос о государственной аккредитации богословского образования достаточно сложен, ибо, с одной стороны, действуют утвержденные государственные стандарты высшего профессионального образования, с другой — существует традиционная церковная система подготовки кадров, которая не реализует и навряд ли в ближайшем будущем сможет реализовать эти стандарты в полном объеме. Наш вывод подтверждают и последние церковные документы, касающиеся этой сферы. После недавнего Архиерейского собора Указом патриарха от 16 ноября 2004 г. была создана «Комиссия по подготовке концепции духовного образования Русской православной церкви и анализу проводимых реформ духовных школ». Ее возглавил архиепископ Тобольский и Тюменский Дмитрий (Капалин), который не только руководит епархией, но и является ректором Тобольской духовной семинарии. Вообще сам факт создания этой комиссии свидетельствует о неудовлетворенности церковного руководства деятельностью Учебного комитета при Священном Синоде во главе с архиепископом Евгением (Решетниковым) по проведению образовательной реформы.

Комиссия с целью приведения в единую систему духовного просвещения разработала проект церковного образовательного стандарта высшего духовного образования по направлению «Богословие», квалификации «Специалист в области богословия». В этом стандарте появи-

²⁶¹ Там же.

²⁶² О положении богословского образования в России. Декларация VI Международного конгресса высших православных богословских школ // Журнал Московской патриархии. 2004. № 10. С. 75.

лось достаточно много светских дисциплин, таких, как «История России», «Философия», «Русский язык и культура речи», «Логика», «Педагогика», «Психология» и ряд других. Но в целом из 5760 час. обязательных дисциплин на долю светских предметов приходится лишь 900 час.²⁶³ Естественно, что при таком подходе параметры существующего государственного стандарта высшего профессионального образования не будут выдержаны.

В качестве компромиссного варианта, который поможет получить священнослужителям высшее образование, имеющее государственную аккредитацию, выступает теологическое образование в светских учебных заведениях. Патриарх Алексей (Ридигер) уже в докладе на Юбилейном Архиерейском соборе выразил надежду, что «внедрение в систему светского высшего образования специальности «Теология» откроет возможность для организации богословских факультетов в высших учебных заведениях».²⁶⁴ В 2001 г. Министерство образования Российской Федерации утвердило стандарт по направлению «Теология», а в 2002 г. — стандарт по специальности «Теология». Сейчас около 20 вузов получили возможность готовить теологов. В рамках теологического стандарта могут быть подготовлены специалисты по православному, исламскому и иудейскому богословию, при этом конфессиональная подготовка проходит с участием духовных лиц — представителей названных религий, ибо именно они рекомендуют преподавателей теологических дисциплин. Выпускники теологических отделений и факультетов получают диплом государственного образца и могут работать в тех отраслях, где согласно квалификационным требованиям необходимо высшее профессиональное образование.

Однако определенные круги в православной церкви явно недооценивают значение теологического образования в светских учебных заведениях, устраняются от помощи в его организации. Подобная позиция, во-первых, ведет к снижению качества светского теологического образования, ибо не используются все возможности для привлечения к преподаванию подготовленных преподавателей, во-вторых, создаются условия, при которых в преподаватели теологии попадают люди, далекие от интересов русского православия. Поэтому не случайно, выступая на последнем Архиерейском соборе, архиепископ Евгений (Решетников) отметил, что наряду с традиционным духовным образованием

²⁶³ См.: Церковный образовательный стандарт высшего духовного образования: Проект. Тобольск, 2005. С. 2–3.

²⁶⁴ Алексей (Ридигер), патр. Доклад на Юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви. С. 27.

«не менее важным становится сейчас и теологическое образование в светских вузах»²⁶⁵. Подобный подход поможет представителям православия вместе с профессорско-преподавательской корпорацией вузов создать полноценное богословское образование, прошедшее как государственное лицензирование, так и государственную аккредитацию.

Интересно отметить, что проблемы совершенствования духовного образования обсуждались не только на официальном уровне, они вызвали большой интерес у представителей духовных учебных заведений. Для иллюстрации остановимся только на двух примерах.

Известный философ, преподающий в Московской духовной академии курс истории русской религиозной мысли Н. К. Гаврюшин, поделился своими соображениями о проходящей в церкви образовательной реформе. В интервью газете «Московский церковный вестник», которое было опубликовано под названием «Русское богословие: наследие и наследники», Н. К. Гаврюшин попытался проследить путь развития православной мысли в XX в. и дать оценку ее изучения в духовных учебных заведениях²⁶⁶. С его точки зрения духовное образование в СССР в послевоенный период было восстановлено в значительно сокращенном объеме, при этом оно утратило дух прежних академий. В богословских учебных заведениях Русской православной церкви начали утверждаться «схоластика, а вместе с ней и казарменная дисциплина, которую нередко выдают за строгое благочестие». По мнению богослова, реформа духовного образования должна способствовать восстановлению «соборных начал в обучении», а она предусматривает отказ от «давления на учащихся». Самостоятельность студентов семинарий и академий в овладении предметами будет способствовать развитию их богословского творчества. Реализация этих задач сделает духовные академии центрами научно-богословской мысли, готовящими кадры профессиональных богословов-исследователей и высококвалифицированных преподавателей духовных учебных заведений. Необходимо возродить академические печатные органы, публикации в которых станут важной формой «аттестации преподавательских кадров». В конечном итоге реформа богословского образования поможет преодолеть «робость священнослужителя перед диалогом с секулярным миром», сформирует его восприимчивость к новым идеям, выработает способность к православной оценке актуальных общественных проблем.

²⁶⁵ Евгений (Решетников), архиеп. О духовном образовании в России. Доклад на Архиерейском соборе Русской православной церкви. 2004 г. // Воскресная школа. 2004. № 36–37. С. 9.

²⁶⁶ См.: Московский церковный вестник. 1990. № 19. С. 2–3.

Один из ведущих профессоров Московской духовной академии А. И. Осипов выступил с программной статьей «Русское духовное образование», опубликованной вначале в журнале «Русское возрождение», а затем перепечатанной (правда, без ссылки) «Журналом Московской патриархии»²⁶⁷. Автор, на наш взгляд, обосновывает ряд важных положений, связанных с путями развития отечественной духовной школы. Он справедливо считает, что уровень духовного образования не оставался только достоянием церкви, а «изменение его характера всегда самым серьезным образом отражалось на духовном и нравственном состоянии народа». В связи с этим становится понятным, какое отрицательное воздействие начинает оказывать на русскую жизнь проникновение в духовное образование «протестантского либерализма и иудео-католического магизма». Первый допускает искажение предания, произвол «в изменении форм и дисциплины церковной жизни», второй — уважение к преданию сводит скорее к почитанию «наружных форм его, чем его оживляющего духа». При этом методом данных типов образования становится схоластика. А. И. Осипов дает развернутую характеристику анализируемого явления, выделяя два его существенных признака: рационализм, т. е. объявление рассудка высшим судьей в гносеологии, и оторванность богословских вопросов от реальной жизни (богословие ради богословия). Естественно, современная реформа духовного образования должна преодолеть отмеченные выше недостатки. Ее концепция, по мнению профессора, направлена на обеспечение подготовки священнослужителей и педагогов духовных школ «надлежащего уровня». Но она не преодолевает «старых принципов организации духовного образования», делающих акцент на интеллектуальной подготовке пастырей. Вопрос же духовного воспитания учащихся «остается, как и прежде, открытым», а без его решения обучение не сможет в полном объеме «принести добрые духовные плоды». А. И. Осипов призывает высшую церковную власть «искренне признать» нерешенные проблемы в области духовного образования и выработать программу их преодоления, способную «дать всем нашим образовательным центрам ту силу, которая духовно обогатит и укрепит и саму церковь, и Отечество».

Итак, догматическое богословие, представляющее собой важнейший компонент духовного образования и в целом церковного сознания, не может сводиться лишь к теории. Оно должно стать жизненным, т. е. «соединять верующего с современностью, но такая открытость не

²⁶⁷ См.: Русское возрождение. 1997. № 69–70. С. 73–90; Журнал Московской патриархии. 1998. № 3. С. 52–61.

должна привести к обмирщению церкви». Богословие не может превратиться в секулярную доктрину: взаимодействуя с различными течениями, «оно всегда содержит вертикальные ориентиры», сохраняя и укрепляя у человека религиозные начала. Следовательно, православная мысль наиболее адекватно выражает интересы церкви тогда, когда избегает крайностей консерватизма и модернизма, т.е. является новаторской.

В нынешних условиях, когда церковь освободилась от жесткой опеки со стороны государства, в ее недрах обостряется борьба между модернистами и консерваторами. В этой ситуации даже новаторы становятся ближе к консервативно настроенным богословам, ибо радикальные новации могут породить церковный раскол. Догматизм же не только ведет к потере традиции, но и обособляет истины веры от жизни по вере, превращая догматы «в пустые абстрактные схемы».

Глава II

ЭККЛЕЗИОЛОГИЯ В РУССКОМ ПРАВОСЛАВИИ

1. Консервативные принципы понимания церкви

Экклезиология составляет стержень православия, так как именно церковь призвана соединить божественное и человеческое и привести человека к спасению. Проблема церкви никогда не была чисто теоретической, ибо от понимания ее сути зависело поведение людей, их отношение к обществу. Существенный урон экклезиологическому сознанию русского народа нанесла реформа Петра I, принятие им «Духовного регламента», превратившего церковь в «ведомство православного исповедания». Один из главных идеологов петровской церковной реформы епископ Феофан Прокопович был чужд православной традиции, написанные им сочинения были не просто протестантскими по форме, они по духу принадлежали Реформации. Даже определение церкви у него начисто лишено каких-то трансцендентных характеристик: она понимается как некий союз, создаваемый для того, чтобы верующие «взаимно помогали друг другу, сорадовались и с помощью Божией защищались против врагов»¹. По образному выражению Г. Флоровского, наступил период «вавилонского пленения» Русской церкви, приводящий к скованности духовенства, его «запуганности»². Именно с петровских преобразований начинается разрыв между христианским пониманием церкви и ее реальным положением в государстве. Создается «опасная привычка» называть явления понятиями, им «заведомо не соответственными».

Завершающий этап в развитии богословской мысли XVIII в. связан прежде всего с именем митрополита Платона (Левшина), о котором мы упоминали в первой главе. Владыка определяет церковь как «собрание

¹Цит. по: Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 92.

²См.: Там же. С. 89.

человеков, в Иисуса Христа верующих и по закону его живущих»³. В экклезиологии митрополита Платона сделан акцент на рациональных характеристиках церкви. По его мнению, истинная церковь должна непременно содержать верное исповедание веры, основанное на Священном писании, правильное «употребление таинств» и жить по евангельским законам⁴. Правда, митрополит пытался отметить и мистические свойства церкви, ибо она — «святое общество, Духом святым управляемое»⁵, но это не главное. Главным для него все же выступает «жизнь по Евангелию», в данном требовании проявляется стремление митрополита Платона придать экклезиологии социальную направленность, так как «мы и Церкви члены, и общества граждане». Православному христианину необходимо, будучи в «церковной ограде», выполнять «великий долг перед Богом», но точно так же ему необходимо быть и «во обществе верным... служителем»⁶.

Таким образом, упреки митрополиту Платону в приверженности схоластизму, в недооценке «сакраментального смысла церковности», раздающиеся со стороны православных богословов, наверное, оправданы. Но в то же время именно он стремился преодолеть абстрактное, чисто теоретическое понимание церковности, связывая с принадлежностью к еkkлeзии реальное изменение жизненных ориентиров, в результате которого «церковное учение утверждается делом».

Заслуги митрополита Платона особенно очевидны, если мы сравним взгляды иерарха с идеями его современников. Видный церковный деятель конца XVIII — начала XIX в. митрополит Михаил (Десницкий) вообще отождествляет «святую Церковь» с храмом, она, по его мнению, «есть не что другое, как дом молитв, жертвоприношений и учений»⁷. Эта «святая Церковь» уподобляется острову, на котором укрываются ее члены от «бурного житейского моря».

Преобразования, предпринятые в духовном образовании в начале XIX в. и, в частности, Устав духовных академий 1814 г., способствовали развитию экклезиологической мысли, но большинство рассуждений о церкви оставалось в рамках схоластики. Много внимания этим темам уделяя в своем «Православно-догматическом богословии» митрополит Макарий (Булгаков). По его определению, «Церковь есть общество лю-

³ Платон (Левшин), митр. Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 1. СПб., 1913. С. 723.

⁴ Там же. С. 895.

⁵ Платон (Левшин), архиеп. Поучительные слова: В 5 т. Т. 3. М., 1780. С. 198.

⁶ Там же. С. 121.

⁷ Десницкий М. Труд, пища и покой духа человеческого: В 3 т. Т. 3. М., 1794. С. 215.

дей, содержащих христианскую веру»⁸. Она делится на церковь земную, или воинствующую, и небесную, или торжествующую. Притом оба эти проявления экклезии связаны между собой, так как «Церковь торжествующая есть уже, так сказать, плод Церкви воинствующей», но в то же время их нельзя смешивать. Единственной целью земной церкви является спасение человека, т. е. «препровождение его к Церкви небесной», и для ее достижения верующий должен «отвергнуться от мира и всех дел его».

Иисус Христос не только определил задачу экклезии, но и даровал ей три необходимых средства, обеспечивающих ее решение. Церковь должна и обязана «сохранять драгоценный залог спасительного учения веры» и распространять это учение среди народов, сохранять и «употреблять во благо людей Божественные таинства и вообще священнодействия», наконец, оберегать «Богоучрежденное в ней управление»⁹. Содержательного раскрытия перечисленных выше средств у митрополита Макария не дано, их характеристика сведена к формальным, внешним признакам.

Подобный же подход проявляется и при определении существенных свойств церкви¹⁰. Обращаясь к девятому члену Никее-Царьградского символа веры, богослов называет следующие из них: единство, святость, соборность, апостоличность. Церковь едина «по своему началу и основанию», по своему устройству «внешнему и внутреннему», по своей цели. Эти же основания определяют и святость церкви. Соборною экклезия называется «по пространству», ибо предназначена «обнимать собою всех людей, где бы они ни обитали на земле»; по времени, так как будет «существовать до окончания века»; по своему устройству, ибо ее учение «может быть принято всеми людьми, образованными и не образованными», и даже теми, которые не связаны ни с какими гражданскими учреждениями. Церковь является апостольской «по своему началу», ибо хотя она и основана самим Господом, но апостолы также стоят у ее основания, так как экклезия сохраняет «непрерывное преемство епископов, истинных преемников апостольских».

В рассуждениях митрополита Макария нет «народа церковного», все сводится к подчеркиванию значения иерархии, делается акцент на неподвижности и неизменности церковного учения, наконец, сущ-

⁸ Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие: В 2 т. СПб., 1857. С. 157.

⁹ Там же. С. 159.

¹⁰ См.: Там же. С. 180–190.

ность церкви он стремится описать при помощи рациональных схем и внешних признаков. При таком подходе церковь выпадает из истории, она становится «равнодушным наблюдателем над быстротекущей жизнью».

Стремлением вернуться к святоотеческой экклезиологии проникнута деятельность митрополита Филарета (Дроздова). В составленном им Катехизисе¹¹ дано определение экклезии, ставшее классическим: «Церковь есть от Бога установленное общество людей, соединенных православной верой, Законом Божиим, священноначалием и таинствами». Владыка выступает против обособления церкви небесной и церкви земной, так как экклезия, «пребывающая на земле, является в то же время небесной», ибо в ней так же действует божественная благодать и постоянно происходит взаимное общение между той и другой. Определяя свойства церкви, он также стремится уйти от формальных признаков к содержательным характеристикам.

Единство церкви обусловлено прежде всего тем, что она «имеет одного Главу — Христа и одушевляется одним Духом Божиим». Наличие поместных православных церквей, имеющих «самостоятельное видимое устройство», не препятствует «им духовно быть великими членами единого тела Церкви Вселенской». Это единство выражается и в видимых признаках, таких, как «одинаковое исповедание веры и общение в молитве и таинствах». Символ веры православных церквей «утвержден семью Вселенскими соборами» и сохраняется ими «неизменно, в первоначальной своей чистоте». Искажение церковного учения в результате «человеческого произвола» приводит к отпадению от единой церкви. Все же истинно верующие, «соединенные Священным Преданием веры, в совокупности и преемственно, по устройению Божию составляют Церковь». В этих положениях митрополита Филарета четко очерчены границы церкви, вопрос о которых приобретет большую важность в XX в.

Святость церкви определяется прежде всего в силу освящения ее Иисусом Христом «через Его страдания, через Его учения, через Его молитву и через таинства». Существует определенная антиномия между святостью экклезии и греховностью ее членов. Но все-таки наличие согрешающих не мешает ей быть святой, так как они или «очищают себя истинным покаянием», или упорствующие в грехе «отсекаются от тела Церкви».

¹¹См.: Пространный христианский катехизис православной католической восточной церкви. Составлен митрополитом Филаретом (Дроздовым). Сергиев Посад, 1995.

Церковь определяется как соборная или, что то же самое, как кафолическая, или вселенская, так как «она не ограничивается никакими местом, ни временем, ни народом, но заключает в себе истинно верующих всех мест, времен и народов». Важнейшей характеристикой соборной церкви, является то, что она «никогда не может ни отпасть от веры, ни погрешить в истине веры». У Филарета есть очень важное положение, согласно которому «кафолическая Церковь заключает в себя всех истинно верующих в мире», т. е. и церковный народ выступает хранителем «вселенской веры христовой».

Наконец, церковь называется апостольской, так как в ней неизменно сохраняется от апостолов и «учение и преемство даров Святого Духа через священное рукоположение». Церковное предание, у истоков которого стоят апостолы, учит «избегать такого учения и таких учителей, которые не основываются на учении апостолов». В церкви также существует церковная иерархия, или священноначалие, которое сохраняет «преемство апостольского служения». При этом митрополит Филарет подчеркивает, что отдельный представитель иерархии не может говорить «от имени всех верных христиан». По его мнению, «священноначалием, которое может действовать от имени всей кафолической церкви, является Вселенский собор». Это положение направлено как против папского авторитаризма, так и против протестантского индивидуализма.

Исследователи истории православного богословия отмечают, что «богословской системы Филарет не построил»¹². Не создал он и богословской школы, так как у него «не было учеников и последователей, равных ему по силе дарований и глубине умозрения»¹³. Но митрополит Филарет был одним из первых, для кого богословие стало не просто теорией, а «задачей жизни». Его экклезиология стремится опираться не только на рациональные построения, но и на христианский духовный опыт. В целом можно говорить о том, что богослов скорее поставил проблемы, чем предложил их решение. Это относится к таким вопросам, как взаимодействие небесной и земной церкви в человеческой истории, границы церкви, соотношение устойчивости и изменчивости в церковном предании, роль иерархии и мирян в церковной жизни.

Консервативно настроенные богословы, определяя церковь через понятие общества, т. е. через собрание индивидов, объединенных определенными признаками, с одной стороны, ставили ее на уровень зем-

¹² Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 176.

¹³ Владимир (Сабодан), митр. Экклезиология в отечественном богословии. Киев, 1997. С. 150.

ных организаций; с другой стороны, они всячески подчеркивали разницу между еkkлeзией и чисто человеческими объединениями. Отсюда у них постоянно звучит мысль о несовместимости церкви и социума. Они рассматривали общество как «большую или меньшую сумму отдельных лиц» — некое фиктивное тело, необязательное для жизни индивида. Человек, с этой точки зрения, по природе своей индивидуальное, а не общественное существо. Само же общество появилось в результате грехопадения, т.е. извращения человеческой природы. Единственным необходимым условием развития личности, которое находится вне нее самой, является церковь. Однако последняя «живет совсем не такой жизнью, какую живут всевозможные общества». Один из главных идеологов консервативного направления епископ Феофан (Говоров) постоянно подчеркивал, что «церковность есть как бы отпевание и отчитывание от омрачения, производимого дыханием мирского духа»¹⁴. Верующий, укрывшийся за церковной оградой, начинает смотреть на процессы, происходящие в обществе, «как внешние и малозначительные».

Следуя логике своих рассуждений, консерваторы приходили к выводу, что между церковью и религиозным индивидом, принадлежащим к ней, с одной стороны, и обществом, с другой стороны, существует непреходящее противоречие, которое «проистекает из сущности этих явлений и отмечено Христом как неизменный закон жизни»¹⁵. Поэтому церкви нет дела до социума, она «существует не для организации различных общественных и государственных форм», а для спасения человеческих душ. Исходя из этих положений, верующий должен безразлично относиться к социальной жизни и не заботиться о других: «пусть они сами по себе. Всякий за себя будет давать отчет»¹⁶. Поэтому, с точки зрения богословов-консерваторов, одно из основных достоинств религиозного мировоззрения заключается в том, что оно формирует у верующих убеждение, согласно которому цель их жизни — не общество, а свое собственное «я», или «внутренний человек», противостоящий «внешнему человеку», ориентированному на социальную сферу.

Одним из главных аргументов в пользу высказанной позиции было обращение консервативно настроенных представителей православия к

¹⁴ Феофан (Говоров), еп. Поучения о пути к спасению // Странник. 1860. №9. С. 160.

¹⁵ Тарасий, иером. Основные начала и развитие русской культуры // Вера и церковь. 1902. Т. 1. С. 297.

¹⁶ Феофан (Говоров), еп. Путь ко спасению. СПб., 1875. С. 125.

святоотеческому наследию. В патристике встречаются различные подходы к обществу, но восточные отцы церкви концентрировали внимание человека на собственном духовном усовершенствовании, которое выступало в качестве гаранта спасения. Профессор А. А. Бронзов справедливо отмечал, что наибольшим авторитетом в отечественном богословии пользовались святоотеческие воззрения, имевшие в виду «преимущественно индивидуальную жизнь человека, а не социальную»¹⁷. В результате любые попытки сближения богословия с реальной социальной жизнью рассматривались как «извращение церковного предания». Поэтому «общество и духовенство жили каждая отдельную жизнью, и умственные интересы того и другого редко встречались между собою»¹⁸.

Консервативная экклезиология не только последовательно формировала негативные установки у верующих по отношению к социуму, но и обосновывала так называемые принципы «теологии порядка». Суть ее подхода заключается в том, что субъектом исторического процесса объявляется Бог, предписывающий обществу законы, по которым оно функционирует. Социальные законы, с этой точки зрения, обладают двумя важнейшими особенностями.

Во-первых, они существуют объективно, независимо от нашего сознания. Однако понятие объективности трактовалось богословами в духе фатализма. Демииург истории обладает абсолютно свободной волей, а «божественная воля есть вместе с тем и деятельность». Индетерминированность божественной деятельности исключает возможность какого-либо воздействия со стороны человека на состояние общества.

Во-вторых, социальные законы считались богословами непознаваемыми, а все попытки, направленные на их познание, расценивались как «напрасная трата сил». Верующих призывали «не лишать себя спокойствия пытливым исследованием» тех проблем, которые «Бог по премудрым причинам не восхотел подробно объяснить нам»¹⁹. Если социальные законы нельзя познать, то, значит, нельзя предвидеть и развитие общества, когда же богу будет угодно открыть человеку, что его ожидает, он посылает в мир пророков. Однако пророчества содержат предсказания о таких событиях, которые «не зависят от естественных причин и не вытекают из настоящих, современных пророку условий». Пророчества характеризуются обязательным, неотврати-

¹⁷ Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. СПб., 1901. С. 140.

¹⁸ Христианское чтение. 1871. № 12. С. 1044–1045.

¹⁹ Петр (Екатериновский), еп. Указание пути к спасению. М., 1872. С. 42.

мым осуществлением в истории, и народам остается лишь покориться своей судьбе.

Следовательно, церковь не может поддерживать социальных реформаторов, ибо если Бог не создал совершенного общества, то люди тем более не смогут его достичь. В результате христианина должно отличать «довольство своим состоянием», при котором «он при всяком своем положении в мире спокоен в душе своей и не ропщет на судьбу свою»²⁰.

Если социальная активность людей не в силах повлиять на состояние общества и оно всецело детерминировано сверхъестественными силами, то встает вопрос, почему же в жизни людей так много зла? Консервативная теодицея пыталась доказать, что социального зла вообще не существует. По мысли богословов, деятельность Бога порождает всегда только добро, и так как законы общества «являются орудиями, осуществляющими планы божественной воли», то в конечном итоге даже самые негативные явления общественной жизни имеют позитивное содержание. Это положительное содержание «социальной неустроенности» проявляется в том, что она «своим противодействием вызывает и развивает человеческие силы и способности». Поэтому, хотя существующее социальное устройство с точки зрения ограниченного человеческого разума и имеет массу недостатков, все же в данное время «оно наилучшим образом приспособлено к состоянию, нуждам и потребностям обитающего в нем человека». Божественный промысел, заботясь о людях, даже самые неблагоприятные обстоятельства их внешней жизни «направляет к высшим целям — к нравственному усовершенствованию, спасению и вечному блаженству в Царстве Небесном»²¹.

С другой стороны, богословы признавали, что есть зло в жизни индивидуальной, которое является результатом свободной воли человека, но оно к социальному устройству общества никакого отношения не имеет, так как «субъективный процесс жизни имеет свои особенные законы функционирования и развития».

Консерваторы последовательно осуждали любые «попытки недальновидных пастырей» изменить церковным традициям в угоду времени. В Петербурге при поддержке церковных иерархов с 1858 г. начинает издаваться под редакцией В. И. Аскоченского еженедельный журнал «Домашняя беседа для народного чтения», целью которого было доказать, что требования православной церкви и требования современной

²⁰ Солярский П. Ф. Нравственное православное богословие. СПб., 1869. С. 123.

²¹ Петр (Екатериновский), еп. Указание пути к спасению. С. 371.

цивилизации «до крайности противоположны». Поэтому, «примирая эти противоположные элементы, вы непременно произведете тьму»²². Усвоение «православных истин» приводит к единственно правильной мысли, что вся деятельность по насаждению прогресса, «великие дела» цивилизаторов по строительству железных дорог, пароходов, фабрик, телеграфа и т. п. есть «вздор, пустошь, не стоящие одного доброго дела»²³. Борьба с проповедью цивилизации, прогресса и «прочих иностранностей» становится для консерваторов критерием подлинной церковности.

В. Асоченский не дилетант в области богословия, он был в недавнем прошлом профессором Киевской духовной академии по кафедре патрологии, обладал также публицистическими способностями. Профессор П. В. Знаменский остроумно заметил, что «это был Герцен, так сказать, с другой стороны, наизнанку»²⁴. «Домашняя беседа», ставшая самым распространенным духовным журналом в России, выражала интересы тех церковных кругов, которые сознательно держались «очень изолированно от движения светской науки и от явлений действительной мирской жизни». Эти круги выступали под лозунгом «сохранения во всей полноте церковного предания», но их безучастность к проблемам современной жизни приводила к тому, что она, «очевидно, все более и более уходила из-под влияния церкви». В этой ситуации даже лидер консервативно настроенного духовенства, обер-прокурор Синода К. П. Победоносцев призывал в конце XIX в. «социализировать» православную экклезиологию. Он вопрошал: «С которых пор положено, что Церковь существует для того, чтобы образовывать аскетов, наполнять монастыри и выказывать в храмах поэзию своих обрядов и процессий?». По его мнению, это лишь «малая часть» церковной деятельности, и экклезия, хранящая «сознание своего достоинства, никогда не откажется от своего законного влияния в вопросах, относящихся и до семьи, и до гражданского общества»²⁵.

Однако в целом консервативные принципы понимания церкви носили охранительный характер и не были восприимчивы к идее «сближения православия с жизнью». Даже в период первой русской революции сторонники архаизации православия заявляли, что «совершенно неосновательны нападки на современные порядки Церкви и ее уста-

²² Домашняя беседа для народного чтения. 1860. № 51.

²³ Там же. 1861. № 38. С. 755.

²⁴ Знаменский П. В. Богословская полемика 1860-х годов об отношении православия и современной жизни // Православный собеседник. 1902. Апрель-май. С. 561.

²⁵ К. П. Победоносцев: pro et contra. СПб., 1996. С. 86.

новления. Необходимо не преобразовывать их, а еще более укреплять и охранять»²⁶. Представители этого богословского течения были не восприимчивы к учению о соборности, которое позволяет, как мы покажем, и сохранить традицию, и сделать ее открытой для новых идей.

Консерватизм как важный элемент сохранения «идентичности церковного учения» в XIX — начале XX в. теряет свое позитивное содержание и превращается в средство изоляции экклезии от общества. Он формирует антиисторический взгляд на церковное учение как завершенное и выраженное в «окончательной форме». Тем самым недооценивается значение основополагающего для христианства положения о двухприродности церкви, ее божественном и человеческом измерении. Консерватизм, делая акцент на статичности церковных начал, тем самым игнорирует подвижный, изменчивый человеческий элемент в церковном сознании.

2. Экклезиологические взгляды славянофилов и В. С. Соловьева

Представители славянофильства не только мыслили о церкви, они были связаны с ней жизненно, и поэтому экклезиологические темы для них чрезвычайно значимы. Особым авторитетом среди славянофилов в области богословия пользовался А. С. Хомяков. Известный современный богослов профессор Московской духовной академии А. И. Осипов справедливо заметил, что «вопрос о Церкви был для него исходной посылкой и одновременно конечным результатом всех богословских исследований»²⁷.

Основатель славянофильства при определении церкви отказывается от характеристики ее внешних признаков, его не устраивает рассмотрение экклезии через понятие общества. Низведение церкви на уровень общества неизбежно приводит к господству «человеческой случайности», к признанию значения количественных, а не качественных ее свойств. Для А. С. Хомякова «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений, покоряющихся благодати»²⁸. При этом мыслитель особо подчеркивает, что данное единство нельзя понимать как «мнимое или иносказательное», напротив, оно «истинное и существенное, как единство многочисленных членов в теле живом»²⁹.

²⁶ Вера и разум. 1907. Апрель. С. 479.

²⁷ Журнал Московской патриархии. 1994. № 6. С. 76.

²⁸ Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 5.

²⁹ Там же. С. 8.

В этом определении отмечается богочеловеческий характер церковного организма, его единство и в то же время множественность членов, в него входящих. Очень важным для А. С. Хомякова, как и для славянофильства в целом, является рассмотрение соотношения единства и множественности сквозь призму органического и неорганического развития церковной жизни. Органическое сочетание единства и множественности составляет «живое начало» экклезии, напротив, неорганическое соединение отдельных личностей в общину верующих приводит к «арифметическому итогу», к совершенно условному объединению лиц, так и не утративших «своей отдельности».

Кроме единства, важнейшее сущностное свойство экклезии представляет собой святость. Хомяков был убежден, что «ни один пастырь, ни одна община не могут считаться представителями всей святости церковной», ибо ее определяет «Дух Божий, живущий в совокупности церковной». Святость не должна оставаться лишь потенциальным свойством церкви, она не есть лишь «хранение истины». Экклезия свою святость подтверждает «всею жизнью своею», несмотря на то, что часто в ней встречаются неверные утверждения отдельных лиц и даже общин. Если в членах церкви «зарождаются личные учения», то тогда «зараженные члены отпадают, составляя ересь или раскол и не оскверняя уже собою святости церковной»³⁰. Церковь же в целом знает «не частную истину», а «полную истину и без примеси лжи».

Церковь называется также апостольской, ибо в учении апостолов содержится «полнота веры», они стояли у истоков церковного предания. Отход западных вероисповеданий от учения, которое «со дней апостольских» было завещано церкви, нарушает апостоличность католицизма и протестантизма.

Апостольская церковь также сохраняет преемственность церковной иерархии. Для А. С. Хомякова является безусловной истиной положение о том, что «иерархическое служение основано на самых ясных повелениях апостольских». На завете апостолов строится принцип деления клира на степени священства, при котором «низшие должности исходят и получают освящение от высшей». Однако апостольское предание категорически отрицает «притязания какого-либо епископа на непогрешимость в вере», точно так же оно не дает право «низшему благословлять высшего». В первом случае у католиков «священство превращается в простой инструмент выполнения папской воли», во втором — у протестантов — оно вообще упраздняется, т. е. апостоль-

³⁰ Там же. С. 7.

ское преемство в западных вероисповеданиях теряет свое подлинное значение.

Единство, святость, апостоличность как свойства истинной церкви находят свое проявление в такой сущностной характеристике экклезиологии, как соборность. Не случайно Хомяков подчеркивает, что одно слово *соборный* «содержит в себе целое исповедание веры»³¹. Его появление связано с деятельностью первоучителей славян Кирилла и Мефодия. Они, исходя из глубокого познания сущности церкви, при переводе Символа веры с греческого на славянский язык для передачи слова *кафолический* «избрали слово *соборный*». Тем самым их богословие преодолевает схоластическое понимание церкви, опирающееся на ее внешние характеристики, к которым относятся этнографические, географические и количественные признаки.

Важнейшей задачей для А. С. Хомякова и других славянофилов становится богословское осмысление соборности, теоретическое раскрытие этого фундаментального для православного богословия понятия. С этой целью русский мыслитель обращается к важнейшей для христианства проблеме — гармоничному сочетанию индивидуальных религиозных представлений и обязательных для всех церковных догматов. Вопрос об истинной вере он сводит к уяснению, какое направление христианства — православие, католицизм или протестантизм — наиболее адекватно выражает сущность евангельской религии. Вот почему Хомяков так много места в своих работах отводит рассмотрению основных направлений христианства. Сложность оценки того или иного вероисповедания, по его мнению, заключается в том, что религиозное учение не может быть сведено к логической форме, оно познается не рассудочно, а жизненно.

Католики, как считали славянофилы, «гармонизацию» единства и множественности свели к безусловному авторитету «единства». Именно власть папы сделалась «последним основанием веры». При этом рядовой член церкви, т. е. народ, превратился в простого исполнителя папских повелений. В результате «авторитет папы, заступивший место вселенской непогрешимости, был авторитетом внешним»³². Католицизм обесценивает личные начала, утрачивая индивидуальный характер церковной жизни, ибо в нем «думают о таком единстве Церкви, при котором не остается следов свободы христианина»³³.

Закономерной реакцией на отсутствие в католицизме «церковной

³¹ Там же. С. 242–243.

³² Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 2. М., 1900. С. 52.

³³ Там же. С. 112.

свободы» и стало, по мнению русских мыслителей, появление протестантизма. Главный объект критики протестантов — католическое понимание единства. Справедливо отвергая власть папы, подавляющую индивидуальную религиозность, реформаторы христианства впадают в другую крайность, выдвигая на первый план внутреннее проявление религиозных чувств. Протестантизм, как отмечает А. С. Хомяков, «держится такой свободы, при которой совершенно исчезает единство церкви»³⁴. Индивидуализация христианства также неизбежно ведет к извращению вероучения, к отрицанию «догмата как живого предания». Вместо авторитета папы у протестантов появляется авторитет разума, начинает господствовать философский рационализм. Несмотря на формальное различие между католицизмом и протестантизмом, у этих течений много общего. Прежде всего их сближают извращение догматических оснований веры и поиск внешних критериев истинности религии: у одних это папа, у других — собственный разум. Отсюда господство утилитарных начал в западных вероисповеданиях, их направленность к «земным целям». Все это приводит к тому, что католики и протестанты «судят о вещах небесных как о вещах земных».

Главным достоинством православной церкви, по убеждению славянофилов, является сохранение в «чистоте» христианского вероучения, преданность церковной традиции, идущей от «самого начала христианства».

В отличие от «расплывчатого верования» протестантов и «заказного верования» католиков в православной церкви верующий приобщается к истине «согласно единству всех». При этом единство не может достигаться путем формального вхождения в церковную общину, ибо для восточного христианства церковь «не просто авторитет, а Истина». Обладая истиной, православие к католицизму и протестантизму относится «с состраданием, жалея о заблуждении и ожидая обращения». В этой позиции нет никакого фанатизма, никакой замкнутости, и все характеристики славянофилов «как сектантов России» несостоятельны. Напротив, истина должна стать достоянием всех, при этом подлинная церковь «не доказывает себя, но свидетельствует собою». Иными словами, она не сводима к каким-либо теоретическим формулам или к какой-либо внешней организации. Свидетельствовать может лишь тот, кто «живет в Истине», у кого исповедание веры неотделимо «от дел».

³⁴ Там же.

При этом для А. С. Хомякова принципиально важно подчеркнуть два момента: во-первых, истина не принадлежит избранным, она достояние всех тех, кто «вошел в церковную ограду»; во-вторых, приобщение к истине не может быть насильственным, так как «всякое верование... есть акт свободы»³⁵. Отвергая принуждение как путь к истине, он ищет более эффективное средство, способное сплотить церковь. Таким средством, по его мнению, может быть только любовь, характеризующая не только как этическая категория, но и сущностная сила, обеспечивающая «за людьми познание безусловной истины». Наиболее адекватно выразить сочетание имманентного единства, основанного на свободе и любви, может, по мнению А. С. Хомякова, только понятие «соборный». Последнее подчеркивает не только внешнее, видимое соединение людей в каком-либо месте, но и постоянную возможность такого соединения, иными словами, это «единство во множестве»³⁶.

Анализируя церковные критерии соборности, А. С. Хомяков приходит к выводу, что они проистекают от «духа Божия», живущего в церкви и «умудряющего ее». Само проявление этого духа многообразно, он выступает «в писании, в предании и в деле». Следовательно, соборность является как «дар благодати, даруемый свыше», — это внутреннее основание «непогрешимости соборного познания». Внешним же критерием соборности выступает принятие тех или иных религиозных положений «всеми церковным народом». Ярким примером подобного одобрения всей церковью религиозных истин были Вселенские соборы, выработавшие христианские догматы и каноны. Согласно взглядам славянофилов, соборное сознание не может рассматриваться как статичное образование, ибо по мере одобрения «всей полнотой церкви» тех или иных религиозных положений они приобретают статус «соборных решений».

Изложенное понимание соборности неоднократно подвергалось критике. Здесь мы остановимся на взглядах П. А. Флоренского. Он считает, что Хомяков искажает правильное понимание источников христианских истин, так как у него на первое место выходит не Дух святой, а церковный народ, которому и принадлежит «вся полнота разумения». В силу этого создается впечатление, будто «Истина была имманентна человеческому разуму, хотя бы и соборно взятому, а не трансцендентна ему и из своей трансцендентности открывающаяся

³⁵ Там же. С. 43.

³⁶ Там же. С. 312.

ему»³⁷. В духе критики «имманентизма» оценивает учение о соборности и польский исследователь Г. Пшебинда. Но если у Флоренского все-таки речь идет о всеобщем человеческом разуме, то для современного польского философа «Бог соборности — это, прежде всего, Бог личного переживания, никак не соотнесенный с подлинно трансцендентным»³⁸.

Действительно, учение о соборности признает индивидуальную форму усвоения религиозных истин, но это никоим образом не означает лишения их статуса трансцендентности и объективности. Напротив, А. С. Хомяков постоянно выступает против абсолютизации внешних критериев церковной истины — будь то папская энциклика или собственный индивидуальный разум. Если же речь идет о церковном народе, т. е. о видимой церкви, то она живет по христианским принципам лишь постольку, поскольку подчиняется церкви невидимой, небесной и «соглашается служить ее проявлением». Поэтому внутренний критерий соборности, связанный с Духом святым, и внешний ее критерий, опирающийся на «единомыслие церковных чад», не противостоят, а взаимодополняют друг друга.

Итак, «единство во множестве» выступает определяющим признаком соборности, позволяющим выделить этот феномен из мира других духовных образований. В свою очередь, соборность становится у Хомякова и его сторонников критерием правильности религиозной веры, основанной на ней церковной жизни, имеющей в их концепции определяющее значение и для всех других сфер человеческой деятельности.

А. С. Хомяков подчеркивает, что соборность может быть принята и усвоена только членами православной общины, а для «чуждых и непривлеченных» она недоступна. Главным же признаком «жизни в церкви» является участие в обязательных церковных обрядах. Именно в религиозном культе воспитываются «чувства сердца», проявляющиеся прежде всего в преданности соборным истинам. Центром религиозной жизни выступает литургия, которая выражает «всю полноту учения и духа православного», и только «тот понимает Церковь, кто понимает литургию»³⁹. Причем с развитием религиозных способностей культ не может быть заменен «теоретическим изучением веры»,

³⁷ Флоренский П. А. Около Хомякова (Критические заметки). Сергиев Посад, 1916. С. 23.

³⁸ Przebinda G. Ob Czaadajewa do Bierdiajewa. Spor o boga i człowieka w myśli rosyjskiej (1832–1922). Kraków, 1998. S. 62.

³⁹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 24.

так как только в обрядах формируется способность к «богообщению». Поэтому А. С. Хомяков считает необходимым условием религиозного воспитания выработку постоянной привычки «к внешнему обряду православия»⁴⁰.

Поскольку религиозный культ рассматривается как «внешнее проявление внутреннего духа», постольку он также строится на началах «соборности». Православное богослужение, по мнению славянофилов, обеспечивает реализацию на практике принципа «единства во множестве». Приобщаясь к религиозным обрядам и прежде всего к таинствам, верующий осознает, что «только вместе со всею Церковью... может он спастись». Отсюда стремление к «живому общению» с другими членами православной общины, тяга к единству с ними. В то же время каждый член церкви в ее «ограде» может по-своему «переживать и чувствовать религиозные действия», в силу чего в них присутствует и «множественность».

Среди церковных обрядов центральное место занимают таинства, особенно крещение и евхаристия (причащение). По мнению А. С. Хомякова, таинства непосредственно передают «благодатное воздействие» божества на людей. Главные религиозные обряды, как он считает, познаются лишь соборно, т. е. непосредственно в совместной церковной жизни верующих, и сами выступают «свидетельством» проявления «единства во множестве». Но русский философ не соглашается с ортодоксальным пониманием таинств, согласно которому в результате евхаристии происходит сверхъестественное преобразование хлеба и вина и появляются «физическое тело» и «реальная кровь» Христа. Такая трактовка превращает их в «атомистическое чудо»⁴¹, выдвигая на первый план вещественную, а не духовную сторону культа.

Стремясь защитить православие от обвинений в суевериях, славянофилы «вещественную» трактовку таинств приписывают лишь католицизму. Православие же, согласно их взглядам, отвергает такое понимание таинств и учит видеть в них «духовный смысл». Говоря по-иному, А. С. Хомяков стремится онтологическое понимание обрядов заменить психологической их трактовкой. Таинства, с этой точки, зрения становятся реальными не в силу «периодических чудес», а лишь благодаря тому, что «думаешь о них с верой». Однако для православия подобные тезисы являются «протестантским искажением христианства». Не случайно П. Флоренский специально предпринимает критический анализ позиции А. С. Хомякова по вопросам культа. По его мнению,

⁴⁰ Там же. Т. 1. С. 352.

⁴¹ Там же. Т. 2. С. 128.

главный идеолог славянофильства при понимании крещения, евхаристии и т. д. эмоциональное ударение делает на «вере и таинстве», а не на самих обрядах. Это происходит потому, что Хомяков отталкивает конкретность и непосредственность духовного мира, открывающегося в богослужении»⁴². В такой позиции, как считает Флоренский, проявляются рационалистические тенденции в славянофильстве, идущие от Г. Гегеля.

Анализ церковного культа, предпринятый А. С. Хомяковым, показывает, что он делает акцент на индивидуальной форме усвоения обрядов и тем самым стремится активизировать церковную жизнь, преодолеть «формальное обрядоверие». Внешнее приобщение к православному культу происходит из-за радикального разделения религиозной общины на клир и мирян. При этом активность в совершении культовых действий признается только за священнослужителями. Алексей Степанович соглашался с особыми правами церковной иерархии в проведении богослужения, однако у него и рядовые верующие — это тоже священники, хотя и «в различных степенях». Таинство миропомазания символизирует для тех, над кем оно совершается, «вступление в первой церковный чин»⁴³. Он пытается при решении этого вопроса соединить права верующих с правами церковной иерархии и преодолеть «стену разделения», воздвигнутую католицизмом между мирянами и священнослужителями. Более того, Хомяков хотя и признает права учительства прежде всего за церковной иерархией, в то же время подчеркивает, что «Церковь никого из своих членов не лишает этого высокого права, дарованного Духом Божиим всем христианам»⁴⁴.

Такой подход, по словам Флоренского, есть проявление борьбы «против твердых начал в Церкви». В действительности же Хомяков своей позицией подчеркивал, что церковь не может быть сведена к духовенству. Не случайно мыслитель с таким вниманием относился к «Окружному посланию...» восточных православных патриархов, принятому в 1848 г., в котором утверждалось, что «хранитель благочестия у нас есть само тело Церкви, т. е. самый народ»⁴⁵.

Это «вселенское свидетельство» было для славянофилов важнейшим аргументом в пользу соборного понимания церкви. Одной из важнейших проблем для славянофилов был и вопрос о взаимоотношениях

⁴² Флоренский П. А. Около Хомякова (Критические заметки). С. 33.

⁴³ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 139.

⁴⁴ Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 106.

⁴⁵ Окружное Послание Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви ко всем православным христианам. СПб., 1850. С. 37.

церкви и общества. С одной стороны, решение этого вопроса у них опиралось на православную традицию, и вслед за ней они утверждали, что «есть какая-то глубокая фальшь в союзе религии с социальными тревоблениями», ибо цель церкви «стоит бесконечно выше всякого земного благополучия»⁴⁶. Но, с другой стороны, усвоение людьми церковных истин изменяло не только их душу, но и отношения друг с другом, т. е. социальную сферу, так как «благодать веры неотделима от святости жизни». В связи с этим представляется спорной позиция С. С. Хоружия. Известный философ считает, что учение Хомякова о соборности «оказалось, по существу, раскрытием одного главного вывода: вывода о благодатной и сверхэмпирической природе Соборного Единства», в нем идет речь о «Церкви мистической и невидимой»⁴⁷. Мы уже отмечали, что нет непроходимой границы между церковью мистической и земной, более того, А. С. Хомяков был убежден, что соединение человека с Христом «тогда лишь получает свой венец, когда оно осуществляется в реальном мире, в принципе общежития»⁴⁸.

Соборность в обществе, точно так же, как и в церкви, выступает в качестве итога деятельности трансцендентного существа и человека. В силу этого соборному сознанию принадлежит как бы роль посредника между божественным и земным миром. У некоторых более поздних мыслителей из лагеря русской идеалистической философии, начиная с В. Соловьева, роль связующего звена между трансцендентным и земным начинает играть «София». В этом плане учение о соборности предшествует софиологии.

Учение о соборности привлекало и до сегодняшнего дня привлекает многих философов, причем в оценках его значимости для русской философии можно выделить две крайние точки зрения. Так, Н. П. Ильин (Мальчевский) относит соборность к идеям и принципам, «лишь промелькнувшим в истории русской мысли»⁴⁹. Полемизируя с нашей монографией «Философия соборности. Очерки русского самосознания» (СПб., 1996), в которой мы доказываем, что учение о соборности — одна из важнейших тем отечественной философии и духовной традиции в целом, Н. П. Ильин заявляет, что у А. С. Хомякова «слово "соборность" практически не встречается в собственно философских работах». Л. Е. Шапошников вынужден признать, что нет специальных трудов, посвященных соборности, у В. В. Розанова и

⁴⁶ Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 66.

⁴⁷ Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 23.

⁴⁸ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 225.

⁴⁹ Ильин Н. П. Трагедия русской философии // Москва, 2001. № 4. С. 209–210.

П. А. Флоренского, и потому ему «приходится прибегать к постоянным натяжкам и оговоркам»⁵⁰. Хочется возразить оппоненту и напомнить: Хомяков считал, что слово «соборный» «содержит в себе целое исповедание веры»⁵¹, и строил свою философскую систему именно с позиций православной веры, реализуя соборные принципы. Отсутствие у В. В. Розанова и П. А. Флоренского специальных трудов, раскрывающих проблему «единства во множестве», не означает, что они не признавали учения о соборности. Если взять на вооружение подход, отстаиваемый Н. П. Ильиным, согласно которому лишь наличие специальной работы, посвященной тому или иному учению, свидетельствует о его признании тем или иным философом, то получится абсурд. Например, если у теолога нет специальных работ по догматическому богословию, то, следовательно, он не разделяет Символ веры, а если философ не написал специальных трактатов по проблемам познания, то, следовательно, ему чужда гносеологическая проблематика, и т. д. В. В. Розанов и П. А. Флоренский философствовали в «ритме соборности», решая с позиций этого учения многие вопросы, именно об этом идет речь в нашей монографии.

Другой подход к пониманию роли соборности наиболее полно, на наш взгляд, представлен профессором В. И. Холодным⁵². Он справедливо отмечает, что А. С. Хомяков пытался «увидеть соборное самопонимание во всех сферах жизнедеятельности: внутреннем мире человека, вечностных (общечеловеческих) и этнических традициях, общинном быте русского крестьянства и православной «церковной ограде». Можно согласиться и с тем, что «соборное самопонимание» оказало существенное влияние на отечественную культуру и прежде всего на русскую литературу XIX–XX вв. Однако в трактовке исследователя «соборность представляет собой человеческий вариант субстанции — первоначала всего существующего». Это понятие становится для Холодного «магическим символом», в котором синтезируются «все аксиологические архетипы» и т. п. С этими выводами едва ли можно согласиться. Учение о соборности — одна из доминантных тем русской философии, в которой нашли отражение православные традиции, особенности национального самосознания и самобытной культуры, — именно в этом плане оно и представляет интерес.

Отвечая на наши замечания, В. И. Холодный подчеркивает, что

⁵⁰ Там же. С. 210.

⁵¹ Хомяков А. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 242–243.

⁵² См.: Холодный В. И. А. С. Хомяков — дилетант и провидец постхристианского завета // Вопросы философии. 2001. № 8. С. 145–156.

мы якобы отрицаем «единство общечеловеческого и национального» и потому недооцениваем возможность выражения через национальную форму субстанциональных характеристик соборности, имеющих общечеловеческий статус⁵³. Все-таки, если брать славянофильское наследие, оно, как мы уже отмечали, понимает соборность как свойство православной церкви, как характеристику человеческого общежития и культуры, и мы не встречали у представителей этого направления определения данного феномена как «варианта субстанций», как «животворного общечеловеческого первоначала» и т. д.

Поскольку для славянофилов соборность является критерием, с позиций которого оцениваются не только религиозная, но и социальная сфера деятельности человека, постольку встает вопрос о соборных истинах в общественной жизни. К последним относятся не просто популярные в обществе идеи, а лишь те элементы народного сознания, которые соответствуют «коренным», «органическим» началам той или иной нации. Следовательно, они основываются на «безусловных, независимых от внешних структур» положениях, опирающихся на народную веру. Соборное сознание, так или иначе, реализует свои установки в ходе истории, но этот процесс протекает очень трудно и неравномерно, поскольку «коренные начала искажаются, затемняются внешними факторами». Хомяков постоянно подчеркивает, что «основатели Церкви ужаснулись бы своего создания, если бы на них легла ответственность европейской истории»⁵⁴. При этом критично оценивается не только западная, но и восточная христианская церковь, так как и ее истины «оставались бесплодными» для социальной сферы. Великая задача, заключающаяся в том, чтобы «внешняя форма жизни» человека была выражением «внутреннего содержания христианства», но она в Византии «оказалась невыполненной».

Проблема «применения христианства к жизни» актуальна на протяжении всей истории России, так как в ней «интерес религиозный преобладает над всем». Поэтому, как считали славянофилы, «история русского народа есть единственная во всем мире история народа христианского»⁵⁵. Однако даже в нашем отечестве начала православные «не вполне проникают» в социальную сферу. А. С. Хомяков специально критиковал тезис И. В. Киреевского о том, что в Древней Руси христианское учение выразилось во всей полноте «общественного и част-

⁵³ См.: *Холодный В. И.* А. С. Хомяков и современность: зарождение и перспективы соборной феноменологии. М., 2004. С. 95–96.

⁵⁴ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 6. М., 1904. С. 411.

⁵⁵ Аксаков К. С. Полн. собр. соч.: В 3 т. Т. 1. М., 1867. С. 19.

ного быта». Алексей Степанович отмечал, что «не было ни одного народа, ни одной земли, ни одного государства в мире, которому такую похвалу можно было бы приписать хотя приблизительно»⁵⁶. Перед Россией только еще стоит «великая задача» ее внутренней истории, которая определяется славянофилами как «просветление народного общинного начала общинным церковным»⁵⁷.

Одним из существенных препятствий для достижения этой цели, по мнению славянофилов, является нарушение христианских принципов во взаимоотношениях церкви и государства. Из Византии на Русь пришла не только самая совершенная форма христианства, но и недостатки этого государства. Одним из них, причем существенным, была покорность церкви «случайным законам государства», т.е. императорской власти. Поэтому в Византии «цари наперекор христианству назывались божественными»⁵⁸. В России также сложился теснейший союз между церковью и государством, подавляющий религиозную свободу. Для судеб русского православия было бы «лучше, если бы у нас было поменьше официальной политической религии». Хомяков постоянно подчеркивал, что политика правительства в религиозных вопросах должна быть изменена, ибо «христианская истина не нуждается в постоянном покровительстве». Более того, «чрезмерная о ней заботливость ослабляет, а не усиливает ее»⁵⁹. В связи с этим Хомяков критикует также и позицию церковной иерархии, представители которой в защите независимости православия проявляют малодушие. Многие же ведущие церковные деятели довольны существующим положением и еще более стремятся «снискать покровительства правительства». Русский мыслитель специально отмечает, что теснейшее сотрудничество иерархии и правительства есть «исторический, а не церковный факт». Иными словами, он порожден не коренными, соборными началами, а зависит от конкретных социальных условий и политики церковного руководства. Отсюда понятна настороженность Хомякова по поводу епископата, он отмечает, что «не был в близких дружеских отношениях ни с кем из духовных правителей русской Церкви»⁶⁰.

Огосударствление православной церкви приводит к тому, что богословская мысль «дозволяется в пределах, установленных цензурой».

⁵⁶ «О Русь, волшебница суровая». Н. Новгород, 1991. С. 83.

⁵⁷ Самарин Ю. Ф. Соч.: В 10 т. Т. 1. М., 1877. С. 64.

⁵⁸ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 7. М., 1906. С. 53.

⁵⁹ Там же. Т. 2. С. 366.

⁶⁰ Там же. С. 372.

Этот факт порождает ряд последствий: во-первых, богословие становится «схоластической наукой» и «все живое обращает в мертвое»; во-вторых, накладывается запрет на всякую оригинальную мысль; цензурный комитет, как иронично замечает Хомяков, думает, не прорецензировать ли «самую Библию». Алексей Степанович, как и его единомышленники, постоянно испытывал цензурные притеснения. Богословские работы главного идеолога славянофильства не издавались, и он с горечью констатировал: «Я в России осужден на совершенное почти молчание»⁶¹.

При бережном отношении к церковной традиции славянофилы выступали против превращения ее в «мертвую букву», оторванную от «мыслей и дел, волнующих мир». Высшее духовенство, по мнению славянофилов, должно преодолеть «робость и непомерную осторожность» по отношению к проблемам, стоящим перед обществом. В России необходимо создать условия для соединения «православия с просвещением», в результате которого будут удовлетворены религиозные искания современного образованного поколения.

Экклезиология славянофилов впервые на русской почве поставила ряд принципиальных для церковного сознания вопросов и предложила свой вариант ответа на них. Это прежде всего учение о соборности и связанные с ним установки на повышение роли мирян в жизни церкви; необходимость «просветления» социальной сферы церковными началами, преодоление формального обрядоверия. Очень важна позиция славянофилов, согласно которой церковь не есть внешний, формальный авторитет, а она истина, реализующаяся в жизни христианина. Наконец, их призыв к богословскому творчеству способствовал активизации церковной мысли, обращению ее к актуальным общественным проблемам. Славянофилы создавали свое богословие исходя из православной традиции, и их целью было раскрытие «истины, пребывающей в православной церкви».

Сложнее обстоит дело с оценкой учения о церкви В. С. Соловьева. Славянофилы, безусловно, оказали влияние на становление экклезиологических воззрений В. С. Соловьева, достаточно вспомнить его раннюю работу «Три силы». Однако по мере формирования его собственной концепции критичность по отношению ко многим славянофильским идеям нарастала. В то же время хочется еще раз подчеркнуть мысль, удачно выраженную Е. Н. Трубецким, что и у раннего Соловьева нет прямого подражания предшествующему течению, его «воз-

⁶¹ Там же. С. 374

зрения совпадают со взглядами славянофилов не в тех или других частностях, а в основных принципах»⁶².

В. С. Соловьев остро чувствовал кризисные явления в религии. Одно из своих основных произведений «Чтение о богочеловечестве» он начинает с парадоксального на первый взгляд утверждения: «Я говорю, что отвергающие религию в настоящее время правы»⁶³, ибо современное христианство «вещь жалкая», оно не играет роли «господствующего начала», «центра духовного тяготения». Подлинная же религия должна определять «все существенное в том, что человек делает, познает и производит». С точки зрения Соловьева общественный прогресс возможен лишь на путях церковного возрождения. Из всех религий В. Соловьев отдает безусловное предпочтение христианству. Аргументируя эту точку зрения, философ прибегает к диалектической триаде. Первое пробуждение человеческого духа, как он считает, происходит на Востоке в буддизме. Выработав идею совершенного бога, эта религия требует от человека «уничтожения своего я». На Западе, в Древней Греции, напротив, на первый план выдвигается поиск «совершенного человека», который заслоняет бога. Наконец, появляется христианство, выступающее синтезом этих начал, ибо оно «есть откровение совершенного бога в совершенном человеке»⁶⁴.

Историческое бытие христианства приводит к тому, что под влиянием языческих начал искажаются заложенные в нем истины, единая религия распадается на три направления: православие, католицизм и протестантизм. Раскол христианства вызывает ослабление богочеловеческой основы этой религии. В Византии церковь, приняв на словах «идею христианского царства», отказалась «от нее на деле». Языческая жизнь была не преобразована, а лишь покрыта «внешним покровом христианских догматов и священнодействий». И причина падения Византии — не какая-то «материальная сила», а неправильное понимание народом христианства. Религиозные истины были «только предметом их умственного признания и обрядового почитания, а не движущим началом жизни»⁶⁵. Идеалом святости в восточном христианстве стал монах, отшельник, т. е. человек, до минимума сокративший свою связь с «грешным миром». Этот идеал, как считал Соловьев, неправильно ориентировал духовную активность людей, ибо был «по своему существу односторонне аскетическим и не мог двигать вперед обще-

⁶² *Трубецкой Е. Н.* Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 1. М., 1913. С. 423.

⁶³ *Соловьев В. С.* Собр. соч.: В 8 т. Т. 3. М., б.г. С. 1.

⁶⁴ Там же. Т. 4. СПб., б.г. С. 26.

⁶⁵ Там же. Т. 5. СПб., б.г. С. 514.

ственную нравственность»⁶⁶. Особенностью православной церкви является также ее полная зависимость от государства, которое в Византии «оказалось сильнее Церкви». Происходит обожествление царской власти, но византийские монархи не выражали христианские интересы. Вместо того чтобы «языческое государство» преобразовать в христианское, они саму идею «христианского царства понизили до уровня языческой самодовлеющей государственности». В конечном итоге Византия, сохраняя религиозную истину, сделала ее абстрактной, она все более «забывала о человеке», т. е. о конкретном исполнителе христианских положений. В силу этого и произошло ее сближение с дохристианскими «верованиями Востока», не сумевшими создать «действенной религии».

Католический Запад развивался иным путем, и положение церкви здесь радикально отличалось от ее положения в Византии. Отсутствие сильной государственной власти способствовало возвышению западного христианства, оно получило «огромную силу». Особое значение для выработки специфических черт католицизма, по мнению философа, имела христианизация германских варваров. Данный процесс не мог изменить «внутренней самобытности» этих племен, они внесли в церковь «сознание безусловной свободы и значение лица». Анализ католицизма приводит В. Соловьева к выводу, что это направление христианства развивает в человеке деятельное начало и тем самым способствует утверждению «царства Божия» на земле. Философ с симпатией относится к католицизму, идеализирует его историю, выдвигает на первый план позитивное влияние этой религии на общественный прогресс. Однако и он не мог не отметить, что на Западе начинается утверждаться «историческая односторонность». Она проявляется прежде всего в том, что духовные начала человеческой жизни заменяются «внешними формами» цивилизации. Достигая материального благополучия, делая свой быт все более удобным, люди часто теряют «высший смысл жизни». В итоге на Западе, помня о человеке, «все более и более забывали о боге»⁶⁷. Особенно это наглядно, с точки зрения мыслителя, в протестантизме, в рамках которого сформировался утилитарный подход к христианству, ориентирующий человека прежде всего на решение земных задач. Данное направление религии, провозглашая «мнимую духовную свободу», в действительности освобождает человека «от всякой истины и святости»⁶⁸. Иными словами, в

⁶⁶ Там же. С. 147.

⁶⁷ Там же. Т. 8. СПб., б. г. С. 114.

⁶⁸ Там же. Т. 5. С. 59.

западных вероисповеданиях возрождаются дохристианские представления древнегреческой религии, происходит возвышение человека за счет умаления значения бога.

Россия приняла восточное христианство, и поэтому многие недостатки Византии ей также свойственны. В таких работах, как «Византизм и Россия», «Россия и вселенская церковь», в статьях, посвященных национальной проблематике, Соловьев «изобличает» существующую Русскую православную церковь. При этом иногда его обличительный пафос доходит до нигилизма. Подобная разрушительная критика не соответствовала действительной роли православия в истории России, и у самого философа присутствует признание «огромных заслуг» восточного христианства в жизни русского народа. Однако в 80-е годы XIX в. В. Соловьев именно в Русской православной церкви видел одно из главных препятствий в осуществлении планов воссоздания вселенского христианства, отсюда и этот гиперкритический настрой.

Итак, все три главных христианских направления не избежали «односторонности» в понимании религиозных истин, правда, в разной степени. Предпочтение В. Соловьевым все же отдается католицизму, но важно отметить его принципиальный вывод о том, что любое вероисповедание не может в отдельности претендовать на полную истину, необходим их синтез. Но в конечном итоге, как мы покажем ниже, реального синтеза христианских конфессий в экклезиологии Соловьева не происходит.

В. Соловьев хорошо осознавал разницу между идеальным христианством и его историческими реалиями в жизни церковных организаций. Само земное существование церкви антиномично, так как она и «не от мира сего», и вместе с тем действует в обществе. Философ подчеркивает, что «жизнь Церкви есть средняя между божьей и природной»⁶⁹. Отсюда понятны трудности, возникающие при дефиниции сущности экклезии. Своеобразие соловьевского подхода к раскрытию того или иного понятия заключается в стремлении синтезировать начала, «отвлеченные от целого», такой подход он демонстрирует и при определении церкви, которое должно опираться на стремление к «внутреннему соединению раздробленных частей». Речь прежде всего идет о синтезе божественного и человеческого «в нераздельности и неслиянности», являющемся «истинным центральным догматом христианства». В связи с этим понятны усилия мыслителя, направленные на выработку такой экклезиологии, которая в полной мере раскры-

⁶⁹ Там же. Т. 4. С. 229.

вала бы божественный (мистический) и человеческий (социальный) параметры церкви.

В. Соловьев верит в «Церковь как в мистическое тело Христово», из этого вытекает и ее понимание как божественно тварной Софии, т. е. «небесной сущности, скрытой под видимостью нашего мира». Наконец, мистический аспект церкви проявляется в характеристике ее как идеального, т. е. «обоженного через Христа человечества». Социальные параметры церкви связаны со взглядами на нее как на общественный союз, который «может быть назван духовным или священным обществом (церковью)»⁷⁰, а также с пониманием экклесии как «положительного общественного идеала», как «всечеловеческого единства», соединенного одной верой и общим делом.

Попытки В. Соловьева дать «всестороннее определение церкви» безусловно заслуживают внимания, но его склонность к схематизму и теоретизированию порождает «холодок богословского рационализма».

Оценивая состояние экклезиологии в русском православном богословии, мыслитель приходит к выводу, что в нем «мы не найдем определения Церкви в ее истинной идее»⁷¹. Первыми, кто в России попытался преодолеть схоластические тенденции в экклезиологии, были славянофилы. Особое значение в выработке нового взгляда на церковь имели, как считал В. Соловьев, труды А. С. Хомякова.

В. Соловьев позитивно оценивает ряд аспектов славянофильской экклезиологии, высшим ее достижением он считает «понятие вселенской Церкви как живого существенного единства». Приобщение к этой идее русского религиозного сознания «есть главная и неотъемлемая заслуга славянофильства»⁷². Однако именно по церковным вопросам он ведет полемику как с ранними славянофилами, так и с их последователями. Одной из ведущих тем их ожесточенного спора, как мы уже отмечали, выступает проблема критерия истинности церковного учения. У славянофилов таким критерием выступает соборное сознание, развившееся в Никее-Царьградском символе веры и в решениях первых Вселенских соборов. Отклонение от этих основ изменяет «внутренний смысл» христианского вероучения, ведет к искажению религиозных истин. У Соловьева же приверженность неизменным догматическим началам характеризуется как «прямолинейное охранительство». Он всячески стремится оправдать новые католические догматы, утвер-

⁷⁰ Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1988. С. 148.

⁷¹ Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 4. С. 221.

⁷² Там же. С. 223.

ждая, что они не осуждались «никаким постановлением вселенской церкви»⁷³. Философ сознательно забывает, что католические догматические нововведения были приняты западным христианством после эпохи Вселенских соборов.

Не приемлет философ и славянофильских рассуждений о соборности как единственном способе выражения религиозной истины. С его точки зрения, «соборное начало само по себе есть начало человеческое, и, как все человеческое, может быть обращено в хорошую или худшую сторону» и, следовательно, «не может быть предметом веры»⁷⁴. Наконец, Соловьев не принимает также славянофильские утверждения о недоступности соборных истин логическому мышлению, об их «неподсудности человеческому разуму». Напротив, свободное обсуждение богословами христианских догматов, аргументированная полемика «по всем спорным пунктам между восточною и западною Церковью» создадут условия для церковного соглашения между вероисповеданиями. Слепо же верить «в соборное начало никто не обязан»⁷⁵. Только синтез конфессий приведет к обновлению христианства, к появлению истинной вселенской церкви, однако это теоретическое положение у Соловьева не согласуется с его практическими рекомендациями.

Вселенская христианская община не только обращает людей к богу, спасает их души, она преобразует все социальные отношения, приближает общество к «Царству Божию». Эту задачу она может решить только путем подчинения себе всех «мирских элементов» и прежде всего государства, т. е. путем создания теократического общественного устройства. Основы теократии Соловьев ищет в деятельности Иисуса Христа. Богочеловек органически сочетал в себе «начало трех властей»: священнической, царской и пророческой. Как священник он был носителем «святыни и великой тайны Божией»; как царю мира Христу присуща «власть надо всем низшим творением»; пророческий дар проявлялся в предвидении «грядущего совершенства».

Церковь является «телом Христовым» и в силу этого должна содержать ряд свойств, присущих Богочеловеку, в том числе и «начало трех властей». Однако природный человек извратил эти качества, так как он «оказался священником, осквернившим святыню, царем, потерявшим власть, и пророком, изменившим своему призванию»⁷⁶. Греховность людей проявилась и в исторической церкви: само суще-

⁷³ Соловьев В. С. О христианском единстве. М., 1994. С. 91.

⁷⁴ Соловьев В. С. Собр. соч. Т. 5. С. 63.

⁷⁵ Там же.

⁷⁶ Там же. С. 534.

ствование христианских направлений — это следствие искажения трех «подлинных достоинств Христа». В католицизме произошло сосредоточение всех «вокруг первосвященника», в православии во всех сферах доминирует царское начало, в протестантизме индивидуализм извращает «пророческое начало».

Восстановление подлинной церковной жизни будет сопровождаться гармонизацией в ее недрах трех богочеловеческих качеств. Власть священническая должна носить «всечеловеческий» характер, наиболее полно этому идеалу соответствует положение римского папы. Царская власть, преодолевая национальную ограниченность, будет служить «сверхнародному единству», подходящим материалом для создания такой структуры является российская монархия. Синтез папской и царской власти приведет и к восстановлению пророческого дара, так как только единый первосвященник и царь «может быть и единым истинным пророком»⁷⁷. Теократическое государство, по мысли Соловьева, сможет синтезировать три необходимые для человеческого существования стороны: религиозную, политическую и социальную. Собственно религиозная сфера «имеет своим теократическим органом... первосвященника; сфера политическая... царя», наконец, «социальная жизнь народа имеет свой теократический орган в лице пророка, т. е. свободного проповедника и учителя». В конечном итоге первосвященнику принадлежит авторитет, «основанный на предании», царю — власть, «утвержденная на законе», пророк же «пользуется свободой личного почина»⁷⁸. Органическое слияние трех вышеназванных качеств и будет означать торжество богочеловеческих начал в истории.

Особая роль в развитии теократических принципов, по мнению Соловьева, принадлежит России. Он признает, что почва, на которой возникли у него мысли об особой роли русского народа в истории, была подготовлена славянофилами. Вот что писал философ по этому поводу: «Славянофилы, — с которыми у меня общая идеальная почва и которых я считаю невольными пророками церковного соединения, — славянофилы всегда утверждали, что Россия обладает своею всемирно-историческою идеею. Эта идея, по их убеждению, имеет священный характер, и ее осуществление должно яснее и полнее возродить в жизни мира ту вечную истину, которая изначала хранится в Церкви Христовой»⁷⁹. Мы уже отмечали, что в отличие от А. С. Хомякова, И. В. Киреевского, выступавших за «торжество вселенского правосла-

⁷⁷ Там же. С. 542.

⁷⁸ Там же. С. 145.

⁷⁹ Там же. С. 236.

вия», В. Соловьев отстаивает программу синтеза православной духовности с «деятельным началом» католицизма. Эту задачу может решить только Россия, так как она, с одной стороны, принадлежит христианскому Востоку, но с другой — после Петра I уже усвоила и идеи европейской цивилизации. К тому же, с этой точки зрения, особое провиденциальное значение русского народа делает для него главной жизненной целью «соединение вселенского христианства». Поэтому исторической обязанностью России выступает борьба «за процесс интеграции разделенного человечества»⁸⁰.

Для достижения этой цели государству необходимо даровать «религиозной истине свободу», избавив «нашу Церковь от уголовной и цензурной охраны», отменив «принудительное православие», сделав его выбор актом свободы. Церковному руководству нужно преодолеть обособленность русского православия «от благотворного воздействия чуждых религиозных сил». В религиозном сознании предстоит искоренить враждебное отношение к католицизму, поскольку, как убежден Соловьев, «мы, русские . . . ничего не можем сделать, пока не загладим грех церковного разделения, пока не воздадим должное власти первосвященнической»⁸¹. Более того, он отстаивает тезис, согласно которому всякий внешний успех православных народов «был бы несчастьем для христианства всемирного»⁸².

Для любого объективного исследователя очевидно, что православная церковь, если выступит с покаянием «за разрушенное христианское единство», откажется от своего религиозного своеобразия, признает верховенство римского папы и правильность католических нововведений в христианство, тем самым перестанет реально существовать. Да и сам Соловьев считал, что русское православие может претендовать лишь на сохранение специфичности обрядов и автономности администрации в рамках единой католической церкви. Однако и на этих незначительных правах мыслитель не настаивает, так как у него «полное доверие к традиционной мудрости (и Божией поддержке) Римской церкви», и речь идет не о том, чтобы «защитить наши права, но чтобы принять отеческую любовь»⁸³.

Итак, вместо диалектического синтеза восточного и западного христианства, при котором происходит их взаимообогащение, предлагается программа поглощения православия католицизмом. В силу этого

⁸⁰ Там же. Т. 5. С. 111.

⁸¹ Соловьев В. С. О христианском единстве. С. 304.

⁸² Там же. С. 327.

⁸³ Там же. С. 307.

экклезиология В. С. Соловьева не отвечала интересам русского православия, она ориентировалась на обоснование преимуществ католической церкви, которая оценивалась как «высшее проявление христианства».

В то же время взгляды мыслителя на церковь содержали и ряд позитивных моментов. Это прежде всего рассмотрение экклезиологии как «положительного общественного идеала», подчеркивание динамической стороны в ее жизни, раскрытие взаимодействия божественного и человеческого элементов в бытии церкви. Можно согласиться с митрополитом Владимиром (Сабоданом), что, несмотря на ряд неверных установок, у В. Соловьева «была сильная интуиция единства церковного тела. В нем было глубокое изначальное чувство вселенскости христианства»⁸⁴. В целом, можно отметить влияние экклезиологии мыслителя на последующее развитие учения о церкви в русском богословии и религиозной философии.

3. Учение о церкви в православной мысли второй половины XIX — начала XX в.

Выработка новых подходов в православном богословии к пониманию церкви начинается в 60-х годах XIX в. под лозунгом «сближения православия с действительной жизнью». Либеральные реформы, проводившиеся в царствование Александра II, нарастание динамизма общественной жизни со всей очевидностью продемонстрировали недостаточность консервативных экклезиологических установок, игнорирующих социальные проблемы. В этой ситуации ряд представителей церковной науки предпринимает попытку осмыслить новые явления мирской жизни. Появляются статьи архимандрита Феодора (Бухарева), профессора Н. А. Сергиевского, профессора Н. П. Гилярова-Платонова и др., в которых ставится задача преодолеть вражду «церковного и светского» и показать, что «христианская вера есть начало сколько личное, столько же и общественное»⁸⁵. С 1860 г. начинает издаваться под редакцией Н. А. Сергиевского журнал «Православное обозрение», который не только дает теоретические разъяснения православной истины, но и выдвигает перед собой цель «последовательного осуществления ее в жизни». Удовлетворяя интерес общественности к религиозным вопросам, в городах, где располагались духовные акаде-

⁸⁴ Владимир (Сабодан), митр. Экклезиология в отечественном богословии. С. 257.

⁸⁵ Сергиевский Н. А. Слово о значении христианства для общества и об отношении общества к христианству // Православное обозрение. 1860. Январь. С. 73.

мии, начинаются публичные выступления богословов, стремящихся к сближению «богословской науки с общественной средой». Церковный журнал рассказывает о постоянно растущем «в публике интересе к чтениям о предметах религиозных»⁸⁶.

Наиболее рельефно новые подходы к пониманию задач церкви были выражены в статье члена комитета духовной цензуры архимандрита Феодора (Бухарева) «О современности в отношении к православию». С его точки зрения «ревность о православии» заключается не в отречении от социального организма, а, напротив, в стремлении, чтобы «ни одна у нас область жизни общественной и частной, ни одна среда нашей деятельности, как бы иная из них ни была опутана нехристианскими началами, не осталась вне верховного начала Христа»⁸⁷. Поэтому церковность состоит не в «безжизненных парениях», а в руководстве социальной жизнью «на началах христианства». Хотя при этом архимандрит Феодор и признает неизменность «вечных божественных истин», он в то же время вслед за славянофилами считает, что церковное сознание в каждую эпоху усваивает их по-своему. Следовательно, если не будут вноситься коррективы в богословие, то в обществе может распространиться вредное «одностороннее направление веры».

Мысли «ревнителей» православия об этом богослове выразил уже упоминавшийся нами редактор «Домашней беседы» В. Асоченский: «Человек, ратующий за православие и протягивающий руку современной цивилизации, — трус, ренегат, изменник»⁸⁸. Однако журнальной полемикой дело не ограничилось. По инициативе ряда иерархов архимандрита Феодора отстранили от должности цензора и сослали в монастырь Владимирской епархии. В 1863 г. в знак протеста против цензурных и административных притеснений он сложил с себя сан, отрекся от монашеских обетов. Известный русский богослов профессор Санкт-Петербургской духовной академии А. А. Бронзов, оценивая деятельность архимандрита Феодора, особое внимание обращал на его стремление «оживить богословскую науку». Как писал Бронзов, архимандрит Феодор решил «оставить тот в общем полумертвый путь, по какому она, за немногим исключением, дотоле шла»⁸⁹.

⁸⁶ Христианское чтение. 1871. № 12. С. 1046.

⁸⁷ Феодор (Бухарев), архим. О современности в отношении к православию // Странник. 1860. Т. 1. С. 111–112.

⁸⁸ Домашняя беседа для народного чтения. 1860. № 51. С. 644.

⁸⁹ Бронзов А. А. Нравственное богословие в России в течение XIX столетия. С. 184.

Административные притеснения богословов-новаторов не могли остановить развитие православной экклезиологии. По новому академическому уставу 1869 г. в духовных академиях вводился новый курс — «Общее введение в историю цивилизации». В Санкт-Петербургской духовной академии его читал профессор А. И. Предтеченский, который в силу интереса, проявляемого студентами к его предмету, ввел дополнительные «практические занятия по истории христианской цивилизации»⁹⁰. При этом в стенах духовных учебных заведений начинали говорить о необходимости подготовки священнослужителей не только «к церковному, но и социальному служению». В этом плане показательна актовая речь профессора Санкт-Петербургской духовной академии М. О. Кояловича, прочитанная им в 1871 г. Он считал, что на «духовных учебных заведениях, в том числе и на нашей академии, лежит великая обязанность воспитать побольше людей — истинных тружеников цивилизации»⁹¹.

Н. Сергиевский, Н. Гиляров-Платонов, М. Коялович испытали на себе влияние славянофилов, и не случайно в 70–80 годах XIX в. растет интерес к их трудам. Так, в 1879 г. была впервые в России напечатана работа А. С. Хомякова «Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях», в которой содержались новые подходы к пониманию церкви. Интересно отметить, что печатался этот труд по ходатайству графа Д. Толстого, бывшего в 1865–1880 гг. обер-прокурором Синода.

Но славянофильские идеи использовались не только для решения проблемы «церковь и общество», они стали важным инструментом и при раскрытии содержания понятия «церковь». В 1880 г. была опубликована магистерская диссертация А. Д. Беляева «Любовь божественная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божией». С точки зрения диссертанта, церковь «есть такое общество, связью которого служит любовь сочленов его к божественному, к первоисточнику божественного, или к Богу, и проявлениям божественного в существах добрых и разумно свободных»⁹². Любовь в этом контексте понимается как онтологическое свойство, обеспечивающее единство божественного и человеческого в экклезии. При этом

⁹⁰ Христианское чтение. 1871. № 9. С. 19.

⁹¹ Коялович М. О. Русские еретики — стригильники жидовствующие, Феодор Косой и русские общественные деятели во время борьбы с ними // Христианское чтение. 1871. № 2. С. 301.

⁹² Беляев А. Д. Любовь божественная. Опыт раскрытия главнейших христианских догматов из начала любви Божией. М., 1880. С. 292.

единение человеческого и божественного в церкви может быть достигнуто индивидом в союзе с другими верующими. Индивидуализм ведет к «духовной прелести», к эгоизму, только церковность дает людям освящение, объединяя их с Христом и между собой.

Понимая церковь как «общество спасаемых и спасенных», русский богослов подчеркивает, что это «самый тесный, крепкий и святой союз на земле». Основанный Христом, он укрепляется через слово Божие, таинства, богослужение и церковную иерархию. В этом «союзе» осуществляется принцип «единства во множестве», так как верующие в церкви объединены не только одной целью, но и любовью, которая «живет во всех».

Для А. Беляева церковь по своему существу «есть царство Божие», которое начинает «свое бытие на земле, продолжающее существовать на небе». В силу этого экклезиология выступает посредником между Богом и естественным человеком, так как в ней «небесное, божественное, низводится на землю и делается достоянием человека, а земное, человеческое, возводится на небеса, к Богу, освящается и обожается»⁹³. Следовательно, созидание в рамках церкви Царства Божия есть процесс, реализуемый в истории «главой этого царства Иисусом Христом» при деятельном участии воцерковленного индивида.

Онтологизация любви, рассмотрение бытия церкви сквозь призму принципа «единства во множестве» показывают влияние славянофильской экклесиологии на А. Беляева. Поэтому мы не можем полностью принять замечание Г. Флоровского о том, что анализируемая книга «написана еще в старой манере»⁹⁴. Конечно, работа А. Беляева обладает существенными недостатками. Это и определение церкви через понятие общества, и путаница в подходе к любви: то она наделяется онтологическими свойствами, то понимается как этическая характеристика; наконец, под влиянием протестантского нравственного богословия автору оказывается не чужд «рассудочный психологизм». Однако, несмотря на эти замечания, можно согласиться с митрополитом Владимиром (Сабоданом), что «Беляев стремился к новому пути богословствования и многое для этого сделал... но достичь поставленной цели до конца не смог»⁹⁵.

Особое место в развитии православной экклесиологии занимает магистерская диссертация питомца Санкт-Петербургской духовной академии Е. П. Аквилонова. Она была опубликована в 1894 г. под назва-

⁹³ Там же. С. 282.

⁹⁴ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 436.

⁹⁵ Владимир (Сабодан), митр. Экклесиология в отечественном богословии. С. 203.

нием «Церковь. Научные определения Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом». Магистрант отмечает, что сама методология исследования экклесии у многих богословов не верна, так как они вместо того, чтобы исходить из «факта существования Церкви как единой и неделимой действительности... начинали с отвлеченных понятий, предлагая таким путем прийти к истинному, полному и научно точному определению Церкви»⁹⁶. В силу этого и появляется подход к определению экклесии как общества верующих.

Рассматривая понимание церкви в католическом и протестантском богословии, Е. П. Аквилонов отмечает, что они по принципиальным соображениям определяют церковь через понятие общества. В католицизме экклесия понимается как собрание верующих, соединенных христианской верой, таинствами и церковной иерархией. Из этого определения пропадает главное положение христианства, а именно учение «о Христовом главенстве в Церкви». Но если церковь — только общество, хотя и с религиозной направленностью, тогда она эволюционирует к мирскому царству, а «без царя нет и царства. Таково происхождение папства»⁹⁷.

Протестанты также определяют церковь как общество верующих и поступают последовательно, ибо не признают таинств и «ничего не знают о Церкви в смысле божественного учреждения». Провозглашая примат субъективной веры, они отрицают объективную сторону экклесии. При таком подходе церковь является только «суммой, собранием граждан Божиих, а не "градом Божиим", в котором обитают эти граждане». И католицизм, и протестантизм не понимают главного в церкви, и поэтому для них недоступна ее «существенная качественность». Основываясь на ней, церковь будет «сама собой, а не одним из многих обществ, хотя бы и превосходнейшим во всех отношениях»⁹⁸. Экклесия выражает свою сущность только через понимание ее как «тела Христова». Е. Аквилонов дает следующее определение экклесии: «Церковь есть таинственное и животворное всеединое тело, возглавляемое Господом Иисусом Христом и одушевляемое Святым Духом, соединение как духов бесплотных и отшедших к Богу праведников, так и пребывающих еще на земле христиан, содержащих правую Христову веру и неизменно сохраняющих установления Господни»⁹⁹.

⁹⁶ Аквилонов Е. П. Церковь. Научное определение Церкви и апостольское учение о ней как о теле Христовом. СПб., 1894. С. 71.

⁹⁷ Там же. С. 121.

⁹⁸ Там же. С. 74.

⁹⁹ Там же. С. 254.

Поскольку тело — это главное начало, то развитие экклезии происходит по законам органической жизни. Первая цель деятельности организма реализуется в стремлении к «созиданию тела», к его сохранению. Вторая цель достигается уже на уровне членов организма, заинтересованных в умножении своего «частного благосостояния». При этом между организмом в целом и его частями не должно быть антагонизма, так как они друг без друга обходиться не могут. Поэтому для органической жизни характерна «предустановленная гармония» существования единства во множестве и множества в единстве.

Аналогия между бытием церкви и развитием живого организма дает богослову возможность дать яркую характеристику свойств экклезии. Единство церкви определяется не какими-то внешними ее признаками, а тем, что правильно верующие во Христа образуют собою «как бы одного человека, имея одно сердце и одну душу»¹⁰⁰.

Второе свойство церкви — святость, ее основание — в Иисусе Христе. В связи с этим понятно, что святость обусловлена не духовным уровнем земных членов церкви, поскольку они после грехопадения лишились святости как «онтологического состояния», а исключительно деятельностью трансцендентных сил. Иисус Христос как глава церкви освящает ее чад, при этом не только избранных праведников, но и грешников. Правда, последние не должны быть «укоренены в грехе», а напротив, для того чтобы остаться в церковном теле, должны стремиться к покаянию, к подражанию святым.

Соборность, или кафоличность, церкви предопределена прежде всего тем, что «для созидания тела Христова необходимы все члены»¹⁰¹. Каждый вошедший в церковную ограду совершает свое особое служение, которое в то же время направлено на пользу всей экклезии. В силу этого в церковном теле реализуется принцип «единства во множестве и множества в единстве». В определении соборности Е. Аквилонов идет за А. Хомяковым, к богословским взглядам которого он относится с большим уважением, называя философа одним из основателей «православно-научной экклезиологии».

Богослову важно подчеркнуть, что соборность не противоречит принципу иерархизма, на котором строится церковное служение. Между членами тела существует «равенство в необходимости служения целому», но не в значимости их деятельности, направленной к его благу. Соборность не есть равенство членов церкви, напротив, она подчеркивает индивидуальную роль каждого в создании церковного тела.

¹⁰⁰ Там же. С. 242.

¹⁰¹ Там же. С. 243–244.

Наконец, церковь является апостольской, ибо сохраняет «преемственное восхождение к апостолам через богоучрежденное епископство». Подлинное раскрытие апостольского преемства невозможно без правильной характеристики предания. Западные христиане, определяя церковь как общество верующих, ведут к пониманию ее как организации человеческой, «всецело зависящей от факторов мира сего». Церковный реформатор, встав на путь приспособления церкви к новым историческим условиям, неизбежно приходит к церковному нигилизму. «Борясь за подлинную» церковь, он вынужден признавать, что «истинной Церкви не было, нет и быть не может»¹⁰². В то же время определение церкви как живого организма неизбежно предполагает признание ее развития и изменения. Поэтому Предание не может рассматриваться как всегда «одинаковое по своему внешнему виду». Живой организм, развиваясь, не меняет свою сущность, трансформация затрагивает лишь его феноменальный уровень. Точно так же и Предание сохраняет свое ноуменальное ядро, изменяя в ходе истории лишь форму его выражения. В этой позиции безусловно чувствуется влияние А. Л. Катанского, учеником которого был Е. П. Аквилонов.

Социальная проблематика в экклезиологии Аквилонова специально не рассматривается, но его идеи о необходимости активности каждого члена церкви — активности, направленной на индивидуальное и социальное «преображение в духе Христовом», зовут к более эффективному воздействию православия на общество.

Ход магистерского диспута Е. Аквилонова и последующие за ним события достаточно ярко передают атмосферу, царившую в церковной науке в конце XIX в., поэтому об этом диспуте мы скажем несколько слов. Первым оппонентом был ординарный профессор А. Л. Катанский. В своем отзыве он отметил две стороны работы: во-первых, магистрант «подметил слабые стороны существующего в богословской науке определения Церкви»; во-вторых, приложил немало усилий «для раскрытия положительной стороны предмета». Итоговый вывод оппонента был положительным, он подчеркнул заслуги автора, а «точная формула определения Церкви» Аквилонова была оценена как «заслуживающая глубокого внимания»¹⁰³.

Другой оппонент, экстраординарный профессор Ф. А. Тихомиров, был более критичен. Он не согласился с возможностью использовать

¹⁰² Там же. С. 144.

¹⁰³ Магистерский коллоквиум в Санкт-Петербургской духовной академии и доклад доцента Евгения Аквилонова. СПб., 1894. С. 15.

понятие «органическая жизнь» применительно к бытию церкви. С его точки зрения, и выражение Е. Аквилонова «Богочеловеческий организм» не вполне соответствует библейскому выражению «тело Христово». Подобные подмены, как считал Тихомиров, затемняют мысль «о главенстве Христа над Церковью и вообще ослабляют идею абсолютности Бога»¹⁰⁴. Но в целом и Ф. Тихомиров высказался за присуждение диссертанту степени магистра. Совет Санкт-Петербургской духовной академии поддержал оппонентов и постановил просить митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Палладия (Раева) ходатайствовать перед Синодом об утверждении Е. Аквилонова в искомой степени.

Синод поручил написать заключение на диссертацию епископу Виссариону (Нечаеву). Владыка не только поддержал Совет академии, но даже предложил исправить определение церкви в Катехизисе православной церкви, составленном митрополитом Филаретом (Дроздовым). Однако против диссертации Е. Аквилонова выступил митрополит Московский Сергей (Ляпидевский) «при неожиданной поддержке» епископа Сильвестра (Малеванского), а главное, новые подходы к определению церкви насторожили обер-прокурора Синода К. Победоносцева, и в результате Е. Аквилонову пришлось писать новую диссертацию, защищенную им в 1896 г., на тему «Новозаветное учение о Церкви. Опыт догматико-экзегетического исследования». Эту страницу истории богословия очень емко прокомментировал Г. Флоровский: «... в этом эпизоде характерно искривление перспектив: более охранялась неприкосновенность катехизиса, чем верность действительному отеческому преданию»¹⁰⁵.

Работа Е. Аквилонова была для своего времени новаторской, он одним из первых в православном богословии предложил отказаться от схоластических, отвлеченно рассудочных представлений о церкви. Определяя церковь как живой богочеловеческий организм, богослов обосновывал соборный принцип ее бытия. Обращаясь с призывом к активности каждого члена тела Христова во имя «блага целого», он выступил против формализма в церковной жизни, за деятельное участие верующих в решении церковных проблем.

Митрополит Владимир (Сабодан) оценивал книгу Е. Аквилонова как «несомненно значительное явление в нашем богословии», хотя она и имела ряд недостатков. Упрек владыки в уклонении этого труда

¹⁰⁴ Там же. С. 16.

¹⁰⁵ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 421.

к «экклезиологическому монофизитству»¹⁰⁶, на наш взгляд, не имеет под собой основания. Е. Аквилонов последовательно рассматривает жизнь церкви через принцип «единства во множестве и множества в единстве», что и дает возможность показать и «нераздельное» и «неслитное» божественного и человеческого в экклезии. Другой современный богослов, А. И. Сидоров, считает, что монография Е. Аквилонова «выдержана в несколько суховатых и рационалистических тонах», но признает, что данная книга «содержит тем не менее ряд ценных мыслей и наблюдений»¹⁰⁷.

Существенным вкладом в разработку экклезиологических вопросов явилась магистерская диссертация «Очерки из истории догмата о Церкви» выпускника Московской духовной академии В. А. Троицкого (будущего архиепископа Иллариона, почитаемого церковью как священномученик). В своем фундаментальном труде богослов отмечает трудность в рассмотрении экклезиологических тем, так как в «Евангелии нет сколько-нибудь подробно развитого учения о Церкви». К тому же церковь не есть «явление земного порядка», поэтому она «не может, конечно, быть во всей своей глубине предметом логических определений и научных исследований». Ее сущность «непосредственно дается тому, кто в ней участвует»¹⁰⁸. Из этого тезиса, конечно, нельзя делать вывод о том, что богословское учение о церкви не нужно. В. Троицкий постоянно подчеркивает важность православной экклезиологии для развития церковного самосознания и ставит перед собой задачу «исследования преуспеяния церковной истины» и разработки «научной апологии девятого члена» Символа веры. Но эту задачу может выполнить не просто теоретически подготовленный богослов, а лишь тот, кто «живет» в церкви.

Соглашаясь с позицией Е. Аквилонова, В. Троицкий обращался именно к первому варианту его диссертации и утверждал, что церковь «существенно отличается от всех других естественных соединений людей в обществе», но все-таки при определении экклезии использовал это понятие. По его мнению, «Церковь есть общество верующих в Господа Иисуса Христа сына Божия людей, возрожденных Им и Духом Святым, соединенных в любви и под непрерывающимся воздействи-

¹⁰⁶ Владимир (Сабодан), митр. Экклезиология в отечественном богословии. С. 228.

¹⁰⁷ Сидоров А. И. Преосвященный Илларион (Троицкий) как богослов и церковный ученый // Илларион (Троицкий), архиепископ. Очерки из истории догмата о Церкви». М., 1997. С. XXIX.

¹⁰⁸ Илларион (Троицкий), архиеп. Очерки из истории догмата о Церкви. С. III.

ем Св. Духа достигающих совершенства»¹⁰⁹. Приведенное определение, по мнению В. Троицкого, дает возможность выявить ряд принципиальных моментов в природе церкви. Экклезия не является обществом нравственно совершенных индивидов, она есть соединение «спасающихся и совершенствующихся людей». Истинная церковь только одна, она «объемлет весь мир, для нее нет пространственных или национальных границ». Членом церкви является только тот человек, который на слова христианского учения «отозвался свободной верой». Наконец, в экклезии «не может быть никакого внешнего авторитета», она «есть единство в любви».

Отмеченные черты церкви, безусловно, показывают влияние идей А. С. Хомякова на взгляды В. Троицкого. Правда, в письме, которое архимандрит Илларион направил Д. А. Хомякову, сыну Алексея Степановича, в феврале 1914 г., содержится критическая оценка славянофильской сотериологии¹¹⁰. Он считает, что, когда речь идет о спасении, лидер славянофилов «больше философ, чем богослов». Отсюда — «диалектически рационалистический» способ рассуждения «даже по богословским вопросам», и идея спасения у него «получает отвлеченно-юридическое раскрытие и даже оторвана от воплощения». В то же время в письме подчеркивается, что А. С. Хомяков «несомненно «жил в Церкви» и «грешно было не ценить заслуг А. С. Хомякова для православной богословской науки». Более того, богословские сочинения славянофила, в частности, его полемические статьи, «несомненно выше стоят современного им уровня русской богословской науки, дают ей плодотворный толчок». Следовательно, несмотря на критику В. Троицким отдельных положений экклезиологии А. С. Хомякова, можно говорить в целом о положительном отношении видного православного богослова к его наследию. Мы согласны с мнением известного современного богослова протоиерея В. Цыпина, отмечавшего, что владыка Илларион «принадлежал к тому направлению русской мысли, которое на рубеже веков находилось под очень сильным влиянием А. С. Хомякова»¹¹¹.

Природа новозаветной церкви не может быть понята, с точки зрения В. Троицкого, без характеристики ее как «тела Христова». Из наименования церкви «телом» вытекают два ее главных свойства. Во-

¹⁰⁹ Там же. С. 10–11.

¹¹⁰ Илларион (Троицкий), архим. «Письмо к Д. А. Хомякову» // Журнал Московской патриархии. 2004. № 9. С. 75–78.

¹¹¹ Цыпин В. К вопросу о границах Церкви // Богословские труды. Юбилейный сборник. Московской духовной академии 300 лет (1685–1985). М., 1986. С. 211.

первых, она является организмом, все члены которого составляют «не случайное механическое собрание», а органически «соединены друг с другом в одно». Иными словами, в церкви господствует принцип «единства во множестве и множества в единстве». Во-вторых, наличия «членов тела» еще недостаточно для его жизни, для этого «нужен дух, оживляющий тело». Поэтому в Священном писании «тело и рассматривается как орган духа»¹¹².

Одним из главных моментов в книге В. Троицкого является проблема развития церкви, ибо для него еkklesia «не есть величина лишь только мыслимая: она есть действительно историческое осязаемое явление»¹¹³. Начало истории церкви идет от основания христианства, оно «никогда не было без Церкви». В связи с этим он критикует протестантскую позицию, согласно которой церковь не основана Христом и апостолами, а возникла в течение первых двух веков истории христианства. Новый завет, по мнению В. Троицкого, убедительно подтверждает, что с самого начала следование за Христом предполагало присоединение к «новому благодатному обществу», им основанному, т.е. к церкви. Апостолы же, приобщая людей к евангельской вере, распространяли именно церковь, т.е. «создавали организованное религиозное общество».

Появление христианства означало не просто зарождение новых идей, оно свидетельствовало о возникновении новой жизни. Всякая же новая жизнь, «являющаяся на земле, какие бы начала ни лежали в ее основе, непременно принимает те или другие внешние формы. Анархизм всегда и везде был только мечтой»¹¹⁴. Вместе с тем христианство начинает свою историю «не с формы, а с внутреннего содержания», в силу этого в нем «на первых порах внешняя организация была мало заметна». По мере же «жизни христианства в истории» церковная организация становится все более четко выраженной. Она не создается вновь, но потенциальные ее черты, разившись, приобретают «ясность и строгость формы».

Историческое бытие церкви антиномично, так как ее природа имеет сверхъестественный характер, она «явление немирское», но ее члены живут в мире и здесь же должны осуществлять учение Христово. Поэтому, с одной стороны, церковь — «хранительница истины, преемственно передаваемой из рода в род, начиная от апостолов». С другой

¹¹²См.: *Илларион* (Троицкий), архиеп. Очерки из истории догмата о Церкви. С. 19–20.

¹¹³Там же. С. 9.

¹¹⁴Там же. С. 52.

стороны, эта истина в каждый исторический момент выражалась церковной мыслью в той или иной форме. Так, например, апостольское учение об экклесии «было скорее общей идеей Церкви, а не подробно развитым догматом». По мере же становления церковного самосознания богословская мысль дает более точное определение сущности церкви, «в ее отличии от тех инородных явлений, в среду которых вступила Церковь»¹¹⁵.

В. Троицкий вскрывает своеобразную диалектику взаимодействия жизни церкви в определенных исторических условиях и ее теоретической мысли. Те или иные формы церковной жизни, их изменение «оказывали свое влияние на определение понятия о Церкви». В свою очередь, понятие о церкви, господствующее в религиозном сознании, «влияло на церковную жизнь»¹¹⁶. Эта взаимосвязь церковной практики и мысли особенно ярко проявляется в предании и апостольском преемстве. Уже в середине II в. в христианской церкви со всей остротой встал выбор пути: или следовать апостольской традиции, или идти за «новыми пророками». При этом новое истолкование христианства строилось на субъективном мистицизме, или на «произвольном рационализме». Именно в борьбе с этими искажениями евангельской религии и «был установлен принцип предания». Но потенциально он существовал уже раньше как «критерий истины или лжи, идущей от апостолов». Поэтому можно говорить о том, что «принцип предания с самого начала всегда был в церковном сознании». Обострившаяся во II в. борьба с ересями, естественно, побудила «церковных писателей подробнее изложить принцип церковного предания и точнее его обосновать»¹¹⁷.

В ходе развития христианской жизни было подробно обосновано также положение «об иерархическом устройстве самой Церкви». Протестантская теология ошибочно утверждает, что в первые два века существования церкви ею руководили харизматики, поэтому притязания епископата на власть не имели «никакого исторического обоснования». В. Троицкий доказывает, что «сектантским обществом святых», в котором не было организации, истинная церковь никогда не была. Напротив, исторические данные свидетельствуют о том, что с самого начала власть прощать грехи принадлежала апостолам, а затем «наследующей им церковной иерархии». Но если в первые века христианства апостольское преемство, проявляющееся в церков-

¹¹⁵ Там же. С. 64.

¹¹⁶ Там же. С. 253.

¹¹⁷ Там же. С. 186.

ной иерархии, мыслилось как «нечто очевидное», то борьба прежде всего с монтанизмом приводит к тому, что «в середине третьего века в церковной письменности определено, было развито и последовательно проведено в церковной практике учение о власти ключей епископа»¹¹⁸.

Наконец, В. Троицкий много внимания уделял проблемам границ церкви. Богослов этой теме посвятил специальную работу «Единство Церкви и всемирная конференция Христианства». Поводом к ее написанию послужило обращение к православным богословам и иерархам Р. Гардинера, секретаря комиссии по устройству мировой конференции христианства. Гардинер, будучи протестантом, считал, что не существует строгих границ экклесии, ибо те, кто верует в Иисуса Христа и правильно крещен, составляют единую церковную общину. В своей работе В. Троицкий отмечал, что подобные взгляды разделяют и некоторые русские богословы, в частности П. Светлов. Но, по его мнению, такое «учение о Церкви принять совершенно невозможно»¹¹⁹. Трудность в определении границ церкви заключается прежде всего в том, что церковность достаточно сложно поддается рациональному анализу. Исповедание Никео-Царьградского символа веры является важнейшим условием принадлежности к церкви, но к ней несомненно относятся и те верующие, которые ведут праведную жизнь и входят в церковную ограду через участие в таинствах и обрядах. В то же время они очень часто мало умеют «сказать о своих догматических убеждениях».

Церковность не может мыслиться и как одинаковость, ибо в «Церкви ее членам предоставляется широкая свобода богословских мнений». К тому же экклесия не имеет «подробно развитой во всех отделах системы вероучения». Отсюда понятно, почему догматические курсы, написанные православными богословами, «всегда различны друг от друга. Этого не могло быть, если бы в Церкви были догматически обязательные ответы на все вопросы»¹²⁰.

Постоянно подчеркивая важность догматических начал в «организации церковной жизни», В. Троицкий в то же время считал, что если только их положить в основу определения принадлежности верующего к церкви, то тогда «вопрос этот и не может быть определенно решен»¹²¹. Главным критерием вхождения в церковную общину явля-

¹¹⁸ Там же. С. 445.

¹¹⁹ *Иларион* (Троицкий), архим. Христианства нет без Церкви. М., 1991. С. 58.

¹²⁰ Там же. С. 59.

¹²¹ Там же.

ется «единение с Церковью», сравнимое «с органическим единством дерева и ветвей». Даже если сохраняется догматическое единомыслие с экклезией, но происходит раскол, нарушающий ее единство, то раскольники «становятся вне церковной ограды, лишаются надежды на спасение». Тем более от церкви отпадают еретики, нарушавшие «по человеческому произволу символ веры». В результате проведенного анализа В. Троицкий приходит к выводу, что «все христианские исповедания не могут принадлежать к единой Вселенской Христовой церкви, но одно из них есть истинная Церковь»¹²². Другие же конфессии, хотя формально и называются христианскими, в действительности являются «внецерковными обществами». Естественно, с точки зрения православного богослова, «единственно истинная Церковь есть Церковь Православная», вне рамок которой «оскудевает преподавание благодати». Предпринятая В. Троицким критика протестантизма и католицизма во многом повторяет аргументы А. С. Хомякова. Для него главный идеолог славянофильства «высказывает почти то же, что... было постоянной мыслью Церкви»¹²³.

Современные православные богословы высоко оценивают идейное наследие архиепископа Иллариона (Троицкого). Отмечается, что его «Очерки из истории догмата о Церкви» не только стали «заметным явлением в православной историко-догматической науке, но и классическим трудом в русской патрологической науке»¹²⁴. Публицистические труды владыки в защиту православной экклезиологии будут интересны всем, «кому дорого православное учение о Церкви», они и в современных условиях помогают отстаивать «идею церковности от многочисленных нападков самых разных сторон»¹²⁵. В то же время категорическое осуждение владыкой западных конфессий рассматривается митрополитом Владимиром (Сабоданом) как «дань прошлому». По его мнению, архиепископ Илларион (Троицкий) психологически не был готов к встрече с Западом — «как встрече единственной, встрече тоскующих друг по другу, встрече любящих»¹²⁶.

Большое влияние на формирование православной экклезиологии в начале XX в. оказали труды П. Флоренского и прежде всего книга «Столп и утверждение Истины», а также его лекции, получившие об-

¹²² Там же. С. 68.

¹²³ Там же. С. 102.

¹²⁴ Сидоров А. И. Преосвященный Илларион (Троицкий) как богослов и церковный ученый. С. XXXIX.

¹²⁵ О книге и ее авторе // Илларион (Троицкий), архим. Христианства нет без церкви. С. 5.

¹²⁶ Владимир (Сабодан), митр. Экклезиология в отечественном богословии. С. 355.

щее название «Философия культа». Пафос богословствования о. Павла направлен против сведения учения о церкви к абстрактным, схоластическим схемам. Для него «церковность — это жизнь, особая, новая жизнь, данная человекам, но, подобно всякой жизни, недоступная рассудку»¹²⁷. Отсюда проистекает «пестрота неполных и всегда недостаточных» словесных определений еkkлeзии. Церковность имеет разнообразные проявления: здесь и догматические формулировки, и таинства и обряды, и канонические правила, и даже отчасти «текущий и временный уклад церковного быта». Но есть и главное в церкви: она «богочеловеческая стихия», поэтому взаимодействие божественного и человеческого составляет ее суть.

Следовательно, еkkлeзиология должна обосновывать «связи мира земного и небесного», ее предметом выступает «созерцание и переживание трансцендентного мира». В силу этого она должна обращаться к воплощению «горнего мира» в наших конкретных символах», т.е. стать частью «философии культа». Последняя понимается П. Флоренским как универсальная система, характеризующая весь «тварный мир», ибо она обнимает не только человека, но и «сущест» как выше людей стоящих, так и ниже»¹²⁸. На понимание богословом «философии культа» большое влияние оказали идеи исихастов и прежде всего их главного идеолога Григория Паламы.

Византийский богослов выделял в божестве два основных элемента: сущность и энергии. Сущность абсолюта человеку недоступна, но в то же время благодаря энергиям на него нисходит «обожающая благодать». Но для ее усвоения одних индивидуальных усилий мало, так как после боговоплощения люди впервые научились, «как должно жить в Церкви Бога живого»¹²⁹. Именно вхождение человека в «церковную ограду» создает объективные предпосылки его спасения, которые могут реализоваться через его субъективные усилия. Приобщение к Богу возможно, по мнению исихастов, лишь для тех, у кого он стал и «началом и концом всех стремлений», так как только «любящие его» становятся «возлюбленными им». Учение о «божественных энергиях» для Флоренского выступает как основополагающий принцип понимания окружающего мира. «Философия культа» как раз и призвана выяснить, с одной стороны, «способы внедрения в мир духовной энергии», а с другой — пути усвоения их человеком. Говоря по-другому, она долж-

¹²⁷ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 5.

¹²⁸ Флоренский П. А. Из богословского наследия // Богословские труды. М., 1977. Сб. 17. С. 230.

¹²⁹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 309.

на решить проблему «синергии», т. е. единства двуполярного действия бога и человека.

До грехопадения первые люди, по мнению мыслителя, непосредственно воспринимали «божественные энергии», их деятельность была как бы продолжением этих энергий, но после разрыва с богом усвоение трансцендентного воздействия уже происходит «во времени и пространстве». Время показывает «многообразие личного», а пространство — «многообразие общественного». Следовательно, между «божественными энергиями» и человеком, с этой точки зрения, могут стоять как индивидуальные особенности, так и социальные условия жизни личности. При этом Бог, оставаясь всемогущим, по отношению к человеку все же «не принуждает тварь, а убеждает». Поэтому, согласно этим взглядам, философия культа должна особое внимание обратить на анализ различных проявлений активности индивида с тем, чтобы правильно отграничивать богоугодную деятельность от антихристианской.

Создавая классификацию человеческой деятельности, богослов во многом исходит из идей В. Соловьева, изложенных им в работе «Философские начала цельного знания». Последний выделял в жизни личности три сферы: творчества, знания, практической деятельности. При этом первенствующее значение во всех этих областях должно принадлежать религии, которая и «связывает абсолютное первоначало с обществом». П. Флоренский, исходя из этих методологических установок, также сводит человеческую деятельность к трем основным формам. Первая — теоретическая, или мировоззренческая, результатом которой является «совокупность понятий о мире, нравственности, праве, Боге — вообще, обо всем». Вторая — практическая, или хозяйственная, деятельность, в результате которой создается «совокупность орудий производства, внешняя материально-утилитарная культура». Наконец, литургическая, или культовая деятельность, т. е. «производящая святыни».

Важнейшей методологической проблемой философии, по мнению богослова, является решение вопроса: «Какая деятельность первична?». Если исходной деятельностью объявляется теоретическая, то тогда появляется схема, согласно которой вначале «придумывается что надо», а потом этот «проект... якобы осуществляется». Такое решение приводит к «культу великих людей», так как теоретическая деятельность индивидуальна и рано или поздно превращается в «бездушный рационализм». Этот подход для П. Флоренского неприемлем. Однако еще большим искажением реального положения вещей, с его

точки зрения, является признание в качестве основополагающей практической, хозяйственной деятельности людей. В этом случае мировоззрение есть «лишь оправдание задним числом уже создавшегося экономического строя». Мысль превращается в «обслуживающий аппарат» экономических изменений, а все многообразие духовной жизни сводится только к «экономическим потребностям масс», при этом понижается «до последней степени чувство ценности и силы личности»¹³⁰.

Флоренский много внимания уделяет критике основополагающего тезиса исторического материализма о том, что общественное бытие определяет общественное сознание. Материалистическое понимание истории, с его точки зрения, приводит к выводу, что возможно «произведение вещей без смысла», а объективный идеализм, напротив, все сводит только к выработке «смыслов, всячески лишенных реальности». Отвергнув материализм и идеализм, он предлагает свое понимание деятельности. По мнению мыслителя, первичной, определяющей активностью в обществе является сакральная деятельность. Именно в религиозных обрядах диалектически решается вопрос о соединении идеального и реального, вещного и бестелесного, так как литургические символы — результат теоретической и практической деятельности. В то же время в религиозной активности наиболее адекватно выражаются «высшие потенции индивида», «сокровенность его бытия», поэтому сам «человек есть *homo liturgus*»¹³¹. Отсюда, если оценивать различные виды деятельности человека по формальным признакам, можно прийти к выводу, что у них «разные основания», если же вскрыть их сущность, то они, «хотя и блудные, все же остаются... священными, иерархическими, духовными». Именно сакральная деятельность, по Флоренскому, была «материнским лоном» для производственной, научной, эстетической сфер жизни человека. Их можно представить в виде «отслывшей шелухи культа», подобно «сухой коже луковичного растения». В результате этих рассуждений богослов приходит к выводу, что «вся жизнь определяется своего рода обрядом, воплощенной религией»¹³².

Признание решающего значения религиозных обрядов в общественной жизни приводит П. Флоренского к заключению, что отношение к культу должно быть критерием «истинности различных сфер человеческой деятельности». Именно в свете этого критерия богосло-

¹³⁰ Флоренский П. А. Из богословского наследия. С. 110.

¹³¹ Там же. С. 107.

¹³² Там же. С. 110.

вие и должно трудиться над уяснением «церковного понимания жизни и мира»¹³³.

Исходя из православного учения, богослов разделяет существующий мир на духовную и плотскую сферы, но трактовка их взаимоотношений осуществляется не только исходя из религиозных установок, автор стремится к удовлетворению «основных запросов всей философии». При объяснении существования «идеального и реального бытия» вслед за Соловьевым он прибегает к помощи софиологии. Эта тема так сильно интересовала Флоренского, что он планировал написать специальную большую работу о Софии. Анализируя соловьевские воззрения на «Премудрость Божию», богослов приходит к выводу об их неясности, ибо, с одной стороны, София отождествляется с мировой душой, с другой — это «два различных лица». Подобная «неясность» проистекает, как считает мыслитель, из приверженности Соловьева к рационалистической традиции: то, о чем он учит, «несомненно, примыкает... к спиноизму, к шеллингизму». Как известно, и Спиноза, и Шеллинг, стремясь совместить философские и религиозные идеи, приходили к пантеизму. Для Флоренского также совершенно ясно, что, следуя за названными философами, Соловьев окрашивает идею Софии «резко пантеистическими тонами», но такое ее понимание «не является православным». Однако сама идея «Божественной Премудрости», по мнению Флоренского, «не находится в противоречии ни с библейским учением, ни со святоотеческим истолкованием последнего»¹³⁴. Христианский монотеизм, с его точки зрения, вполне совмещается с учением о Софии.

Разъясняя учение о Троице, богослов убеждает читателей «Столпа и утверждения Истины» в особом мистическом значении числа «три» — оно «имманентно Истине». Следовательно, ипостасей только три, никакой четвертой быть не может. Определяя Софию, Флоренский считает, что она входит в «жизнь божественной Троицы», так как «это четвертый ипостасный элемент». Разрешая отмеченное противоречие, мыслитель подчеркивает, что «премудрость» — это тварная ипостась, она «не образует божественное единство», но с ее помощью «тварь входит в общение» с этим «единством». София не есть «самое Божество», но она не является и тем, что «мы обычно называем тварью». Премудрость Божия находится «на идеальной границе меж-

¹³³ Флоренский П. А. Памяти Феодора Дмитриевича Самарина. Сергиев Посад, 1917. С. 10.

¹³⁴ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. С. 332.

ду божественной энергией и тварною пассивностью»¹³⁵, она «первое и тончайшее произведение» божественной деятельности. София имеет в себе два начала, одно связано с тем, что она стоит у истоков творения и в этом плане выступает в виде «перво-твари, или перво-матери». Поэтому София — это «великий корень» твари, связывающий ее с богом, придающий ей «безусловную ценность».

Следовательно, первое начало Софии созерцается как «произведение божественного творчества», как энергия, идущая «от Бога по направлению в ничто». Реализуя божественный замысел, София превращает «ничто» в живое многообразие мира, в этом плане она есть «творческая любовь Божия к тварному космосу». Второе же начало Софии уже связано с существованием твари, в этом контексте она рассматривается как «идеальная личность мира», «духовность твари», ее «Ангел-Хранитель». Тогда «Премудрость Божия» понимается как стремление сотворенного мира к своему духовному первоисточнику, она созерцается «от мира по направлению к Богу». София при этом распадается на «множество элементов, одухотворяющих тварь». Идеальное в человеке, т. е. «образ божий», и есть проявление софийности, ее реализация во множественности. Более того, в ней «ничто не теряет своей индивидуальности», она «многоединое существо». В силу приобщенности к «Премудрости Божией» тварь приобретает способность к «творчеству и художеству», к святости, т. е. к «красоте духовной, или, по-другому, способность к воцерковлению».

Софиология служила для Флоренского источником особого отношения к окружающему миру, так как мир не только творение, но и воплощение божественной энергии. Отсюда проистекает благоговейная любовь к твари, которая рассматривается «как самобытное и страждущее прекрасное» и в то же время «загрязненное существо». С этой точки зрения, только христианство «породило невиданную ранее влюбленность в тварь»¹³⁶. Можно согласиться с В. Зеньковским в том, что Флоренский «с большой силой поставил проблему “софийности мира” — и это останется за ним». Его рассуждения о тварном космосе содержат идеи «подлинного и глубокого космизма, который особенно запечатлелся в Православии»¹³⁷.

Софиология Флоренского и его философия культа имеют один и тот же предмет — взаимодействие «божественной и человеческой ре-

¹³⁵ Флоренский П. А. Иконостас: Избранные труды по искусству. СПб., 1993. С. 314.

¹³⁶ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. С. 288.

¹³⁷ Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 198.

альности». Даже определения Софии и таинств совпадают: первая выступает как «идея мира», вторые сравниваются с «душой мира». «Премудрость Божия» и культ синтезируются в церкви, составляя ее сущность. Русский богослов выступает с осуждением противопоставления церкви небесной и земной, «безгрешной и искаженной человеческими несовершенствами». Именно такой позиции придерживались славянофилы, выделяя в учении церкви «соборные истины» и частные богословские мнения. Соборная церковь не ошибается, реальный же церковный организм, с точки зрения славянофилов, еще долго будет «не только несовершенным, но и вполне дрянным». По мнению Флоренского, противопоставление «Церкви мистической» и «Церкви исторической» преследует определенную цель: «превознесение первой ради... и едва ли не исключительно... последующего затем похуления второй». Хотя церковь и имеет два аспекта — небесный, вечный, и эмпирический, временный, — она в то же время «одно существо». Речь идет о ее созерцании с различных точек зрения: в первом случае — «сверху вниз, с неба на землю», во втором — «снизу вверх, с земли на небо»¹³⁸. Поэтому в церкви можно выделить две стороны: софийную, делающую акцент на «идеальном содержании человеческой жизни», и культовую, обращенную к реализации «идеального в реальном», к «конкретно-идеальному».

Причастность к «Премудрости Божией», с точки зрения богослова, возможна только через культ, который устанавливает определенную «иерархическую организацию жизни». Ее суть сводится к принципу: «чем ближе к Богу, тем ценнее». Софийность требует от индивида «подвига веры и мученичества», так как путь «по лестнице снизу вверх» возможен лишь при «концентрации всех духовных сил». Любой христианин, «если он не отречется от своей веры», должен встать на путь отрывания «себя от сего мира во имя иного мира»¹³⁹. Восхождение к Софии, согласно этим взглядам, приводит к «онтологическому перерождению» личности, она делается «духоносной». «Духовность», или «святость», может осуществляться в любых внешних условиях. Но всегда при этом, как подчеркивал мыслитель, Бог должен стать «центром жизни», любые «условные подражения действиям веры» необходимо отвергнуть. Современная же философия и многие богословские системы, по убеждению Флоренского, «ориентируют на условную веру», связывая будущность людей с какими-либо земными усовершенствованиями. В их построениях подлинная духовность подменя-

¹³⁸ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. С. 338.

¹³⁹ Флоренский П. А. Из богословского наследия. С. 170.

ется социальными мифами, разрушающими «порывы духа к идеальному».

Флоренский считал невозможным выразить в понятиях церковное понимание духовности, но вместо слов о ней свидетельствуют, по его убеждению, сами представители духовного мира, т. е. святые, «земные ангелы». Наиболее ярким примером приобщенности к Софии была жизнь Сергия Радонежского и Серафима Саровского, которые выразили национальные особенности русского народа. Богослов вслед за славянофилами также считает, что на Руси «христианство попадает в души младенческие, и все дальнейшее возрастание их, все внутреннее их устроение совершалось под прямым водительством Церкви»¹⁴⁰. Однако, развивая славянофильские тезисы, Флоренский делает новые акценты при оценке последствий христианизации Древней Руси, объясняя специфический путь России не только принятием православия, но и особым покровительством Софии. Решающим историческим событием, с этой точки зрения, выступает строительство софийных храмов и появление впервые на Руси ее иконы, ставшей «народной святыней» и «покровительницей новопросвещенного народа». Софийность Руси, по мнению богослова, приводит к выдвиганию в центр жизни «духовных ценностей», религиозные проблемы начинают доминировать над всеми другими вопросами, в том числе и социальными.

Исходя из изложенных установок, Флоренский приходит к выводу о необходимости «одухотворения социальной сферы», т. е. подчинения ее «религиозным интересам». Из этого не следует, что христианство призывает «не заботиться о завтрашнем дне», т. е. о развитии сельского хозяйства, науки и промышленности, ведущих к удовлетворению материальных потребностей. Христос лишь заветует не делать себе из завтрашнего дня «пристрастия», т. е. помнить о том, что земное имеет значение лишь как «средство для небесного». Поэтому, безусловно, должны быть отвергнуты «житейские обстоятельства», вытесняющие «из сердца мысль о Боге и надежду на него». К этим житейским обстоятельствам относится любое самоутверждение человека вне бога, вне церкви. Даже в основе светского гуманизма и альтруизма, с этой точки зрения, лежат «либо карьера, тщеславие и гордость, либо слабонервность и истерическая внушаемость при виде страданий»¹⁴¹. Поэтому все попытки реформировать социальное устройство, создать на земле «рай без Бога» обречены на неудачу.

Более того, выдвигание на первый план социальных проблем, со-

¹⁴⁰ См.: Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. С. 772.

¹⁴¹ Флоренский П. А. Из богословского наследия. С. 87.

гласно этим взглядам, неизбежно «подавляет божественные энергии в человеке», т. е. приводит к религиозному индифферентизму или даже к «безверию». Освободить человека от религиозной веры, от церковности, т. е. «секуляризовать его», означает для философа «беспощадное уничтожение личности». Именно по этому пути пошла западноевропейская цивилизация и социалистическое общество, покоящиеся на светских началах. Разрыв связи с Богом и церковью означает «гниение, распад и почти уже смерть человеческой культуры». Поэтому П. Флоренский резко негативно относится к любым попыткам разграничить религиозную и социальную сферу жизни человека.

Наиболее ярко такой подход, как мы отмечали, проявился в богословской системе М. Тареева. Христианство объявляется им «личным и интимным» для того, чтобы вывести этого «неприятного хозяина жизни куда-то в пустоту и зажить независимо от него»¹⁴². Исходя из убеждений о. Павла, православие, напротив, «не может быть пассивным в отношении мира», оно должно заниматься «духовной ортопедией», т. е. преодолением секулярных тенденций. Единственным приемлемым объяснением кризиса церкви Флоренский считает трактовку его как исходного пункта христианского ренессанса, так как промысел божий и заблуждения она использует «во благо».

Вслед за славянофилами мыслитель при решении социальных проблем главную надежду также возлагает на православную церковь. Но если первые попытались выработать определенные рекомендации в сфере культуры, политики, государственного устройства, призванные, с их точки зрения, ускорить социальный прогресс, то у богослова программа прежде всего сводится к «одухотворению общества». Не случайно Флоренский критиковал А. Хомякова за «стремление все объяснить из момента социального». Церковь, определяя перспективы развития общества, не может, как он считает, исходить из «земных ориентиров». «Одухотворяя социальное», она превращает его в «церковное», в результате появляются «братство и дружество». Главным признаком этого нового состояния должно стать, по убеждению Флоренского, «совместное приобщение ко Христу», единение в культе. Но подобная всеобщая «церковность» не может мыслиться как «тотальная одинаковость». Церковное единство предполагает сохранение индивидуальных качеств личности, ее духовного богатства, ибо в общецерковном «не может быть ничего такого, что не было бы личным».

Итак, идеал социального устройства Флоренского — это духовная,

¹⁴² Флоренский П. А. Около Хомякова (Критические заметки). С. 75.

церковная общность людей, объединенных братскими чувствами и сохраняющих свою неповторимую индивидуальность. В этом представлении много общего со славянофильским учением о соборности. Соборность, как мы уже отмечали, это «единство во множестве» — единство, основанное на любви, отвергающее принуждение.

Обосновывая жизненность православной экклезиологии, Флоренский постоянно подчеркивал, что ее идеи не могут оставаться только в сфере чистой мысли, а призваны преобразовать весь тварный космос, социальную и индивидуальную жизнь людей. И в этом плане П. А. Флоренский — очень русский философ, остро чувствующий «недостаточность и коренную ущербность» сугубо материальных интересов человека, его исключительную ориентацию на «вещные блага».

Флоренский определяет церковность, причем именно в православном ее понимании, как критерий истинности не только в религиозной, но и в гносеологической и социальной сферах деятельности человека. Любые попытки «устроиться без Церкви» сопровождаются обоснованием «автономности личности от Абсолютного существа». Следствием этого неизбежно выступает секуляризация, при которой из религии «выпадают» важнейшие, определяющие стороны человеческой жизни, начинается подмена духовных ценностей суррогатами, место идеалов занимают идолы. Поэтому на церковь, с точки зрения Флоренского, возлагается не только спасение души человека, но и «исцеление всего падшего мира». Это стремление «воцерковить весь мир» — характерная черта экклезиологии о. Павла.

Мы уже отмечали противоречивые оценки богословского творчества мыслителя, но даже критики признают значение его работ для развития православного учения о церкви.

Теоретическое осмысление экклезиологических проблем шло параллельно с анализом тех негативных моментов, которые достаточно явно прослеживались в практической деятельности экклесии. В начале XX в. среди священнослужителей началось широкое движение за реформирование российского православия. Со страниц церковной печати все чаще начали раздаваться призывы к восстановлению «соборности, понимаемой в смысле всеобщего полноправного живого участия в церковной деятельности»¹⁴³. Эти идеи нашли свое отражение в записке «О современном положении православной церкви», которая была подготовлена группой видных церковных деятелей для

¹⁴³ К вопросу о церковной реформе // Христианские чтения. 1906. Февраль. С. 174.

Высшего правительственного совещания при председателе Комитета министров С. Ю. Витте. В этом документе отмечалось, что реформы Петра I привели к «изгнанию из церковной жизни принципа соборности», ибо созданный Синод обладает внешними, но не каноническими чертами соборности, и его деятельность вносит «в церковную среду мертвящее веяние сухого бюрократизма»¹⁴⁴. Предлагалось вернуться к «прежним каноническим формам управления», восстановить «живое общение» как внутри клира, так и между священниками и мирянами. Даже во «Всепоподданнейшем отчете обер-прокурора Святейшего Синода» за 1905–1907 гг. признавались такие негативные моменты исторического бытия церкви, как упадок приходской жизни; пассивность духовенства и мирян в религиозных вопросах; распространение в обществе антицерковных настроений. Синод предлагал безотлагательно созвать Поместный собор с целью избрания патриарха, создать церковно-приходские собрания для оживления приходской жизни¹⁴⁵. В конечном итоге восстановление традиционных начал в деятельности церкви должно было сопровождаться «укреплением уз любви между ее чадами» и расцветом «духовных качеств, заветанных Христом». Эти тезисы были очень близки славянофильской программе обновления церкви и показывали влияние данного течения на церковную мысль.

Реформирование внутрицерковной жизни, по мнению православных идеологов, не могло свестись только к изменению «форм управления», оно с необходимостью распространялось и на социальную сферу. Консервативно настроенные богословы часто ссылались на святоотеческую традицию, рассматривая ее как образец христианской мысли и требуя ей подражать. Но они забывали при этом об одной из главных особенностей деятельности отцов церкви, а именно их приверженности соборному разуму. Соборный разум совмещает преданность догматическим началам православия со свободой богословского творчества. Отсюда понятно предложение, высказанное группой профессоров Санкт-Петербургской духовной академии в подготовленной ими записке «К вопросу о церковной реформе». Они требовали отменить право отдельных лиц говорить от имени всей церкви и решать, что «православно и что не православно»¹⁴⁶. Подобная практика порождала застой в области церковной науки, изгоняла из нее творчество.

¹⁴⁴ А. Р. Историческая переписка о судьбах православной Церкви. М., 1912. С. 12.

¹⁴⁵ См.: Всепоподданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода по ведомству православного исповедания за 1905–1907 годы. СПб., 1910. С. 37.

¹⁴⁶ К вопросу о церковной реформе // Христианские чтения. 1906. Февраль. С. 174.

Критика господствующей богословской системы велась сторонниками обновления по нескольким направлениям. Во-первых, отмечалось, что ограничение христианства лишь проблемой индивидуального спасения ведет к распространению «предубеждения» против него «как религиозной системы, будто бы крайне односторонней и узкой, враждебной... к человечности»¹⁴⁷, когда оно как бы самоустраняется от всякого влияния на формирование общественных отношений. Во-вторых, указывалось на недопустимость пренебрежения, свойственного традиционному богословию, к актуальным вопросам времени, из-за чего верующие вынуждены искать ответы на волнующие их вопросы не у служителей церкви, а у политических агитаторов. В-третьих, утверждалось, что многие идеи представителей консервативного богословия «есть измышления человеческие», а сама «божественная истина» оказалась у них «под грудой всякого мусора» — «преданий старцев» и «мертвящей рутины школьного богословия»¹⁴⁸. Данные «отжившие представления», опираясь на духовную цензуру, объявляются критерием истины для всех других богословских построений. Подобные идеи излагаются в духовных учебных заведениях, и в результате «у нас православие смешивается с установившеюся учебною системою»¹⁴⁹. Восстановление богословского творчества, по примеру святых отцов, с необходимостью предполагает отмену «ограничительных стеснений в сфере богословской мысли». Торжество христианской истины будет возможно только тогда, когда «сначала будет провозглашена и гарантирована свобода внутри самой Церкви»¹⁵⁰.

Итак, в начале XX в. в русском православии появилось достаточно влиятельное течение, требующее реформирования церковной жизни. Эти требования предусматривали возврат к патриаршеству, активизацию приходской жизни, преодоление разрыва между клиром и мирянами, создание условий для богословского творчества. Одним из главных направлений развития православной мысли становится попытка осмысления тех новых проблем, с которыми столкнулась церковь в начале XX в. Известный православный публицист П. Козицкий в 1904 г. писал, что «наша общественная жизнь в последнее время подверглась чрезвычайным осложнениям и изменениям: выдвинулись на сцену новые явления, новые запросы и требования». В результате традицион-

¹⁴⁷ Саетлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания. Сергиев посад, 1904. С. 10.

¹⁴⁸ Там же. С. 95.

¹⁴⁹ Тареев М. М. Философия жизни (1891–1910). Сергиев Посад, 1916. С. 45.

¹⁵⁰ К вопросу о церковной реформе // Христианское чтение. 1906. Февраль. С. 195.

ные ценности оказались оттесненными на второй план, а авторитет церкви, «можно сказать, ниспровергнут и везде поставлен на место веры скепсис»¹⁵¹. Эффективным средством восстановления авторитета православия в русском обществе, по мнению богословов-новаторов, должен стать «церковный ответ на вызов времени». Назовем лишь ряд работ начала прошлого века, стремящихся решить эту задачу.

Уже профессор Киевской духовной академии М. А. Олесницкий в своей докторской диссертации «Из системы христианского правоучения» отмечал, что при рассмотрении социальных проблем необходимо обращаться к евангельскому Царству Божию, так как учение о нем «наиболее, так сказать, сподручная и плодотворная для нашего времени идея»¹⁵². В ходе реализации этих установок в 1902 г. появляется статья выпускника Санкт-Петербургской духовной академии Б. В. Титлинова «Царство Божие по Евангелию». Автор приходит к выводу, что, с христианской точки зрения, верующий обязан участвовать «в созидании Царства Божия в человечестве». Это «созидание» может проходить в двух формах: пассивной, когда христианин, заботясь лишь о личном спасении, «станет вдали от мира, вдали от общественной деятельности», и активной, когда православный «смело пойдет навстречу земному царству, станет деятельным членом общества». Для Титлинова очевидным является тот факт, что Новым заветом «христианину предлагается активное, а не пассивное участие в созидании Царства Божия на земле»¹⁵³.

В 1903 г. выходит большая статья профессора Киевской духовной академии А. И. Булгакова «Церковь и ее отношение к прогрессу». Богослов констатирует, что в современных условиях обсуждение экклезиологических проблем не может обойтись без ответа на вопрос о значении церкви для общественной и государственной жизни. Консервативная православная мысль дает пищу для обвинений церкви в реакционности, в ее противостоянии новому. Однако в действительности подлинная экклезия не только не противодействует прогрессу, а является его духовной основой. Именно церковь ставит перед человечеством «высочайший образец совершенства», она способствует раскрытию данных человеку Богом как «духовных, так и телесных сил», наконец, она сохраняет в человечестве «господство духа над подавляющей его де-

¹⁵¹ Козичкий П. Духовное наследие наступающего нового года в настроениях нашей современности // Миссионерское обозрение. 1904. № 1. С. 5.

¹⁵² Олесницкий М. А. Из системы христианского правоучения. Киев. 1896. С. 476.

¹⁵³ Титлинов Б. В. Царство Божие по Евангелию // Странник. 1902. Июнь. С. 1132.

тельность материей». Итоговым выводом А. Булгакова является следующее положение: «В Церкви каждый жаждущий преуспевания человечества найдет не врага прогресса, а первого и энергичного его двигателя»¹⁵⁴.

В том же году в журнале «Вера и церковь» появляется статья священника И. И. Покровского «Церковь и прогресс». Не только название, но и главные мысли, развиваемые в этой работе, созвучны положениям А. Булгакова. И. Покровский, отмечая, что «Церковь традиционна и консервативна по самому существу своему», в то же время подчеркивает ее деятельное участие «в разумных формах прогресса». История христианства, с этой точки зрения, убедительно доказывает, что «Церковь не только теоретически допускает и благословляет прогресс, но и практически она была действительной виновницей целого ряда новых явлений и форм жизни»¹⁵⁵.

Своеобразным итогом осмысления проблем взаимоотношений церкви и общества с православных позиций стала фундаментальная работа профессора протоиерея П. Я. Светлова «Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания», вышедшая в 1904 г. П. Я. Светлов преподавал в университете Святого Владимира в Киеве и снискал широкую известность своими апологетическими трудами. Уже в «Курсе апологетического богословия» профессор подчеркивал, что у церкви есть две взаимосвязанные задачи: спасение души человека и содействие в осуществлении Царства Божия на земле¹⁵⁶. Следовательно, еkkлeзия синтезирует индивидуальное и социальное и, если она «замкнута в себе», с равнодушием относится «к миру скорбей и слез», то не сможет выполнить своего предназначения в мире.

В рецензиях на этот курс отмечалось, что богословское новаторство составляет «весьма резкую особенность этой книги»¹⁵⁷. Естественно, консерваторы подобную позицию осуждали, «для них непонятно, как богословие может быть апологетическим», если автор «в нем критикует виднейших богословов» — таких, как митрополит Макарий (Булгаков), архиепископ Филарет (Гумилевский) и др. Вообще, они считали, что «о. Светлов в своем стремлении приблизить ортодоксию к рационализму допустил, очевидно, нечто лишнее»¹⁵⁸.

¹⁵⁴ Булгаков А. И. Церковь и ее отношение к прогрессу // Труды Киевской духовной академии. 1903. Апрель. С. 573.

¹⁵⁵ Покровский И. И. Церковь и прогресс // Вера и церковь. 1903. Т. 1. С. 435.

¹⁵⁶ См.: Светлов П. Я. Курс апологетического богословия. Киев, 1900. С. 408–409.

¹⁵⁷ Вера и церковь. 1902. Т. 1. С. 141.

¹⁵⁸ Там же. 1902. Т. 3. С. 455.

Богословское осмысление проблем, волновавших общество, не могло не быть актуальным. П. Светлов в своей книге «Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания» признает, что «в настоящее время существуют, и, к сожалению, в среде верующих иногда поддерживается предубеждение против христианства, как религиозной системы... враждебной прогрессу и культуре»¹⁵⁹. Раскрытие идеи Царства Божия не только дает возможность установить связь христианства с современной жизнью, но и «примирить наше образованное общество с Церковью». Однако выполнить эту задачу достаточно сложно, так как тема Царства Божия — эта «жемчужина богословия» — оказалась «глубоко пока зарытой» в недрах школьно-схоластических построений. Профессор с горечью признавался, что «нигде привычка к старым словам (и мыслям), хотя бы и неудачным, не дает себя знать с такою силою как в богословии, консервативнейшей из всех наук»¹⁶⁰.

Одним из важнейших вопросов экклезиологии является соотношение Царства Божия и церкви. Идущее от Августина отождествление Царства Божия с церковью и радикальное противопоставление их граду земному приводили к выводу, что церковь (Царство Божие) не оказывает никакого прямого активного воздействия на земное общество и не имеет своей задачей преобразование социума. Эти установки были усвоены официальным русским православным богословием. Другие подходы осуждались цензурой «как вредные для чистоты веры и догматов». Поэтому обсуждение данных проблем допускалось лишь «в направлении общепринятого взгляда, которым Царство Божие отождествлялось с Церковью»¹⁶¹.

Для П. Светлова, несомненно, понятие Царства Божия «шире по своему объему», чем понятие церкви. Они находятся между собою «в отношениях формы и содержания». Царство Божие в широком смысле понимается как «постепенно устрояемый Провидением совершенный порядок вещей, в природе и истории», в котором принимает активное участие возглавляемое Христом человечество. Понятно, что при таком подходе церковь «возникает или вырастает» из Царства Божия, она есть «внешнее проявление», или «внешняя оболочка, одежда его»¹⁶². Следовательно, экклезия служит средством осуществления Царства

¹⁵⁹ Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания. С. 10.

¹⁶⁰ Там же. С. 38.

¹⁶¹ Там же. С. 323.

¹⁶² Там же. С. 98.

Божия на земле, она как бы его «производящая причина». С появлением церкви процесс развития Царства Божия начинает протекать более интенсивно, но и до боговоплощения «язычники не были вне Царства Божия, насколько могли, они ощупью, так сказать, шли к Богу». Более того, именно «искание истинного Бога» было «высшей целью дохристианской эпохи».

С боговоплощения не только начинается история христианства, но этот догмат обуславливает и его отношение к миру, поскольку в нем содержится ключ «к правильному решению вопроса о христианстве и культуре». Земной град, т. е. «все человеческое, кроме греха», перестает быть для истинной церкви «скверной, или нечистотами», ибо все это «Бог освятил, признал и благословил своим соединением с человечеством во Христе»¹⁶³.

Исходя из данных установок, П. Светлов считает, что церковь, создавая Царство Божие, не может ограничиться лишь «своею оградой». Царство Божие должно обнимать собою «все внешние формы земной жизни», т. е. науку, литературу, искусство, семью, общество, государство и т. д. Его идеалом становится стремление, чтобы «все земное и мирское вошло в состав Царства Божия, да будет Бог во всем»¹⁶⁴. Достижение этой цели в условиях земного существования людей в полном объеме невозможно. Только в эсхатологической перспективе понятно торжество Царства Божия и в природе, и в истории. Но, исходя из данного положения, церкви ни в коем случае нельзя «равнодушно относиться к миру». Ее задача «теперь же, в земных условиях» встать на путь искоренения зла, во всех его проявлениях. Только по мере превращения, «насколько то возможно, мира в Царство Божие» церковь устранит «бездну между временным и вечным, между землей и небом».

Одна из важных тем православной экклесиологии — вопрос о границах церкви. П. Светлов при рассмотрении этой проблемы занимает оригинальную позицию, не разделявшуюся большинством богословов и иерархов Русской православной церкви. Он считает, что догматические расхождения между христианскими вероисповеданиями сильно преувеличены, они опираются на второстепенные, идущие от субъективных человеческих мнений основания. В силу этого ни одна поместная церковь не может претендовать на статус вселенской, она лишь ее часть. Внешнее разделение христианства на конфессии, отсутствие у них единой видимой организации все же не разрушает «внут-

¹⁶³ Там же. С. 281.

¹⁶⁴ Там же. С. 82.

ренное единство веры и благодатной жизни истинно верующих во Христа».

Следовательно, в работе по «устроению Царства Божия на земле» участвуют все христианские вероисповедания, ибо все лучшее в них «сознательно и бессознательно работает в пользу Царства Божия»¹⁶⁵. Свою роль в развитии на земле Царства Божия играют наука, право, государство, искусство и другие проявления цивилизации. В связи с этим становится понятным, что отречение церкви от цивилизации было бы для нее «изменою своему земному назначению», ибо равнодушные к «миру скорбей и слез» может привести к тому, что она не сможет «выполнить даже и прямой своей цели спасения души людей»¹⁶⁶; наконец, принципиально неверно, с этой точки зрения, утверждение школьного богословия о том, что «Царство Божие устроится лишь промыслом Божиим». В результате человек приглашается лишь «к праздному и бесплодному ожиданию» исполнения божественной воли. В действительности же развитие Царства Божия в истории, хотя и опирается на божественный промысел, происходит «постепенно... трудами и подвигами людей».

Сведение христианства лишь к идее личного спасения, «отрешенность православия от современной жизни», богословский консерватизм, охраняющий «букву, а не дух христианства», социальная позиция, ограничивающая задачу церкви лишь этернизацией существующих общественных порядков, — все это создает «ложное понимание христианства». Последнее же есть «одно из главнейших или, лучше, первое из препятствий к успехам христианства на земле»¹⁶⁷.

Итак, по мнению П. Светлова, экклезиология должна включать в себя программу преобразования цивилизации на христианских началах, она призвана обосновывать необходимость активности верующих и в социальной сфере. Эти выводы достаточно широко обсуждались в церковной печати, которая в основном критически оценивала взгляды П. Светлова. Его обвиняли в излишней социализации христианства, в увлечении второстепенными, «внешними формами Царства Божия в ущерб его главным, внутренним, духовным характеристикам». Епископ Георгий, оценивая монографию профессора, писал, что «в церковных обычаях и установлениях часто заключается гораздо более глубокого понимания христианства, чем в широковещательных цер-

¹⁶⁵ Там же. С. 126.

¹⁶⁶ Светлов П. Я. Курс апологетического богословия. С. 410.

¹⁶⁷ Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания. С. 369.

ковных системах»¹⁶⁸. С его точки зрения П. Светлов слишком много отдает предпочтения «земному в ущерб небесному». Весь набор приведенных замечаний остался и в книге архиепископа Серафима (Соболева), который пространно рассуждает об «искажениях православия» в труде профессора¹⁶⁹. Но были и позитивные оценки анализируемой работы, прежде всего за ее устремленность к «соединению церковного учения с нуждами общества». Так, во «Всепопданнейшем отчете обер-прокурора синода за 1905–1907 годы» отмечалось, что среди духовной литературы «в области апологетики примечателен прежде всего труд профессора П. Светлова «Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания»»¹⁷⁰.

Современный богослов С. П. Рассказовский посвятил творчеству П. Светлова кандидатское сочинение. Он отмечает, что его высказывания о границах церкви, о ее роли в преобразованиях общества «иногда близки к протестантской точке зрения». Мысль профессора «выходила за рамки школьного богословия», отсюда настороженное к ней отношение консерваторов. В целом же, как считает С. Рассказовский, «экклезиологические суждения профессора П. Я. Светлова, можно сказать, носят характер скорее практически-апологетический, чем догматико-экклезиологический»¹⁷¹. Поэтому их нельзя квалифицировать как «искажение догматической истины», хотя они и не всегда оставались «в рамках традиционной ортодоксальной мысли».

Оригинальную позицию по проблемам взаимоотношения церкви и общества занимал уже упоминавшийся нами профессор Московской духовной академии М. М. Тареев. Он выступил с программой создания такой богословской системы, которая «обнимала бы ничем не урезанную полноту жизни и ничем не ослабленную высоту христианства»¹⁷². Православные богословы стремятся к созданию своеобразной «христианской социологии», однако «Церковь не предлагает своего учения о семье, собственности и государстве». Многочисленные усилия подобного рода, предпринимаемые «всюду известным» П. Я. Светловым и его

¹⁶⁸ *Георгий*, еп. Где причины упадка духовной школы // *Вера и церковь*. 1906. Т. 2. С. 201.

¹⁶⁹ См.: *Серафим* (Соболев), архиеп. Исканение православной истины в русской богословской мысли. М., 1997. С. 173–259.

¹⁷⁰ Всепопданнейший отчет обер-прокурора Святейшего Синода... за 1905–1907 гг. С. 285.

¹⁷¹ *Рассказовский С. П.* Критическая оценка воззрений профессора-протоиерея П. Светлова, высказанных им в труде «Где вселенская церковь» — к вопросу о соединении Церкви и к учению о Церкви (1905): Канд. дис. Л., 1984. С. 205.

¹⁷² *Тареев М. М.* Философия жизни (1891–1916). С. 246.

сторонниками, еще раз демонстрируют «бесперспективность данного направления». Вместо разработки собственно христианских взглядов эти богословы надеются «с помощью туманного образа Царства Божия, как некой панацеи, умиротворить все волнующие нас вопросы»¹⁷³. Но это только пустая трата интеллектуальных сил иногда даже «талантливых людей».

Оценка М. Тареевым богословских стремлений к повышению «эффективности влияния Церкви на общественную жизнь» опиралась на принципиальную для него установку, в соответствии с которой «Евангелие не затрагивает ни экономического строя общества, ни внешнего образа человеческой жизни»¹⁷⁴. Все попытки «социологизировать христианство», по его мнению, приводят лишь к тому, что социальная жизнь начинает «втискиваться в прокрустово ложе», «аскетически сокращаться». «Философия жизни», которую предлагает М. Тареев, дает возможность разграничить социальное и религиозное в историческом процессе, так как ее предметом являются и «общечеловеческие нормы жизни», и «субъективно-духовная реальность». Подобная разноплановость объясняется тем, что в человеке пересекаются две перпендикулярные сферы — вертикальная (религиозная) и горизонтальная (социально-природная), управляющиеся своими собственными законами, и «нет путей из одной области в другую», между ними «лежит непроходимая бездна»¹⁷⁵. В религиозной плоскости решаются проблемы взаимоотношений личности и Бога; эта часть «философии жизни» для богослова «самая наиважнейшая». Религиозность требует от человека «возненавидеть все свое, бросить отца и мать, жену и детей. Презрев все мирские блага, — в этом и только в этом христианство». И если бы все люди стали руководствоваться в своем поведении евангельской нормой жизни, «то в этот самый час история фактически могла бы прекратиться»¹⁷⁶. Такая трактовка «религиозной нормы поведения» дает возможность М. Тарееву заявить, что «христианская абсолютность» не может быть мерилom общественной жизни человека.

Горизонтальная сфера существования индивида, по мнению Тареева, должна строиться не на религиозных догматах, а «на полноте естественного развития во всех видах, — в семейном, национальном, го-

¹⁷³ Тареев М. М. Основы христианства: В 5 т. Т. 2. Сергиев Посад, 1908. С. 334.

¹⁷⁴ Там же. С. 268.

¹⁷⁵ Там же. Т. 4. С. 366.

¹⁷⁶ Там же. С. 180.

сударственном, научном, художественном»¹⁷⁷. Социально-природная жизнь складывается под влиянием государственных и общественных порядков той или иной эпохи и «развивается по свойственным ей законам». Христианство при этом сводится к «диалектике субъективного духовного опыта», а церковность воспринимается как «вторичное образование», решающее «временные, условные задачи».

В то же время М. Тареев считает, что сущность личности в целом не определяется «внешними факторами», т. е. средой, условиями ее жизни. Воздействие этих объективных условий на человека носит второстепенный характер, так как главной причиной позитивных социальных изменений выступает деятельность «сознательных факторов» — таких, как приоритет духовных ценностей над материальными, «понимание общественного долга», «готовность послужить общественным нуждам» и т. п. Подобные положительные «человеческие качества», как считает М. Тареев, не могут быть сформированы ни в рамках науки, ни в рамках материалистической философии, они являются следствием «религиозного воспитания». Следовательно, с этой точки зрения, приобщение к религии выступает главным фактором социального прогресса.

Итак, с одной стороны, — автономность религиозной и социальной сфер жизни, с другой — решающее влияние религии на общество. Стремясь разрешить эту антиномию, М. Тареев утверждает, что церковь, не претендуя на решение социальных проблем, в то же время «прилагается к жизни», так как она возвращает верующего с «полнотою духовного содержания к формам мирской жизни»¹⁷⁸. Иными словами, христианство не содержит социологии, оно лишь вырабатывает «принципы отношения... к природно-социальной жизни». Каковы же эти принципы? Во-первых, убеждение, что безрелигиозное существование «не имеет в себе ничего святого, ничего абсолютного, ничего онтологически ценного»¹⁷⁹; во-вторых, правильное понимание значения земных ценностей, которые не отвергаются вообще, а «осуждаются лишь в той мере, в какой отвлекают от вечной жизни»¹⁸⁰; в-третьих, «критическая оценка возможностей человека», заменяющая уверенность людей своими силами создать справедливое общество «уверенностью в силе Божьей»; в-четвертых, раскрытие сущности социально-

¹⁷⁷ Тареев М. М. Новое богословие // Богословский вестник. 1917. Октябрь-декабрь. С. 394.

¹⁷⁸ Тареев М. М. Философия жизни (1891–1916). С. 124–125.

¹⁷⁹ Там же. С. 119.

¹⁸⁰ Тареев М. М. Основы христианства. Т. 2. С. 264.

го прогресса, который, «несомненно, существует, но образует верхнее, поверхностное течение в мировой истории»: он не захватывает глубинные слои мировой жизни, так как «Дух Святой уже ничего нового не прибавит к делу Христа: он лишь повторяет его дело в человеке»¹⁸¹.

Исходя из названных принципов, М. Тареев в своей преподавательской деятельности оценивал и социалистическое учение. В академических курсах, посвященных социальным воззрениям церкви и критике безрелигиозных социально-этических концепций, он особое внимание уделял марксизму. В предреволюционные годы Тареев считался признанным авторитетом «в обосновании путей преодоления влияния социализма». При этом профессор отрицал не только атеистический, но и христианский социализм, поскольку последний, как ясно из его основных положений, «не имеет точки опоры в Откровении». В отличие от многих своих коллег, которые видели в социализме лишь «экономическую доктрину», профессор утверждал, что марксизм «есть цельное мирозерцание, он имеет свое метафизическое учение»¹⁸². Богослов считал, что социализм — та же религия, но «религия без Бога, без неба... бесповоротно земная, совершенно человекобожеская»¹⁸³. С его точки зрения, марксизм, обожествляя материальные потребности человека, лишал людей «подлинных идеалов», превращал их в «обывателей и потребителей». Поэтому социализм в лучшем случае мог создать лишь «царство плоти», в котором не будет места «духовному человеку». К тому же единственным средством решения социальных проблем марксисты объявляли классовую борьбу, которая, по словам М. Тареева, «конечно, ничего не может созидать, а лишь безвозвратно разрушает». Подлинным же путем искоренения «социальной неустроенности», по его мнению, является путь «богосыновства», который, «одухотворяя всю естественную жизнь христианина», приводит к «полноте ее развития».

Итак, экклезиологические построения М. Тареева весьма противоречивы: он декларирует суверенность социальной жизни индивида по отношению к церкви и в то же время утверждает определяющее влияние христианства на поведение человека, он признает важное значение церкви в истории, но, с другой стороны, декларирует «приоритет индивидуальной религиозности».

¹⁸¹ Тареев М. М. Новое богословие // Богословский вестник. 1917. Июнь-июль. С. 31.

¹⁸² Тареев М. М. Одинокие (к вопросу о современных задачах Церкви) // Христианин. 1907. Февраль. С. 296.

¹⁸³ Там же

Выход в свет трудов М. Тареева вызвал в образованном обществе многочисленные отклики. Даже в строго научных оценках богословской системы данного автора отмечалось, что она «значительно страдает от резкого разделения и противоположения... природы и благодати». Отсюда проистекает «недоброкачество» главных выводов богослова¹⁸⁴. Отрицание значения святоотеческого наследия, или «принципа отечества», лишает его систему, по мнению Н. Н. Глубоковского, «фундамента и систематического объединения», выдвигая на первый план верховенство безбрежного индивидуализма. Поэтому такие установки «не могут привиться в русской богословской науке»¹⁸⁵.

В целом же, несмотря на неоднократные заявления М. Тареева, что он «богослов, православный богослов, в самом точном и буквальном смысле этого слова»¹⁸⁶, его экклезиологию можно охарактеризовать как разрыв с церковной традицией. Его позиция, как мы подчеркивали в первой главе книги, не новаторская, а модернистская: основополагающая установка православия — онтологизация истины, т. е. превращение ее в норму индивидуальной и социальной жизни, у профессора же происходит индивидуализация христианства, трансформация его «в субъективно-мистические переживания».

Взгляды М. Тареева и части сочувствующей ему богояскательски настроенной интеллигенции, с одной стороны, позиция консерваторов, призывающих преодолеть «утилитарное понятие о Церкви» и защитить ее «от дыхания грешного мира»; с другой — уже в начале нашего века не были главными в православной экклезиологической мысли. Достаточно обратиться к периодическим духовным изданиям этого времени, чтобы убедиться, что на церковь все более начинают смотреть как на важнейший инструмент развития общества и социальных преобразований. Появляются своеобразные лидеры в деле социализации христианства. Кроме упоминавшегося П. Светлова, достаточно назвать профессора Киевской духовной академии В. Экземплярского, священника Г. Петрова, архимандрита Михаила (Семенова) и др. Сразу отметим, что двум последним иногда изменяло чувство меры и они в своем стремлении «соединить православие с жизнью» теряли под-

¹⁸⁴См.: Светлов П. Я. Идея Царства Божия в ее значении для христианского мирозерцания. С. 17.

¹⁸⁵Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 65.

¹⁸⁶Тареев М. М. Новое богословие // Богословский вестник. 1917. Октябрь-декабрь. С. 400.

линные церковные критерии оценки социальной сферы, склоняясь к модернизму.

Доминирующей позицией в среде профессоров духовных учебных заведений становится убеждение, что церковь имеет не только мистический аспект, но и социальные задачи, а сотериология должна быть дополнена социологией. Поскольку для православия «вне Церкви нет спасения», постольку вне общения с другими верующими на основе «неразрывного единства любви к Богу и ближним» достичь этой цели невозможно. Следовательно, «церковность в христианстве есть именно та сторона, каково христианство непосредственно обращено к общественной жизни»¹⁸⁷. Если на Западе религия все более становится одним из элементов духовной культуры, который не играет заметной роли в судьбе человека и поэтому там «вся государственная, народная и общественная жизнь совершенно языческая», то в России существует «единственно христианский народ». Западная цивилизация опирается на «дух личной отдельности», в силу этого в социуме господствуют эгоистические интересы, нет духовного единства. В российском обществе еще возможно возродить дух соборности, но для этого «Церковь и народ должны жить единою, нераздельною жизнью, составляя между собою нечто целое и неделимое»¹⁸⁸. Одним из необходимых условий такого единства является помощь церкви «в решении неотложных народных нужд».

В отличие от католицизма и протестантизма, в которых истина понимается как теоретическая формула, усвояемая при помощи изучения богословских книг, православие, как мы уже отмечали, онтологизирует истину. Иными словами, чтобы стать православным, надо «зажить православно — и нет иного пути». А это возможно лишь при условии «преображения всего человека», в том числе и социальной сферы его жизнедеятельности. Богословы отмечали, что существуют многочисленные светские программы реформирования общества «ко благу всех», наиболее известной из них является социалистическое учение. По их мнению, взгляды социалистов (особенно в их «последовательной марксистской форме») на общественные преобразования церковь может встретить «поистине только рыданиями». Все дело в том, что социалисты хотят преобразовать социум, думая лишь об изменении «внешних условий» жизни индивида, забывая о его «внутреннем духовном мире». Подобная позиция приводит хри-

¹⁸⁷ *Экземплярский В.* Евангелие и общественная жизнь. Киев, 1913. С. 46.

¹⁸⁸ *Колечицкий Н.* Россия среди христианского мира // Странник. 1902. Январь. С. 57.

стиан к неприятию социал-демократии с ее учением, отрицающим доминантное значение духовных ценностей для человека, выдвигающим на первый план социально-экономические факторы. Однако исторический материализм забывает учение Иисуса Христа, который первым сообщил людям о том, что единственный источник экономической, общественной, политической и «всякой исторической жизни есть дух человека и что, чем он совершеннее, тем совершеннее будет и все, им созданное»¹⁸⁹.

Православные богословы, анализируя социалистическое учение, подчеркивали принципиальную разницу в понимании взаимоотношения личности и общества в марксизме и христианстве. Марксизм провозглашает зависимость человека от материальных условий его жизни, от социальной структуры общества, в силу этого «личность как бы растворяется в коллективе». По образным словам церковного публициста, «человеческая личность исчезает в этой теории, как волна в океане». При этом монополия на определение общественных интересов, во имя которых человек должен отказаться от своей индивидуальности, остается за узкой группой партийных лидеров, почему новый общественный строй и «не включает ничего такого, что гарантировало бы рабочих от эксплуатации руководителей социализма»¹⁹⁰. И при капитализме, и при социализме человек из цели общественного развития превращается в «средство, обеспечивающее материальное благополучие». Но всеобщего достатка в этих общественных структурах достигнуто не будет, правда, при капитализме неравенство определяется частной собственностью, а при социализме — принадлежностью к «партийной чиновничьей касте». В конечном итоге социализм «выродится в такие же, если не более чудовищные формы притеснений и насилия, как и бранимая им буржуазия»¹⁹¹.

Социалистическому коллективизму должно быть противопоставлено соборное устройство общества, в котором духовное богатство каждого индивида «сочетается с единением посредством любви в служении Христу». Следовательно, общество, безусловно, должно изменяться, однако социальный прогресс явится благом, если он не будет противостоять нравственному, духовному развитию. Г. Петров эту идею выразил в афористической формуле: «Совершенную форму обществен-

¹⁸⁹ Петров Г. Евангелие как основа жизни. СПб, 1902. С. 27.

¹⁹⁰ Перевозников К. О гнилых идолах социализма // Миссионерское обозрение. 1909. Сентябрь. С. 1272.

¹⁹¹ Там же. Август. С. 1158.

ного бытия могут создать только нравственно совершенные люди»¹⁹².

Православные консерваторы, утверждая антагонизм религиозно-индивидуальной и социальной жизни, фактически искажали христианское учение. Ибо хотя евангельская религия действительно часто обращается «к отдельной личности», но она не рассматривает ее изолированно от других людей. Следовательно, как считает В.Экземплярский, утверждение консерваторов о том, что «совершенное отшельничество есть высшая форма христианской жизни», должно быть отвергнуто «с принципиальной точки зрения»¹⁹³. Православная церковь, исходя из этих установок, должна занять активную позицию по общественным вопросам, предложить программу «реализации Царства Божия на земле». В результате будет достигнут «высший синтез личного и общественного»¹⁹⁴.

Радикально настроенные богословы считали, что совершенствование социального организма предполагает изменения в отношении к частной собственности и социально-экономическим условиям жизни людей в целом. Хотя частная собственность, с точки зрения христианства, неприкосновенна, право на ее использование «этически ограничивается». Иными словами, православие должно «ставить идеалом своим не отобрание чужого, но свободное отдавание своего на общую пользу»¹⁹⁵. Экономическая сфера жизни социума, для того чтобы отвечать христианскому социальному идеалу, не должна «поработать тело и заставлять его испытывать голод, нужду и другие неустроенности». Однако бороться за «освобождение тела» нужно не во имя плоти, а «во имя человека, его духа»¹⁹⁶. Естественно, «рост духовности индивидов» возможен только в церковной ограде. Таким образом, личность становится субъектом прогресса постольку, поскольку следует указаниям церкви.

Однако Русская православная церковь в начале XX в., как и многие века назад, «была в отношении общественной жизни как бы рабом нерадивым»¹⁹⁷. Преодолевая эти недостатки, духовенству следовало возродить принципы первоначального христианства, в результате «порабощение одних другими» будет ощущаться христианином «как его личный позор и грех». В итоге между людьми установятся братские

¹⁹² Петров Г. Евангелие как основа жизни. С. 127–128.

¹⁹³ Экземплярский В. Евангелие и общественная жизнь. С. 24.

¹⁹⁴ Там же. С. 4.

¹⁹⁵ Экземплярский В. Учение древней Церкви о собственности и милостыне. Киев, 1910. С. 52.

¹⁹⁶ Митаил (Семенов), архим. Свобода и христианство. СПб., 1907. С. 279.

¹⁹⁷ Экземплярский В. Евангелие и общественная жизнь. С. 2.

отношения, выступающие «краеугольной основой» в деле созидания Царства Божьего на земле.

Конечно, эта программа носила утопический характер и не могла разрешить реальные социальные проблемы. Однако, на наш взгляд, представители новаторского течения в богословии верно подметили недостаточное внимание российских социал-демократов к нравственной стороне деятельности личности. При этом речь идет прежде всего не о классовых характеристиках морального сознания, они-то находились в центре внимания, а об общечеловеческих нравственных ценностях. Последние в революционном движении часто рассматривались лишь как подчиненная классовым интересам второстепенная сфера. Подобные принципы после победы социалистической революции в нашей стране привели ко многим трагическим последствиям.

Итак, в конце XIX — начале XX в. в православной экклесиологии в России сформировалось новаторское течение, выступившее с широкой программой обновления как церковной жизни, так и православной мысли. Однако эти установки не были в полном объеме реализованы прежде всего из-за противодействия государственного аппарата и консервативно настроенной части духовенства. В результате православие не сумело эффективно влиять на социальные процессы и настроения народных масс. А ведь «все будущее России, несомненно, в значительной степени определяется тем положением, которое займет Православная Церковь в общем укладе русской жизни»¹⁹⁸. Разрушение традиционной системы ценностей, те тяжелейшие испытания, которые выпали на долю русского народа и православия, свидетельствуют о том, что церковь в начале XX в. «не заняла подобающего ей места в духовной и социальной жизни».

4. Экклесиологические темы в русской зарубежной богословской мысли

Экклесиологических тем касались многие видные богословы, оказавшиеся в эмиграции, достаточно вспомнить С. Булгакова, А. Карташева, В. Лосского, Г. Флоровского, архимандрита Киприана (Керна) и др. Для полноты картины необходимо также назвать имена следующего поколения зарубежных русских богословов: это архиепископ Василий (Кривошеин), епископ Василий (Родзянко), И. Мейендорф, А. Шмеман и др.

¹⁹⁸ А. Р. Историческая переписка о судьбах православной церкви. С. 3.

Однако, пожалуй, самым известным богословом в области экклезиологии был протопресвитер Н. Н. Афанасьев, в течение многих лет профессор Православного богословского института в Париже, избравший учение о церкви предметом своей научной деятельности. Различным аспектам этой темы о. Николай посвятил несколько книг и много статей, а в 1950 г. защитил диссертацию на соискание степени доктора богословия «Церковь Духа Святого».

Н. Афанасьев признавал необходимость изменений в церкви, ибо последняя «живет общей исторической жизнью со своей эпохой». В силу этого исключалась возможность некой «идеальной канонической формы Церкви». Допущение существования такой идеальной формы означало бы «не должную абсолютизацию относительного, каковым является историческая ткань Церкви»¹⁹⁹. В то же время в ходе исторического процесса должна сохраняться сущность церкви, которая является «вневременной и абсолютной». К этим «сверхэмпирическим истинам веры» относятся прежде всего догматические определения. Поэтому важнейшим вопросом экклезиологии становится поиск «соответствия между историческими формами церковной жизни и существом Церкви». Обращение к анализу современного состояния богословия и церковной практики приводит о. Николая к принципиальному выводу о том, что наблюдаются глубокие перемены в церковном сознании, свидетельствующие «о значительной утере православного понимания церковности»²⁰⁰. По его мнению, школьное богословие вместо выработки подлинных подходов к оценке событий, происходящих в церковном сознании, «отдает себя на служение человеческим задачам». В действительности же критерий христианства может быть найден только в деятельности самого Христа и апостолов, т. е. в первоначальном христианстве.

Древняя экклезия понимала центральное значение евхаристии, без которой «не может быть Церкви». Для о. Николая «Евхаристия является Таинством Церкви, а не просто одним из Таинств Церкви»²⁰¹. Именно через участие в евхаристическом собрании верующие становятся «телом Христовым», т. е. церковной общиной. А поскольку «в местной Церкви» имеется лишь одно евхаристическое собрание, постольку следует признать «тождественность Церкви и Ехва-

¹⁹⁹ Афанасьев Н. Н. *Неизменное и временное в церковных канонах* // Живое предание. Православие в современности. М., 1997. С. 98.

²⁰⁰ Афанасьев Н. Н. *Вступление в Церковь*. М., 1993. С. 35.

²⁰¹ Афанасьев Н. Н. *Трапеза Господня*. Рига, 1992. С. 56.

ристии»²⁰². Поэтому история христианства должна быть пересмотрена в свете «евхаристической экклесиологии», эту задачу и решает Н. Афанасьев в своей докторской диссертации. Евхаристическая экклесиология, как считает профессор, показывает существенные отличия первоначального христианства от его форм в последующие эпохи. Это происходит потому, что «Церковь заимствовала для своей жизни чужеродные ей начала», и православное богословие — вместо того, чтобы их оправдывать и возводить в норму, — должно стремиться к преодолению данных искажений.

Школьное богословие часто понимает церковь как общество людей, объединенное одной верой и возглавляемое единой иерархией, но в таком подходе нет главного, а именно понимания того, что христианская экклесия есть «Церковь Духа». При этом следует особо подчеркнуть природу церковной благодати, она основывается не на хранении даров Духа, которые Церковь когда-то получила, и не на том, что «некоторые в ней получают харизму», а на том, что «живет и действует Духом. Она есть место Его действия»²⁰³. Напомним, что в истории христианства определение церкви как «*Ecclesia Spiritus Sancti*» предложил один из главных идеологов монтанизма Тертуллиан. Провозглашая приход «Царства духа», монтанисты резко разделяли верующих на «пневматиков», живущих в духе, и «психиков», лишенных духа и имеющих только плоть и душу. Внецерковный мистицизм, путь индивидуальных пророчеств порождали резко негативное отношение последователей Монтана к господствующей церкви и ее иерархии. Они, по меткому выражению В. В. Болотова, считали, что в силу их пророческого дара у них «есть источник откровения гораздо более высокой, чем тот, которым располагает Церковь», в связи с этим она для них была «Церковью отсталою»²⁰⁴.

Естественно, католическая экклесия не могла мириться с подобным течением — вопрос стоял со всей остротой: «остаться ли Церкви апостольской или сделаться монтанистической». Соборный разум встал на путь преодоления этого движения, перипетии борьбы с ним хорошо показаны в монографии преосвященного Иллариона (Троицкого)²⁰⁵. Владыка выразил господствующий в русском православном

²⁰² Там же. С. 16.

²⁰³ Афанасьев Н. Н. Церковь Духа Святого. Рига, 1994. С. 1.

²⁰⁴ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви: В 4 т. Т. 2. СПб., 1907. С. 367.

²⁰⁵ См.: Илларион (Троицкий), архиеп. Очерки из истории догмата о Церкви. С. 257–360.

богословии взгляд на монтанизм как на опасное течение, подрывающее фундамент церковного предания, хотя и бывшее при этом «реакцией древнехристианского благочестия против обмирщения Церкви».

Для профессора Н. Афанасьева борьба церкви с монтанизмом есть «самый странный конфликт, какой мы находим в истории Церкви». Тертуллиан не прав, когда утверждает, что у «психиков» нет «жизни в духе», в этом он обманул тех немногих верующих, которые пошли за ним, но он «был и остался прав в том, что единственная основа жизни Церкви есть дух»²⁰⁶. Следовательно, все те, кто вступает в церковь, становятся «духоносными», приобщенными к благодатным дарам. Этот тезис вступает в противоречие с делением экклезии на клир и мирян, на учение о том, что лишь некоторые обладают дарами Духа, т. е. те, кто получил особую благодать священства. Для того чтобы разъяснить свою позицию, богослов предлагает рассмотреть практику приема в церковь, существовавшую в первоначальном христианстве.

В древней церкви прием в общину осуществлялся через «единый sacramентальный акт», т. е. через «крещение водою и духом». Позднее догматическое богословие разделило этот обряд на два таинства: крещение и миропомазание. Однако принадлежность к церкви не может рассматриваться как некое «статическое состояние». Она означает «новую жизнь в Духе». Но жизнь в экклезии осуществляется через участие в евхаристическом собрании, и в раннем христианстве вслед за «крещением водою и Духом» сразу идет участие в евхаристии. В современном же догматическом учении о вступлении в церковь этот акт сводится лишь к крещению и миропомазанию и тем самым допускается формальное, а не реальное вхождение в экклезию. Итоговым заключением Н. Афанасьева является вывод о том, что, «имея сами по себе абсолютное значение в порядке приема в Церковь», крещение и миропомазание создают только пассивную принадлежность к экклезии. Они выступают подготовительными моментами «для вступления в евхаристическое собрание, через которое реализуется активное участие в церковной жизни». Следовательно, «таинство приема в Церковь содержит три момента: крещение, миропомазание и евхаристию»²⁰⁷.

Наличие этих трех этапов вхождения в sacramентальную природу экклезии показывает, что верующий не только формально находится в ее ограде, но и реально «поставляется на служение в Церкви». Богослов особо подчеркивает «всеобщую полноту благодати», ибо «не некоторые, а все харизматики. Так как все получают дары Духа». Весь

²⁰⁶ Афанасьев Н. Н. Церковь Духа Святого. С. 1.

²⁰⁷ Афанасьев Н. Н. Вступление в Церковь. С. 14.

«народ Божий» становится «царством священников, или царственным священством», т. е. «каждый верный в Церкви является священником», но служит в этом звании «не отдельно, а когда служит весь народ Божий». Священническое служение всех членов церкви находит свое выражение в евхаристическом собрании, ибо оно было «собранием народа священников». Итак, согласно взглядам профессора, апостольская церковь не знала деления на клириков и мирян, и, по его мнению, «это есть основной факт церковной жизни первоначальной эпохи»²⁰⁸.

Всеобщее священство не отменяет того, что с самого начала в христианстве «было разнообразие служений». Органическая природа церкви, понимание ее как «тела Христова» неизбежно приводят к мысли о специфических особенностях «частей тела», каждая из которых занимает «свойственное ей положение и место». Однако разнообразие служений не должно приводить к выводу о наличии в экклесии «по самой природе своей высших и низших членов». По убеждению Н. Афанасьева, в церкви существуют функциональные различия в особых служениях, а не онтологические границы между ними. В основе всякого церковного служения — Дух Святой, где его нет, «там нет и служения»; в силу этого все церковные роли имеют «одинаковую пневматическую основу», а потому «нельзя говорить о высших и низших степенях благодати, как это делает современное школьное богословие»²⁰⁹.

Наконец, наличие разнообразных служений в церкви не означает, что «исполняющие высшее служение» могут говорить от имени всей экклесии. Представители церковной иерархии — только члены церкви, а не вся ее полнота, и «никто не может действовать вне или помимо других». По мере исторического бытия церкви в богословское сознание начинают проникать идеи разделения мирян и клира. Этот процесс приводит к «обоснованию византийской мыслью» особого значения «таинства поставления», или священства. «Посвященными» становятся только те, кто принимает это «второе крещение», и единый «народ Божий» распадается на мирян и священнослужителей. При этом отличия между ними сводятся не столько к особому служению, сколько к «различию их природы». Еще более радикально обособление мирян и священнослужителей подчеркнуло западное церковное сознание, последовательно утверждающее онтологическое различие между ними.

Естественно, возникает вопрос, в силу каких обстоятельств происходят эти изменения. По мнению о. Николая, до сих пор «вопрос о воз-

²⁰⁸ Афанасьев Н. Н. Церковь Духа Святого. С. 15.

²⁰⁹ Там же. С. 17.

никновении епископата и пресвиторства остается неразрешенным в богословской науке»²¹⁰. Богослов предлагает свое видение этих проблем. Как мы уже отмечали, исторический момент в жизни церкви сводится богословами к проявлению ее во внешних, эмпирических формах существования в земной действительности. Эти формы, связывая экклезию с обществом, не должны затрагивать ее духовной сущности. Однако, по мнению Н. Афанасьева, может происходить «оцерковление эмпирических факторов» и связанных с ними моментов церковного сознания. В этом случае внешние формы входят в сущность экклезии, начинают действовать изнутри. Следствием подобной трансформации становится придание эмпирическим принципам статуса церковных начал, в результате они «продолжают действовать в Церкви даже тогда, когда их действие прекращается в эмпирическом бытии»²¹¹. Этим объясняется, в частности, то, почему давно сошедшая с исторической сцены византийская эпоха продолжает существовать «в нашей церковной жизни, как нечто незыблемое и неизменное». При этом не только сохраняются архаизмы, не имеющие подлинных церковных причин, но и создаются препятствия для вполне законного действия на церковь новых эмпирических факторов, порожденных современными условиями ее существования.

Одним из главных путей «оцерковления второстепенных внешних факторов религиозной жизни» является, по убеждению профессора, проникновение норм права в экклезию. Право, с одной стороны, играло в бытии церкви роль «организующего принципа», но, с другой стороны, оно «чуждо природе Церкви». В ходе истории церковное сознание поставило канонические нормы рядом с государственным законом, тем самым оно признало, что «канон и закон представляют из себя явления одного и того же порядка»²¹². Происходит подмена «благодатных начал» правовыми отношениями, начинает утверждаться мнение, что «дух может создать только анархию». Особенно этот процесс интенсифицируется после превращения христианства в государственную религию Римской империи. Император остался кесарем, хотя и принявшим христианство, он «внес в Церковь языческое имперское сознание». В результате не благодать, а церковное право становится основой церковного устройства, управления и даже взаимоотношений между верующими.

В раннем христианстве существовало множество местных церквей,

²¹⁰ Там же. С. 156.

²¹¹ Там же. С. 282.

²¹² Там же. С. 283.

из которых каждая «выявляла не часть, а всю Церковь Божию». Будучи общиной священников, которые «священнодействовали в евхаристическом собрании», первые христиане не умаляли центрального значения предстоятеля. Без него, т. е. без епископа, не могло быть евхаристии, а значит, и церкви. Поэтому с самого начала христианства «служение управления было самым необходимым для жизни Церкви». Все члены церкви были «одарены Духом», но у предстоятеля были «особые дары, которых не имеют те, кто этого служения не исполняет»²¹³. Следовательно, его власть в общине опиралась не на правовые нормы, а имела духовное основание. По мере же вторжения в бытие экклезии правовых норм церковное служение начинает определяться канонами, т. е. «безблагодатными началами».

Н. Афанасьеву ясно, что «проблема права для Церкви есть, главным образом, проблема церковной иерархии и ее взаимоотношения с членами Церкви»²¹⁴. Появляется «исторический соблазн»: нормы земного града сделать основой для жизни церкви. Основная масса верующих при этом лишается активного участия в литургической жизни, в церковном управлении и в церковной проповеди. В результате принадлежность к экклезии начинает носить «абстрактный характер, а конкретно не находит большею частью своего выражения»²¹⁵.

Богословская мысль осознавала разрыв, происшедший между принципами построения первохристианской экклезии и государственной церковью. Она начинает поиск путей к «синтезу благодати и права». Появляется учение о видимой и невидимой церкви, первая, земная, имеет дело с «людьми, склонными к греху, а потому управляется применительно к греховной природе ее членов». Из этого тезиса логически вытекает вывод о том, что в земной церкви действуют законы, господствующие в эмпирической человеческой жизни. Небесная церковь — церковь святых — управляется Духом Святым, но реализация ее принципов в рамках земного существования людей невозможна. Поэтому подобный «синтез права и благодати» покупается «дорогой ценою разрыва единого тела Церкви», он приводит к оправданию господства «безблагодатных начал в церковной жизни».

Для Н. Афанасьева евангельское понимание экклезии утверждает ее «абсолютное единство», т. е. не может быть «видимой и невидимой Церкви, земной и небесной, а есть единая Церковь Божия во Хри-

²¹³ Там же. С. 16.

²¹⁴ Там же. С. 295.

²¹⁵ Афанасьев Н. Н. Вступление в Церковь. С. 53.

сте»²¹⁶. Высшее проявление этого единства — евхаристическое собрание, через которое «невидимая Церковь проявляется в видимой, а видимая выявляет невидимую». Поэтому школьное богословие, обособляя небесную церковь от земной, искажает самую сущность христианской экклезиологии. Правильные взаимоотношения права и благодати возможны лишь тогда, когда «в Церкви преодолевается несовершенство эмпирической жизни через ее возрождение: подзаконная, правовая жизнь становится благодатной»²¹⁷.

Итак, церковь, признавая и даже оправдывая право в гражданском обществе, «внутри себя» его отрицает. Главная задача права — защита личности от посягательств со стороны других людей и государства в целом, взаимоотношения же между членами церкви строятся на любви. Последняя предполагает жертвенность, поэтому «пребывающий в любви не может стремиться расширить свою личность за счет других личностей»²¹⁸. Поскольку личность в экклезии не противостоит другим верующим, а даже с необходимостью предполагает их наличие, постольку «я» всегда включено в «мы», которое не есть конгломерат отдельных индивидов, а является телом Христовым, т. е. церковью. В этом тезисе фактически заложена идея соборности, или «единства во множестве», хотя Н. Афанасьев к данному понятию и не прибегает.

Наконец, важной проблемой для о. Николая выступает вопрос о границах церкви. Он тем более важен, что его решение «мы не находим в школьной православной догматике», к тому же и личные мнения православных богословов «не отличаются желательной ясностью»²¹⁹. Они сводятся к двум основным тезисам: во-первых, истинная церковь заключается единственно в границах православия; во-вторых, могут существовать христианские общества «вне православной Церкви». Если придерживаться «узкого» понимания границ церкви, то тогда ни одно таинство вне рамок православия не может быть благодатным. «Широкое» понимание пределов экклезии признает действительными, а значит, и спасительными таинства вне православия. Церковная практика приема в общину верующих из «схизматических и еретических обществ» и богословское учение о границах церкви до сегодняшнего дня не согласованы. Например, протестанты принимаются в православие «через таинство миропомазания», а католики — «через таинство крещения, совершаемого во имя святой Троицы». Следовательно,

²¹⁶ Афанасьев Н. Н. Церковь Духа Святого. С. 287.

²¹⁷ Там же. С. 292.

²¹⁸ Там же. С. 293.

²¹⁹ Афанасьев Н. Н. Вступление в Церковь. С. 158.

«православная Церковь не могла допустить полного отсутствия благодатной жизни в других христианских общинах»²²⁰, не может этого допустить и христианская совесть современного человека. К тому же «узкое» понимание границ церкви мешает взаимоотношениям конфессий и тем самым препятствует процессу воссоединения церквей. Как видим, Н. Афанасьев продолжает линию П. Светлова на «расширительное понимание пределов истинного христианства». О. Николай, будучи православным богословом, не мог отрицать «преимуществ православия перед другими вероисповеданиями», но он стремился доказать, что по мере удаления от православия «церковная ткань не всегда разрушается», а во многих случаях она только «нарушается».

Итак, подводя итог своим рассуждениям, богослов делает вывод о необходимости возрождения подлинных христианских традиций, а для этого следует отделить «отжившие эмпирические факторы от церковных, а тем самым открыть жизнь Церкви воздействию новых эмпирических факторов и возродить исторический момент в Церкви»²²¹. Для реализации этих целей, по мнению профессора, необходимо вернуться к принципам первоначального христианства, а именно: правовые нормы в церковной жизни заменить «властью Духа», вернуть мирянам их статус «народа священников», придать евхаристическому собранию значение не просто одного из таинств, а «Таинства Церкви», реформировать школьное богословие с тем, чтобы оно двигалось от внешних характеристик православия к их внутреннему пониманию (тем самым была бы создана евхаристическая экклезиология), наконец, интенсифицировать движение христианских вероисповеданий к единству, придав ему «жизненное значение».

Пафос богословия протопресвитера Н. Афанасьева заключается в стремлении преодолеть коренные недостатки исторической церкви, т. е. формализм в обрядности, разрыв между христианским учением и поведением верующего, противопоставление церковной иерархии «народу Божьему». Однако предложенные им решения выпадают из православного предания и открывают доступ в церковь чуждых православной традиции идей и связанной с ними церковной практики. Действительно, как будет осуществлять свое служение церковь, если в ней все харизматики и нет обязательной церковной дисциплины? Как она будет существовать, если будут отвергнуты каноны и на их место поставлены «дары благодати», которые у каждого сугубо индивидуальны? Как будет реализовано апостольское преемство, если само суще-

²²⁰ Там же. С. 159.

²²¹ Афанасьев Н. Н. Церковь Духа Святого. С. 282–283.

ствование церковной иерархии ставится под вопрос? Как относиться к церковной истории, если она демонстрирует тотальный отход от учения первоначального христианства? На эти вопрошания о. Николай, на наш взгляд, не дал удовлетворительного ответа. Вообще, творчество о. Николая убеждает в том, что он как бы забывает двуприродную сущность Церкви — божественную и человеческую. Находясь в единстве в теле Христовом, они не смешиваются, и если игнорировать одну из них, то искажается экклезиологическое сознание. Богослов впадает в своеобразный монофизитский уклон, акцентируя внимание на благодатных основах церковной жизни, придавая церкви преимущественно божественный характер.

Взгляды Н. Афанасьева современными церковными и околоцерковными кругами оцениваются по-разному. С. С. Аверинцев, которого консерваторы упрекают в сочувствии модернизму, считает, что для современного православия «особое значение имеет разработанное на основе древнецерковных традиций, но с учетом... нового опыта учение о Церкви о. Николая Афанасьева»²²². Один из лидеров неомодернистов священник Г. Кочетков обосновывает необходимость реформирования Церкви ссылаясь на «знаменитого православного экклезиолога» Н. Афанасьева²²³. В то же время для консервативно настроенных богословов он является одним из «модернистски ориентированных апологетов обновленчества»²²⁴. Позитивные и негативные суждения о евхаристической экклезиологии можно было бы и продолжить.

По нашему мнению, крайности в оценках идейного наследия профессора Н. Афанасьева не могут дать правильного подхода к его богословию. Безусловно, о. Николай, как мы уже отмечали, в ряде положений евхаристической экклезиологии порывает с традицией, становясь на путь модернизма. Но постановка им проблем, связанных с активизацией церковной жизни и повышением роли мирян в православии, была полезной. Его книги стимулировали плодотворные богословские дискуссии, направленные на выявление и развитие соборных начал в церкви, на преодоление формализма в «церковной ограде». Не случайно патриарх Алексий (Ридигер) в докладе на Архиерейском соборе 2004 г. назвал протопресвитера Н. Афанасьева «замечательным

²²² Аверинцев С. С. Послесловие // Христианство: Энциклопедический словарь: В 3 т. Т. 3. М., 1995. С. 476.

²²³ См.: Кочетков Г. К вопросу о традициях и реформах в церкви // Единство церкви. М., 1996. С. 27.

²²⁴ Предисловие // Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда». М., 1996. С. 11.

русским богословом XX века»²²⁵. Неообновленцы, используя ряд идей Н. Афанасьева, пытаются предстать в качестве «правоверных наследников выдающегося русского богослова». Однако, как справедливо заметил преподаватель Свято-Тихоновского богословского института дьякон А. Прокопчук, современные церковные радикалы примитивизируют и упрощают взгляды о. Николая. Отсюда проистекают «ограниченность восприятия» его богословской системы и «сведение богатства евхаристической экклесиологии к простейшим формулам и формулировкам»²²⁶.

В целом богословское наследие Н. Афанасьева еще ждет внимательного и добросовестного изучения, а также объективной оценки. Вопросы, поставленные евхаристической экклесиологией, затрагивают важнейшие стороны церковной жизни, от них нельзя просто отмахнуться. Чрезмерный оптимизм при анализе современного состояния православия так же опасен, как и безысходный пессимизм.

Если Н. Афанасьеву ставят в упрек модернистские тенденции, то его современника и коллегу по Православному богословскому институту в Париже протоиерея Г. Флоровского, напротив, часто упрекают в консерватизме. Для Флоровского очевидно, что «Церковь, как мистический организм, как таинственное тело Христово, не может быть описана адекватно в одних только канонических терминах и категориях». Отсюда антиномичность экклесиологии, стремление дать рациональное определение церкви и невозможность выразить в понятиях «ее полную сущность». В силу этого особое значение в правильном понимании экклесии приобретает ее исторический опыт, т. е. предание, которое должно быть «нетронуто и неприкосновенно». В то же время для Флоровского принципиально важно различать «охранение» предания от его «исполнения». «Охранение» часто связывается с неподвижностью, с выпадением из «ритма соборности», напротив, «исполнение» есть реализация предания в истории, а значит, «обновляемого и всегда растущего»²²⁷. Поскольку «исполнение предания» становится критерием церковности, постольку христианские вероисповедания, его нарушившие, «размывают границы Церкви». Поэтому и идти по пути к христианскому единству следует очень осторожно, это «есть путь критический, а не иринический». Становление предания, если оно носит «подлинно органический характер», должно происходить не через

²²⁵ Алексей (Ридигер), патр. Доклад на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2004 г. // Журнал Московской патриархии. 2004. № 10. С. 38.

²²⁶ Журнал Московской патриархии. 1989. № 5. С. 71.

²²⁷ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 514.

«разрушение предшествующего», а через синтез «нового и старого». Поэтому Флоровский не мог принять позицию Н. Афанасьева и ряда других богословов, рассматривавших византийский период в истории церкви как «отход от опыта раннего христианства».

Из-под его пера выходят два тома, посвященных творчеству восточных отцов церкви IV–VIII вв. В данных работах, призывая современных богословов окунуться в «мир нестареющего опыта», профессор предлагает особое внимание обратить на эпоху христианского эллинизма, т. е. на «время, когда пробуют строить христианскую культуру как систему»²²⁸. На основе его изучения «откроется правый и верный путь к новому христианскому синтезу», т. е. к «вечному процессу соборования». Эти мысли Флоровский развивает в своем самом интересном и известном труде «Пути русского богословия», который мы уже неоднократно цитировали. Естественно, пишет Флоровский, когда говорят о «христианском эллинизме», это не означает призыва к буквальному возврату «к форме богословия святых отцов», но имеется в виду восстановление «патристического метода и стиля» в современной церковной мысли. Для Флоровского принципиально важно понимание развития богословия как «возрастания в Истине». Этот процесс требует не только интеллектуальной подготовки и достижений в сфере разума, но и предполагает «вращение в соборность». Профессор убежден: для того, чтобы «богословствовать в элементе соборности», необходимо «перерасти свою субъективную узость, выйти из своего особого закоулка». Причастность «ритму соборности» дает мыслителю возможность, с одной стороны, сохранить все лучшее, имеющееся в христианской традиции, с другой — сделать богословие современным, содержащим ответы «на постоянный вызов времени». Ярким примером богословствования подобного рода было творчество А. С. Хомякова. Последний, разрабатывая учение о соборности, «описывает реальность Церкви, как она открывается изнутри, через опыт жизни в ней. В этом отношении богословие Хомякова имеет достоинство и характер свидетельства»²²⁹. Благодаря такой позиции ему удастся понять соборность не как набор внешних качеств, например, количественных или географических параметров, а как подлинное «единство многочисленных членов в теле живом».

Одной из главных черт русской духовной традиции, по Г. Флоровскому, является разрыв между интеллигенцией и народом, в самой церкви он осознавался как разрыв «между богословием и благочестием».

²²⁸ Флоровский Г. Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 5.

²²⁹ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 274.

ем, между богословской ученостью и молитвенным богомыслием». В результате православие начинает пониматься лишь как вера простого народа, рождается убеждение, что в церковь можно войти «через опрощение», «через отказ от образованности». Происходит смешение церковности и народности, и сама народная жизнь уже воспринимается как «некая естественная соборность», обладающая полнотой истины. Подобный «народнический уклон» в экклесиологии неизбежно сопровождается недооценкой личного богословского творчества, обрядоверием и недоверием к культуре в целом. Как отмечает Флоровский, «православие в таком истолковании часто обращается почти что в назидательный фольклор». Подлинное церковное сознание не есть просто коллективное сознание, ибо в нем «я» не снимается и не растворяется в «мы» и не становится только пассивным медиумом родового сознания»²³⁰. Являясь «единством во множестве», соборность объединяет вместе с тем «личное богословское творчество и церковный опыт, разум и веру». В этом плане блестящий пример подобного синтеза показали отцы церкви, которые своим богословием выразили соборное самосознание церкви.

Одной из важнейших экклесиологических проблем для Г. Флоровского выступает тема «Церковь и история». По его мнению, именно христианство открыло «в истории перспективы, придавшие человеческому бытию смысл и значение»²³¹. Поэтому «целостное учение о церкви» не может обойтись без понимания истории, и тут возможны двоякого рода искажения. Во-первых, церковь рассматривается как арена «невидимого действия и водительства Божия», которое ограничивается «внутренним опытом верующего», но «никакого исторического значения за ней не признается». Во-вторых, имеет место «неумеренная эсхатологичность», сводящая историю лишь к действию промысла Божия, при таком подходе предполагается, что человеку, по большому счету, «нечего делать — нечего творить, нечего достигать».

Следовательно, христианская экклесиология, признавая Бога «господином истории», в то же время налагает и на человечество ответственность за свое будущее. Церковь понимает историю как процесс «человеческого возрастания в полную меру совершенства под водительством исторического Богочеловека, Господа нашего Иисуса Христа»²³².

В силу сопричастности истории церковность преодолевает соблазн

²³⁰ Там же. С. 506.

²³¹ Флоровский Г. Догмат и история. М., 1998. С. 73.

²³² Там же. С. 78.

превращения в некую отвлеченную доктрину: соборные истины носят жизненный характер, они зовут к историческому действию и творчеству, выступая своеобразным «церковным заданием». Русский богослов считает, что «патристика — соборность — историзм — эллинизм — все это сопряженные аспекты единого и неразложимого задания»²³³. Его реализация поможет решить стоящие перед православием задачи и понять, что русский путь «открыт, хотя и труден».

Экклесиологическое наследие Г. Флоровского вызвало неоднозначную оценку в церковных кругах, особенно проблема границ церкви. Эмигранты из православной России оказались в окружении католических и протестантских мыслителей, начались экуменические контакты между православными и представителями других христианских конфессий. В этих условиях в журнале «Путь» за 1934 г. (№ 44) появляется работа о. Георгия «О границах Церкви», в которой признается возможность благодатной жизни и за пределами вселенского православия, т. е. в западном христианстве. Вообще Флоровский предлагает «войти и вжиться во всю эту драматическую и сложную проблематику Западной религиозной мысли». Только такое «сострадающее переживание» есть «надежный путь к воссоединению распавшегося христианского мира»²³⁴.

Однако христианское единение достигается не путем поглощения католицизмом других христианских конфессий или путем эклектического объединения различных христианских направлений. Западному христианству предлагается «свидетельство истины Православия», речь идет о «возвращении ушедших братьев». С точки зрения о. Георгия вопрос о христианском единстве может быть решен только «в полноте католического предания, нетронутого и неприкосновенного, но обновляемого и всегда растущего». Полноту предания, как известно, сохранило только восточное христианство, поэтому и «творческое возрождение православного мира есть необходимое условие для решения “экуменического вопроса”»²³⁵. Думается, изложенный подход не может рассматриваться как «капитуляция перед инославием», напротив, он предполагает православие объединить расколотое христианство «в новом творческом действии».

Современные идеологи русского православия широко используют богословское наследие Г. Флоровского в диссертационных исследованиях, статьях, проповедях. Начинается публикация его трудов в из-

²³³ Флоровский Г. Пути русского богословия. С. 509.

²³⁴ Там же. С. 513.

²³⁵ Там же. С. 515.

даниях Московской патриархии; в официальном журнале появилась специальная статья протоиерея И. Свиридова «Некоторые аспекты богословия протоиерея Георгия Флоровского»²³⁶. Автор отмечает, что в личности видного русского богослова «сочетались высокая культура и духовная мудрость, богословская эрудиция и талант публициста». Признавая «некоторую консервативность» и субъективность его взглядов, он в то же время отмечает их «удивительную современность». Эта «современность» проявляется в том, что, критически воспринимая «некоторые вопросы развития русской богословской мысли», Г. Флоровский не ограничивается негативными оценками, а предлагает свои пути решения сложных теоретических проблем.

Однако не со всеми положениями о. Иоанна (Свиридова) мы можем согласиться, особенно несправедливым представляется упрек в том, что принцип историзма, который «Флоровский провозгласил, к сожалению, не до конца выполнен им самим», ибо он пользуется «не диалектическим методом истории, но мозаичным методом характеристик». Заметим в связи с этим, что в подходах к анализу прошлого выделяют два основных метода — логический, который абстрагируется от частных и стремится к выявлению общих закономерностей развития общества и его отдельных сфер, и исторический, обращающийся к многообразию исторического процесса, к характеристике отдельных личностей, оставивших свой след в прошлом. Поэтому исторический метод не может обойтись без «метода характеристик», что блестяще доказал своим творчеством Г. Флоровский. В последнее время протоиерей И. Свиридов, как отмечают православные публицисты, склоняется к явной прокатолической позиции, отсюда, видимо и его ремарка о том, что признание ценностей христианского эллинизма не означает «нечто совершенно новое в христианском мире». Оказываясь, еще Фома Аквинский отстаивал «универсальность греческого интеллектуализма». Находить созвучие в позиции русского богослова и автора «*Summa theologiae*» можно только при условии непонимания сути схоластики, систематизатором которой был католический теолог.

Имя Г. Флоровского не раз звучало на конференции Русской православной церкви «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия». В докладе митрополита Филарета (Вахромеева) отмечалось, что в фундаментальном труде Г. Флоровского «Пути русского богословия» дается «жесткая оценка» отечественной православной мысли. К этому можно относиться по-разному, но, как считает владыка Фи-

²³⁶ См.: Журнал Московской патриархии. 1989. №4. С. 64–72.

ларет, «нельзя, однако, пройти мимо поднятых им вопросов»²³⁷. Мы вполне согласны с этим обоснованным выводом.

Среди второго поколения русских эмигрантов, которые, с одной стороны, уже лучше адаптировались к западному образу жизни, но, с другой – все еще сохранили живую связь с отечественной духовной традицией, следует назвать имена протоиерея Иоанна Мейендорфа и протопресвитера Александра Шмемана.

И. Мейендорф считает, что проблема бытия церкви в истории, т. е. ответ на вопрос, «каким образом ее абсолютная божественная природа проявляется в изменчивых условиях исторического бытия», — основная экклесиологическая тема. В то же время современная христианская мысль Запада «полна противоречий в этом вопросе» и все чаще склоняется к капитуляции перед миром, понимание которого «сводится к чисто социологическим категориям. Судьба человека объясняется почти исключительно понятиями экономического развития и социальной справедливости»²³⁸. При этом православие воспринимается западными христианами как «нечто экзотическое», не имеющее отношения к современным проблемам, «принципиально устраивающееся от их обсуждения и решения». За подобную оценку роли православной церкви, по мнению И. Мейендорфа, несут ответственность «в очень большой мере и сами православные»²³⁹.

Для преодоления кризисных тенденций во вселенском православии, по мнению о. Иоанна, необходимо с современных позиций взглянуть на роль в церкви сакрального, личного и соборного. При этом данная программа вовсе не означает, будто православные «нуждаются в том, что обычно именуется “новым богословием”, которое порывает с преданием и преемственностью». Но из этого следует, что «Церкви неоспоримо необходимо, чтобы богословие разрешило сегодняшние вопросы, а не повторяло старые решения старых вопросов»²⁴⁰.

Взаимоотношение сакрального и личного может быть осмыслено в рамках пневматологического подхода к церкви, который, по мнению о. Иоанна, наиболее отчетливо выражен в православном богословии протопресвитером Н. Афанасьевым. Церковная жизнь невозможна без Святого Духа, ибо без него еkkлeзия превращается в организацию, «осуществляющую внешнее господство иерархии над мирянами», а благодатные начала затемняются. Присутствие Духа во всех членах

²³⁷ *Филарет* (Вахромеев), митр. Богословие добрососедства. Киев, 2002. С. 85.

²³⁸ *Мейендорф И.* Православие в современном мире. М., 1997. С. 124.

²³⁹ Там же. С. 148.

²⁴⁰ Там же. С. 172.

церкви неизбежно ведет к выводу о «всеобщем служении» верующих, а оно наиболее наглядно проявляется в евхаристии. Придерживаясь принципов евхаристической экклесиологии, И. Мейендорф определяет это таинство как «включение личности в жизнь Св. Духа», как «Тайну Церкви», в которой она «действительно становится телом Христовым», поэтому и все «отдельные таинства соединены в Евхаристии»²⁴¹. Каждый входящий в церковную ограду в соответствии «с особыми функциями» становится епископом, священником, диаконом или мирянином. При этом все «разделяют ответственность за жизнь Церкви» — ответственность, предлагающую сочетание свободы и дисциплины. Свобода проявляется прежде всего в личном выборе «пути, указанного Христом», и литургическая практика в православии подчеркивает «личный характер принятия на себя христианских обязательств». Говорить в православной церкви о «личном христианстве крайне непопулярно», так как индивидуализация религиозной жизни свойственна протестантизму и часто вырождается в нецерковный «эмоциональный мистицизм». Но в то же время в современных условиях растет понимание того, что подлинная вера невозможна без «личного опыта богообщения», однако присутствие в церковной общине «живых свободных личностей» не равнозначно «индивидуализму или анархии»²⁴².

Иерархическая структура церкви (а она обусловлена евхаристией) предполагает деление членов экклесии на «руководителей и подчиненных», т. е. на пастырей и мирян. Но при этом в церкви не может быть внешнего принудительного авторитета, тем более никакой иерарх не должен претендовать на непогрешимость. Антиномия свободы и авторитета, по мнению И. Мейендорфа, разрешается православным учением о соборности. Уже апостолы в своих обращениях ко «множеству учеников» при принятии важных решений наметили определенные формы соборности. Евхаристическое собрание также строилось на принципе «епископ в Церкви и Церковь в епископе», т. е. и в этом случае соборность находила свое «разумное основание». Наконец, Вселенские соборы, опираясь на христианскую традицию, становятся «подлинным свидетельством истинного и нераздельного Священного предания». Соборные начала основывались не на внешнем авторитете, а на «харизматическом консенсусе», при котором каждый епископ «давал свое собственное свидетельство» и было достижимым «полное единство в вере и евхаристическом общении». Конечно, под влиянием конкретно-исторической ситуации соборные принципы деформирова-

²⁴¹ Там же. С. 45.

²⁴² Там же.

лись, имело место стремление заменить их юридическими началами, но как идеал они сохранялись в экклезиологическом сознании. Одним из проявлений живучести соборных принципов явилась деятельность А. С. Хомякова. Его мысль, как считал о. Иоанн, дала «православному миру новое осознание того факта, что истина в Церкви не зависит ни от какого-то непогрешимого учреждения, но что опыт ее всегда доступен Церкви как духовной общине, верной Преданию и открытой к восприятию воли Божией»²⁴³. Славянофилы активно заявили о необходимости широкого участия мирян в жизни церкви как обязательного условия проявления ее «соборной природы». Современные богословы соглашались с этой установкой, однако возникает сложная проблема критериев отбора мирян для участия в соборе или для занятия ими определенных должностей в церкви (староста, казначей, член епархиального собрания и т. д.). Образование, регулярное участие в таинствах, добросовестное отношение к порученному делу не могут в отдельности выступать «гарантией ответственности и полезности их деятельности». Разработка этой стороны экклезиологии только начинается, отсюда и сложность ее раскрытия «в юридических и практических терминах».

Итак, соборность предполагает единство церкви, опирающееся «на множественность ее членов», она декларирует догматические формулы, которые не являются внешним авторитетом, а предполагают свободное их принятие. Поэтому в православной церкви «авторитет не подавляет и не ограничивает свободы; он, скорее, призывает к ней», так как предусматривает «ответственное участие всех в общей жизни Тела Христова» при особой роли епископата по соблюдению «исторической преемственности и постоянства христианской Благой Вести (Предания)»²⁴⁴.

Евхаристическая экклезиология, с точки зрения о. Иоанна, позволяет показать неразрывную связь веры и обряда. Особо следует подчеркнуть, что соборные принципы дают возможность понять богослужение не как дело одного духовенства, а взглянуть на него как «на творение всего церковного народа». В историческом бытии церкви существует несколько опасностей, которые могут привести «к разрыву между богослужением и народным благочестием». Мейендорф называет следующие: во-первых, если «богослужение застывает в непонятных формах, совершается на непонятном языке... то народ начинает прибегать к кустарному "творчеству", питаться сентиментализмом, а

²⁴³ Там же. С. 82.

²⁴⁴ Там же. С. 59.

иногда и вовсе уходит на совсем не церковные (сектантские) пути»; во-вторых, если «богослужбные реформы, исходящие «сверху», навязываются иерархией», то они не воспринимаются верующими, и в результате происходит разлад и даже раскол «между церковной властью и народным благочестием»²⁴⁵.

Итак, и богослужебный консерватизм, вырождающийся в формализм, и модернизм, разрывающий связь с преданием, одинаково неприемлемы. В истории Русской православной церкви это не раз получало подтверждение, посему «именно русскому богословию, русским литургистам и, конечно, русскому пастыреначалию принадлежит особая ответственность в деле сохранения и развития православного богослужебного предания в наши дни»²⁴⁶.

Предание церкви, по мнению о. Иоанна, необходимо отделять от «человеческих преданий». В истории православия истинное христианство воспринималось как традиция, «как некое целое из верований и жизненных позиций». Но при таком подходе часто трудно «отличить главное от второстепенного», ибо он «предпочитает сохранить все». Поэтому наряду с «вечным» абсолютизируется «временное», имеющее не божественную, а человеческую природу. Подобный консерватизм в определенные кризисные периоды церковной жизни «несомненно, сыграл в истории положительную роль», но в целом он «не отражает соборности Церкви»²⁴⁷. При таком понимании Предания экклезия не разрешает «сегодняшние вопросы», а лишь повторяет «старые решения старых вопросов». Из этого не следует, что современное православие нуждается в модернизированном богословии, которое «порывает с Преданием и преемственностью», но ему необходима «открытость к проблемам своего времени». В противном случае церковь будет идти по пути «культурных ограничений, провинциализма психологии гетто»²⁴⁸. Церковное православное богословие, чтобы выполнить свое предназначение, должно вернуться к единству «жизни и догмата, богослужения и богословия, любви и истины». Вслед за Г. Флоровским о. Иоанн называет эту программу «православным заданием».

Определенная непоследовательность проявляется Мейендорфом и при определении границ церкви. С одной стороны, он признает, что «даже после раскола Дух Божий продолжал вдохновлять западных святых, мыслителей и миллионы простых христиан», т.е. западное

²⁴⁵ Там же. С. 240.

²⁴⁶ Там же. С. 241.

²⁴⁷ Мейендорф И. Живое предание. М., 2004. С. 30.

²⁴⁸ Там же. С. 268.

христианство «сохраняет благодатные начала». С другой стороны, православие не может впадать «в какой-либо релятивизм», оно не перестает «считать себя единственной истинной кафолической Церковью»²⁴⁹. Эту антиномию богослов пытается разрешить следующим образом. Оказывается, православная церковь «всегда признавала», что в западном христианстве есть определенное «добро», которое можно «принять как свое», но есть «зло и заблуждение», которое «кафолическость отвергает»²⁵⁰.

В целом экклезиология И. Мейендорфа стремится избежать крайностей консерватизма и модернизма и обосновать необходимость сохранения традиции «как живого свидетельства о вере».

Подобную же позицию, на наш взгляд, занимает и протопресвитер А. Шмеман. Он отмечает двойственность в оценке состояния современного православного богословия и, в частности, экклезиологии. Безусловно, существуют позитивные тенденции, ибо происходит подлинное возрождение православного богословия путем «возвращения его к своему главному истоку — святоотеческому преданию». На этом пути удастся не только понять подлинное значение того или иного явления, например, исихастской традиции, но и окончательно освободиться из «западного плена», который «веками навязывал Востоку интеллектуальные категории и навыки, чуждые православному Преданию»²⁵¹. Однако в современной ситуации трудно избавиться «от ощущения беспрецедентного разрыва между нашим богословием и Церковью», ибо «реальная Церковь не знает, что с ним делать». Одна из главных причин этого разрыва, по мнению А. Шмемана, состоит в том, что мало «заново открыть» отцов церкви, необходимо их учение «применить... к реальной, конкретной жизни, сформированной и обусловленной видением совершенно иного порядка»²⁵². В то же время речи не может идти о «дешевой, поверхностной актуальности богословия», которой «одержима западная религиозная мысль». Отцы не «богословствовали» о церкви, их не интересовала «экклезиология в нашем современном понимании — как богословская дисциплина», они жили в экклезии и исходили из ее опыта. Возвращение к «опыту» церкви есть для богословия вместе с тем «актуализация Предания в жизни, полноте и силе». Под «опытом» же церкви о. Александр понимает

²⁴⁹ Там же. С. 145.

²⁵⁰ Там же.

²⁵¹ Шмеман А. Церковь, мир, миссия. Мысли о православии и Западе. М., 1996. С. 18.

²⁵² Там же. С. 20.

прежде всего литургическую жизнь еkkлeзии, ибо вне богослужения, вне таинств, и прежде всего таинства евхаристии, его просто не может быть. В связи с этим литургия — не «объект» богословия, а его источник, ибо «она — явление Истины, той полноты, от которой «глаголют уста»²⁵³.

Литургическая еkkлeзиология неразрывно связана с идеями соборности, ибо, с православной точки зрения, хранителем литургического опыта выступает «совокупно церковный народ».

А. Шмеман в статье «По поводу богословия соборов»²⁵⁴ отмечает, что раскрытие учения о соборности находится в ряду «первостепенных задач богословия сегодня». С одной стороны, как подчеркивает богослов, существует уже «общее согласие», в том что соборность есть самая сущность православного понимания Церкви, но, с другой — воплощение этого принципа в жизнь «наталкивается на явные затруднения». Эти затруднения относятся как к оценке значения самих соборов — вселенских и поместных — в жизни Церкви, так и к взаимоотношению между клиром и мирянами. Не останавливаясь на предпринятых о. Александром подробных характеристиках типов соборов, отметим его тезис о том, что принцип соборности «не может быть механически отождествлен с чем-либо конкретным из многочисленных исторических и эмпирических проявлений». Поскольку феноменологический уровень анализа соборов не дает ответа на вопрос о сущности соборности, постольку необходим переход к онтологическому уровню ее анализа. Богословские системы на Западе, рассматривающие церковь как организацию, выделяющие ее внешние признаки и критерии, т. е. сводящие ее к «институциональному аспекту», не могли выполнить эту задачу. Для православного понимания церкви на первый план выходит рассмотрение ее «как первореальности, как новой жизни во Христе», имеющей «приоритет над институцией».

Институция церкви, т. е. ее внешние формы выражения, в восточном христианстве не рассматриваются как «причина еkkлeзии, но есть лишь средство ее выражения и осуществления в этом мире». Между церковью «как реальностью тела Христова» и церковью «как институцией» существует «глубинная органическая связь». Но, несмотря на это, нельзя в еkkлeзиологии перенести акцент с содержания на форму, ибо в конечном итоге в церкви «сакраментальная сторона жизни является определяющей». Поэтому, когда мы понимаем церковь как собор, то наш взгляд основывается на том, что она есть откровение

²⁵³ Там же. С. 26.

²⁵⁴ Там же. С. 187–210.

божественной Троицы «как совершенного, по существу, собора». Само восстановление в церкви новой жизни, т. е. искупления, также соборно, ибо оно «есть единение, и единство: «чтобы они были едино, как и мы» (Ин. 17, 11). Будучи соборна по содержанию, церковь должна вместе с тем стремиться выразить эти начала и во внешней форме, т. е. в институтах. Именно соборная онтология «создает основу для того, чтобы соборы были органами церковного управления».

Одной из трудных проблем исторической церкви выступает сочетание соборного и иерархического начал в ее деятельности. Часто в богословской литературе эти два принципа противопоставляются друг другу, рассматриваются как две антагонистические тенденции. В результате «голос Церкви» или отождествляется с мнением иерархии, или, напротив, только с позицией рядовых верующих — «церковного народа». По мнению А. Шмемана, оба этих подхода стали «результатом отклонения от подлинного православного понятия соборности». Последнее строится на синтезе иерархического и соборного начал, ибо иерархизм выступает «существенным качеством соборности». В соборном единстве не может быть «безличного равенства, взаимозаменяемых членов», оно предполагает сохранение их уникальных качеств. Следовательно, церковь является «иерархичной, потому что она соборная», и «соборна она потому, что иерархична». Православное понимание соборности не противопоставляет клир и мирян, а объединяет их в «единство во множестве», в котором люди составляют собор в той мере, в какой они являются личностями, чтобы «многие были одно, не переставая быть многими». Данные теоретические положения выступают для богослова основой для практических рекомендаций по совершенствованию церковной жизни на уровне прихода, епархии и надъепархиальных структур, но это уже особая тема, выходящая за рамки нашей книги.

Восстановлению литургической экклезиологии, опирающейся на церковный опыт и соборные начала, мешают два уклона от правильного понимания предания. Все соглашались с тем, что для православия верность преданию есть вместе с тем верность той непрерывности и тому тождеству «Церкви во времени и пространстве, которое утверждает ее кафоличность, являет ее всегда одной и той же верой, одной и той же жизнью»²⁵⁵. Но при этом одни понимают «верность Преданию» как «простую редукцию Предания к прошлому», в результате происходит их отождествление: «все содержание православной мысли»

²⁵⁵ Там же. С. 17.

сводится к «осмыслению прошедшего». Другие же, напротив, всячески стремятся актуализировать предание и превращают в него только то, что «произвольно оценивается» как «приемлемое», «здоровое» и отвечающее «злобе дня». И в первом, и во втором случаях наблюдается «отказ от истории»; только православие, опирающееся на «всеобъемлющую традицию и на ее основе дающее ответ на вызов нового мира, в подлинном смысле исторично».

На этой основе можно дать правильную ориентацию при рассмотрении проблемы «Церковь и мир». По мнению о. Александра, если западная экклесиология страдает «не просто увлеченностью, а даже одержимостью» секулярным миром, отсюда ее стремление ко всякого рода «обновлениям христианства», то православная позиция по этим проблемам, за малым исключением, отличается «безмолвием и пассивностью»²⁵⁶. Все дело в том, что западный и восточный опыты отношения к миру опираются на разные традиции, которые можно определить как «юридическую и эсхатологическую». Западный — юридический — подход к учению о Царстве Божьем приводит к рационализации этой темы, к лишению ее «антиномической или эсхатологической глубины». Поэтому «мир сей» уже не воспринимается как «преходящий», он обретает «свой собственный, стабильный, чуть ли не самодостаточный смысл, имеющий, правда, Божественную санкцию... но в то же время стремящийся стать автономным объектом познания и осмысления»²⁵⁷. Следовательно, еще до формального «освобождения» Запада от «духовной диктатуры Церкви» его взгляд на мир был «секуляризован самой христианской мыслью». Поэтому и претензии католической церкви — в политическом плане доминировать над государством, а в интеллектуальном — быть «источником сверхразумного знания», также «по существу юридические». Духовная ситуация на Западе приводит к тому, что даже сотериология сводится к награде за то, что человек бережет этот «строй», не нарушает этот мирской порядок, т. е. соблюдает «необходимый баланс между своим “мирским” и “религиозным” долгом». В результате неизбежно происходит деформация ценностной ориентации и личности, и социума в целом — «второстепенное, вещное, начинает господствовать над вечным и духовным».

Историческое бытие православия формирует эсхатологический подход к пониманию Царства Божия, суть которого «выражается простой формулой: целиком пребывая в мире, будучи в различных отношениях полезной ему, выполняя свою историческую, вселенскую и

²⁵⁶ Там же. С. 71.

²⁵⁷ Там же. С. 73.

прочие функции, Церковь и каждый отдельный христианин вместе с тем должны быть совершенно не от мира»²⁵⁸. Из этого не следует, будто православие призывает к бегству от мира, к безразличному к нему отношению, оно лишь устанавливает субординацию ценностей и убеждает, что без причастности к духовной реальности Царства Божия «все сущее в мире не имеет конечного смысла и ценности». Такой взгляд для А. Шмемана есть «единственно абсолютный путь видения, осмысления и разрешения всех человеческих проблем»²⁵⁹.

Итак, литургический опыт, живое предание и эсхатологичность должны стать, по мнению о. Александра, источниками современной экклезиологии, умеющей ответить на вызов времени и вызов западного христианства.

Таким образом русская зарубежная богословская мысль поставила ряд принципиально значимых экклезиологических проблем: о соотношении традиции и новаторства в церковном сознании; необходимости активизации роли мирян в православной жизни; соборности как определяющем признаке православной церковности; необходимости для каждого «личного литургического опыта»; личной свободе и церковном авторитете и др. При этом, пожалуй, только Н. Афанасьева можно упрекнуть в ряде случаев в разрыве с православной традицией, в целом же мыслители, воззрения которых мы анализировали, были новаторами, т. е. богословствовали в рамках предания. Поэтому, полагаем, нельзя огульно причислять А. Шмемана и даже Н. Афанасьева к разрушителям «укоренившихся традиций Русской православной церкви». Представляется справедливым замечание, сделанное в предисловии к публикации трудов зарубежных русских богословов в «Журнале Московской патриархии», о том, что литургическое богословие было вызвано к жизни «кризисом в понимании православными верующими и исследователями места и достоинства православия в современном мире»²⁶⁰. Для православного богословия важно знакомство с этими трудами, хотя они не всегда совпадают «с нашей традиционной позицией»²⁶¹. Предваряя книгу А. Шмемана, протоиерей В. Асмус справедливо указал на возможность критичного подхода к тем или иным аспектам взглядов о. Александра и подчеркнул главное: защиту им того вывода, что «православие, несмотря на все исторические искажения, в целом сохранило сердцевину церковной жизни, утраченную Запа-

²⁵⁸ Там же. С. 78.

²⁵⁹ Там же. С. 99.

²⁶⁰ Журнал Московской патриархии. 1991. № 10. С. 64.

²⁶¹ Там же. С. 71.

дом»²⁶². Об этом же писали и все другие богословы, с творчеством которых мы познакомили читателей, их критичность к отдельным сторонам православной жизни и мысли диктовалась желанием защитить православную истину, сохранить живое предание, преодолеть церковный формализм и обрядоверие.

5. Православная экклезиология в России в советский период

Октябрьская революция застала Русскую православную церковь врасплох, материалы Поместного собора 1917–1918 гг. ярко свидетельствуют об этом. Не случайно на Соборе неоднократно отмечалось, что события в России «свидетельствуют о банкротстве православия»²⁶³. Одним из главных обстоятельств, приведших церковь к кризису, явилось ее «пленение государством», превращение в «часть государственного механизма» или, иными словами, нарушение «соборных начал в церковном управлении». Крушение самодержавия приводит к исчезновению из церковной жизни цезаре-папизма, но вместо него начинают утверждаться принципы «демократизмо-папизма, большевизмо-папизма». Церковные идеалы опять подчиняются определенной политической программе, в церковном организме под давлением внешних факторов происходит искажение «основ соборной жизни». В связи с этим на Соборе развернулась острая дискуссия по вопросу о восстановлении патриаршества. Ряд представителей белого духовенства и мирян стремились ослабить власть епископата и ввести «демократизм в самое основание церковной жизни». Естественно, они вместо патриаршей власти предпочитали синодальную форму правления, которая бы «ограничивала власть монашествующих в Церкви». Однако Собор высказался за восстановление патриаршества, и одним из главных аргументов в пользу этого решения было убеждение, что только патриарх может реализовать в полном объеме принцип «единства во множестве» в церковной практике.

Проблемы осуществления соборных начал в церковной жизни непосредственно затрагивали вопрос о выборности духовенства. Этот принцип уходит своими корнями в практику первоначального христианства, его сторонники указывали на антибюрократическую направленность данного положения, на связь выборного и соборного начал в

²⁶² Асмус В. Несколько слов об авторе и книге // Шмеман А. Церковь, мир, миссия. Мысли о православии на Западе. М., 1996 С. 7.

²⁶³ Прибавления к церковным ведомостям. 1918. №1. С. 3.

церкви. Действительно, соборность предполагает решающее значение рядовых верующих и в сохранении истин веры, и в развитии исторической церкви. Но соборность ничего общего не имеет с «баллотировочным балаганом», с механическим подсчетом белых и черных «шаров», поданных за того или иного кандидата на епископскую кафедру или пресвитерскую должность. Вместо церковного народа на арену выходят «народные массы», «демократические слои» и т. п. Люди, входящие в эти образования, утрачивают свою индивидуальность, они подчиняются «инстинкту толпы». И если соборные решения «от Духа Святого», то так называемые демократические постановления «не только волю Божию, даже волю народа заменили. . . суммою произволов, как самый народ — массою»²⁶⁴. Наиболее решительными противниками выборности духовенства был митрополит Антоний (Храповицкий), отмечавший, что в атмосфере террора, развязанного большевиками против священнослужителей, этот принцип будет использован властями для устранения из церкви наиболее достойных пастырей. Собор принял компромиссное решение по вопросу о выборности пресвитера, суть его состояла в следующем: за архиереем остается право назначения на должность священнослужителя, но при этом он должен принимать во внимание кандидатов, за которых ходатайствует приходское собрание.

Первые шаги советской власти, как было подчеркнуто в материалах Поместного собора, были направлены на то, чтобы добиться «ухода Церкви куда-то в пространство, вне истории и вне жизни». Большевики стремятся не допустить восстановления подлинных традиций и соборных начал в церковной жизни, так как это приведет к «преодолению застоя и спячки прежнего времени», а значит, и к возвращению авторитета православия. В связи с этим советское государство всячески препятствует консолидации духовенства и рядовых верующих «для самостоятельного строительства церковной жизни».

На заключительном этапе работы Собора атмосфера вокруг него и самой церкви все более и более накалялась, поэтому было принято два решения, регламентирующих деятельность церкви в экстремальных условиях. В первом говорилось о необходимости перехода к патриарху всей полноты административной власти в церкви при условии невозможности созыва очередного Собора и постоянной работы Синода. Во втором — патриарха просили назначить трех возможных местоблюстителей патриаршего престола на тот случай, если избран-

²⁶⁴ Там же. 1918. № 3—4. С. 154.

ный глава церкви будет лишен своего законного права на управление Московской патриархией. Эти постановления наглядно подчеркивали невозможность полноценного осуществления соборности в церковной жизни в новых социальных условиях.

Поместный собор в целом не принял советской власти, но в церкви появилось широкомасштабное обновленческое движение, «протягивающее руку социализму».

Социологическая концепция обновленцев наиболее полно выражена в материалах группы «Живая Церковь». В своей программе «живоцерковники» резко негативно относились к традиционному православному взгляду на общество как на «греховную среду». Монашество и связанный с ним аскетический идеал характеризовался ими сугубо в негативных тонах, ибо он отрицал «естественные требования человеческой природы» и в силу этого якобы вел «к нравственному разложению и уничтожению рода человеческого»²⁶⁵. Обновленцы аскетизму противопоставляли «радостное проявления полноты жизни», которое возможно лишь в социуме, в общении с другими людьми. Поэтому они ставили задачу богословской разработки «нравственного учения о спасении в мире, в обычных условиях трудовой жизни человечества»²⁶⁶.

Подлинное воспитание людей на евангельских началах, как считали «живоцерковники», возможно лишь при переоценке задач православной церкви. Если традиционное православие «боролось, прежде всего, с личными грехами человека», то новая церковь должна преодолевать «социальные грехи». В решениях обновленческого Собора было записано, что он «объявляет капитализм смертным грехом, а борьбу с ним священной для христианина»²⁶⁷. Главной целью православных верующих, даже по признанию консерваторов, является созидание Царства Божия, но последние неправильно его понимают — как «характеристику индивидуального состояния души». В действительности Царство Божие, по убеждению обновленцев, выступает как образец совершенного общества, и в силу этого церковное учение содержит определенную социальную программу. Православные должны уяснить, что в современных условиях лишь советская власть государственными методами осуществляет «во всем мире евангельский социальный идеал».

Как считал один из лидеров обновленческого движения протоие-

²⁶⁵ Живая Церковь. 1922. № 10. С. 17.

²⁶⁶ Там же.

²⁶⁷ Поместный собор Российской православной церкви. (Бюллетени). М., 1923. С. 11.

рей А. Введенский (присвоивший затем себе титул митрополита), православие должно «расшифровать современные экономические термины», и тогда капиталист «на евангельском речении» будет «богач», который «по Христу не наследует вечной жизни», а пролетариат на «евангельском языке» означает тех «меньших, обойденных» братьев, «спасти которых и пришел Господь»²⁶⁸. Поэтому в евангельский социальный идеал должно входить отсутствие эксплуатации, обязательный труд как «залог общественного благосостояния», «равенство всех трудящихся в пользовании благами мира» и даже «нравственное общественное равноправие женщин»²⁶⁹. Особо отмечалось, что и советская власть, и обновленческая церковь не принимают индивидуализма, а выступают за «достижение общего коллективного счастья человечества»²⁷⁰. Негативное воздействие церковной иерархии и синодальных чиновников, по мнению обновленцев, извратило идеи коллективизма в православии, между тем с самого начала «христианство было явлением не индивидуалистическим, а коллективно-общественным». И хотя в начале XX в. в православии появляется движение за восстановление соборных начал в жизни церкви, оно, с точки зрения обновленцев, не имеет ничего общего с «христианским коллективизмом». Идеалом церковного устройства дореволюционных православных иерархов была «епископская соборность, торжество епископской олигархии с патриархом во главе»²⁷¹. Епископат же в России был «элементом эксплуататорского класса» и мешал торжеству подлинного коллективизма, при котором не будет «разделения братьев на "черную" и "белую" кость». Отсюда понятно обращение обновленческого Собора к верующим с призывом «всемерно бороться вместе с советской властью за осуществление по земле идеалов Царства Божия»²⁷².

Естественно, подобное понимание христианства, борьба за «коллективное счастье», создаваемое советской властью, обесценивали православные установки, подчиняя их безрелигиозным целям. Обновленческая апология коллективизма, призывы к «коммуникации уклада жизни» ничего общего не имели с учением о соборности, ибо они растворяли личное в социальном. «Все, как один, пойдем в социализм» — подобная обновленческая программа наглядно подтверждала, что един-

²⁶⁸ Введенский А. Церковь и революция. Пг., 1922. С. 28.

²⁶⁹ См.: Живая Церковь. 1922. № 10. С. 16–18.

²⁷⁰ Адамов Д. Политическое обоснование церковного обновленчества. Воронеж, 1925. С. 12.

²⁷¹ Титлинов Б. В. Церковь во время революции. Пг., 1924. С. 18.

²⁷² Поместный собор Российской православной церкви (Бюллетени). С. 12.

ство, которое она предлагала, исключало множественность. Личность теряла самоценность, превращаясь в «рабочее средство социалистической цивилизации». К тому же обновленцы фактически оправдывали массовые репрессии советской власти по отношению к духовенству и рядовым верующим. Стремясь сгладить принципиальные расхождения между православным и социалистическим учением, они объясняли «гонения на веру» исключительно «реакционной социальной позицией отсталого клира и мирян». Как мы уже отмечали, потеря доверия среди верующих вскоре привела это течение к поражению, однако ряд его идей получает второе рождение в условиях «окончательной победы социализма в СССР».

В послереволюционный период Русская православная церковь оказалась в трагической ситуации, и лишь с отходом государства от политики, направленной на уничтожение православия, началось постепенное возрождение интереса к экклезиологическим темам. Однако в 40–50-е годы усилия богословов концентрировались вокруг сотериологической проблематики, многие плодотворные идеи, высказанные в трудах дореволюционных экклезиологов, на время были забыты.

Начавшийся с конца 50-х годов XX в. период модернизации православной идеологии выдвинул на первый план проблему «Церковь и общество».

Благодаря деятельности возрожденных в 1944–1945 гг. Московской и Ленинградской духовных академий была подготовлена плеяда высококвалифицированных богословов, способных не просто транслировать прошлые идеи, но и пытаться «выработать христианскую интерпретацию сознания советского общества». Под руководством митрополита Никодима (Ротова), как мы уже отмечали, возникла целая группа «новых» богословов, выступившая за социализацию православия.

Модернисты прежде всего попытались внести коррективы в понимание самого предмета богословия. Уже в 1958 г. появилась статья профессора-протоиерея Г. Попова «Нравственное богословие и его современные задачи»²⁷³, в которой отмечалось, что в традиционном богословии «господствовало по преимуществу аскетическое и спиритуалистическое направления» и тем самым недооценивалась роль христианства как «закваски» социальных перемен. Поэтому современной православной мысли необходимо «уделить серьезное внимание социальному вопросу», более того, именно решение этой проблемы «составляет одну из главнейших задач для современных моралистов».

²⁷³См.: Попов Г. Нравственное богословие и его современные задачи // Журнал Московской патриархии. 1958. № 2. С. 69–76.

Эти же мысли развивает и кандидат богословия Н. Иванов в статье «О богословских проблемах современности»²⁷⁴. С его точки зрения стержневой темой религиозных размышлений является «правильная оценка социальных перемен, происходящих во всем мире». Социальный прогресс приближает людей к тем «идеалам, которые возвещены Евангелием». Поэтому православное богословие должно в позитивном плане осмыслить усилия людей, направленные «на водворение в мире социальной справедливости».

Даже такой умеренно настроенный богослов, как профессор Н. Успенский, в своей статье «Задачи православного богословия в современной жизни Церкви»²⁷⁵ соглашался с тем, что есть богословские вопросы, касающиеся «собственно церковной жизни», но не они сейчас доминируют. На передний план выходит «богословская проблема раскрытия евангельского учения в условиях великих социальных преобразований». Наконец, как бы завершая осмысление задач православной мысли, в 60-е годы XX в. митрополит Никодим (Ротов) в работе «О задачах современного богословия»²⁷⁶ критикует те богословские темы, которые уводят умозрение «в бесполезную для дела спасения область отвлеченных рассуждений». Ставится задача связи богословия с жизнью, которая поможет ответить на современные «вопрошания верующих» и правильно их ориентировать в оценке социальных проблем.

Итак, подводя итог пересмотру предмета богословия, который предприняли в 60-е годы прошлого века модернисты, следует отметить выдвижение ими на ведущую роль социальной проблематики в ущерб богословским темам. Эти установки сближают модернистов с обновленцами 20-х годов XX в., схожесть еще более усилится, если обратиться к оценкам первыми социальных тем.

Исследуя историю Русской православной церкви, модернисты соглашались с идеями русской религиозной философии в том, что бытие экклезии разделяется на два уровня: «соборный» и «исторический», или «трансцендентный» и «эмпирический». Полнота «соборного разума Церкви» всегда, с их точки зрения, дает верные ответы как на богословские, так и на социальные вопросы. В то же время грехов-

²⁷⁴ См.: Иванов Н. О богословских проблемах современности // Там же. 1962. № 5. С. 73–78.

²⁷⁵ См.: Успенский Н. О задачах православного богословия в современной жизни Церкви // Там же. № 9. С. 64–70.

²⁷⁶ См.: Никодим (Ротов) митр. О задачах современного богословия // Там же. 1968. № 11. С. 63–64.

ность отдельных членов церкви приводит к ошибкам в «исторической и эмпирической Церкви». Так, по мнению модернистов, союз церкви и самодержавия «противоречит соборному сознанию» и обусловлен, с одной стороны, позицией ряда иерархов, связанных интересами с господствующими классами, с другой — тяжестью государственной структуры, «подавлявшей Церковь, лишавшей ее свободы». Однако эти негативные явления не исключают святости, пребывающей в «исторической церкви». Несмотря на все ошибки, «духовные силы русской Церкви не оскудели»: именно наличие подлинной веры позволило Русской православной церкви занять достойное место в социалистическом обществе, несмотря на воздействие «многих факторов, препятствующих развитию духовной жизни и способствующих забвению смысла своего христианского звания»²⁷⁷.

Делая акцент на том, что «историческое бытие Церкви динамично по существу», модернисты приходят к выводу о необходимости для русского православия иметь ясную позицию по отношению к радикально изменяющемуся социуму. В результате богословы вновь обращаются к идеям «коммунистического христианства», ставя задачу дальнейшего их развития. Данная программа получила концентрированное выражение в трех разделах «коммунистического христианства», таких, как социальная этика, богословие революции и богословие мира. Рассмотрим их основные положения в названной последовательности.

Для представителей «нового» богословия очень важно обосновать тезис о том, что предлагаемые перемены в иерархии этических ценностей не продиктованы конъюнктурными соображениями, а обусловлены восстановлением «идентичности христианства». С этой точки зрения, подлинная христианская этика не имеет ничего общего с призывами к личности «отвергнуть общественные нужды и проявлять равнодушие к окружающим людям». Действительно, такие призывы раздавались с церковных амвонов, но они были продиктованы историческими обстоятельствами и неправильным пониманием слов Священного писания о «не любви к миру и тому, что в мире». В этом случае грех экстраполировался на весь тварный космос и приобретал тотальный характер, в то же время явно недооценивалась роль божественной энергии в мире и человеке. Именно данное обстоятельство, по мнению В. Борового, формировало у паствы «пренебрежение конкретной действительностью», что составляет «историческую тра-

²⁷⁷ Сарычев В. Христология и христианская антропология // Там же. 1968. №6. С. 74.

гедию христиан»²⁷⁸. Абсолютизация аскетического идеала, а он доступен лишь «немногим призванным», приводила верующих к «полному отчуждению от мира». Под длительным воздействием подобных установок в рамках церкви, как считал митрополит Никодим (Ротов), «воспитывались и вырастали целые поколения узких фанатиков с изуродованными представлениями о христианстве»²⁷⁹.

Социальная этика призвана преодолеть «затруднения традиционного богословия» при обращении к деятельности христиан в общественной сфере. Модернисты считают, что задача богословия состоит в том, чтобы «помочь христианам понять призыв к социальной деятельности» не как внешний для них, а как такой, который «вытекает из единственного правильного понимания Евангелия Христового». Иными словами, требуется для паствы «богословское обоснование их социальной активности»²⁸⁰.

Решение этой задачи осуществлялось на пути выработки новых подходов к оценке грехопадения, изменения трактовки роли человека в истории и своеобразного раскрытия содержания тезиса «о необходимости подражать Христу». Сторонники социальной этики, как и представители ортодоксального богословия, по-прежнему видят в истории становления природы человека три этапа: жизнь «прародителей», затем людей в период грехопадения и, наконец, деятельность последователей Иисуса Христа. Если первый этап в целом рассматривается в духе православной традиции, то в трактовке последствий грехопадения и боговоплощения появляются новые моменты. Оказывается, и после первородного греха и разрыва человека с Богом «в человеческой природе сохранились многие черты нетленного образа Божия и осталось врожденное стремление к совершенствованию»²⁸¹. Поэтому личность даже и после грехопадения выступает как конкретный субъект истории и своей деятельностью способствует обновлению мира, которое было всегда. Однако позитивное содержание человеческой деятельности было детерминировано в дохристианский период, по мнению богословов, почти всецело божественным промыслом. При этом Бог не подавлял свободу человека, но личность не обладала способностью к самоопределению в силу того, что «добровольно

²⁷⁸ Боровой В. Проблемы сосуществования как завет жизни и мира // Там же. 1964. № 8. С. 44.

²⁷⁹ Никодим (Ротов), архиеп. (затем митр.). Мир и свобода // Там же. 1963. № 1. С. 41.

²⁸⁰ Троицкий Г. Христианская ответственность за экономическое и социальное развитие мира // Там же. 1968. № 12. С. 59.

²⁸¹ Воронов Л. Воплощение и земная действительность // Там же. 1966. № 5. С. 43.

подчинила себя внешней природе», и поэтому вынуждена «была жить по законам физических потребностей». Следовательно, человек не мог использовать свою активность в целях «сотрудничества» с промыслом Божиим. А так как промысел Божий действует в мире через людей, то наиболее адекватным состоянием человека по отношению к интересам общества была социальная пассивность. Она оставалась бы вечным уделом людей, если бы не Иисус Христос. По мнению модернистов, боговоплощение как раз и «явилось центром всей истории человечества» в силу того, что происходит превращение личности в «соработника», «соучастника», «сотрудника» Бога. Поэтому теперь интересам общества соответствует состояние социальной активности человека, и «процесс обновления мира получает импульс небывалой силы»²⁸².

Превращение индивида в субъект истории заставляет богословов по-новому взглянуть на соотношение личности и общества. Традиционная церковная ориентация паствы только на личное спасение показывает «свою односторонность». Она приводит к тому, что верующие вместо активного социального служения в деле совершенствования общества лишь «пассивно уповают на милосердие Божие». Христианин, реализуя провиденциальные планы, в которые входит и одухотворение человека, должен понимать, что «эта цель может быть достигнута лишь через преобразование общества»²⁸³.

Наконец, модернисты принимают традиционный тезис православия о том, что главной целью верующего является «подражание Христу», однако если у консерваторов оно сводится лишь к личному духовному возрастанию, то для «новых» богословов такой подход неприемлем. С их точки зрения, Спаситель пришел на землю не только для одухотворения всего тварного мира, не случайно Христос «завещал своим ученикам и всем вообще последователям продолжить в мире начатое им деятельное служение»²⁸⁴.

Итак, идеи и установки социальной этики вносят существенные коррективы в православное учение о нравственности — коррективы, ведущие к разрыву с традицией, к сближению с рядом идей протестантской теологии.

Вторая важнейшая часть идеологии «коммунистического христианства» — богословие революции, призванное обосновать, с христианской точки зрения, правомерность социальных революций. Первые попытки осмыслить с позитивных позиций радикальные социальные из-

²⁸² Там же.

²⁸³ Заболотский Н. Мир и социальная справедливость // Там же. 1969. №4. С. 51.

²⁸⁴ Воронов Л. Всеобщий мир и задача Церкви // Там же. 1963. №3. С. 19.

менения были предприняты богословами в конце 50-х годов, а сама теория в ее основных чертах была разработана во второй половине 60-х годов XX в. Особенно выпукло богословская мысль этого плана проявилась в статьях, публиковавшихся в качестве подготовительных материалов к женеvской конференции «Церковь и общество», состоявшейся в 1966 г., и в самих докладах на этом форуме. Главной темой богословских дискуссий было рассмотрение роли христианства в социальной сфере. Православные идеологи отмечали, что обмен мнениями выявил один общий момент. Социум, с христианской точки зрения, не может рассматриваться как статичный организм, обладающий раз и навсегда «определенными богом параметрами», он «подвержен изменениям», «закваской» которых выступает «идея совершенствования, принесенная в мир Христом». Рассматривая общество как прогрессивно развивающийся организм, богословы должны обосновывать цель этого развития, т. е. социальный идеал.

Специфика подхода модернистов к характеристикам социального идеала определяется двумя обстоятельствами.

Во-первых, они не только признают социализм *de facto*, но и пытаются с религиозных позиций обосновать правомерность нового общественного устройства. Отсюда их требование «учитывать настоящий момент истории», который детерминирован «соками, исходящими из родной почвы».

Во-вторых, поскольку модернисты стоят на позициях религиозного мировоззрения, они не могут связывать достижение социального идеала лишь с активностью людей и должны, хотя бы и в ослабленном виде, сохранить идею провиденциализма. Поэтому в своей дефиниции социального идеала они стремятся совместить «вертикальные» устремления верующих, вытекающие из религиозных догматов, и «горизонтальные», которые определяются их гражданской позицией.

Богословие революции принимает тезис религиозного эволюционизма, согласно которому «творение — это не раз и навсегда законченный творческий акт, а продолжающийся процесс, к которому приобщен человек»²⁸⁵. При этом божественное творение всегда связано с обновлением, ибо «постоянные изменения» являются одной из характерных черт человеческой жизни. Однако интенсивность подобных изменений различна, они могут приходить как в эволюционной, так и в революционной форме. Оценивая события XX в., богословы подчеркивают, что это эпоха «великих революционных свершений» во

²⁸⁵ Троцкий Г. К всемирной конференции «Церковь и общество» // Там же. 1966. № 6. С. 66.

многих областях человеческой жизни и прежде всего в науке, технике и социальной сфере. Некоторые христиане оценивают их как «вызов грешного человека Богу», но тем самым экклезия «толкается на противодействие прогрессу». Поэтому, как считает Г. Троицкий, «христианским Церквям необходимо иметь ясную позицию в отношении происходящих в мире изменений». В основу такой позиции могут быть положены, по его мнению, два фундаментальных евангельских положения; во-первых, «христианский взгляд на изменения, происходящие в мире, вытекает из убеждения, что Бог направляет все события к исполнению своих предначертаний»; во-вторых, «христиане не могут замыкаться в себе, — они призваны видеть в происходящих изменениях призыв Божий к активному участию в жизни мира»²⁸⁶.

Эти общие принципы конкретизируются при анализе истории России; наиболее рельефен данный подход в статье А. Буевского, посвященной пятидесятилетию Октябрьской революции²⁸⁷. Богослов считает, что итог Октября, «с христианской точки зрения, представляет собой знамение Божественного промысла». На этом примере наглядно виден факт внедрения божественной энергии в мир через «революционное преобразование общественной и политической структуры государств». Более того, «провиденциальное значение» имеет не только сама победа революции, но и тот факт, что «среди различных революционных течений мощной струей пробил себе дорогу поток, вдохновляемый мыслями В. И. Ленина». Автор совершенно обходит молчанием те негативные для церкви явления, которые были связаны с победой революции. Понятно, что А. Буевский по цензурным соображениям не мог говорить о трагических страницах в послереволюционной истории церкви, но он явно излишне стремится «христианизировать» деятельность большевиков. С его точки зрения, Октябрьская революция «дает нам многочисленные примеры проявления моральных ценностей, указанных в Евангелии Господа, являющихся достоянием христианства».

Для А. Буевского, как и в целом для сторонников богословия революции, очень важно обосновать необходимость и возможность совместной деятельности верующих и неверующих. Оказывается, «силы Божественного созидания действуют во всем мире и могут быть обнаружены как в христианстве, так и вне его». У социализма и христианства одинаковая гуманистическая основа, и именно она предопределяет совпадение активности людей разной мировоззренческой на-

²⁸⁶ Там же.

²⁸⁷ См.: Буевский А. Значение Великой Октябрьской социалистической революции в борьбе за мир, человечность и социальный прогресс // Там же. 1968. № 3. С. 32–37.

правленности. В результате «атеист становится близким и понятным христианину и христианин атеисту».

Следовательно, богословие революции, делая акцент на необходимости совместной деятельности верующих и неверующих «в деле социального прогресса», стремится тем самым сгладить принципиальные противоречия между марксистским и религиозным мировоззрением.

Богословие мира, принимая положения богословия революции, в то же время пытается обратить внимание не только на социальные, но и на «космические аспекты нашей сотериологии». Они проявляются прежде всего в единстве тварного мира, в ответственности человека за его состояние и развитие. Согласно христианскому учению «человек и мир не созданы греховными», хотя им и не удалось избежать «греховной инфекции». Для понимания проблем тварного мира особое значение имеет христианское учение о Царстве Божьем. Его созидание начинается в сердце человека, но затем должно «распространяться и обнимать собою всю область земных отношений», утверждая в них «справедливость и мир»²⁸⁸. Наиболее эффективным средством утверждения Царства Божия является церковь, но они отличаются друг от друга по объему, поскольку Господь направляет историю ко благу «не всегда прямо через Церковь, но непосредственным воздействием на совесть людей, даже не знающих Евангелие, но творящих по естественному побуждению»²⁸⁹. Следовательно, и неверующие люди могут быть созидателями Царства Божия, даже не осознавая этого. Подобным тезисом еще раз подтверждается необходимость совместной деятельности верующих и неверующих в деле развития общества.

Сходные идеи высказывались и рядом дореволюционных богословов, в частности П. Я. Светловым, но модернисты 60-х годов идут значительно дальше, фактически отождествляя мир и Царство Божие. Л. Воронов, давая определение понятию «мир», утверждает, что это «та естественная и благоприятная атмосфера, в которой любовь, эта божественная зиждительная сила, невозбранно созидает совершеннейшие формы жизни, деятельности и человеческих взаимоотношений, называемых Царством Божиим»²⁹⁰. При таком подходе Царство Божие утрачивает евангельские критерии, превращаясь в прогрессивно развивающийся социум, а задача «свидетельства христианства в ми-

²⁸⁸ Воронов Л. Всеобщий мир и задачи Церкви // Там же. 1963. №3. С. 22.

²⁸⁹ Заболотский Н. Мир и социальная справедливость // Там же. 1969. №4. С. 49.

²⁹⁰ Воронов Л. Боговоплощение как основание христианского учения о мире // Там же. 1965. №7. С. 30.

ре» сводится к самоотверженному труду на благо общественного прогресса в его социалистическом понимании.

Богословие мира обосновывало также необходимость борьбы за мирное сосуществование между народами, которому мешают «агрессивные притязания Запада» на сохранение несправедливых общественных порядков.

Итак, можно говорить о типологическом сходстве идей первого и второго этапов в развитии «коммунистического христианства», т. е. идей обновленцев 20-х годов и модернистов 60-х годов XX в. Схожи были и причины, породившие их. Для послевоенных богословов стало очевидным, что большинство верующих искренне поддерживают идеи социализма, и предложенная богословами программа стала как бы ответом на потребности паствы. При этом у ряда модернистов были, конечно, и субъективные причины, стимулировавшие их активность — стремление играть более видную роль в жизни церкви, привлечь внимание советских правителей и т. п.

Вместе с тем между первым и вторым этапом «коммунистического христианства» есть и одно принципиальное отличие. Если обновленцы, выдвигая тезисы о созвучии социализма и христианства, часто их богословскую аргументацию заменяли революционной риторикой, то переход модернистов на новые социальные позиции был подготовлен «богословски основательно»²⁹¹. Они апеллировали не только к ряду идей русской религиозной философии, положениям дореволюционного социального христианства, но и к западному богословию, в частности к «теологии освобождения». Отношение же к своим непосредственным предшественникам было двойственным. С одной стороны, осуждалась раскольническая деятельность обновленцев, с другой — отмечалось, что «они более чутко ориентировались в политической обстановке». Следует отметить, что интерес к обновленчеству у представителей модернистского течения в православии даже тогда, когда оно перестало быть господствующим, сохранился. Так, выступая в 1987 г. на международной конференции в Москве «Богословие и духовность Русской православной церкви» протопресвитер В. Боровой призвал внимательно изучать идеи социального христианства: с его точки зрения, движение обновленцев «нуждается ... в обдуманной оценке... несмотря на тот безусловный вред, который оно принесло православию в России»²⁹².

²⁹¹ Красников Н. П. Социально-этические воззрения русского православия в XX веке. Киев, 1988. С. 99.

²⁹² Журнал Московской патриархии. 1987. № 9. С. 20.

Более того, как показали ответы епархиальных архиереев и ректоров духовных школ на обращение Синодальной богословской комиссии с целью выявления «наиболее актуальных проблем современного православного богословия», тема обновленческого движения интересует и «церковную полноту». В отзывах, которые были озвучены митрополитом Филаретом (Вахромеевым) на Юбилейном Архиерейском соборе в 2000 г., отмечалось, что «особое значение в наши дни может иметь богословское исследование обновленчества, которое кроме сугубо политической подоплеки имело и собственно религиозные истоки»²⁹³. Само признание со стороны церковного руководства «собственно религиозных истоков» обновленчества весьма показательно и ориентирует на всестороннюю оценку этого течения и значимости ряда его идей для современного православия.

Господство модернистских идей в 60-е годы XX в. оказалось недолгим. Выдвижение на первый план социальных проблем, размывание критериев церковности, пренебрежительное отношение к преданию приводит к обмирщению православия. Естественно, подобный процесс не мог не вызывать негативных оценок со стороны не только консервативно настроенных богословов, но и большого количества рядовых верующих. В 70–80-е годы минувшего столетия в модернистские установки были внесены соответствующие коррективы, призванные сочетать «вечное с современным, традиционное с вопросами сегодняшнего дня».

Уже после Поместного собора Русской православной церкви 1971 г. был взят курс на сближение «актуальности и ортодоксальности». В одном из своих интервью вскоре после избрания его патриархом Пимен (Извеков) подчеркнул, что в СССР православный клир и миряне «живут интересами своего общества», но в то же время они «вносят свой специфический духовный вклад в его жизнь»²⁹⁴. Этот специфический вклад обусловлен тем, что верующие не только члены общества, но и «чада Церкви».

Церковность проявляется в установлении субординации между «вертикальными» и «горизонтальными» устремлениями людей. По мнению богословов, церковное сознание должно однозначно отдать предпочтение собственно религиозным ценностям. При этом «основным критерием для разрешения практических вопросов в жизни Церк-

²⁹³ Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви 2000 г. Н. Новгород, 2000. С. 70.

²⁹⁴ Журнал Московской патриархии. 1971. № 12. С. 7.

ви служит ее предание»²⁹⁵. Условные и исторические формы бытия общества и их богословская интерпретация бесспорно важны для верующего, но они не могут доминировать в церковном сознании. В противном случае церковь «потеряет свою идентичность» и превратится в одну из многочисленных человеческих организаций. Сохранение традиции становится вместе с тем сохранением сущностных характеристик православия, из этого ясно, почему каноническое предание должно всегда быть «основой экклезиологии». В таком случае удастся выполнить завет лучших представителей православной церкви, которые убеждали «подчинить все временное, преходящее вечной и непреходящей Истине Христовой». В свою очередь, сама христианская истина не может быть итогом лишь рационального мышления, для ее познания недостаточно «естественно-природных сил» человека — силы познания «дарует Святая Церковь в таинствах и богослужениях». Только при этом условии жизнь верующего будет соответствовать «духовно-таинственным законам бытия»²⁹⁶.

Итак, после господства модернистских тенденций, ведущих к потере православных критериев церковности, удалось восстановить основные принципы традиционной экклезиологии. Конечно, в условиях отсутствия подлинной свободы совести православным богословам было достаточно трудно в полном объеме выразить свои социальные воззрения, но все же церковному руководству, богословским кругам Московской патриархии удалось преодолеть крайности модернизма и тем самым избежать опасности подмены религиозной проблематики социальными вопросами.

Идеи «коммунистического христианства» в современных условиях в церковных и околоцерковных кругах вызывают негативную оценку, они рассматриваются как «глубоко чуждые православной мысли». Но объективная оценка этого течения требует учитывать и тот реальный период истории, когда это течение появилось, т. е. такая оценка должна быть, как минимум, исторической. В 60-е годы XX в. социализм был на подъеме, авторитет коммунистических идей был высок, причем не только в СССР, но и в целом в мире. В этих обстоятельствах возрождение идеологии «коммунистического христианства», как мы уже отмечали, в какой-то мере было «веянием» времени, а не просто приспособленчеством со стороны православных священнослужителей.

²⁹⁵ См.: Церковь в современном мире. Семинар представителей молодежи Русской и Финляндской православных церквей // Там же. 1978. № 5. С. 52.

²⁹⁶ Лебедев Л. Духовное преображение творения в православном богослужении // Там же. 1983. № 7. С. 77.

Мы уже неоднократно упоминали о негативных для церкви аспектах модернизма, но наряду с ними были и позитивные. Обращение к современной социальной проблематике способствовало развитию богословской мысли. Кроме того, оно стимулировало внимание богословов к современным экономическим, политическим, социологическим идеям и тем самым способствовало подготовке образованного православного духовенства, более широкому привлечению молодежи к церкви. В целом, идеология «коммунистического христианства» нуждается в дальнейшем изучении и более деятельном научном анализе.

6. Современная православная экклесиология

В 90-е годы XX в. ситуация, в которой находилась Русская православная церковь, радикально изменилась, ибо «в прошлом остались тяжелые годы тоталитарного атеизма». Однако самоуспокаиваться верующим не приходится, так как «испытание насилем сменилось искушением свободой, и мы с горечью замечаем: общество его не выдерживает»²⁹⁷. В современных условиях перед экклесиологией встало несколько принципиально важных проблем. К ним относятся: дальнейшее богословское осмысление природы церкви; оценка «советского прошлого» и сергианской линии на сотрудничество «с безбожным государством»; преодоление формализма и обрядоверия в приходской жизни; сохранение единства экклесии; определение позиции по отношению к экуменическому движению, несмотря на разнообразные раскольнические тенденции и «внутрицерковные распри»; наконец, выработка принципов отношения к обществу, к тем радикальным переменам, которые в нем происходят. Подробное рассмотрение названных проблем далеко выходит за рамки нашей книги, поэтому мы ограничимся лишь кратким их обзором.

Богословскому анализу природы церкви было посвящено несколько общецерковных форумов, это прежде всего две конференции — «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» (февраль 2002 г.) и «Православное учение о Церкви» (ноябрь 2003 г.), а также последние Архиерейские соборы, состоявшиеся в августе 2000 г. и в октябре 2004 г. Уже в докладе на конференции 2000 г., подводя итог десятилетнего развития церкви в условиях свободы, митрополит Филарет (Вахромеев) отметил, что в деле «прояснения и формирования

²⁹⁷Послание освященного Архиерейского собора клиру, честному иночеству и всем верным чадам Русской православной церкви // Там же. 2004. № 10. С. 9.

церковного сознания» много нерешенных проблем. К ним, например, относится «тема Церкви, ее задач, природы и, в частности, ее границ». При этом подчеркивается, что экклезиологическая мысль развивается в условиях «сосуществования в Церкви различных богословских концепций... Богословие полемично»²⁹⁸.

Много места творческому развитию учения о церкви было отведено и на конференции 2003 г. Во вступительном слове митрополита Филарета (Вахромеева) подчеркивалось, что «современная экклезиология призвана отразить многомерную реальность Церкви: как ее сущностные богословские характеристики, так и ее миссионерскую активность, церковное служение миру». В решении этих вопросов «многое уже сделано», однако «потребность в дальнейшей разработке православной экклезиологии... ощущается еще острее»²⁹⁹.

Итак, на общеправославных богословских конференциях, которые оцениваются как «проявления соборного разума», было констатировано наличие в учении о церкви нерешенных проблем и содержатся призывы к их творческому богословскому осмыслению, при этом допускается наличие различных концепций.

Определяя церковь, современные богословы стремятся уйти от терминов «общество», «учреждение» и т. п. С их точки зрения церковь «есть собрание верующих во Христа, в которое им Самим призывается войти каждый». В ней «все небесное и земное» должно быть соединено во Христе, ибо Он — Глава «Церкви, которая есть Тело Его, полнота Наполняющего все во всем» (Еф. 1.22–23)³⁰⁰. Или еще одно, близкое приведенному, определение экклезии: «... это собрание верных, которое в Таинстве Евхаристии — через Причастие животворящему Телу и Крови Спасителя — само претворяется в тело Христово, так что главой Церкви является Богочеловек и Господь наш Иисус Христос»³⁰¹. Центральным в этих определениях выступает понятие «Тело Христово»: оно, с одной стороны, дает возможность подчеркнуть «богочеловеческую природу» церкви, с другой — говорить о том, что, как в теле существуют различные органы, так и верующим «даются различные

²⁹⁸ Филарет (Вахромеев) митр. Богословие добрососедства. С. 94.

²⁹⁹ Филарет (Вахромеев) митр. Вступительное слово на богословской конференции «Православное учение о Церкви» // Журнал Московской патриархии. 2003. № 11. С. 55.

³⁰⁰ Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви 2000 г. С. 171.

³⁰¹ Филарет (Вахромеев) митр. Вступительное слово на богословской конференции «Православное учение о Церкви» // Журнал Московской патриархии. 2003. № 11. С. 55.

дары благодати, чтобы производить различные служения»³⁰². Приобщение к «Телу Христову» означает для верующих получение «единой благодатной природы», но они остаются при этом «разумными творениями, обладающими свободой, т.е. сохраняют свою индивидуальность». Не случайно положение А.С. Хомякова о том, что «Церковь не есть множество лиц в их личной отдельности, но единство Божьей благодати, живущей во множестве разумных творений», вошло в текст «Основ социальной концепции Русской православной церкви».

По-прежнему важной проблемой для соборного разума остается вопрос о границах церкви. В специальном документе «Основные принципы отношения Русской православной церкви к инославию»³⁰³, принятом на Юбилейном Архиерейском соборе 2000 г., подчеркивается: «Православная Церковь есть истинная Церковь, в которой не поврежденно сохраняется Священное предание и полнота спасительной благодати Божией». Все остальные христианские конфессии в той или иной степени подвержены «заблуждениям и ересям». Правда, соборные отцы отмечают, что «Церковное положение отделившихся не поддается однозначному определению», что они «никогда не рассматривались как полностью лишенные благодати Божией».

Следовательно, в современной экклесиологии мы видим сочетание «узкого понимания границ Церкви» с признанием в какой-то мере благодатного значения других направлений христианства. Подобный подход принципиально важен, ибо дает возможность и сохранять православную идентичность, и активно участвовать в межхристианском диалоге. Общение с другими христианскими конфессиями должно показать, что восточное христианство не только обладает истиной, но и имеет всемирный статус. Богословско-церковные круги Московской патриархии считают, что нельзя понимать православие лишь как «национально-культурную традицию» того или иного народа. Православным христианам необходимо осознание того, что «сохраняемая и исповедуемая ими вера имеет вселенский, универсальный характер». Однако на практике между поместными православными церквями существуют разногласия, правда, они не носят догматического характера. Поэтому Архиерейский собор 2004 г. специально призвал «поместные православные Церкви крепить межправославное единство»³⁰⁴. В

³⁰² *Ианнуарий* (Ивлиев) архим. Церковь Христова в посланиях святого апостола Павла // Там же. 2003. №11. С. 65.

³⁰³ См.: Основные принципы отношения Русской православной церкви к инославию // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви 2000 г. С. 144–171.

³⁰⁴ Определение Архиерейского собора о вопросах внешней деятельности Русской

этом плане примером могут служить новые принципы взаимоотношения с Русской православной церковью за границей. После долгих лет конфронтации начался диалог с «зарубежными собратиями», и есть «надежда, что он закончится «каноническим деянием», которым «будет восстановлено евхаристическое общение и единство»³⁰⁵.

Вселенское православие должно на практике реализовать принцип «единство во множестве», и тогда всем христианским конфессиям будет дан пример к соборному единению. Учение о соборности является одной из центральных идей в православной экклезиологии, оно призвано помочь в поисках ответов на вопросы, стоящие перед церковью.

Богословско-церковные круги Московской патриархии, опираясь на богословское наследие новаторов, выделяют в соборном сознании два качественно отличных уровня — объективный и субъективный, или две сферы — «онтологическую и социологическую». Объективные, или онтологические, черты соборности независимы от человеческого элемента в церкви, они имеют сверхъестественное происхождение и даются людям в виде Откровения. Этот «божественный элемент» экклезии человеческий разум никогда не сможет адекватно выразить в категориях и понятиях, он статичен и неизменен, и в этом плане «Церковь всегда тождественна самой себе»³⁰⁶.

Социологическая же структура, или субъективная сторона, церкви, напротив, связана с человеческим элементом, она динамична, подвижна и зависит от конкретно-исторической ситуации. Субъективная сторона бытия церкви выступает как «потенциальная соборность». Иными словами, она требует активной деятельности всех членов «церковной ограды» с тем, чтобы реализоваться, особая ответственность при этом ложится на богословское творчество. Конечно, объективная и субъективная стороны соборного сознания «глубоко связаны между собой», но в то же время они обладают известной самостоятельностью. Человеческий элемент в церкви наделен свободой выбора, его деятельность только в конечном итоге зависит от божественных установок.

Опираясь на эти принципы, богословы считают, что в истории Русской православной церкви были периоды, когда «социологическая структура» как бы выходила на первый план, а онтологические характеристики соборности отступали в тень. Так, цезаре-папизм, уста-

православной церкви // Журнал Московской патриархии. 2004. № 10. С. 14.

³⁰⁵ Определение Архиерейского собора о взаимоотношениях с Русской православной церковью за границей // Там же. С. 18.

³⁰⁶ *Филарет* (Вахромеев) митр. Вступительное слово на богословской конференции «Православное учение о Церкви». С. 56.

новившийся в России после уничтожения патриаршества, «противоречил соборному сознанию» и был обусловлен тяжестью государственной структуры, «подавляющей Церковь, лишавшей ее свободы». Еще более трагичная ситуация сложилась в послереволюционный период, когда церкви были навязаны «ненормальные условия существования». В связи с этим встает вопрос об оценке позиции патриарха Сергия, выраженной в его знаменитой Декларации. Патриарх Алексей (Ридигер) подчеркивает, что заявление главы Русской православной церкви «нельзя назвать добровольным», ему пришлось излагать мысли, «далекие от истины», но это делалось ради спасения церкви и людей, поэтому и «вырывать из истории ее (Декларацию. — Л. Ш.) нельзя»³⁰⁷. В то же время даже самые неблагоприятные условия внешнего бытия церкви не могли помешать проявлениям «духовной свободы, самовыражению личности в неуклонном следовании основам, веками проверенной духовной внутренней жизни»³⁰⁸. Обилие «святых мучеников за веру» в период советской власти показывает «неуничтожимость церковных начал» в России, ибо святой есть реальный носитель соборности, выразитель церковного духа.

Потребность верующих и духовенства в «восстановлении исторической правды» о деятельности церкви после 1917 г. отражает создание при Синоде комиссии по изучению материалов, относящихся к реабилитации духовенства и мирян Русской православной церкви, репрессированных в советский период. На первом заседании этой комиссии в июне 1989 г. отмечалось, что «все невинно пострадавшие за веру и имя Христово» не могут быть забыты, они «достойны почитания Церковью как мученики или исповедники». Сейчас уже проведена канонизация многих «новомучеников российских», ставших жертвами систематического террора со стороны советской власти.

Рассматривая современный аспект учения о соборности, богословско-церковные круги Московской патриархии особо отмечают, что католическое сознание — это итог взаимодействия «божественного и тварного начал». Именно «человек при помощи Божьей» призван добиться гармоничного сочетания «небесного и земного» и обеспечить социуму «движение, жизнь, развитие». Представители сегодняшней церкви, рассматривая взаимоотношения личности и общества, приходят к выводу о том, что соборное сознание должно выступать как «противовес какому бы то ни было индивидуализму». Отсюда осуждение эгоистических устремлений, «чванливой роскоши немногих», ко-

³⁰⁷ Журнал Московской патриархии. 1991. № 10. С. 6.

³⁰⁸ Там же. 1990. № 7. С. 27.

торая в нашей стране добыта чаще всего «неправедными путями». Абсолютизация индивидуалистических устремлений проявляется не только на личностном, но и на национальном уровне, а это ведет к межнациональной розни и конфликтам. Индивидуализм и связанный с ним эгоизм выступают и в различных экстремистских акциях на политической почве. Проявляя озабоченность создавшейся ситуацией в межнациональных отношениях и политической сфере, патриарх Алексий (Ридигер) неоднократно призывал сограждан, «отринув и осудив дурное», не уходить в конфронтацию, а «всем вместе искать выход из тупика». Однако, негативно относясь к индивидуалистическим крайностям, современные богословы в то же время подчеркивают, что они не сторонники светского коллективного сознания, растворяющего «я» в «мы». С их точки зрения соборные установки состоят «не в сужении роли индивидуальности в Церкви, а, напротив, в расширении личности, в размытии ее обособленности, во включении ее в единство тела Христова»³⁰⁹. Реальное, а не формальное вхождение в церковную жизнь предполагает «соборное преображение» личности, т. е. и сохранение индивидуальных черт, и обогащение их общим церковным сознанием.

Следовательно, если светские мыслители противопоставляют индивидуализм и коллективизм, обрекая «человека или на эгоизм, или на безликий коллективизм», то в православии «ранее непримиримое столкновение индивидуализма и общества разрешается в идее соборности»³¹⁰.

Исторический опыт церкви учит, что, с одной стороны, она не может находиться «вне общества», но, с другой — она должна быть местом, где люди различных политических взглядов могут «ощутить единство своей веры»³¹¹. Поэтому в решениях Архиерейского собора 1994 г. прямо заявляется прежде всего о поддержке принципа «не предпочтительности для Церкви какого-либо государственного строя, какой-либо из существующих политических доктрин, каких-либо конкретных общественных сил и их деятелей, в том числе находящихся у власти». Второй принцип взаимоотношений с обществом и государством заключается в активном «взаимодействии с властью разных

³⁰⁹ Там же. С. 19.

³¹⁰ Там же. 1989. № 4. С. 67.

³¹¹ Приведенные ниже принципы содержатся в следующих официальных документах: Определения Архиерейского собора Русской православной церкви 1994 г. // Журнал Московской патриархии. 1995. № 11 С. 2–6; № 12. С. 2–11; Итоговые документы Архиерейского собора Русской православной церкви 1997 г. // Сеятель. 1997. № 1–2.

уровней в делах, полезных для Церкви и всего народа». Третий принцип состоит в том, что церковь находится на стороне «слабых и угнетенных». Он проистекает из того, что «сложные экономические и социальные преобразования... не должны совершаться ценой непоправимого ущерба жизни, здоровью и достоинству наших соотечественников». Четвертый принцип подчеркивает необходимость сохранения целостности России, отечественных духовных традиций, поэтому реформы неприемлемы, если они «приносят в жертву научный и культурный потенциал наших народов» и сопровождаются пропагандой «порока, безнравственного и преступного образа жизни, насилия». Наконец, пятый принцип направлен на защиту окружающей среды: он призывает «не допускать решений и действий, разрушающих целостность Творения Божия ради сиюминутной хозяйственной выгоды».

Изложенные принципы свидетельствуют о растущем внимании соборного разума церкви к социальным проблемам. Не случайно в решениях Архиерейского собора 1994 г. содержится постановление о создании рабочей группы под председательством митрополита Кирилла для подготовки социальной концепции Русской православной церкви. На Юбилейном Архиерейском соборе 2000 г. она была принята и стала первым официальным документом во вселенском православии, устанавливающим принципы взаимоотношений с государством и светским обществом³¹².

В «Основах социальной концепции Русской православной церкви» нашли отражение те принципы отношения к социальной сфере, о которых говорилось выше, хотя они получили более развернутое обоснование и раскрытие. Но появились и новые темы, такие, как: труд и его плоды; война и мир; преступность, наказание и исправление; вопросы личной, семейной и общественной нравственности; здоровье личности и народа; проблемы биоэтики; светская наука, культура, образование и др. Мы не имеем возможности детально рассмотреть содержание «Основ социальной концепции», отметим лишь, что социальные принципы, выдвинутые соборным разумом Русской православной церкви, ориентируют на то, что происходящие в России «глобальные перемены» должны возвышать наше Отечество, а не «расчленять на уделы и не разрушить его статус великой державы».

Рассмотрение в рамках православной экклезиологии социальной проблематики показывает, что церковь выступает за создание условий, при которых в обществе станет возможным духовно-нравственное

³¹²См.: Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви 2000 г. С. 171–250.

развитие личности и раскрытие потенциала наций и других социальных групп с тем, чтобы они смогли реализовать свои особенности и специфические устремления. Поэтому сегодня идеологи православия отвергают все формы тоталитаризма, подавляющие многообразие различных оригинальных проявлений как в экономике, так и в политике и культуре. Пафос принятого документа заключается в утверждении о недопустимости «манихейского гнушения жизнью окружающего мира. Участие христиан в ней должно основываться на понимании того, что мир, социум, государство являются объектом любви Божией, ибо предназначены к преобразованию и очищению на началах богозаповеданной любви».

Идеалом общества выступает социальный организм, в котором «единство во множестве» достигается не насилием, а любовью. По мнению главы Русской православной церкви патриарха Алексия, социальные изменения должны «с божьей помощью вернуть людям терпимость, развеять вражду и рознь между ними», однако вместо этого «мир все более погружается во тьму равнодушия, ненависти и эгоизма»³¹³. Объясняя причины подобного состояния общества, ныне покойный митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский Иоанн с присущим ему радикализмом полагал это следствием потери народом «возвышенной цели своего соборного бытия», что стало возможным вследствие использования чуждыми интересам России силами укорененности соборных начал в русской истории: «... Безбожный коммунизм терзал Россию, паразитируя на многовековых русских общинных традициях, на прочной народной приверженности к коллективизму и взаимопомощи». Точно так же «бессовестная демократия собирается терзать ее, паразитируя на древних вечевых соборных обычаях Руси, на исконном уважении русского человека к общему мнению, совместно принятому решению, коллективному разуму собора»³¹⁴.

Обращение к национальным традициям, значение православия для этнического самосознания, отношение церкви к процессам глобализации становятся в последнее время важнейшими экклезиологическими темами. Начиная с В. С. Соловьева западно-ориентированные мыслители обвиняли Русскую православную церковь в «национализации христианства», в отождествлении «вселенского православия с рускостью». Действительно, христианство является вселенской религией и

³¹³ *Алексий* (Ридигер), патр. Выступление на епархиальном собрании г. Москвы в 2003 г. // Журнал Московской патриархии. 2004. № 2. С. 17.

³¹⁴ *Иоанн* (Снычев), митр. Самодержавие духа. Очерки русского самосознания. СПб., 1994. С. 340.

обращается ко всем людям, независимо от их национальной принадлежности. Поэтому может ли существовать национальная форма церковного самосознания, воспитывающая любовь к земному отечеству?

Православный взгляд на решение данного вопроса исходит из следующих установок. Своеобразие людей, их отличие друг от друга — особый дар, «вложенный Богом в каждую личность». Но этот дар — не только достояние отдельного человека, который им обладает, через него проявляются и многообразие мира, и его полнота. Та же закономерность наблюдается при переходе от личного начала к началу национальному, ибо национальность — это «индивидуальность целого народа». Национальное своеобразие также можно рассматривать как божественный дар, «данный целому народу». При этом вхождение в национальную среду не уничтожает индивидуальных качеств личности, а дает в то же время каждому члену национального организма «нечто единое». Такой подход позволяет не только уяснить диалектику личного и общего, но и правильно оценить соотношение национального и вселенского. Конечно, целый народ — явление значительно более сложное, чем отдельная личность, но и он должен преодолеть соблазны космополитизма и интернационализма, обесценивающих роль национального начала, а также негативные последствия национальной замкнутости и самодовольства. Правильное развитие национальных начал «не противоречит вселенскости», напротив, «путь ко вселенскости лежит только через национальное».

Национальные особенности того или другого народа есть проявление божественного промысла, и не случайно наиболее религиозные народы наиболее ярко проявляют «свою национальную индивидуальность». Из этого тезиса не может вытекать пренебрежительное отношение к тем этносам, которые не «являют в ярких формах» свою самобытность, ибо каждый народ, как бы мал он ни был, оставляет след в мировой истории.

Итак, национальное своеобразие суть проявление божественной любви к тому или иному народу, оно — дар божий людям и поэтому утверждается христианством. Вселенское православие, заключающее в себе «полноту Истины», в ходе исторического процесса по-разному проявлялось в разных народах. Поэтому можно говорить о русском православии, так как русский народ, приобщившись «к полноте единой Истины», смог ее по-особому выразить, сказать свое слово. Следовательно, история православия — это реализация в мире принципа «единство во множестве», в результате которого ценности восточного христианства проявляются через совокупность национальных усилий.

Естественно, что любовь к России, к русскому народу, реализующему в истории только ему свойственными путями провиденциальные цели, становится важным условием принадлежности к Русской православной церкви. Не случайно второй раздел «Основ социальной концепции Русской православной церкви» называется «Церковь и нация»³¹⁵.

Соглашаясь с тем, что национальное своеобразие есть дар Божий, документ подчеркивает, что «Церковь соединяет в себе вселенское начало с национальным». Само понятие нация в документе используется в двух значениях: «как этническая общность и как совокупность граждан определенного государства». При этом патриотизм православного христианства проявляется и по отношению к русским как этнической общности и России как государству, в котором проживает большинство русских. В то же время при оценке национальных проблем в богословских принципах встречаются искажения. Так, например, консервативно настроенные богословы выступают с позиций изоляционизма, абсолютизируют национальные различия, этернизируют патриархальные отношения. Следовательно, они склоняются к филетизму, т. е. «отождествлению церковной общности с этнической и национальной». Напротив, последовательная реализация модернистских установок приводит к рассмотрению социума как радикально обновляющегося организма, у которого нет сущностной основы. При этом национальные отношения приносятся в жертву космополитическим тенденциям, а будущее развитие России мыслится как простое повторение западного пути.

С нашей точки зрения взвешенную позицию по этническим вопросам занимает новаторское течение в богословии. Оно выступает за максимальную реализацию потенциалов, заложенных в каждой нации, населяющей Россию, при безусловном сохранении политического единства государства. Вместе с тем, отстаивая самобытный путь развития нашего государства, новаторы считают необходимым использовать все технические достижения западной цивилизации.

Анализ национальных проблем, представленный в «Основах социальной концепции Русской православной церкви», показывает, что она ориентируется именно на новаторский подход к их разрешению. Ибо, с одной стороны, осуждаются «агрессивный национализм, ксенофобия, национальная исключительность», но, с другой стороны, Собор не приемлет обезличивание народов, а любовь к земному отечеству получает божественную санкцию. При этом иерархи церкви особо под-

³¹⁵ См.: Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви 2000 г. С. 173–176.

черкивают, что «патриотизм православного христианина должен быть действенным». Критериями этой действенности выступают готовность к защите отечества от неприятеля, труд на благо отчизны, забота «об устройении народной жизни, в том числе путем участия в делах государственного управления». Христианин призван так же «сохранять и развивать национальную культуру, народное самосознание».

С национальной проблематикой тесно связана и оценка такого сложного явления, как процесс глобализации. На Архиерейском соборе 2004 г. патриарх Алексий (Ридигер) констатировал: «Мир переживает период глобализации, когда отдельные культуры и религии встречаются в одном общемировом пространстве»³¹⁶. В конце XX в. эта тенденция многими воспринималась как «возможность диалога, соработничества, созидания, братства». Однако определенные круги на Западе вместо «братства» стремились использовать ослабление России для того, чтобы навязать ей «экономические и политические стандарты западной праволиберальной школы». При этом наше Отечество хотели лишить самостоятельной роли «в построении новой европейской и глобальной архитектуры». Глава Русской православной церкви в своей программной работе «Столетие трагедий, столетие надежд»³¹⁷, посвященной XX в., отметил, что такая политика в конечном счете была обусловлена «стремлением ослабить Россию, лишить ее самобытного мировосприятия и духовной независимости». Поэтому вполне закономерным является «отторжение и противодействие» большинства россиян данным установкам. В целом соборный разум церкви не принял «облегченного» подхода к процессу глобализации, рассматривающего его как неизбежный продукт общественного развития, с которым бессмысленно бороться, и поэтому необходимо его богословски оправдать. Хотя «Церковь живет и действует в мире и обществе, но в то же время предлагает миру свой собственный "общественный идеал"»³¹⁸. Он не может строиться на принципах унификации культур, на игнорировании национального своеобразия народов, вообще «в целом на ценностях секулярного социума». Церковно-богословские круги Московской патриархии считают, что процессы глобализации требуют дальнейшего углубленного осмысления. Поэтому на заседании Священного Си-

³¹⁶ Алексий (Ридигер), патр. Доклад на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2004 г. // Журнал Московской патриархии. 2004. № 10. С. 34.

³¹⁷ См.: Алексий (Ридигер), патр. Столетие трагедий, столетие надежд // Православие и духовное возрождение России. Екатеринбург, 2003. С. 11–24.

³¹⁸ Филарет (Вахромеев), митр. Вступительное слово на богословской конференции «Православное учение о Церкви». С. 58.

нода 24 декабря 2004 г. было принято решение «подготовить проект документа, выражающего позицию Русской православной церкви по проблемам глобализации»³¹⁹. Мы надеемся, что это будет взвешенный документ, правильно ориентирующий не только верующих, но и всех россиян в сложной современной ситуации.

Не менее, чем проблемы глобализации, для Церкви значимы задачи, связанные с повышением ее роли и укрепления статуса в российском обществе, хотя церковные иерархи и понимают, что «нельзя внешне вернуть то, что было 70 или 300 лет назад. Это утопия». В то же время они считают возможным восстановить в обществе прежние духовные ориентации. Патриарх Алексей в одном из своих интервью говорил: «Если мы хотим возродить Святую Русь, то мы должны возродить ту систему, иерархию ценностей, которой мы обязаны лучшими страницами своей истории»³²⁰. Долгое время русское православие существовало в «жестких рамках» разнообразных ограничений, и этими запретами священнослужителей «постепенно отучили делать практическое добро». Пришла в упадок приходская жизнь, ибо большинство прихожан чувствовали себя в храме «людьми случайными». Не в полной мере использовался соборный разум церкви для поисков ответов на новые вопросы, так как созыв соборов был искусственно затруднен и разрешался властями лишь для избрания патриархов.

Поместный собор 1988 г., возрождая соборные начала в управлении церковью, решил периодически созывать поместные соборы, а между ними регулярно проводить архиерейские соборы. Новое законодательство о религиозных культах значительно расширяет права церковных организаций в социальной сфере. Возвращение церкви тысяч храмов, сотен монастырей, появление десятков новых духовных учебных заведений, расширение издательской деятельности, развитие церковной благотворительности, интенсификация катехизации, открытие воскресных школ при храмах поможет наполнить жизнь церкви «новыми соками».

Однако главным в деле возвращения церкви «должного места в обществе» выступает сегодня, по мысли богословско-церковных кругов Московской патриархии, «вопрос о возрождении прихода». Основная задача этого процесса заключается в превращении храма в «центр жизни». Именно в приходе верующий должен усваивать христианские начала и руководствоваться ими во всех сферах своей деятель-

³¹⁹ Определения Священного Синода от 24 декабря 2004 г. // Журнал Московской патриархии. 2005, № 1, С. 14.

³²⁰ Комсомольская правда. 1991. 6 апреля.

ности. Но сегодня приходская жизнь далека от совершенства: выступая на Юбилейном Архиерейском соборе, патриарх Алексий отметил, что «людей отталкивает от Церкви небрежное отношение священнослужителей к пастырским обязанностям, равнодушие». Еще не изжит формализм в совершении таинств и обрядов, причем как со стороны прихожан, так и со стороны священнослужителей. Рядовые верующие во многих случаях не включены в жизнь прихода, а они «должны чувствовать свою сопричастность общему делу и свою ответственность за будущее церковной общины»³²¹. Слабо информированы некоторые прихожане как по вопросам вероучения, так и о повседневной деятельности прихода; они часто не могут получить ответа на свои «вопросы», так как многие священники в течение дня в храме не дежурят. Встречаются жалобы людей «на грубость церковных работников».

В своих выступлениях на ежегодных епархиальных собраниях Москвы глава Русской православной церкви не раз напоминал, что «приход — это не светское учреждение или коммерческое предприятие, и настоятель — не директор и не начальник». Цель возглавляющего приход священнослужителя состоит в том, чтобы приход стал «дружной духовной семьей, церковной общиной»³²². В этом случае прихожане не будут друг для друга чужими людьми, они смогут и согражданам, нуждающимся в помощи, оказать эффективную поддержку. Особые требования предъявляются к нравственному облику священнослужителя: не может духовный руководитель совершать аморальные поступки, проявлять «корыстолюбие, властолюбие и тщеславие». В этом случае он своей деятельностью не только сам «удаляется от Христа», но и «отталкивает людей от Церкви». Существует и разобщенность приходов между собой, сложности во взаимоотношениях между ними и епархиальным управлением. Поэтому на Архиерейском соборе 2004 г., анализируя «сохраняющиеся проблемы», патриарх Алексий (Ридигер) особенно отметил их наличие «в области совершенствования церковного управления»³²³.

Итак, церковное руководство последовательно выступает с критикой недостатков, существующих в деятельности прихода, и разрабатывает эволюционную программу улучшения церковной жизни. Однако

³²¹ Алексий (Ридигер), патр. Доклад на Юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви 2000 г. Н. Новгород, 2004. С. 17.

³²² Алексий (Ридигер), патр. Выступление на епархиальном собрании г. Москвы в 2003 г. // Журнал Московской патриархии. 2004. № 2. С. 13.

³²³ Алексий (Ридигер), патр. Доклад на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2004 г. С. 61.

обсуждение этой программы проходит достаточно непросто, ряд модернистски настроенных священнослужителей предлагает радикальную реформу как в области литургии, так и во взаимоотношениях между клиром и мирянами, между настоятелем прихода и правящим архиереем. По мнению архиепископа Михаила (Мудьюгина), православие «не хочет замечать свои болячки». Оно забывает, что в церковной структуре присутствует не только мощь «божественного одухотворения», но и «со всей силой проявляет себя и действует человеческое начало, подверженное искушениям, грехопадениям и отпадениям»³²⁴. Поэтому «триумфализм, самоуспокоенность и зазнайство», свойственные клиру, неуместны и мешают оценить подлинную ситуацию, складывающуюся в церкви. Владыка Михаил называет основные «деформации церковного сознания», такие как формальное членство в церкви, отсутствие активности верующих в приходской жизни; обрядоверие, при котором внешние действия выступают главным, а «сущность таинства становится чем-то второстепенным»; использование в богослужении церковнославянского языка, который «для многих малопонятен, для большинства — совсем непонятен», отсюда литургия лишается «духовного содержания и превращается в пустую формальность»; широкое распространение среди верующих и даже духовенства «остатков языческого политеизма», проявляющегося в преувеличенном «почитании отдельных святых» и даже в их «обожествлении». Наконец, отсутствие подлинной соборности, ибо деятельность церкви имеет «ярко выраженный иерархически дисциплинарный характер», так как судьба каждого священника и дьякона зависит от воли правящего архиерея, а судьба последнего — от «позиции Синода и патриарха»³²⁵. Владыка Михаил предлагает в сжатые сроки провести радикальные реформы и тем самым преодолеть негативные тенденции в православии, сделать его «созвучным духу времени».

Отмеченные выше недостатки в церковной жизни, как мы уже отметили, осознаются руководством Русской православной церкви, но развитие церкви, если оно проходит органически, должно избегать каких-либо революционных скачков. В сегодняшней ситуации одинаково опасны как «лакировка церковной жизни», так и нигилистическое отношение к традиции, попытка наспех реформировать предание. Соборный разум экклезии признает, что внутри церкви возникают время от времени различные взгляды на состояние ее внутренней жизни.

³²⁴ Михаил (Мудьюгин), архиеп. Русская православная церковность. Вторая половина XX века. М., 1995. С. 124.

³²⁵ Там же. С. 9, 28, 37, 113.

Более того, он соглашается с тем, что «разномыслия допустимы», но они не должны «разрывать узы любви и общения, связывающие воедино Церковь — таинственное Тело Христова»³²⁶. Однако Священный Синод вынужден был констатировать, что в последнее время участились случаи, когда «некоторые пастыри и даже отдельные архиереи» предпочитают «соборному рассуждению, которое происходит в канонически установленных формах, организованное выражение односторонних мнений, не разделяемых всей Церковью»³²⁷. Ярким примером подобного рода является деятельность московских священников о. Георгия Кочеткова и о. Александра Борисова. Оба они считают себя последователями протопресвитера Н. Афанасьева, не случайно свои приходы они называют общинами «Духа Святого», подчеркивая, что их полноправные члены обладают «дарамы Духа».

Религиозная община, как считает о. Георгий, представляет собой «семью», она «состоит из полных и неполных членов. Полными членами семьи могут быть только полные члены Церкви»³²⁸. К последним принадлежат лишь те, кто разделяет принципы общины и не формально, а реально приобщен к ее «мистической жизни». При этом община самодостаточна, она во главе с предстоятелем обладает всеми признаками поместной церкви, а ее единственным главой, под «каноническим управлением которого она находится, является сам Бог во Христе через Дары Святого Духа»³²⁹. Уже в этих установках содержится противопоставление «избранных общин» всей остальной церкви, а значит, и возникает угроза церковному единству. И о. Георгий, и о. Александр не только внедряют в практику «принципы живой Церкви», но и пытаются их богословски обосновать.

Наиболее полно теоретические положения данного модернистского течения в экклезиологии изложены в книге о. Александра «Побелевшие нивы. Размышления о Русской православной церкви». Он, как и другие модернисты, резко противопоставляет Священное писание Священному преданию. Последнее для него «наследие средневековья», мешающее понять подлинную сущность христианства. Верность преданию становится основой консерватизма, а чем больше в экклезии консервативных черт, «тем дальше отстоит она в своем духовном воз-

³²⁶ Определения Архиерейского собора Русской православной церкви 1994 г. // Журнал Московской патриархии. 1995. № 12. С. 7.

³²⁷ Определения Священного Синода от 29 января 2005 г. // Там же. 2005. № 6. С. 7.

³²⁸ Православная община. 1991. № 1. С. 29.

³²⁹ Там же. С. 21.

расте от XX в., в котором она живет»³³⁰. Именно отношение к преданию становится одним из критериев разделения православного духовенства на правых, сторонников центра и левых, которое предлагает А. Борисов. Правые — ярые консерваторы, к тому же они любят подчеркивать исключительность православия, т. е. выступают за узкое понимание границ церкви. Представители центра — это малообразованные священники, сторонники обрядоверия, «слабо проповедующие». Наконец, левые — «наши думающие священники», стремящиеся к «живому христианству нынешнего дня», им удастся преодолеть влияние «наследия средневековья», т. е. предания, и встать на путь «духовного пробуждения»³³¹.

Вообще, выделение священнослужителей в особую группу верующих, с особыми полномочиями, с этой точки зрения, есть отказ от духа Евангелия и возвращение людей «в религиозные и психологические установки Ветхого завета»³³². Интересно отметить, что среди интеллигентов, сочувствующих этим настроениям, одним из главных объектов критики также становится таинство священства. Священнослужитель характеризуется ими лишь как «чиносовершатель», а «рукоположение — это найм и наложение клейма по найму»³³³. Любому человеку, небезразличному к православию, понятно, что именно институт священства играл и продолжает играть ведущую роль в церковной жизни. Народная мудрость совершенно справедливо утверждает, что, «каков поп, таков и приход». Да, конечно, среди священнослужителей есть и не достойные этого звания люди, но большинство — все-таки носители лучших отечественных традиций, воспитатели тех духовных качеств народа, которыми можно гордиться. Любые формы «попедства», под какими бы благими лозунгами они ни совершались, в конечном итоге вредят православию, размывают церковное сознание, создают благоприятные условия для усиления враждебных влияний на Россию.

Для современного модернизма характерно предельно широкое понимание границ экклезии, ибо ни «одна Церковь в силу человеческого несовершенства не в состоянии охватить всю полноту того, что открыл нам Бог в Иисусе». Более того, оказывается, когда речь идет о том, что «есть некая духовность подлинная, а есть мнимая», за этим «стоит

³³⁰ Борисов А. Побелевшие нивы. Размышления о Русской православной церкви. М., 1994. С. 105.

³³¹ См.: Там же. С. 58–77.

³³² Там же. С. 179.

³³³ Генисаретский О. Поводы и намеки. М., 1993. С. 70.

не разная духовность, а разные чисто человеческие привычки к внешнему виду, к музыке, к стилю речи и т. д.»³³⁴. Единство христианских церквей должно основываться на том, что «все мы христиане, веруем в одного Господа Иисуса Христа, что все мы читаем одно Евангелие, что все мы — Его ученики»³³⁵. Следовательно, символ веры, догматическая определенность не играют в христианстве, с этой точки зрения, заметной роли. Адогматизм, как мы уже отмечали, неизбежно ведет к размыванию критериев церковности. Действительно, если мы приведем определение церкви, данное А. Борисовым, такой вывод становится наглядным. Он считает, что церковь представляет собой «общество взаимной поддержки, общество людей, верующих в Иисуса Христа»³³⁶. Можно согласиться с православными богословами, характеризующими подобный подход как пересмотр «ноуменальных основ православной экклезиологии».

А. Борисов и его сторонники предлагают также ввести ряд существенных нововведений в обрядовую сторону жизни церкви. Они отказываются от крещения младенцев и вводят «практику крещения взрослых», таинство миропомазания также должно быть восстановлено в его древнем значении как «принятие от епископа даров Святого Духа». Разделяя идеи евхаристической экклезиологии, реформаторы особое внимание уделяют таинству причащения. Они считают неверным причащение детей, а таинство евхаристии — это не просто «главнейшее христианское таинство», именно оно свидетельствует о «жизни в Духе». А. Борисов и его единомышленники выступают и за «реформы в отношении значительной части богослужебного материала». В своих приходах они на богослужении вводят русский язык, отказываются от иконостаса, признают «свободные молитвы» в уставном богослужении и т. д.

Теоретические положения современных модернистов, их практическая деятельность по «реорганизации прихода» имеют много общего с установками обновленческого движения 20-х годов XX в. Да и сами они позитивно отзываются о своих предшественниках, например, о «смелом реформаторе» епископе Антонине (Грановском)³³⁷. Как известно, послереволюционное обновленчество породило раскол

³³⁴ Борисов А. Научиться отказываться от старого // Единство церкви. М., 1996. С. 51.

³³⁵ Борисов А. Начала пути христианина. М., 1997. С. 34.

³³⁶ Там же. С. 26.

³³⁷ См.: Борисов А. Побелевшие нивы. Размышления о Русской православной церкви. С. 175.

в православии, способствовало усилению секулярных тенденций в обществе. Современные неообновленцы формально выступают против любых церковных расколов, они заявляют о необходимости «думать о единстве Церкви, народа и общества»³³⁸. Но, пытаясь в «духе времени» решить вопрос «о традициях и обновлении Церкви», они явный акцент делают на «динамической стороне церковной жизни». Известный современный богослов епископ Василий (Родзянко), которого никак нельзя заподозрить «в слепом консерватизме», в своей статье «Экклезиологические отклонения наших дней»³³⁹ признает определенные позитивные моменты в деятельности протоиерея Г. Кочеткова. Это и катехизация взрослых, и стремление «сделать понятным для непросвещенных смысл литургии», но в целом знакомство с практикой этого прихода «не могло не насторожить». Пренебрежительное отношение к «канонической Церкви», попытка говорить о «мистической Церкви» в понятиях катафатического богословия — все это вызывает «сильный крен церковной ладьи в земную и человеческую сумбурную волну». Владыка в связи с этим еще раз напоминает, что церковные каноны для того и существуют, чтобы не было «смещения и туманности мыслей, ввергающих нас в туманность чувств, уводящую от истинной церковности в оккультную неопределенность».

Подобную озабоченность «экклезиологическими уклонами» проявляет и большинство священнослужителей Русской православной церкви. В итоговом документе научно-богословской конференции «Православие и обновленчество», проходившей по благословению патриарха Алексия в феврале 1994 г., отмечалось, что в некоторых приходах Москвы возобладали «модернистские тенденции». Внешне они выражаются в таких формах, как «совершение богослужений на русском языке, отказ от традиционного иконостаса, крайний экуменизм». При этом все деяния подобных приходов происходят «без соборного решения», отсюда «дух сепаратизма, который при дальнейшем развитии может выразиться в сектантстве»³⁴⁰. В выступлении патриарха Алексия (Ридигера) на Юбилейном Архиерейском соборе также было подчеркнуто, что «серьезную озабоченность вызывает применение некоторыми священнослужителями различных нововведе-

³³⁸ Кочетков Г. К вопросу о традициях и реформе в Церкви // Единство церкви. М., 1946. С. 29.

³³⁹ См.: Василий (Родзянко) еп. Экклезиологические отклонения наших дней // Журнал Московской патриархии. 1995. № 6–8. С. 67–70.

³⁴⁰ Сети «обновленного православия». М., 1995. С. 25.

ний, противоречащих установившейся православной церковной традиции»³⁴¹.

Активизация позитивного воздействия церкви на общество требует, как считает церковное руководство, того, чтобы «соборное сознание» было достаточно чутко и «к церковным настроениям, и к тенденциям в общественно-политической жизни». Иными словами, признается необходимость развития церковного организма. В то же время сегодняшние богословы подчеркивают, что обновление церкви надо отличать от обновленчества. Обновленчество «идет от человека, от “мира сего”, это всегда попытка заставить Церковь дышать чуждым ей мирским духом». Естественно, в этом процессе церковное сознание не получает своего адекватного выражения. Подлинное же обновление всегда органично, оно «совершается силою Божией», в его результате преодолевается «состояние застоя» и жизнь церкви «проникается соборными началами». Итак, необходимо обновление экклезии, но важно не допустить, чтобы оно было заменено «мертвым рационализмом обновленчества»³⁴².

Проблема русского языка в богослужении, переход на новый календарный стиль, упорядочение богослужебного материала путем исключения из него повторов, упразднение иконостаса и другие нововведения не затрагивают сущности экклезии, они относятся к ее феноменальному, а не ноуменальному уровню. Однако в силу традиции эти моменты в жизни православия приобрели большую значимость, и поверхностное к ним отношение в современных условиях недопустимо, их недооценка может привести к расколам в церкви.

Деятельность церковных радикалов стимулирует консолидацию консервативно настроенных священнослужителей. Своеобразным программным документом консервативного течения в русском православии служит сборник «Современное обновленчество — протестантизм “восточного обряда”», посвященный известному «обличителю» богословского творчества архиепископу Серафиму (Соболеву). Консерваторы путают модернизм с новаторством, обновление с обновленчеством, а задачу богословской мысли сводят лишь к роли «*depositum fidei*» (хранилища веры), когда «неподвижность и неизменность предания» становятся критерием его истинности. Консерваторы, как подчеркивает патриарх Алексей (Ридигер), «фанатично цепляются за

³⁴¹ Алексей (Ридигер), патр. Доклад на Юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви 2000 г. Н. Новгород, 2000. С. 16.

³⁴² Московский церковный вестник. 1992. № 1. С. 7.

старое, бояться всего нового». При такой позиции «путь к богословию, науке, культуре закрыт», но зато это «прямая дорога к ересям, сектантству, непоправимой духовной катастрофе»³⁴³. Следовательно, и последовательный консерватизм, и радикальный модернизм приводят к искажению соборных начал в жизни церкви, разрушают единство церковного организма. Соборность предполагает наличие не только единства, но и множественности, но она «не есть анархия, с ней нераздельны ясный порядок, четкая организация и чин»³⁴⁴. Поэтому, когда «множественность» начинает разрушать единство, дух соборности исчезает и заменяется «человеческим своеволием».

На сегодняшний день большинство мирян и клира поддерживают позицию церковного руководства, осуждающего крайние формы модернизма и консерватизма и в то же время призывающего решить назревшие церковные проблемы не «правом отдельной общины, а итогом соборных решений Русской православной церкви». При этом всегда подчеркивается, что православной экклесии «чужд путь поспешных реформ и революций». Выражая позицию Синода, митрополит Кирилл (Гундяев) отметил, что, «конечно, надо сделать богослужение понятным нашим людям, но без сотрясения церковного единства радикальной литургической реформой»³⁴⁵.

Угроза соборному единству церкви исходит не только от радикальных реформаторов и консерваторов, она обусловлена также распадом СССР. События на Украине, в Молдавии и Эстонии, связанные с попытками ряда приходов выйти из-под юрисдикции Московской патриархии, появление православных приходов в России, не признающих власть патриарха, подрывают «соборный дух» и превращают экклезию в «конгломерат чуждых друг другу общин». Поэтому руководящие круги Московской патриархии неоднократно обращались к верующим с требованием «не вносить в Церковь каких бы то ни было человеческих разделений». Благодаря усилиям епископата, священнослужителей и мирян удалось стабилизировать ситуацию в бывших республиках СССР и сохранить в юрисдикции Русской православной церкви существующие там православные приходы.

Важной экклезиологической темой становится в современных условиях отношение к экуменическому движению. Вступив в 1961 г. во

³⁴³ Алексей (Ридигер), патр. Выступление на епархиальном собрании г. Москвы в 2004 г. С. 48.

³⁴⁴ Алексей (Ридигер), патр. Доклад на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2004 г. С. 39.

³⁴⁵ Аргументы и факты. 1998. № 1–2. С. 3.

Всемирный совет церквей (ВЦС), Русская православная церковь всегда заявляла, что она против превращения этой организации в своеобразную «суперцерковь». Дьякон А. Кураев, на наш взгляд, верно подметил, что как только экуменизм из теоретической области переходит в практическую сферу, то «становится очевидно: перед нами задача объединения через обеднение»³⁴⁶. Действительно, отказ от православного предания, от сокровищ литургического опыта, который не признают протестанты, неизбежно приведет к ноуменальному извращению православной традиции. К тому же под лозунгами «всехристианского единства» была организована настоящая протестантская экспансия в России. Она преследует цель не только приобщить россиян к чуждым им религиозным псевдоценностям, но и разрушить «традиционный уклад жизни, сложившийся под влиянием православной Церкви, единый для нас духовно-нравственный идеал, угрожает целостности национального самосознания и культурной идентичности»³⁴⁷. В этих условиях Архиерейский собор Русской православной церкви, состоявшийся в 1997 г., предложил поместным православным церквям выработать согласованную позицию по отношению к экуменическому движению, по результатам же «всеправославного решения иметь суждение на Архиерейском соборе об участии или неучастии представителей Русской православной церкви в двухсторонних и многосторонних межконфессиональных богословских диалогах, а также в работе ВЦС и других международных христианских организаций»³⁴⁸.

По инициативе Московской патриархии в 1998 г. состоялось Всеправославное совещание в Солониках, которое подвергло экуменические организации обоснованной критике, прежде всего за доминирование протестантских экклезиологических установок. Юбилейный Архиерейский собор подвел итоги этих обсуждений, приняв документ «Основные принципы отношения Русской православной церкви к инославиям»³⁴⁹. В нем содержится констатация того факта, что ВСЦ переживает глубокий кризис, в его повестке дня «стали появляться такие темы, которые оказались совершенно неприемлемыми для Православного Предания». Значительный численный перевес протестантских церк-

³⁴⁶ Кураев А. Вызов экуменизма. М., 1997. С. 19.

³⁴⁷ Определения Архиерейского собора Русской православной церкви 1994 г. // Журнал Московской патриархии. 1995. № 12. С. 3.

³⁴⁸ Итоговые документы Архиерейского собора Русской православной церкви 1997 г. // Сеятель. 1997. № 1–2. С. 62.

³⁴⁹ См.: Основные принципы отношения Русской православной церкви к инославиям // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви 2000 г. Н. Новгород, 2000. С. 149–171.

вей и деноминаций приводит к принятию решений, не совместимых с православными вероучением и традицией. Поэтому Русская православная церковь и другие поместные православные церкви потребовали создания «новой модели ВСЦ», в которой было бы представлено «полновесное православное свидетельство». Нынешний этап во взаимоотношениях экуменических структур и Русской православной церкви характеризуется как «переходный», его итогом может быть «изменение ее статуса в отношениях с ВСЦ», иными словами, она может выйти из этой организации. Однако такое решение, как подчеркнул Собор, должно быть принято «лишь при полном исчерпании всяких средств по изменению характера ВСЦ».

Итак, даже краткий анализ экклезиологических проблем показывает, какой широкий спектр вопросов предстоит решить Русской православной церкви. При этом современная экклезиология не является единой, в ней встречаются «разномыслия». Соборные принципы бытия церкви допускают наличие ряда подходов к одной и той же теме, однако при обязательном сохранении единства церковного организма. В связи с этим понятно, что крайности модернизма и консерватизма содержат опасность противопоставления тех или иных группировок соборному разуму экклезии. Новаторство, обеспечивая сохранение традиции и вместе с тем ее развитие, поможет церкви укрепить единство и сохранить свою идентичность в условиях быстро меняющийся действительности.

Глава III

ПРАВОСЛАВИЕ И ФИЛОСОФИЯ: ГРАНИЦЫ ВЗАИМОДЕЙСТВИЯ

1. Православие и специфические черты отечественного философствования

При анализе отечественного философствования важно преодолеть два стереотипа, устойчиво сохраняющихся в историко-философских изысканиях. Первый связан с европоцентризмом, сводящим историю философии к истории Западной Европы. Для примера сошлемся на популярного во второй половине XIX в. немецкого ученого Карла Шмидта. Рассматривая Византийскую церковь, он приходит к выводу об отсутствии в ее недрах какого-либо творческого начала, ибо «всеобщий характер духовной деятельности отличался механическим трудом и мумиеподобною косностью». Принятие православия некоторыми славянскими и русским народами, с этой точки зрения, приводит их к застою в сфере мысли, ибо на славянской почве христианство «лишено было того плодотворного влияния, какое проявило оно в среде западноевропейских народов»¹. Естественно, исходя из такой трактовки православия ничего «творчески оригинального» в истории русской философии создано быть не может, оно сводится лишь к эпигонству.

Следует отметить, что не только иностранцы, но и ряд отечественных мыслителей отрицали какие-то особенности русской философии, сводя ее сущность к подражанию западным школам. Еще П. Я. Чаадаев в письме к Ф. В. Шеллингу замечал, что в России часть образованного общества «в жажде новых знаний поспешила приобщиться к этой готовой мудрости»², т. е. к немецкой классической философии. Самостоятельная же «умственная работа» в русском обществе, по его мнению, отсутствует. Конечно, в современных условиях

¹ Шмидт К. История педагогики: В 2 т. Т. 2. М., 1879. С. 91.

² Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 277.

форма изложения приведенных взглядов трансформировалась, но ее суть осталась неизменной: русскую философскую традицию пытаются представить как отклонение от магистрального пути развития человеческой мысли, как «бесплодную утопию», зовущую «в никуда». Достаточно в связи с этим обратиться к статье консультанта журнала «Вопросы философии» Е. В. Барабанова «Русская философия и кризис идентичности», опубликованной в 1991 г. Автор утверждает, что в современных условиях «идеологические и утопические парадигмы русского философского мышления обретают вторую жизнь». В результате, по его мнению, происходит возвращение философии «к застарелому неврозу своеобразия. Симптомы его все те же: ксенофобия, страх и нетерпимость по отношению к инакомыслию, тавтология, проективизм, сверхценные идеи, бред национального величия, бред преследования, подозрительность к возможностям переоценок, уверенность в обладании ответами на все вопросы, религиозный обскурантизм»³.

Естественно, каждый ученый имеет право отстаивать свою точку зрения, но поражает то, что все ниспровергатели русской философии претендуют ни больше ни меньше как на истину в последней инстанции, их обличительные выводы категоричны и безапелляционны. В. В. Зеньковский справедливо отметил, что подобные тезисы покоятся «на некоей нарочитой недоброжелательности к русской мысли» и сводятся «к намеренному желанию ее унижить»⁴.

Тема о специфике русской философии, о ее познавательных и социальных функциях, по сути, неисчерпаема. При этом очень важно, какой ценностной ориентации придерживается ученый, анализирующий историю отечественной философии. П. А. Флоренский специально обратил внимание на то, что в отличие от естествознания, имеющего дело с «тезисом более или менее безразличным для духовной культуры», в исторических науках и науках о культуре предметом изучения выступает духовная ценность, «в охранении или в ниспровержении которой каждый непременно заинтересован так или иначе»⁵. Поэтому философ, позитивно относящийся к русской философии, найдет в ней совершенно противоположные черты, в отличие от приведенных выше. Действительно, национальным философским исканиям свойственны свободомыслие, открытость к иным культурам, чувство общности всех людей, независимо от их национальной принадлежности, обличение

³ Барабанов Е. В. Русская философия и кризис идентичности // Вопросы философии. 1991. №8. С. 116.

⁴ Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. Т. 1. Ч. 1. Л., 1991. С. 18.

⁵ Флоренский П. А. Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 545.

пороков национализма, протест против нарушения прав личности, защита общечеловеческих ценностей, критичное отношение к собственным философским достижениям. Важно, чтобы различные ценностные ориентации не приводили людей, их придерживающихся, к враждебности и озлобленности по отношению друг к другу. Навешивание ярлыков, обвинения «в политической близорукости», в национализме и мракобесии не приближают нас к постижению Истины. Проблемы русской философии — это вечные вопросы, которые волновали и будут волновать россиян, и обсуждать их нужно корректно, относясь уважительно к иным позициям. Важно, чтобы дискуссия опиралась не на внешнее, формальное знакомство с идейным наследием отечественной мысли, а базировалась на сущностном, внутреннем ее постижении.

Второй стереотип связан с просветительской традицией, рассматривающей эпоху средневековья как время «мрачного и тусклого существования», как своеобразный «летаргический сон интеллекта». Большой знаток истории культуры М. М. Бахтин замечал, что культура средневековья во многом «осталась нераскрытой до конца», так как ее явления «изучались в свете культурных, эстетических и литературных норм нового времени, т. е. мерились не своею мерою, а чуждыми им мерами нового времени»⁶. Отсюда вытекает пренебрежительное отношение к философской традиции, сформировавшейся в рамках православной церкви.

Христианский универсализм, обращенность к людям всех наций не отменяет национальных компонентов, имеющих в реальной церковной жизни. Следовательно, историческое бытие религии неизбежно связано с историей того или иного этноса. В связи с этим встает проблема органической или неорганической для каждого народа религии. Не останавливаясь на этой важной проблеме подробно, отметим лишь признаки, присущие, на наш взгляд, органической религии.

Органическая религия составляет духовную основу, на базе которой формируются особенности национальной психологии, культуры, этических и эстетических установок этноса. Одним словом, она во многом предопределяет менталитет той или иной нации. Органическая религия на всех этапах истории данного народа, после ее принятия, оказывает существенное влияние на процесс развития общества, она даже в самых неблагоприятных для нее условиях остается значимой для нации величиной. Органическая религия выступает важной ин-

⁶ Бахтин М. М. Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса. М., 1990. С. 24.

тегрирующей силой для этноса, сплачивает его на основе традиций, сохраняет и развивает национальное самосознание.

Для русских органической религией является православие, в силу этого история отечественного философствования неотделима от истории русского православия. Естественно, поэтому особенности православия наложили отпечаток на русскую философскую традицию, которого нет в философских школах, ориентирующихся на западное христианство, ибо оба эти направления имеют ряд принципиальных отличий друг от друга. Восточное христианство отказалось от «развития» символа веры путем введения новых догматов. Если на Западе качественное развитие вероучения достигалось путем выработки новых теологических положений, а для этого необходимы были рациональные построения, то на Востоке — путем углубления в содержание уже имеющегося символа веры, которое не может опираться лишь на разум. Это обстоятельство существенно влияет на стиль мышления. Католическая схоластика признает гармонию веры и разума, для нее богословские истины «сверхразумны», но «не противоразумны». Философия становится важным инструментом богопознания, выделяется в специфическую форму знания. Восточная богословская традиция, как мы уже отмечали, исходит из того, что догматические истины не могут быть адекватно выражены в рациональной форме. Православие «показывается, но не доказывается». Этот же «показ» предполагает обращение не столько к разуму человека, сколько к его сердцу, которое понимается как «средоточие духовной жизни». Исходя из этого, философия не выделяется в особую, самостоятельную сферу знания, но она присутствует как важный составной элемент не только в богословской, житийной, но и светской литературе.

Академик Д. С. Лихачев писал, что на начальных этапах своего развития русскую литературу отличает «отсутствие строго определенных границ между произведениями, между жанрами, между литературой и другими искусствами»⁷. Поэтому не специальные философские трактаты отражают уровень развития философии, а вся совокупность интеллектуальной деятельности. Эта особенность сохраняется и в более позднее время, в период, когда появляется профессиональная философия. Можно согласиться с С. Л. Франком в том, что «собственной формой русского философского творчества выступает свободно написанная статья, которая крайне редко посвящена определенной философской теме, и обыкновенно пишется „по поводу“, связанному с какой-

⁷ Лихачев Д. С. Великое наследие. М., 1979. С. 23.

либо новой проблемой исторической, политической и литературной жизни, и в то же время затрагивает глубокие и важные мировоззренческие вопросы»⁸. Более того, философские идеи излагаются не только в словесной форме. В русской традиции важнейшее значение приобретает «символическое» выражение мыслей путем иконописи, храмовой архитектуры, литургического творчества. Икона оценивается как «умозрение в красках», храм — как «застывшая мысль», наконец, духовная музыка — как «гармония мысли, слова и звуков». Обратим внимание: везде присутствует «мысль», имеющая важное мировоззренческое значение, философское звучание. Итак, диффузия философских идей, отсутствие у философии в течение длительного времени самостоятельного статуса — одна из специфических черт отечественного философствования.

Важнейшей разграничительной чертой православия и католицизма выступает сотериология, т. е. учение о спасении. Западное христианство, опираясь на римское право, разработало юридическую теорию спасения. Бог выступает в виде судьи, а человек — подсудимого, который оправдывается перед Творцом добрыми делами. Существовала строгая градация «добрых дел», и нравственное богословие католической церкви выработало и рационально обосновало программу поведения индивида. Последовательно руководствуясь юридическими нормами «*satisfactio*» (удовлетворения) человеком Бога, католические богословы приходят к учению о «сокровищнице добрых дел», которые оставили Церкви Христос, Дева Мария и святые. Эти «сверхдолжные дела» служат основой для индульгенций, освобождающих тех, кто их приобрел, «и от вины, и от наказания». Тем самым закрепляется разрыв между словом (христианскими нормами) и делом (жизнью верующего).

Иными словами, религиозные истины опосредованно влияли на деятельность людей. По мере эволюции церковного сознания представления о «добрых делах» в западном христианстве изменяются. Религиозная и социальная сферы все более обособляются друг от друга, наконец, появляется гуманизм, поставивший в центр своих идей проблему самоутверждения человека на земле. Теоцентризм уступает место антропоцентризму, религия же превращается в «один из элементов культуры». С появлением протестантизма, который, по словам М. Вебера, выступает с программой «расколдования мира», эта тенденция становится еще более заметной.

⁸ Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 151.

Православное учение о спасении исходит из понимания нравственного совершенствования как процесса «обожения», т. е. преобразования человека. Индивид не просто разумом познает «истины откровения», но он «входит в истину». Отсюда понятно, что истина носит не только гносеологический, но и онтологический характер, т. е. она не может оставаться лишь в сфере теории, она «причастна бытию». Особенно ярко стремление к онтологизации истины усилилось на Руси в период знакомства с исихазмом, т. е. с XIV в. На Руси к исихазму принадлежали такие выдающиеся церковные и политические деятели, как Сергей Радонежский, Нил Сорский, его влияние испытали великие художники-иконописцы Феофан Грек и Андрей Рублев⁹.

Проблемы взаимоотношения исихазма и русской культуры, исихазма и русской философской традиции ждут дальнейшего изучения. Мы хотим лишь подчеркнуть, что Г. Палама и его ученики обращались с призывом к активной «духовной работе», требовали от каждого предельного напряжения сил. Все дело в том, что божественные энергии создают объективную основу одухотворенности, они выступают как потенция, возможность духовной жизни. Однако эта возможность становится действительностью только при наличии субъективных усилий человека, «чрез его благую волю». Именно благодаря «сочетанию» божественных и человеческих усилий индивид может стать как бы «живой истиной». Следовательно, в русском православии между усвоением нравственных норм и нравственной жизнью нет никакого разрыва. Более того, праведная жизнь может предшествовать любым теоретическим нормам, она сама есть высшая норма. Нравственность утверждается не столько проповедью, сколько личным примером — этот пример получил название «подвига». В связи с этим божественные истины начинают трактоваться не только как «правильное изложение божественной воли», но и как «жизнь по воле», т. е. как жизнь по «правде Божьей». Эти установки отразились и в философских исканиях — социально-нравственная философия и философия истории становятся доминантными темами русской мысли. Итак, онтологизация истины — характерная черта отечественного философствования.

Одной из разграничительных линий между православием и католицизмом выступает различное отношение к природе, к космосу в целом. В христианстве встречаются и переплетаются две тенденции, по-разному трактующие отношение индивида к окружающему миру. Пер-

⁹См.: Замалеев А. Ф. Курс истории русской философии. М., 1996. С. 47–50.

вая — ветхозаветная, рассматривающая человека как «хозяина твари», как повелителя растительного и животного миров. Вторая — новозаветная, делающая акцент на необходимость любви к окружающему миру. Приобретая христианские качества, спасая свою душу, люди тем самым и тварь делают сопричастной вечной жизни. Как в Ветхом, так и Новом заветах четко проводится мысль об ответственности человека за «братьев наших меньших», но если в первом случае она обусловлена идеей «владычества», то во втором случае — практикой любви к твари. Западное христианство усваивает ветхозаветную традицию, в нем индивид и природа противостоят друг другу. Активность людей, и прежде всего их интеллектуальные способности, призваны подчинить низший уровень высшему, разумному началу. Католическая традиция устанавливает жесткую иерархию «ступеней совершенства», господствующую в мире. Природа, животный мир, язычники, христиане, ангелы, Бог — основные ступени этой градации. Причем данная иерархия подчеркивает, что, чем дальше от природы, тем ближе к Богу, а значит, тем совершенней. Поэтому на Западе долгое время не понимали эстетического значения природного начала и сохранялось равнодушие к красоте тварного космоса. По отношению к природе утверждался утилитарный подход, она рассматривалась как средство удовлетворения материальных потребностей человека, лишалась самоценности.

Иной была ситуация в русской православной традиции, опирающейся на новозаветный принцип любви к природному миру. Эта традиция была дополнена языческими представлениями восточных славян о единстве человека и природы. В результате природа, плоть получали сакральное значение, причем подобный подход не проявлялся лишь «в теории», он закреплялся и в обрядовой практике. Не только природа, не только человек, его история, но и сама религия начинали оцениваться с эстетической точки зрения. Не случайно послы князя Владимира, «испытывающие веры», отвергли западное богослужение, не увидев в нем «красоты никакой». И, напротив, византийское богослужение приводит их в восторг, так как «не знали — на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой». И далее эта тема снова усиливается: по мнению послов, они не смогут «забыть красоты той, ибо каждый, кто вкусит сладкого, не возьмет потом горького»¹⁰.

Знакомство с паламизмом, идеи синергизма также способствуют эс-

¹⁰Повесть временных лет: (Лаврентьевская летопись). Арзамас, 1993. С. 97.

тетизации окружающего мира. Энергичное присутствие Бога в тварном космосе делает последний сопричастным божественной красоте. Эстетическое отношение к природе, к человеческому обществу порождает в России особую значимость искусства, художественного способа познания мира. Выражая эту тенденцию, А. С. Хомяков считал, что «чувство художника есть внутреннее чутье истины человеческой, которая ни обмануть, ни обмануться не может»¹¹. Подобные утверждения верно определяют русскую духовную традицию, в которой часто философские интуиции выражались в «поэтических прозрениях», литературно-критических статьях, романах, дневниках и т. д. Особая значимость эстетического опыта, чувство восхищения прекрасным миром отразились и в софиологии, и в идее богочеловечества, и в русском космизме.

Итак, эстетизм — характерная особенность русского философствования, противостоящая западноевропейскому утилитаризму.

Наконец, последняя проблема, связанная со спецификой русского философствования. Западное христианство в силу своей яркой рационалистичности имеет четкие формулировки большинства религиозных положений. Богословские споры, уточняющие те или иные положения церковного учения, проходили в понятийной сфере и апеллировали к разуму. После того как они утверждались папским решением, они приобретали статус «непогрешимых истин», которые надо было, безусловно, принимать. Православие в силу выраженных иррациональных тенденций и благодаря тому, что ни один иерарх не обладал правом на «абсолютный авторитет в вопросах веры», не имело по многим важным проблемам однозначных определений. С одной стороны, такая ситуация приводила к разнообразным мнениям в рамках церковного богословия, с другой — аргументом в истинности того или иного тезиса становилась не логическая доказательность, подкрепленная внешним авторитетом, а его распространенность в «церковной ограде». Так возникает «соборный характер» русского мышления, его развитию способствовали также географические факторы и особенности российской истории¹².

Как мы уже отмечали, в истории русской философии особая заслуга в осмыслении проблем соборности принадлежит А. С. Хомякову, но сама идея «единства во множестве» имеет глубокие корни в церковном и национальном сознании. Православная церковь в идеале

¹¹ Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. М., 1900. Т. 5. С. 31.

¹² См.: Шапошников Л. Е. Философия соборности. Очерки русского самосознания. СПб., 1996.

стремялась не только объединить в единство людей, но и сохранить при этом индивидуальные особенности верующих, правда, в реальной социальной практике церкви идеал соборности часто не достигался.

Объективные различия между духовными традициями Западной Европы и России приводят к разным подходам в понимании роли личности в общественном развитии. К. С. Аксаков, подчеркивая особенности западноевропейской истории, писал, что там «все эффект, все картинка, и вместе личное самолюбие на первом плане»¹³. В нашем Отечестве индивидуализм не получил заметного развития, и личностное начало исторического процесса не так ярко выражено, как на Западе.

Различия, на которых мы остановились, дали пищу для утверждений, что «русский народ — это народ рабов, безропотно покоряющийся власти». Уже немецкий дипломат С. Герберштейн, посетивший Россию в начале XVI в., в своих «Записках о Московских делах» писал о русских, что они находят «больше удовольствия в рабстве, нежели в свободе». Данный тезис стал ключевым в различных русофобских концепциях. Активно он распространяется и в современном мире. Причем начиная с П. Я. Чаадаева его пропагандируют не только иностранцы, но и «русские по имени».

Однако объективный анализ отечественной истории показывает полную несостоятельность подобных утверждений. Нами уже обосновывался тезис о том, что соборность не устраняет индивидуальных особенностей личности, более того, принятие какого-либо положения за соборную истину требует от человека, «вошедшего в истину», максимальных усилий по ее реализации.

Переломные моменты в истории России, умение русского народа при самых неблагоприятных условиях сохранять самобытность и своеобразие дают возможность добросовестным западным исследователям делать правильный вывод о том, что «тезис о рабской психологии — один из мифов о России, укоренившийся в западном, да и не только западном сознании»¹⁴. Действительно, определенная недооценка личностного начала нашла свое отражение в отечественном богословии и философском творчестве. Особенно ярко примат социального над индивидуальным проявился в революционно ориентированных течениях русской мысли, для которых достижение общественного блага — высшая цель. Однако по мере развития русской философии, особенно в

¹³ Письма С. Т., К. С. и С. А. Аксаковых к И. С. Тургеневу // Русское обозрение. 1894. Сентябрь. С. 29.

¹⁴ Люкс Л. Россия между Западом и Востоком. М., 1993. С. 18.

конце XIX — начале XX в., начинается все более широкое осознание значения личностного фактора в социальной сфере, ставится задача возрождения истинного «соборного духа», не уничтожающего «индивидуальные черты».

К сожалению, понимание соборности в условиях социализма, как отмечал еще Н. Бердяев, стало радикально не похожим на то, какого «искали у нас люди XIX и начала XX в.». Он видит в этом «иронию судьбы». Единство возводится в ранг абсолюта, не допускающего никакой множественности, а цементирующей силой становится принуждение. В современных же условиях нам грозит поток «множественности», разрушающей всякое единство. На передний план часто выходят групповые и индивидуальные интересы. Для преодоления центробежных устремлений надо возрождать дух подлинной соборности, и обращение к идейному наследию православной мысли, безусловно, поможет этому процессу.

Итак, диффузность, онтологизм, эстетизм и соборность — вот характерные черты отечественного философствования, в них отразились особенности православия, его отличия от западного христианства. Любые социальные преобразования, стремящиеся к стабилизации общества, к тому, чтобы стать постоянно действующими величинами в социальной сфере, должны учитывать эти традиции. Поправление принципов социальной справедливости, насаждение «духа личной отдельности», ориентация на приоритет материальных ценностей перед духовными не имеют долгосрочной перспективы в России.

2. Духовно-академическая философия в первой половине XIX в.

Под духовно-академической философией мы понимаем совокупность философских курсов и связанной с ними литературы, изучаемых в духовных академиях Русской православной церкви. Первая в России попытка организации систематического философского образования была предпринята в конце XVII в. братьями Лихудами в основанной ими школе, но их замыслы были реализованы лишь частично.

Особенно остро вопрос о взаимоотношениях философии и православия встал перед церковным институтом в конце XVIII в. Это объясняется тремя главными причинами: во-первых, со второй половины XVIII в. можно говорить о самостоятельной русской светской философии, претендующей на независимость от религии; во-вторых, в этот

период русское общество широко знакомится с идеями французских просветителей, имеющими ярко выраженную антиклерикальную направленность; наконец, в это время идеологи православия выдвигают задачу создания оригинального богословия, свободного от католических и протестантских влияний.

Одним из наиболее авторитетных богословов конца XVIII — начала XIX в., автором многотомных сочинений был митрополит Платон (Левшин). Он с горечью признавал, что «никогда столь смело не было рассуждаемо и говорено о вещах веры святейших»¹⁵. Подобное состояние умов стало возможным, по мнению церковных иерархов, в силу широкого распространения философских знаний. Философия рождает «духовную жажду», однако люди должны четко сознавать, что в ней они «жажду не утолят». Столкновение между богословием и философией происходит из-за смешения предметов их исследования, ибо первое изучает «божественную премудрость», вторая же — «мнения человеческие». «Мнимый ученый» на место Откровения ставит свои «обманчивые мысли» и именно их «почитает святыми», отсюда и берется «ложное просвещение», суть которого состоит в том, что ученый «прикоснулся только одного края науки», но почитает «уже себя созревшим в мудрости». Если же «дерзость» ученого ограничивается «пределами той науки, в которой он упражняется» и не посягает на истины веры, то тогда его деятельность полезна обществу.

Точно так же происходит и в философии. Философ, приобретая «некоторые понятия о философской науке для того, чтобы избежать ложного просвещения», должен рассуждать «только о философии, а не дерзал бы еще положительно что-либо утверждать о богословии»¹⁶. Итак, в определенных пределах развитие философии все-таки допустимо.

Научный и социальный прогресс начала XIX в. неизбежно формировал новые установки в подготовке духовенства, к тому же широкое распространение в эпоху Александра I различных западных мистических течений также предъявляло к философской культуре православных пастырей повышенные требования.

В 1807–1809 гг. главным действующим лицом в подготовке реформы духовного образования был М. М. Сперанский, именно по его инициативе для преподавания философии в Санкт-Петербургскую духовную академию был приглашен И. Фесслер. Побыв католиком, он затем перешел в лютеранство, был членом масонской ложи, имел достаточ-

¹⁵ Платон (Левшин), архиеп. Поучительные слова. В 5 т. Т. 3. М., 1780. С. 324.

¹⁶ Там же. С. 324.

но основательную философскую подготовку. Лекции читал на латыни, они оправданно вызывали подозрительное к себе отношение со стороны церковной иерархии. Комиссия духовных училищ, рассмотрев материалы представленных Фесслером лекций, нашла их «темными и потребовала от него другой конспект», в котором он изложил бы философию «в яснейшем виде, именно по методу и терминологии вольфианской»¹⁷. В результате Фесслер был вынужден оставить преподавание философии и перейти на работу к М. Сперанскому.

При подготовке нового Устава духовных академий, по мнению большого знатока истории духовного образования в России профессора И. А. Чистовича, выяснилось, что существуют два различных взгляда на преподавание философии. Первый был представлен М. Сперанским и его сторонниками и заключался в «живом отношении к предметам веры и соприкосновенных с нею вопросам философской науки». Второй защищал епископ Феофилакт (Русанов), для которого «вопросы мысли и жизни были разрешены... нечего допытываться нового в сфере вопросов, разрешаемых совместно религией и философией»¹⁸.

Победил первый подход. Поэтому в Уставе духовных академий, первый вариант которого был составлен в 1809 г., много внимания уделялось философским предметам. После первого выпуска Санкт-Петербургской духовной академии, работающей по «пробному уставу», на основе замечаний ее ректора архимандрита Филарета (Дроздова) в этот документ были внесены коррективы, в том числе и в раздел, посвященный изучению философии. В 1814 г. была принята окончательная редакция Устава духовных академий, которым однозначно утверждалась необходимость преподавания философских дисциплин в духовных учебных заведениях¹⁹. Философские науки могли преподаваться «в двух разных отношениях»: во-первых, предполагалось изучение философской терминологии (начальная степень философского учения, она «принадлежит семинарии»); во-вторых, предусматривалось изложение «о каждом предмете мнений славнейших философов», более того, необходимо было сравнить эти мысли между собой и привести «к общему какому-либо началу»; наконец, преподаватель должен был «дать воспитанникам понятие об истинном духе философии, приучить их самих к философским исследованиям и ознакомить их с

¹⁷ Чистович И. А. В память графа Михаила Михайловича Сперанского // Христианское чтение. 1871. № 12. С. 988.

¹⁸ Там же. С. 998.

¹⁹ См.: Проект устава духовных академий. Ч. 1. СПб., 1823. С. 53–55.

лучшими методами таковых изысканий». Эта задача решалась только духовными академиями.

В анализируемом документе содержится и определенная характеристика различных философских школ. Так, среди древних мыслителей «Платон есть первый столп истинной философии», но его изучение необходимо основывать на первоисточниках, ибо мысли философа «невежеством толкователей ... обезображены». Из новейших же «философов тех должно предпочтительно держаться, кои ближе его держались». В Уставе оговаривалось, что профессор «в толпе разнообразных человеческих мнений» призван выбирать «истины евангельские», ибо «истина одна, а заблуждения бесчисленны». Но на основании «единства истины» нельзя противопоставлять понятия христианские понятиям философским, которые «часто в школах допускаемы». Напротив, истинная философия «своей методой» познает то же, что и утверждает христианством.

Первые шаги по организации философского образования на новых принципах и в Санкт-Петербургской, и в Московской духовных академиях делались с большим трудом. Особая заслуга в повышении уровня преподавания философских наук в этих учебных заведениях принадлежит митрополиту Филарету (Дроздову)²⁰. Как ректор Санкт-Петербургской духовной академии, он принимал непосредственное участие в разработке читаемых в ней философских курсов, а как член комиссии духовных училищ осуществлял и «ревизию» Московской духовной академии. Первым преподавателем философии в реформированной Московской академии был И. К. Носов, читавший курс на основе трудов И. Бруккера и Ф. Карпе. Филарет нашел подобное преподавание еще «не преобразованным», гораздо более высокой оценки удостоился преемник Носова по кафедре философии В. И. Кутневич, фигура очень противоречивая. Попытки последнего «подружить философию с откровенной религией» были поддержаны властью²¹, но именно Кутневич, будучи обер-священником армии и флота, фигурировал среди главных организаторов «в устранении Сидонского из академии», но подробнее мы коснемся этого чуть ниже. Анализируя деятельность В. И. Кутневича, современные исследователи духовно-академической философии справедливо отмечают, что «каких-либо ори-

²⁰ См.: *Шошин В.* Святитель Филарет, митрополит Московский и «школа верующего разума» в русской философии // *Вестник русского христианского движения.* 1997. № 1. С. 82–108.

²¹ См.: *Филарет* (Дроздов), митр. Собрание мнений и отзывов: В 5 т. Т. 1. СПб., 1885. С. 408.

гинальных идей, позволяющих судить о попытках создания системы философской интерпретации религиозного сознания, у него еще не было»²².

Одним из главных недостатков преподавания философии в духовных учебных заведениях было отсутствие оригинальных отечественных курсов. В воспоминаниях профессора Д. И. Ростиславлева упоминается, что в семинариях руководствовались Ф. Баумейстером, а в академиях — И. Винклером; по его мнению, «это было хуже, нежели если б вовсе было уничтожено преподавание философии». Все дело в том, что если бы философия не изучалась, то студенты «не знали бы, о чем говорит эта наука, тогда как Баумейстер и Винклер пробуждали отвращение к ней»²³.

С 1824 г. в течение 30 лет кафедру философии в Московской духовной академии занимал Ф. А. Голубинский, который начал читать свой собственный курс философии. Профессор почти не оставил после себя печатных трудов, характер его лекций известен по опубликованным студенческим конспектам²⁴. Пафос преподавания Голубинского — преодоление «раскола между верой и разумом», ибо «цель философии возбудить в человеке нужду в искании божественной мудрости». Между истинами веры и истинами разума существует не антагонизм, а определенная субординация. Бог как «абсолютное и бесконечное» существо не может быть адекватно познан «низшими способностями», т. е. чувством и разумом. Поэтому, убедившись в неспособности разума раскрыть «конечные причины», философия проходит путь «к богословию, а от него к учению о мире». Не случайно речь идет об «учении о мире» — именно в стенах Московской духовной академии благодаря деятельности Голубинского и его лучшего ученика В. Д. Кудрявцева-Платонова складывается так называемая «онтологическая школа» в богословии. Рассматривая окружающий мир как эманацию божества, они считали, что изучение мира также может давать материал для богопознания. Поэтому знание, в том числе и философское, понимается ими как «опосредованное откровение». Конечно, здесь речь идет о философии, безоговорочно признающей руководство религии.

В одной из своих немногих опубликованных работ «Содержание и история учения о конечных причинах, или целях» Ф. Голубинский

²² Цыж И. В. Духовно-академическая философия в России XIX в. М., 2002. С. 71.

²³ Ростиславлев Д. И. Петербургская духовная академия до графа Протасова // Вестник Европы. 1872. Т. 5. С. 179.

²⁴ См.: Лекции по философии профессора Московской духовной академии Ф. А. Голубинского. Вып. I–IV. М., 1884–1886.

обосновывает принцип субординации между богословием и философией. Рассматривая историю формирования и содержания учения «о конечных причинах, или целях», он приходит к выводу, что среди человеческих целей есть строгая иерархия: «одни из них выше, другие ниже», а все вместе они «должны подчиняться одной цели — высочайшей», т. е. Богу. Конкретизируя это положение применительно к человеческому познанию, богослов делает вывод о его подчиненности богосознанию. Все проявления человеческого интеллекта, если они имеют правильную ориентацию, приводят к Богу «как к источнику всякого совершенства», все же, что выступает как «ожесточенное противление Богу и отчуждение от жизни божественной, есть крайнее зло»²⁵. Здесь содержится и разграничительный критерий философских построений: если они ко «благу евангельской религии», то полезны, если нет, то их необходимо отвергнуть. Н. Н. Глубоковский, характеризуя особенности творчества Голубинского, отмечает, что тот был «не просто христианским философом, но именно и специально философом христианства», ибо его рациональные построения «оживотворялись внутренними христианскими созерцаниями»²⁶. В силу этого ему удалось сохранить православную субординацию между богословием и философией. Современные богословы также достаточно высоко оценивают деятельность профессора. Так, игумен Иоанн (Экономцев) справедливо указывает, что, несмотря на эклектичность взглядов, их неоплатоническую направленность, именно Глубоковский «подошел к рубежу, за которым могла возникнуть и действительно возникла оригинальная русская философия»²⁷.

Сравнительно долго на философской кафедре Санкт-Петербургской духовной академии заметных фигур не появлялось, и первым преподавателем, обладавшим «незаурядным философским талантом и самостоятельным подходом» к философским проблемам, был Ф. Ф. Сидонский. Заняв кафедру в 1829 г., он приступил к созданию оригинального курса, который под названием «Введение в науку философию» был опубликован в 1833 г. В предисловии автор констатировал, что в России «слабо изучение философии», а самостоятельных трудов «по сей отрасли умственных изысканий почти и вовсе не вид-

²⁵ Голубинский Ф. А., Левитский Д. Г. Премудрость и благость Божия в судьбах мира и человека. СПб., 1894. С. 6.

²⁶ Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. М., 2002. С. 42.

²⁷ Иоанн (Экономцев), игум. Православие, Византия, Россия. М., 1992. С. 119.

но»²⁸. В то же время становилось очевидным, что русское общество не может удовлетвориться лишь заимствованиями «умственных произведений» Запада. Западноевропейские философские идеи следует переосмыслить с тем, чтобы они смогли «принять новую благороднейшую форму. Гений славян должен со временем и на них положить печать своего величия»²⁹. Молодой священник (а ему в это время было всего 28 лет) еще задолго до славянофилов формулировал задачу создания оригинальной русской философии. Сам Ф. Сидонский не был свободен от влияния немецкого идеализма, но даже такой строгий судья, как Г. Г. Шпет, признавал, что его труд «не простая компиляция и положительно лучшая книга по философии из появившихся в России до 1833 года»³⁰.

Для о. Феодора неприемлемы два крайних подхода к соотношению разума и веры, суть которых заключается в следующем: в первом утверждается, что разуму «нет никакого места в делах религии, здесь место одной веры»; во втором, напротив, доказывается «слепость веры», поэтому «должно руководствоваться умом и одним умом»³¹. Уже наличие этих точек зрения показывает сложность во взаимоотношениях богословия и философии, углубленный же анализ темы убеждает, что «в области человеческого ведения нет ничего запутаннее того отношения, в каком должен быть поставлен ум к истинам, преданным в виде откровенных»³². Пафос книги Ф. Сидонского заключается в том, что он стремится «объяснить всю важность философии», но не любой, а лишь той, которая имеет «истинную и должную постановку». Выделяя в философии три основных раздела — гносеологию, космологию и этику, он признает важное ее значение в «определении законов, по каким должна направляться наша человеческая деятельность». Иными словами, философия не просто наука, она обладает методологическими функциями. Архимандрит Гавриил (Воскресенский) специально отмечает, что Сидонский показал «характер философских исследований, их отношение к другим наукам»³³. И на этой основе ему удалось показать, что любомудрие само по себе, только опираясь на «естественный разум», не может выполнить своего предназначения.

²⁸ Сидонский Ф. Ф. Введение в науку философию. СПб., 1833. С. III.

²⁹ Там же. С. V.

³⁰ Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. А., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. Свердловск, 1991. С. 373

³¹ Сидонский Ф. Ф. Введение в науку философию. С. 270.

³² Там же. С. 278.

³³ Гавриил (Воскресенский), архим. Русская философия. (История философии. Ч. 6). М., 2005. С. 99.

При правильном направлении философская мысль с неизбежностью «убеждается в справедливости требований веры». Итоговым выводом рассуждений о. Феодора является тезис, согласно которому «вера нужна уму, она помогает ему, и ум нужен вере, он развивает ее, проясняет наше человеческое сознание Божественного»³⁴.

После выхода в свет «Введения в науку философию» Сидонский отнюдь не почивал на лаврах; напротив, была создана комиссия для оценки этого сочинения, в которую вошел и будущий его преемник по кафедре философии В. Н. Карпов. Основными противниками талантливого ученого стали ректор Санкт-Петербургской духовной академии архимандрит Венедикт (Григорович) и уже упоминавшийся нами В. И. Кутневич. Последний считал себя крупным специалистом в области философии, хотя «не оставил решительно никаких печатных проявлений своего философствования»³⁵. В результате предвзятого подхода Сидонский был «уличен в неправославии» и у него отобрали кафедру, а вскоре он был вынужден покинуть и академию³⁶. Однако след, оставленный о. Феодором в истории русской философии, не был перечеркнут. Профессор Санкт-Петербургской духовной академии И. А. Чистович, преподававший в 60-е годы XIX в. историю философии, отмечал, что книга Сидонского стремилась «объяснить достойным образом всю важность философских задач». Тем самым она опровергала утвердившиеся в обществе «недоразумения и вкоренившиеся предрассудки на счет философии»³⁷. Наша оценка вполне совпадает с приведенным выше мнением.

С 1833 г. на кафедру философии Санкт-Петербургской духовной академии пришел В. Н. Карпов, автор известного сочинения «Введение в философию», выпускник Киевской духовной академии, где он изучал философию под руководством И. М. Скворцова. Г. Шпет, со свойственным ему критицизмом, считает последнего философом «мало одаренным», не любившим углубляться «в содержание философских изысканий»³⁸. Позволим себе с таким выводом не согласиться. Занимая кафедру философии с 1819 по 1839 г., Скворцов воспитал целую пле-

³⁴ Сидонский Ф. Ф. Введение в науку философию. С. 278.

³⁵ Ростиславлев Д. И. Петербургская духовная академия до графа Протасова // Вестник Европы. 1872. Т. 5. С. 179.

³⁶ См.: Августин (Никитин), архим. Протоиерей Федор Сидонский — философ и богослов // Вече. СПб., 1996. С. 29–51.

³⁷ Чистович И. А. История С.-Петербургской духовной академии. СПб., 1857. С. 293.

³⁸ Венедиктский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. А., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. С. 406.

яду известных философов. Достаточно назвать имена С. С. Гогоцкого, И. Г. Михневича и др., внесших вклад в развитие отечественной мысли. Сошлемся также на авторитетное мнение архимандрита Гавриила (Воскресенского), считавшего, что «в голове Карпова носилось много высоких истин; но он не знал, что с ними делать». И только Скворцов научил молодого философа «дать им форму, подвергнуть их критике, утвердить их на началах»³⁹.

В. Н. Карпов в своей книге открыто заявляет, что предлагает читателям собственные «мысли о философии и об образе систематического ее развития»⁴⁰. Рассматривая отношения человека и мира, философ приходит к выводу о том, что индивид «может трояким образом входить в мир», а именно: через ощущения, через «идеи» и через «духовное созерцание». Ощущения характеризуют чувственную сторону мира, «идеи» — его мыслимые параметры, а «духовное созерцание» связывает с Абсолютом. Подход Карпова получил название «философского синтетизма», так как автор стремился не обособить способности индивида, не противопоставить идеальное материальному, а «все сложить в одно». В результате и наука, и философия, и религия сольются «в один аккорд, в одну священную песнь Всевышнему»⁴¹.

Естественно, с этих позиций в служении высшей истине находит свое место и философия, поэтому Карпов никак не может согласиться с негативными оценками философской мысли. По его мнению, когда говорят, что «философия положительно вредна, то разумеют, конечно, не науку, но того или другого ее деятеля, такую или другую частную систему»⁴². Следует также напомнить о подвижнической деятельности Карпова по переводу и изданию Платона. Не останавливаясь подробно на анализе взглядов мыслителя, а отсылая читателя к интересной работе архимандрита Августина (Никитина)⁴³, отметим лишь, что попытка Карпова создать цельное мировоззрение путем синтеза разнородных, но не антагонистических начал стала одной из ведущих тем русской философии.

В анализируемый период развитие философской мысли шло не только в столичных академиях и Киевской духовной академии, подвижники этой науки были и в Казани. Профессор Казанской духов-

³⁹ Гавриил (Воскресенский), архим. Русская философия. (История философии. Ч. 6.). С. 97.

⁴⁰ Карпов В. Н. Введение в философию. СПб., 1840. С. VI.

⁴¹ Там же. С. 133.

⁴² Там же. С. 113.

⁴³ См.: Августин (Никитин), архим. Василий Карпов. Очерк жизни и деятельности // Вече. 1998. № 11. С. 59–97.

ной академии архимандрит Гавриил (Воскресенский) в 1839–1840 гг. опубликовал первую отечественную «Историю философии», причем 6-я ее часть была посвящена русскому любомудрию. Определяя задачи истории философии, о. Гавриил утверждал, что она должна правильно определять «как заслуги философов, так равно их заблуждения и недостатки». При этом данные объективные оценки нужны не сами по себе, а «дабы путем учения достигнуть мудрости»⁴⁴. Анализируя западноевропейскую традицию, богослов приходил к выводу, что, несмотря на прошлые достижения, она не может удовлетворить потребности русского ума, ибо полна «односторонностей и заблуждений».

Архимандрит Гавриил попытался раскрыть специфику национальных философских школ, в том числе и особенности отечественного любомудрия, а он был убежден, что «философия русская отлична от философии английской, французской и германской»⁴⁵. Западноевропейские школы базируются на односторонних началах, имеющих в основании или «чистые теории идеализма», отгороженные от опыта и теряющиеся «в пустых построениях», или исключительно опыт, приводящий «к следствиям совершенно ложным».

В этой критике проявилась философская эрудиция архимандрита Гавриила, позволившая понять необходимость соединения «теории с опытом». С его точки зрения русская философия «счастливила избежала тех односторонностей, которые в таком количестве наводнили просвещенную Европу». Русская философия принадлежит к третьему философскому направлению, которое опирается «на рационализм соображенный с опытом», но на этом мысль не останавливается. Она «завершает этот храм любомудрия, как бы светозарным куполом, откровением и... понятием о Боге»⁴⁶.

Русский человек, по его мнению, «до бесконечности привержен к вере», а его разум «покорился уму беспредельному», и в силу этого «идея о Боге... одушевляет русского». Поэтому понятно, что русская философия не продукт светского мышления, а «одолжена своим развитием духовенству русскому и частью грекам». Византийский элемент в отечественном любомудрии объясняет и тот факт, что «Россия, не отвергая логики Аристотеля, преимущественно любила Платона». В

⁴⁴ Гавриил (Воскресенский), архим. История философии: В 6 т. Казань, 1839. Ч. 1. С. 3.

⁴⁵ Гавриил (Воскресенский), архим. Русская философия. (История философии. Ч. 6.) С. 31.

⁴⁶ Там же. С. 32.

католической же Европе в теологических школах господствовал Аристотель, который «своей сухостью обезобразил наилучших гениев Запада». При этом архимандрит Гавриил весьма оптимистично смотрит на будущее развитие отечественной философии, так как «любомудрие русских непоколебимо, непреложно, живо и действенно»⁴⁷.

В анализе взаимоотношений религии и философии у архимандрита Гавриила наблюдается определенный антиномизм, ибо, с одной стороны, философия и религия «существуют, не смешиваясь», но, с другой — «в душе истинного философа религия и философия соединены совершенно»⁴⁸. Появление фундаментального труда архимандрита Гавриила свидетельствовало о динамичном развитии духовной академической философии в России.

Благодаря деятельности Ф. Голубинского, Ф. Сидонского, В. Карпова, архимандрита Гавриила и других был создан прочный фундамент для изучения философских дисциплин в духовных учебных заведениях. Можно согласиться с Э. А. Радловым в том, что существует внутреннее родство между философией славянофильства и духовно-академической философией, ибо «у тех и других религиозный интерес занимает центральное место»⁴⁹. Следовательно, академическая традиция также является одним из важнейших источников формирования самобытной русской философии.

3. Славянофильский синтез православия и философии

Среди мыслителей, принадлежащих к славянофильскому лагерю, особая роль в разработке философских идей принадлежит А. С. Хомякову и И. В. Киреевскому. Поэтому на анализе их взглядов мы и остановимся, уделив даже большее внимание И. В. Киреевскому, так как его идейное наследие прежде всего посвящено отысканию «новых начал для философии».

А. С. Хомяков был человеком всесторонне одаренным, широта интересов, постоянные дискуссии захватывали его, но «писать он был не очень охоч». В. Зеньковский считает, что от этого «в особенности пострадали... его философские взгляды»⁵⁰, так как не бы-

⁴⁷ Там же. С. 33.

⁴⁸ Гавриил (Воскресенский), архим. История философии. Ч. 1. С. 7.

⁴⁹ Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. А., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. С. 125.

⁵⁰ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 1. С. 196.

ли приведены в систему. С этой мыслью перекликается и вывод Н. П. Колюпанова, который утверждает, что А. С. Хомяков — единственный из славянофилов, принявшийся «за составление самобытной философской системы; но, к сожалению, она осталась не законченной»⁵¹. С подобными суждениями можно согласиться лишь отчасти. Действительно, отечественная мысль обогатилась, если бы Алексей Степанович оставил больше работ по философии. Однако достижения в области философии не всегда связаны с созданием системы. Те, кто именно «логические формулы» и системность возводит в абсолют, впадают, как любил говорить русский мыслитель, в европоцентризм, «немецкую односторонность». У Хомякова не было таланта систематизатора, он часто мыслил как художник, а не как ученый.

Анализируя состояние общественной жизни России 40–50-х годов XIX в., русский мыслитель отмечал «разброд и шатание в умах», вызванные, с одной стороны, господством рационализма среди образованных слоев общества, а с другой — пренебрежением православия к интеллектуальным и социальным запросам людей. Подобное состояние объясняется тем, что в России нет самобытной философии, могущей устранить эти недостатки. Развитие философии на русской почве, как и вообще приобщение к человеческому знанию, может идти двумя путями: первый — «подражание рабское» западным школам, которое не может привести к позитивному результату; второй отвечает интересам России, так как связан с созданием самобытной философии и науки, «требует собственной духовной работы». Эти установки не следует понимать как нигилистическое отрицание достижений мировой философии. Критично воспринимая идеи спекулятивного мышления, особенно выраженные в рациональной форме, он считал возможным использовать ряд положений древней и новой философии в качестве «строительного материала» своей системы.

А. С. Хомяков формально не примыкал ни к одной из философских школ: конечно, он не признавал материализм, характеризуя это течение как «упадок философского духа», но и существующие формы идеализма им полностью не принимались. Мы уже отмечали его критичное отношение ко многим положениям западноевропейской мысли. Исходной посылкой философского анализа окружающей действительности выступает у Хомякова констатация того факта, что «мир является разуму как вещество в пространстве и как сила во времени». Однако вещество или материя «перед мыслью утрачивает самостоя-

⁵¹ Колюпанов Н. П. Очерк философской системы славянофилов // Русское обозрение. 1894. № 9. С. 89.

тельность», ибо выступает «произведением или проявлением, а никак уж не началом силы». Время также есть «сила в ее развитии», а пространство «в ее сочетаниях»⁵².

Итак, в основе бытия лежит не материя, а сила, которая понимается разумом как «начало изменяемости мировых явлений». Естественно, встает вопрос об источниках этой силы. Алексей Степанович при решении этой проблемы особо подчеркивает, что ее начала «нельзя искать в субъекте». Индивидуальное или «частное начало» не может «итожиться в бесконечное» и всеобщее, напротив, оно должно получать свой источник от всеобщего. Поэтому он делает вывод, что «сила, или причина, бытия каждого явления заключается во “всем”»⁵³. Все, с точки зрения Хомякова, содержит ряд характеристик, принципиально отличающих его от мира явлений. Во-первых, ему присуща свобода; во-вторых, разумность — это свободная мысль; в-третьих, воля — это «волящий разум». Этими чертами может обладать только бог, «все» лишь его другое название. «Разумная воля», или «волящий разум», выступает источником силы, а значит, и предопределяет всякое явление. В приведенных выше рассуждениях предугаданы многие положения «философии всеединства», которая стала достаточно стройной системой благодаря трудам В. Соловьева⁵⁴.

А. С. Хомяков понимает мир как результат деятельности «разумной воли», т. е. как «образ единого духа». Поэтому познать действительность можно лишь при условии приобщения к «сфере духовного». Главным недостатком гносеологических построений немецкой классической философии, по Хомякову, было то, что она исследует познание «без действительности, как отвлечение». В этом абстрагировании проявляется рационализм, преувеличение значения схематического познания. Никакая рассудочная схема не может выразить сложность духовного мира, а ведь «познаваемое в своей полноте есть полный образ духа»⁵⁵. Полный «образ духа» человеку в принципе недоступен, даже если он преодолает «односторонность рационализма», так как «дух познаваемый не проникает вполне» в сущность познаваемого. Из этого не следует, что Хомяков находился на позициях агностицизма. Вслед за Кантом он разделяет познаваемую действительность на мир сущностей и мир явлений, но если у немецкого философа между этими ступенями познания лежит непроходимая граница, то у Хомякова они

⁵² См.: Хомяков А. С. Полн. собр. соч.: В 8 т. Т. 1. М., 1911. С. 321–322.

⁵³ Там же. С. 331.

⁵⁴ См.: Шапошников Л. Е. Философские портреты. Н. Новгород, 1993. С. 84–135.

⁵⁵ Хомяков А. С. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 273.

взаимопроникают друг в друга. Единство сущности и явления обусловлено их единой основой, т. е. «духовной силой». На уровне сущности «сила» выступает «в смысле закона измерений явлений», на уровне явления оно вторгается в материальный мир, в «мир вещества». Следовательно, в познании человек имеет дело с двумя родами истин: первые характеризуют сущность, вторые — явление. Истины первого порядка находятся «по ту сторону рассудка» и выступают не как итог спекулятивного мышления, а как «непосредственное живое и безусловное знание». С его точки зрения, подобное знание «следует назвать верою», оно гораздо выше знаний, полученных путем «отвлеченного рационального анализа».

Особое значение в познавательном процессе, по мнению русского мыслителя, имеет воля. Воля выступает как особая сила разума, в то же время понятие о ней «дается человеку извне». Сама воля «не переходит в образ познаваемый», принадлежа к «области допредметной», но именно она определяет отношение человека «к предметам, их способы познания». Если воля имеет благую направленность и исходит из признания действительности как «образа духа», то она возвышает человека, приводит его к озарению, к «живознанию». Если же «воля» поддерживает мысль о всеилии разума, то у человека появляется несбыточная надежда «своими силами достичь совершенства и полноты развития». Такая самоуверенность неизбежно вызывает господство «утилитарных начал», а отсюда — «презрение всякого мышления, не ведущего к материальным выгодам». Воля теснейшим образом связана со свободой, а значит, и с нравственным выбором личности, она имеет «вседержавность» в сфере морали. Воля каждого отдельного человека не обладает полнотой, она несовершенна, как и несовершенны его разум и его поведение. Высшие истины доступны лишь интеллекту, находящемуся «в полном нравственном согласии со всеусущим разумом», но такое состояние для индивидуального сознания недостижимо, оно свойственно лишь «всецелой полноте» человечества. Индивидуализм, отрывающий человека от духовной целостности, сопровождается деградацией лучших его качеств, напротив, «в самозабвении находит он прирост расширяющейся жизни»⁵⁶. Следовательно, и философские идеи, относящиеся к сущностному уровню, а значит, связанные с «жизнью духа», недоступны «отдельному разуму» — он тут «бессилен и бесплоден». Иными словами, соборный характер мышления должен проявляться не только в церкви, но и в философии, однако при этом

⁵⁶ Там же. С. 270.

«разумность церкви является высшею возможностью разумности человечества»⁵⁷.

А. С. Хомяков, исходя из идей субординации различных проявлений соборности, приходит к выводу, что философское мышление полезно лишь постольку, поскольку не стремится господствовать над религией. Если же происходит выдвижение философии на передний план, то соборное сознание подменяется рассудочными идеями. В этом случае философия превращается в самоцель и не помогает религии, а заменяет ее собой. Именно с подобной программой выступал до своего «обращения» в славянофильство Ю. Ф. Самарин. При подготовке диссертации «Стефан Яворский и Феофан Прокопович» он ставил задачу «оправдать православие философией Гегеля». Более того, для него тогда религия не выступала главным фактором в развитии духа, так как он считал «высшим моментом» в его становлении философию. Эти взгляды получили резко негативную оценку со стороны ведущего идеолога славянофильства, подчеркивавшего служебный характер философии по отношению к религии. Она, с его точки зрения, не чужда божественным истинам, но составляет по отношению к ним «низшую стихию». Ее задача сводится к обеспечению «переходного движения» человеческого разума из области веры к многообразию «мысли бытовой». Философия, как и в целом человеческий разум, может «полноту своего существования находить только в вере»⁵⁸. Правда, речь идет о вере, очищенной от суеверий и не стоящей в стороне от «развития религиозной мысли».

Итак, философия у Хомякова выступает необходимым проявлением человеческого разума. Ее главная задача сводится к подчинению рассудочных положений соборным истинам, тем самым она гармонизирует эти начала человеческой жизни. Рациональное должно функционировать только в пределах, предписываемых ему соборными установками, т.е. не претендовать на решение «коренных вопросов» как для личности, так и для социума в целом. Следовательно, хомяковское учение о соборности не отрицает разума как инструмента познания, но устанавливает субординацию между верой и философским мышлением. Господствующее настроение славянофильской философии — это иррациональные интуиции, но они существуют рядом с рациональными положениями. Поэтому, на наш взгляд, классификация славянофильства как последовательного иррационализма некорректна.

⁵⁷ Там же. С. 281.

⁵⁸ Там же. С. 262.

Становление взглядов И. В. Киреевского — весьма сложный и длительный процесс. Он рано приобщился к идеям немецкой философии и прежде всего к трудам Ф. Шеллинга и Г. Гегеля. В то же время знакомство с отечественной духовной традицией было явно недостаточным. Отсюда понятно, почему первый этап его творчества может быть охарактеризован как умеренное западничество, не случайно и свой журнал он назвал «Европеец». Под влиянием А. С. Хомякова, монахов Оптиной пустыни, благодаря участию в издании творений отцов церкви у философа происходит поворот к славянофильским принципам. Более того, в 40–50-е годы XIX в. он становится одним из главных идеологов славянофильства.

И. В. Киреевский, как и А. С. Хомяков, не оставил законченной философской системы, но в то же время в славянофильском кругу именно он считался главным специалистом в области философии. Центральными философскими работами мыслителя являются статьи «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» и «О необходимости и возможности новых начал для философии». Киреевский намеревался продолжить свои философские изыскания с тем, чтобы более подробно обосновать принципы новой философии, но ранняя смерть помешала ему это сделать.

Анализируя основания, на которые опирались западноевропейское и русское просвещение, а значит, и философствование, Киреевский приходит к выводу об их принципиальной несхожести. Глубокое расхождение обусловлено следующими факторами: этническими отличиями восточных славян от западноевропейцев и путями формирования у них государства; различной формой проникновения христианства в жизнь этих народов; наконец, способами передачи «образованности древнеклассического мира».

В узких границах Западной Европы происходит смешение различных племен, между которыми царит «дух враждебности». Само государство на Западе является следствием завоевания одного народа другим. Поэтому «европейские общества, основанные насилием ... должны были развить в себе не общественный дух, но дух личной отдельности»⁵⁹. В России же государство возникает вследствие «органического развития славянского племени». С самого начала ведущую роль в русском обществе играет община, «так называемые миры», и человек, «принадлежа миру», согласовывал свое поведение как в общественной, так и в частной жизни с «традиционным и однообразным

⁵⁹ Киреевский И. В. Полн. собр. соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1911. С. 192.

обычаем». Отсюда понятно, что на Руси мало была известна «личная самобытность, основа западного развития».

Существенные отличия между Западом и Россией, по мнению И. В. Киреевского, существовали и в путях их христианизации. На Западе, в Римской империи, сформировались прочные языческие традиции, притом не только на уровне обычая, но и в сфере интеллекта. Долгое время к новой религии враждебно относились императоры, в силу чего приобщение к евангельским истинам было «длительным и мучительным процессом». Напротив, христианство, «проникнув в Россию, не встретило в ней тех громадных затруднений, с какими должно было бороться в землях, пропитанных римской образованностью»⁶⁰. Следуя традициям римского права, западное христианство выдвигает на первый план формальный критерий приобщенности к церкви, который берет верх над сущностной стороной церковной жизни. С точки зрения католицизма, единство церкви сводится к «наружному единству епископов», ее святость — к «непогрешимости Римского папы», проблема спасения трактуется «через избыток или недостаток наружных дел», совершенных для внешней пользы церкви, отождествляемой часто с церковной иерархией.

На Руси же главным фактором религиозности становится преобразование «внутреннего состояния» души, ведущее к «новой жизни в духе». Христианство пронизывает «быт русского человека, его убеждения», становится «в подлинном смысле жизненным», и в результате побеждает не внешняя правда, а «существенная справедливость», не материальная выгода, а «нравственные требования»⁶¹.

Итак, в западном христианстве принадлежность к церкви, поведение человека оцениваются с формальных позиций, опираются на внешние критерии, православие же рассматривает «воцерковление» с содержательной стороны, делает акцент на реальном преобразовании внутреннего мира человека.

Наконец, по-разному Запад и Русь приобщались к «образованности древнеклассического мира». В Россию «античная мудрость» перешла уже преобразованной благодаря восточной патристике. При этом учителя православной церкви не проявляли «особого пристра-

⁶⁰ Там же. С. 185.

⁶¹ Этот тезис И. В. Киреевского критиковал даже А. С. Хомяков, отмечавший, что «не было ни одного народа, ни одной земли, ни одного государства в мире», которым удалось бы полностью построить социальную сферу на христианских началах, хотя русский народ и далеко продвинулся на этом пути. См.: «О, Русь, волшебница суровая». Н. Новгород, 1991. С. 83.

ствия к Аристотелю», но большая их часть отдавала «явное предпочтение Платону». В своих богословско-философских трудах они обосновывали путь «возвышения разума от рассудочного механизма к высшему, нравственно свободному умозрению». Восточным отцам церкви удалось языческую философию обратить «в орудие христианского просвещения», и она, «как подчиненное начало, вошла в состав философии христианской». Внешние обстоятельства, падение Византии не позволили в полной мере расцвести «православно-христианской философии», но следы ее сохранились «в писаниях святых отцов православной церкви». Их учение перешло в Россию, и под его влиянием «сложился и воспитался коренной русским ум, лежащий в основе русского быта»⁶².

Влияние дохристианских римских традиций «на новорождающуюся образованность Запада было всеобъемлющим», поэтому там не произошло в полном объеме христианского преобразования «умственного характера Рима». Во всех особенностях поведения гражданина Рима, по Киреевскому, отражалась одна общая черта, состоявшая в том, что «наружная стройность его логических понятий была для него существеннее самой сущности». Не случайно в западном богословии непререкаемым авторитетом становится Аристотель, ибо и у древнегреческого философа, и у западных теологов «духовное убеждение» искало себе оправдание «в рассудочном силлогизме». И если приверженность римского мира «к наружному сцеплению понятий» все-таки в какой-то мере сдерживались в тот период, когда существовало единое вселенское христианство, то после его раскола формальная рассудочность окончательно подчинила себе все проявления религиозной жизни. Более того, отпадение Рима от католической церкви было обусловлено господством рационализма в западном мышлении, ибо введение новых догматов оправдывалось не вселенским церковным преданием, а «единственно логическими выводами западных богословов».

Эти различия обуславливают принципиальные особенности православного и католического способов мышления. Восточные мыслители, стремясь к истине, заботятся «прежде всего о правильности внутреннего состояния мыслящего духа; западные — более о внешней связи понятий». Восточные богословы для осознания «полноты истины ищут внутренней цельности разума», при котором отдельные способности духа «сливаются в одно живое и высшее единство»; западные, напротив, считают возможным достижение полной истины лишь че-

⁶² Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 202.

рез разделение «сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отдельности»⁶³.

Своеобразие западной духовной традиции отразилось, по мнению И. В. Киреевского, и на основных этапах развития европейской философии. Самым «ясным выражением» средневековой Европы была схоластика, «душу которой составлял Аристотель». «Предмет веры» стал опираться на логические умозаключения, громадные труды схоластов были наполнены «сплетениями из голорассудочных понятий». Но вместо подлинно жизненных проблем на первое место вышли «самые несущественные стороны мышления». В результате «живое, цельное понимание внутренней, духовной жизни и живое, непредупрежденное созерцание внешней природы равно изгонялись из оцепленного круга западного мышления»⁶⁴.

«Здание схоластики» казалось внешне очень прочным, но, как только пошатнулись позиции католицизма, «оно мгновенно разрушилось». Новая философия в лице Ф. Бэкона и Р. Декарта обосновывала иное направление мышления, изменялся предмет философии, но ее сущность, т. е. «перевес рассудочности и... слепота к живым истинам сохранились почти по-прежнему». Две ветви «западного любомудрия» — одна, идущая от Бэкона, и другая, берущая свое начало с Декарта, одинаково приводят мышление к отрицательным результатам. Прямым следствием развития бэконовской философии явились взгляды Д. Юма, доказывающего «силою беспристрастного разума, что в мире не существует никакой истины». Последователи Р. Декарта в лице Б. Спинозы и Г. Лейбница также демонстрировали «избыток логической рассудочности», которая своими отвлеченными понятиями заслоняла истину. Наконец, появляется И. Кант, утверждающий, что «для чистого разума никаких доказательств о высших истинах не существует». Другие представители немецкой классической философии — И. Фихте, Ф. Шеллинг и Г. Гегель, несмотря на свою одаренность, не смогли, с точки зрения И. В. Киреевского, преодолеть кризис западноевропейского способа мышления. Система Фихте путем силлогизмов доказывала, что «весь внешний мир есть только мнимый призрак воображения», а реально существует лишь «одно саморазвивающееся я». Шеллинг, напротив, утверждал реальное существование внешнего мира, но его душа мира есть не что иное, как «человеческое я, развивающееся в бытии вселенной для того только, чтобы сознать себя в человеке». Гегель еще более «укрепил и распространил ту же

⁶³ Там же. С. 201.

⁶⁴ Там же. С. 195.

систему саморазвития человеческого самосознания». В его взглядах законы логического мышления были доведены «до последней полноты и ясности результатов», и тем самым окончательно выявилась их односторонность.

Итак, результатом развития западноевропейской философии, по убеждению И. В. Киреевского, стало то, что «ни далее идти по своему отвлеченно-рациональному пути она уже не может, ибо осознала односторонность отвлеченной рациональности, ни проложить себе новую дорогу не в состоянии, ибо вся сила ее заключалась в развитии именно этой отвлеченной рациональности»⁶⁵. Лишившись возможности идти в своем развитии вперед, западноевропейская философия начинает «распространяться в ширину, развиваться в подробностях». Итогом данной тенденции выступает падение интереса к философии, но из этого не следует, что уменьшается роль любознательности в жизни человека.

И. В. Киреевский постоянно подчеркивал методологическое значение философии. В его известном тезисе утверждается: «... Философия не есть одна из наук и не есть вера. Она общий итог и общее основание всех наук и проводник мысли между ними и верою»⁶⁶. В западноевропейской традиции светская образованность и наука «заступают место веры», и тогда философия, а не вера дает «направление мышлению и жизни народа». Данная иерархия ценностей для Киреевского, как мы уже отмечали, неприемлема. Однако и состояние, при котором есть вера, но «нет разумной образованности», мыслителя также не устраивает. В этом случае «философии вообще быть не может». С данной точки зрения, гонения на разум, осуждение философского мышления «вредят убеждениям религиозным», ибо что «это была бы за религия, которая не могла бы вынести света науки и сознания? Что за вера, которая несовместима с разумом?»⁶⁷ Пока в Византии существовало «внешнее просвещение», до тех пор «процветала там и православно-христианская философия», она погасла вместе «с уничтожением ее образованности». Но идейное наследие православной философии сохранилось в творениях восточных отцов церкви.

Образованность в России, развитие отечественного философского мышления находится на распутье. Все дело в том, что после реформ Петра I раскол между образованным слоем и народом углубляется. Дворянство усваивает западную культуру и философию, народ же

⁶⁵ Там же. С. 197.

⁶⁶ Там же. С. 252.

⁶⁷ Там же. С. 225.

сохраняет преданность традиционной системе ценностей, доминирующее значение среди которых имеет православная вера. Поэтому перед Россией открываются два пути: или западная образованность вытеснит веру, порождая «соответственные себе убеждения философские», или вера, «преодолев эту внешнюю образованность, из самого соприкосновения с нею произведет свою философию». И. В. Киреевский был убежден в скором торжестве второго пути. В своем письме к А. Кошелеву, написанном в 1851 г., он считал, что уже через десять — пятнадцать лет «направление умов у нас должно измениться совершенно». Вместо немецкого духа «дух православно-русский проникнет все наши убеждения и действия»⁶⁸.

Поскольку именно философия должна дать «другой смысл образованности внешней» и органически ее соединить с православной верой, постольку выработка «новых начал для философии» становится важнейшей задачей «русского ума». Эти «новые начала» связаны с восточно-христианской традицией, но «возобновить философию святых отцов в том виде, как она была в их время, невозможно»⁶⁹. Современное состояние науки и просвещения требует и «соответственного им нового развития философии». В связи с этим понятно, что западноевропейская философская традиция не может быть просто опровергнута, она должна быть преобразована. Пример подобного преобразования показала патристика, благодаря которой «философия языческая обратилась в орудие христианского просвещения». Следовательно, синтез истин, выраженных «в умозрительных писаниях святых отцов, и опыта, добытого западной мыслью», и даст возможность сформулировать «новые начала для философии».

И. В. Киреевский наметил лишь самые общие подходы к пониманию этих начал. Ключевым признаком новой философии он считал принцип целостности, понимаемый в различных аспектах. В плане гносеологическом он проявляется в синтезе познавательных способностей человека и поэтому «не относится к одному логическому разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека»⁷⁰. При этом не форма мысли диктует «сосредоточение» познавательных способностей человека, но из «умственной цельности исходит тот смысл, который дает настоящее разумение мысли». Реализация на практике этого принципа снимает оппозицию между верой и разумом, религией и философией.

⁶⁸ Там же. Т. 2. М., 1911. С. 253.

⁶⁹ Там же. Т. 1. С. 253.

⁷⁰ Там же. С. 275.

Целостность имеет и социологический аспект рассмотрения, ибо «собрание ума к высшему единству» дает возможность индивиду, опираясь на это качественно преобразованное сознание, по-новому строить «направление своей жизни». Осуждая индивидуализм, Киреевский был убежден, что все существенное «в душе человека вырастает в нем только общественно». «Личная отдельность» разрушает единство социума, на первый план выходят эгоистические, утилитарные интересы людей. В этих условиях, по мнению философа, согласованная «деятельность ко благу всех» становится невозможной, и западный человек «раздробляет свою жизнь на отдельные стремления»⁷¹. В России же, хотя и произошло отклонение от правильного развития «совокупного духа», сохраняются потенциальные возможности достижения «общественной цельности», ибо в ней личное самоутверждение связывается не с «самородной особенностью», но с правильным «выражением основного духа общества». Общественная целостность не предполагает усреднения человеческой личности, так как она рождается «из живого взаимодействия убеждений, разнообразно, но единомысленно стремящихся к одной цели»⁷².

Другой важнейшей чертой новой философии для Киреевского выступает принцип иерархизма, также имеющий различные аспекты. В гносеологической сфере реализация данного принципа предполагает, что в умственной жизни человечества «божественная истина должна подчинить себе внешний разум, должна господствовать над ним... Она должна в общем сознании стоять выше других истин, как начало властвующее, проникая весь объем просвещения»⁷³. Исходя из этого положения, устанавливается субординация между верующим разумом и естественным разумом. Первый дает ключ к пониманию второго и позволяет наглядно видеть его «ограниченность и вместе относительную истинность». Следовательно, ложные выводы западноевропейской философии проистекают от притязаний «рационального мышления на высшее и полное познание». Если же оно сознает «свою ограниченность», то увидит в себе лишь одно из орудий познания, притом отнюдь не претендующее на высшую истину. Наконец, если признается подчиненный характер по отношению к религиозному способу мышления, то тогда положения рационализма могут христианином приниматься как относительное, но «законное достояние разума»⁷⁴.

⁷¹ Там же. С. 211.

⁷² Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979. С. 323.

⁷³ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 1. С. 240.

⁷⁴ Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 326.

И. В. Киреевский, как и А. С. Хомяков, не отвергает рациональные методы познания, а лишь устанавливает границы спекулятивного мышления, подчиняя его «фундаментальным положениям веры».

Осуществление принципа иерархизма в социальной сфере предполагает субординацию видов социальной активности индивидов. Доминантное значение в обществе должно принадлежать, по мнению И. В. Киреевского, религиозно-нравственной деятельности. У него много высказываний о том, что «для верующего отношение к Богу и его святой церкви есть самое существенное на Земле»⁷⁵. Исходя из этого, делается вывод о необходимости преобразований в государственно-политической сфере, в области просвещения, в деле «благоустройства быта» на основе «православных убеждений». При этом чем «более будут проникаться духом православия» названные сферы, тем «здоровее будет развитие народное, тем благополучнее народ». Если же «высшие убеждения» отсутствуют или перестают играть роль ведущего начала, то тогда «стремление к земному... становится господствующим характером нравственного мира»⁷⁶. Подобное происходит на Западе, где люди высшей целью своей деятельности стали считать стремление «физической личности» к освобождению от всякого «страдания и беспокойства». А поскольку достижение этой цели требует удовлетворения прежде всего материальных потребностей, постольку для западного человека осталось одно серьезное дело — это промышленность, которая «управляет миром без веры и поэзии».

Отстаивая приоритетное значение религиозно-нравственной активности в социальной сфере, И. В. Киреевский в то же время выступает против крайностей в учении о провиденциализме. Они проявляются в том, что представляют «каждый факт действительности в виде неминуемого результата высших законов разумной необходимости». Вследствие этого происходит искажение в понимании истории, ибо в самом деле существуют «только законы разумной возможности». Их реализация в историческом процессе во многом зависит и от свободной воли человека⁷⁷.

Принципы целостности и иерархизма во взглядах И. В. Киреевского взаимодополняют друг друга. Действительно, и «целостный разум», и «общественный дух» возможны лишь при условии принятия людьми определенной иерархии ценностей, путем выделения главного и второстепенного как в сфере интеллекта, так и в социальной жизни.

⁷⁵ Киреевский И. В. Полн. собр. соч. Т. 2. С. 260.

⁷⁶ Там же. Т. 1. С. 237.

⁷⁷ См.: Киреевский И. В. Критика и эстетика. С. 313–314.

Философские взгляды И. В. Киреевского хотя и носили незавершенный характер, оказали влияние на последующее развитие отечественной мысли. Можно согласиться с выводом В. В. Зеньковского о «бесспорной ценности» его философских интуиций «при всей краткости и сжатости в их выражении». Свидетельством их ценности является и то, как они «прорастали» у последующих мыслителей — принесшие «позже свой плод»⁷⁸. Действительно, поиски целостного знания, аксиологические темы стали ведущими мотивами религиозно-философских исканий начала XX в. Видные богословы, представители философии серебряного века не раз обращались к идейному наследию И. В. Киреевского, начиная говорить «в его духе и строе мысли».

Итак, славянофильское стремление соединить «православие с просвещением», идеи о необходимости целостного познания, о возможности создания православной философии путем синтеза патристики с рядом достижений западной философской мысли, принцип субординации между истинами веры и философскими построениями оказали существенное влияние на эволюцию православного богословия, находят они свой отклик и в современной православной мысли⁷⁹. При этом именно отношение к славянофильскому синтезу православных убеждений с философским мышлением становится важным критерием, определяющим отношение богословов к творчеству, к стремлению богословствовать «в ритме соборности».

4. Христианство и философия в творчестве В. С. Соловьева

В. С. Соловьев занимает особое место в русской идеалистической традиции, так как предпринял попытку не просто ответить на какой-либо отдельный философский вопрос, а создать систему, включающую рассмотрение основных мировоззренческих проблем, и на русской почве это первый поистине универсальный мыслитель. Важно особо подчеркнуть, что уровень его философствования не только соответствует мировым критериям, но в ряде случаев превосходит достижения европейской философии. Наш известный философ А. Ф. Лосев отмечал, что В. С. Соловьев «всегда проявлял небывалую самостоятельность и тончайший критицизм при обсуждении огромного числа излагаемых

⁷⁸ См.: Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 1. Ч. 2. С. 27.

⁷⁹ См.: Шапошников Л. Е. А. С. Хомяков: человек и мыслитель. Н. Новгород, 2004. С. 138–172.

философов»⁸⁰. Такое отношение к предшествующим философским школам и позволило русскому мыслителю не подражать даже самым крупным философам, а создать собственное, во многом оригинальное направление философской мысли. В связи с этим для нас неприемлема позиция Н. П. Ильина (Мальчевского), стремящегося эпатировать читателя заявлениями о том, что за respectable «религиозно-философской личиной» В. С. Соловьева скрываются «эклектические построения», не отличающиеся по сути от «теософии» Е. П. Блаватской, что с его «легкой руки» начался «процесс деградации... в русской теоретической философии»⁸¹. Большинство отечественных исследователей позитивно оценивают творчество В. С. Соловьева, подчеркивая его особую роль в развитии русской философии⁸².

Проблемы взаимоотношения религии, философии и науки, вопросы о взаимодействии веры и разума являются для русского философа важнейшими темами. Поэтому уже в своей магистерской диссертации «Кризис западной философии (Против позитивистов)» В. Соловьев обращается к историко-философскому материалу с целью показа несостоятельности рассмотрения названных тем в западноевропейской философской традиции. По его мнению, начало западноевропейской философии можно отнести к периоду, когда для некоторых «отдельных лиц учение католической церкви перестало соответствовать их собственному мышлению»⁸³. Поэтому начинается раздвоение между разумом и авторитетом, между знанием и верою. Этот процесс прошел три основных этапа: на первом разум, безусловно, подчинялся авторитету церкви; на втором преобладают попытки примирить церковную доктрину с рационалистическими построениями; наконец, на третьем этапе «примирение» оборачивается «признанием исключительных прав разума».

Словом, развитие человеческого мышления, как доказывает Соловьев, приводит к тому, что в Новое время дуализм между разумом и

⁸⁰ Лосев А. Ф. Вл. Соловьев. М., 1983. С. 53.

⁸¹ Ильин Н. П. Трагедия русской философии // Москва. 2001. № 3. С. 204.

⁸² См.: Вл. Соловьев: pro et contra. СПб., 2000; Соловьевские исследования. Вып. I-II. Иваново. 2001; Гайденок П. П. Владимир Соловьев и философия серебряного века. М., 2001; Лепешко Б. М. Вечный странник. Философский портрет Вл. Соловьева. Брест, 1997; Лосев А. Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990; Сербиченко В. В. Владимир Соловьев: Запад, Восток и Россия. М., 1994; Малинин В. А. Владимир Сергеевич Соловьев. Мыслитель, гуманист, правдоискатель. М., 1998; Мочалов Е. В. Антропологические темы в философии всеединства в России XIX-XX вв. Н. Новгород, 2002. С. 82-147; Шапошников Л. Е. Философские портреты. С. 69-155.

⁸³ Соловьев В. С. Собр. соч.: В 8 т. Т. 1. СПб., 6. г. С. 46.

верою перестает быть главной проблемой и на первый план выходит дуализм «между разумом и природою». Начинается борьба между рационализмом и сенсуализмом. Однако ни одно из этих течений победить не может, так как ни то, ни другое, как считает Соловьев, не обладает полнотой истины. Рационализм, наиболее ярко раскрывшийся в системе Г. Гегеля, приводит в конечном итоге к отрицанию идеальных начал, к появлению материализма. Сенсуализм вырождается в субъективный идеализм, в результате которого «внешнее вещественное бытие теряет всю свою самостоятельность, будучи признано только представлением». Бесконечные философские споры приводят к тому, что западноевропейские мыслители успокаиваются «на отрицательном результате позитивизма, признавшего решение высших вопросов мысли безусловно невозможным и самою их постановку нелепою»⁸⁴.

В. С. Соловьев приводит достаточно убедительные доводы, показывающие несостоятельность позитивистских претензий на возможность избежать мировоззренческих вопросов. С его выводом о том, что без решения «мировых проблем» не может быть никакой истинной философии, следует согласиться. Поэтому для преодоления кризиса западноевропейского мышления философия должна обратиться к «новой метафизике». Вслед за И. В. Киреевским В. Соловьев считает, что новое любомудрие не может основываться только на традициях европейского умозрения, а должна стремиться соединить логическое совершенство западной формы мышления с полнотой содержания «духовных созерцаний Востока». В результате подобного слияния появится философия, которая, с одной стороны, опирается на данные положительной науки, а с другой — «подает руку религии»⁸⁵.

Образец подобного синтеза Соловьев решил показать в своей работе «Философские начала цельного знания». Все многообразие человеческого знания, с его точки зрения, можно разделить на три сферы. В первой главный интерес принадлежит «материальной истинности, образующей так называемую положительную науку»; во второй предметом познания выступают общие принципы, «имеющие в виду преимущественно логическое совершенство или истинность формальную», которые составляют отвлеченную философию; в третьей сфере содержится знание об «абсолютной реальности», размышления по этому поводу образуют теологию. Все предшествующие теории познания, по мнению Соловьева, не обладали цельным знанием и носили односторонний характер, возводя в абсолют или реальный эмпириче-

⁸⁴ Там же. С. 236.

⁸⁵ Там же. С. 143.

ский факт, или общую рационалистическую идею, или представления о трансцендентном мире. Каждая из односторонних концепций пытается поглотить другую, отсюда происходит борьба между теологией, философией и положительной наукой, а единое некогда человеческое познание распадается на враждебные области. Философия цельного знания, или «свободная теософия», которую стремится создать В. С. Соловьев, исходит из признания необходимости развития как науки, так философии и теологии. Они при правильном «органическом взгляде» не противостоят друг другу, а взаимодополняют, ибо первая «дает необходимую материальную основу всякому знанию, вторая сообщает ему идеальную форму, в третьей получает оно абсолютное содержание и верховную цель»⁸⁶. Уже в этой схеме прослеживается субординация, которую устанавливает философ между наукой, философией и теологией. Безусловное превосходство отдается религиозным построениям, так как для него только абсолютное первоначало «сообщает настоящий смысл и значение как идеям философии, так и фактам науки, без чего первые являются пустой формой, а вторые безразличным материалом»⁸⁷.

Однако надо отметить, что для Соловьева христианство «в своем общем воззрении исходит из платонизма»⁸⁸. Поэтому в этой религии теология с самого начала имела философскую форму выражения. Более того, с его точки зрения именно философия освобождает христианскую истину от исторических наслоений, искажающих ее, она соединяет божественное и человеческое в богочеловеческий процесс. Следовательно, «верховная цель», содержащаяся в теологии, раскрывается при помощи философии, правда, речь идет о любомудрии, признающем религиозные ценности, но об этом мы еще будем говорить более подробно. Отношение к религии служит не только разграничительным критерием истинной и ложной философии, но и определяет, является наука истинной или ложной.

Построение первой базируется на «ее тесном внутреннем союзе с теологией и философией как высшими членами одного умственного организма»⁸⁹. Вторая основывается на материализме, который исходит из двух основных посылок: все существующее состоит «из силы и материи», все совершается по «непреложным законам». По мнению философа, эти положения «несомненно истинны по своей общности»,

⁸⁶ Там же. С. 236.

⁸⁷ Там же. С. 237.

⁸⁸ Там же. Т. 2. СПб., б. г. С. 382.

⁸⁹ Там же. Т. 1. С. 222.

но они не дают основания отрицать «действительность и самостоятельность духовных сил». Поэтому выводы материалистической науки, игнорирующие «высшее начало», не являются доказательными, а «есть только произвольное верование». Материализм прав, когда утверждает, что «жизнь человека в мире есть природный процесс... игра естественных сил». Но он не прав, не научен, не логичен, когда забывает, что эта игра предполагает играющих, т.е. трансцендентную, разумную «безусловную личность». Опасность материализма, как считает Соловьев, заключается прежде всего в том, что он содержит отдельные верные положения, но, говоря об истине, он «не говорит всей истины». Поэтому борьба с материализмом, по его мнению, предполагает тщательное изучение этого течения с тем, чтобы показать несостоятельность его мировоззренческих выводов. Критика этого течения носит у В. Соловьева более продуманный характер, чем у славянофилов. В отличие от славянофилов, для которых любая теория, отрицающая бога, является «никудышной философией», «болезнью ума» и т.п., он признает определенные позитивные моменты в материалистическом учении. Более того, философ утверждает, что развитие материализма в какой-то мере полезно «христианской истине», так как восстанавливает «права земного», отвергнутые «односторонним спиритуализмом и идеализмом». Однако оценивая материализм в целом, он характеризует его как упадок философии, а его распространение, особенно в естественнонаучной форме во второй половине XIX в., рассматривает как духовный регресс, временное «возвращение назад». В изображении Соловьева материалистическое понимание окружающего мира выступает как одно из ложных начал, которое не может удовлетворить разум и повергает мир человеческий «в то состояние умственного разлада, в котором он доселе находится»⁹⁰. Другое дело — наука, признающая верховное руководство религии. Подобные научные построения, по мнению философа, не только обладают «достоверными данными», но и не поддерживают «ложные выводы», получаемые на основе этих фактов материалистическими учениями.

Итак, выступая за развитие научного знания и искренне стремясь к развитию науки в России, философ сводит ее задачи к анализу фактов, оставляя решение мировоззренческих проблем за теологией. С его точки зрения, наука никогда не приведет человека к решению главной гносеологической проблемы — пониманию «смысла вселенной». Источни-

⁹⁰ Там же. Т. 2. С. 1.

ком высших истин является религия, божественное откровение. Любая попытка человеческого разума построить систему, отвергающую «божественное начало», по мнению В. С. Соловьева, «есть явление ненормальное». Следовательно, В. С. Соловьев отдает предпочтение религиозным началам перед чисто научным знанием. Он неоднократно подчеркивал, что для него, как и для каждого верующего, «слово Божие вернее всех человеческих изображений» и религиозные истины «дороже всех земных интересов»⁹¹.

Однако «христианские истины» в системе философа, как мы уже отмечали, заметно отличаются от таковых в традиционном православном богословии. Само божественное откровение В. С. Соловьев понимает не как одновременный акт, а как длительный процесс, проходящий три этапа. Первый — «естественное или непосредственное откровение», которое нашло свое выражение в обожествлении природы, т. е. в политеизме. На втором этапе «религиозное начало открывается в своем различии и противоположности с природой как ее отрицание». Этот период философ называет «отрицательным откровением», его примером служит буддизм. Наконец, третья ступень, когда «божественное начало последовательно открывается в своем собственном содержании», — это «положительное откровение», выразившееся в христианстве. Путем использования гегелевской триады философ обосновывает принцип «богословского развития». Каждому этапу «божественного откровения» соответствует определенный этап человеческого осмысления «высшего начала».

Уже эта схема указывает на то, что В. С. Соловьев особую роль в уяснении «религиозных истин» отводит разуму, при помощи которого и происходит все более полное «постижение божества». И не случайно первым «положительным фазисом религиозного откровения» в его концепции выступает греческий идеализм, прежде всего философская система Платона, хотя, с точки зрения философа, рациональные доказательства бытия бога «не могут дать безусловной достоверности», ибо для рассудка существование высшего начала — «только вероятности или условные истины». В то же время на основании этих, как считает В. С. Соловьев, верных положений нельзя делать вывод, будто вера противоположна разуму, а рациональные построения только мешают «постижению религиозного откровения». Утверждая существование божественного начала «актом веры», индивид тем самым вступает на путь «религиозной жизни», у него появляются религиоз-

⁹¹ Там же. Т. 3. СПб., б. г., С. 200.

ные представления и переживания. Эти «опытные данные» человек пытается понять, определенным образом классифицировать. Анализ «религиозного опыта» возможен только при помощи разума. Таким образом, «кроме религиозной веры и религиозного опыта требуется еще религиозное мышление, результат которого есть философия религии»⁹². Только «философия религии», по мнению Соловьева, может дать «адекватное знание о божественном начале» — как «система и полный синтез религиозных истин». Христианские догматы могут выступать просто в качестве «объекта веры», для этого достаточно быть христианином, однако для того чтобы «понять их смысл в области высших умозрений разума, нужно быть философом». При этом Соловьев особо подчеркивает, что не любая философия помогает постижению христианских истин, а только спекулятивное мышление «Платонова или Шеллингова направления»⁹³.

В. С. Соловьев отдавал предпочтение «разумной вере» перед «слепым религиозным поклонением», и в этом пункте он полемизировал со славянофилами, у которых «христианские истины» постигаются не столько при помощи рациональных построений, сколько «верой благодатной и живой». Отсюда и разница в отношении к философскому обоснованию христианства. Для А. С. Хомякова и И. В. Киреевского спекулятивное мышление в какой-то мере «помогает» религии, но одного философского оправдания религии недостаточно. У Соловьева же «философия религии» занимает центральное место в гносеологических построениях, без нее не может быть подлинно религиозного знания.

Эта философская доминанта приводит мыслителя к своеобразной трактовке проблем мистицизма. Он признает традиционный для православия тезис, что высшей формой познания выступает мистика, которая, по его мнению, несводима к человеческим ощущениям и мыслям, так как ее предмет — «живая действительность существ в их внутренних жизненных отношениях». Только мистическое познание проникает, согласно этим взглядам, в сущность предмета, так как находится в непосредственной связи с абсолютным первоначалом. Ни эмпирические данные, ни рациональные построения не могут описать мистические переживания, для их адекватного познания необходима особая деятельность, которую философ называет «умственным созерцанием, или интуицией»⁹⁴. Именно интуитивное знание, с точки зре-

⁹² Там же. С. 32.

⁹³ Там же. Т. 7. СПб., б. г. С. 26.

⁹⁴ Там же. Т. 1. С. 291.

ния философа, является самым важным и имеет первостепенное значение для человека.

На первый взгляд перед нами отказ Соловьева от рационализма. Действительно, если интуиция «составляет настоящую форму цельного знания», то к чему же тогда философия религии? Это противоречие философ пытается разрешить при помощи потенциальных возможностей интуитивного знания и того реального уровня интуиции, который доступен человеку. По его мнению, «действительная связь между идеями... и непосредственное созерцание этой связи и цельности» доступны только взору, находящемуся в абсолютном центре бытия, т. е. Богу, для человека же «возможно только вторичное, рефлексивное, чисто логическое познание трансцендентных отношений»⁹⁵.

Поэтому, если ортодоксальное богословие и иррациональные формы религиозной философии рассматривают мистицизм, мистическую интуицию как нечто «сверхразумное», «таинственное и невыразимое», у Соловьева мистический элемент составляет «особый предмет умственной деятельности», он «двигается в идеях и мыслях». Любые попытки ограничить богопознание мистическими видениями означают господство «исключительного мистицизма». Последний же сводит все предметное, идеальное содержание знания «к субъективному призраку человеческого ума, что, очевидно, приводит к отрицанию всякой философии, к безусловному скептицизму»⁹⁶. Следовательно, с точки зрения философа, мистицизм лишь дает уверенность в существовании трансцендентного мира, но религиозное познание не может удовлетвориться этим выводом. Ответы на свои вопросы, основанные только на религиозных данных, человеческий ум воспринимает «как нечто внешнее и чуждое». Поэтому мистические переживания должны «подвергнуться рефлексии разума, получить оправдание логического мышления»⁹⁷.

Итак, Соловьев даже мистицизм пытается соединить с рационализмом. Подобные установки получили резко отрицательную оценку последующих представителей русской религиозной философии, настроенных более иррационально. Для Соловьева же принципиально важно доказать, что «тонкий, сложный процесс мысли» может убедить индивида в гармонии веры и интеллекта, ибо, с этой точки зрения, разум «нисколько не противоречит истинному богопочитанию».

Исследователи философского наследия Соловьева уже не раз подчеркивали, что его гносеологические построения имеют «практиче-

⁹⁵ Там же. С. 239.

⁹⁶ Там же. С. 238.

⁹⁷ Там же. С. 280.

скую направленность». В самом деле, мыслитель в своих произведениях, как мы уже отмечали, солидаризируясь со славянофилами, утверждал, что философия — это не только теория, но «жизненное дело». Наиболее концентрированный ответ на вопрос, что же дает философия человечеству, содержится во вступительной лекции «Исторические дела философии», прочитанной Соловьевым в 1880 г. в Санкт-Петербургском университете. С его точки зрения, решить эту проблему не так просто, ибо если другие науки приносят «явные плоды», то влияние философии на общество не столь наглядно.

Действительно, можно согласиться с рассуждениями философа, что естествознание и связанные с его развитием технические достижения умножают «удобства внешней жизни человека»; юридические и исторические науки содействуют «прогрессу общественных и политических отношений между людьми». Но при более внимательном анализе развития общества выясняется и огромная роль философии в его прогрессе. Человек, по Соловьеву, выступает в двух основных качествах: как разумная личность и как «существо чувственное и материальное». Рациональная философия от Декарта до Гегеля способствовала развитию «разумной силы» человека, она освободила интеллект из догматического плена. Философский материализм восстановил отвергнутые «односторонним спиритуализмом» права материи, и индивид «познал и полюбил материальную природу». Формально оба этих течения выступают как враждебные религии силы, но в действительности они были «ко благу христианской истине». Ибо «философия, осуществляя собственно человеческое начало в человеке, тем самым служит и божественному, и материальному началу, вводя и то и другое в форму свободной человечности»⁹⁸. Итак, философия, согласно взглядам Соловьева, выступает своеобразным посредником между материальным и божественным миром, более того, именно она должна раскрывать динамику взаимодействия этих миров, т. е. пути их развития.

Попытка создать богословскую систему, опирающуюся на «разумную веру», приводит философа к позитивному итогу, поскольку он «приблизил к секулярному мышлению содержание христианской веры». Митрополит Владимир (Сабодан) считает, что этот результат подчеркивает «огромное значение Соловьева в истории русской мысли»⁹⁹. Однако есть и другая сторона в соловьевской «философии все-

⁹⁸ Там же. Т. 2. С. 386.

⁹⁹ Владимир (Сабодан), митр. Экклезиология в отечественном богословии. Киев, 1997. С. 257.

единства», которая содержит многие идеи, «неприемлемые для православного сознания». Владыка Владимир отмечает, что в своем учении Соловьев «обнаруживает склонность к схематизации». Его стремление «все научно-богословски обосновать, сделать рационалистически ясным» обесценивает «живое переживание таинства веры». В целом в построениях философа ясно ощущается «холодок богословского рационализма»¹⁰⁰. С этой оценкой маститого иерарха трудно не согласиться.

5. Духовно-академическая философия во второй половине XIX — начале XX в.

В 50–60-х годах XIX в. в духовных учебных заведениях проводится интенсивная работа по совершенствованию изучения философских дисциплин. Эта деятельность предполагает повышение квалификации наставников в области философии, расширение источниковедческой базы, используемой для ее изучения, наконец, разработку собственных оригинальных философских курсов.

С 1854 по 1891 г. кафедре философии в Московской духовной академии занимал В. Д. Кудрявцев-Платонов, продолжавший дело своего учителя Ф. Голубинского. Касаясь разнообразных философских влияний на мыслителя, В. В. Зеньковский отмечал, что «влияние в точном смысле этого слова имел на него один Ф. А. Голубинский, идеи которого договорил Кудрявцев»¹⁰¹. Мы считаем данный тезис слишком категоричным, ибо и идеи Платона, и взгляды Шеллинга также послужили исходным материалом для формирования системы Кудрявцева. Философия для последнего — это наука об Абсолютном и идеях, рассматриваемых в отношении к Абсолютному, об их взаимоотношениях и взаимосвязи. В своей статье «Что такое философия», опубликованной в журнале «Вера и разум» (№ 1 за 1884 г.), мыслитель пишет, что «идея, как неизменное и постоянное начало бытия предметов, иначе может быть названа их сущностью, в отличие от изменчивых обнаружений этой сущности — феноменов». В этом тезисе наглядно прослеживается связь философских построений В. Кудрявцева с платонизмом.

Спецификой философии, с его точки зрения, является то, что она не должна исходить из начал, принимаемых за веру, поэтому ее построения не могут начинаться прямо «с учения об Абсолютном». Для Кудрявцева дело философии заключается в обосновании «самостоя-

¹⁰⁰ Там же. С. 237.

¹⁰¹ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С. 74.

тельности нашего разума», т. е. в доказательстве «не эмпирического происхождения основных его понятий и идей»¹⁰². Следовательно, философия при правильном ее построении убеждает в возможности «чистого рационального познания идеальной стороны вещей»¹⁰³. Законность «чисто рациональных методов познания», обосновываемых философией, неизбежно приводит к признанию «идеи абсолютно совершенного Существа», именно она объединяет «все прочие идеи», придает им смысл и значение.

Признавая, что существует несводимость друг к другу материи и духа, Кудрявцев все же считает возможным отыскать «пути их примирения». Начало, «объединяющее обе стороны бытия», не может быть найдено «в самом же мировом бытии», необходимо выйти за его пределы и искать единство «в существе, отличном от мира». В этом тезисе присутствуют мысли, созвучные философским взглядам Шеллинга.

Кудрявцев назвал свою концепцию «трансцендентальным монизмом», вслед за Шеллингом понимая ее как «систему всего знания», опирающуюся на «непреложные принципы» и распространяющуюся «на все возможные проблемы»¹⁰⁴. Однако В. Зеньковский был прав, обратив внимание на двусмысленность понятия «трансцендентальный», поскольку оно «имеет определенный смысл и не может быть оторвано от той гносеологической концепции, которая запечатлена в этом термине»¹⁰⁵.

Богослов сознательно ставит перед собой задачу философского обоснования теизма, поэтому проблема взаимоотношения религии и философии для него — в числе основных. С одной стороны, он считает, что влияние религии на философию не должно быть «деспотическим давлением», стесняющим свободу «этого мышления», но, с другой — рассматривает столкновение философии с христианством как «уклонение ее от прямого пути». Профессор предупреждает, что «люди, готовые заменить религиозные убеждения философскими, забывают о существенных свойствах всякого человеческого знания, его ограниченности»¹⁰⁶. Правильная постановка философского мышления приводит его к союзу с религией, подобное мышление помогает «раскрывать то, что дается христианской верой».

Современные богословы высоко оценивают творчество В. Кудряв-

¹⁰² Кудрявцев В. Д. Возможна ли философия? // Вера и разум. 1884. № 2.

¹⁰³ Там же.

¹⁰⁴ См.: Шеллинг Ф. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 228.

¹⁰⁵ Зеньковский В. В. История русской философии. Т. 2. Ч. 1. С. 84.

¹⁰⁶ Кудрявцев В. Д. Нужна ли философия? // Вера и разум. 1884. № 5. С. 459.

цева-Платонова. Так, архимандрит Иппокентий (Просвирнин) считает его выдающимся представителем «онтологической школы» в русском богословии, которую отличало «особенное сознание или даже ощущение присутствия Бога в мире»¹⁰⁷. А игумен Иоанн (Экономцев) подчеркивает, что попытка профессора «создать целостную систему христианского православного миропонимания, в центре которого находится понятие абсолютного бытия, оказалась плодотворной»¹⁰⁸. Кудрявцев-Платонов оказал существенное влияние на формирование оригинального русского философствования. Среди его учеников былл А. И. Введенский, Н. Н. Глубоковский, М. Д. Муретов, П. Я. Свєтлов и др. Наконец, следует отметить и роль философа в становлении взглядов В. С. Соловьева.

В 50-х годах XIX в. философские курсы в Киевской духовной академии читал П. Д. Юркевич, в Санкт-Петербургской — И. А. Чистович, т. е. люди, оставившие заметный след в истории отечественной мысли. В своей статье «О значении философии в мире языческом и христианском», имеющей методологическое значение, И. А. Чистович формулирует две задачи философского мышления: во-первых, оно должно истину христианского учения «выразить в форме, соответствующей понятиям человека XIX века»¹⁰⁹; во-вторых, «философия тогда и только тогда будет верна своему назначению, когда поставит для себя последнюю цель — служить христианской религии»¹¹⁰. Решение этих задач требует высокой философской культуры от священнослужителей и особенно от преподавателей этой дисциплины в духовных учебных заведениях.

Обоснованию «возрастающего значения» философии для православия посвящена также книга анонимных авторов «Вера и наука, или Согласие христианских истин с новейшими открытиями науки», изданная в 1867 г. в Петербурге. Интересно отметить, что данный труд получил одобрение цензора архимандрита Фотия и «благословение епископа Смоленского Антония (Амфитеатрова)», хотя последний придерживался в целом консервативных взглядов. Мы уже это отмечали, давая оценку его учебному курсу догматического богословия. Однако, будучи перед назначением на Смоленскую кафедру несколько лет ректором Киевской духовной академии, владыка не мог игнориро-

¹⁰⁷ Журнал Московской патриархии. 1982. № 4. С. 65.

¹⁰⁸ Иоанн (Экономцев), игум. Православие, Византия, Россия. С. 120.

¹⁰⁹ Чистович И. А. О значении философии в мире языческом и христианском // Журнал Министерства народного просвещения. 1856. № 9—10. С. 95.

¹¹⁰ Там же. С. 96.

вать «потребности времени», к которым относились и «философские аргументы в защиту веры». Этим и объясняется епископское благословение анализируемого труда.

Авторы книги провозглашают, что она написана для того верующего, который бы желал доказательств веры не столько церковных, «сколько философических»¹¹¹. В рассматриваемой работе настойчиво проводится мысль о необходимости философской апологии православия, но последовательно отрицаются материалистические философские школы и даже те идеалистические построения, которые «слишком превозносят человеческий ум» и отвергают «сферу таинственного и непостижимого». Для того чтобы философия была совместима с православной верой, она должна признавать следующие истины: «бытие Бога, Творца вселенной, бессмертие души, необходимость и достоверность божественного откровения в Священном писании, пришествие в мир Искушителя — Сына Божия и правду единой вселенской Церкви Христовой»¹¹².

Изучение философских дисциплин в духовных учебных заведениях находилось под строгим контролем академического и синодального начальства. Однако положение философии в духовных академиях в рассматриваемый период было значительно более благоприятным, чем в университетах. По инициативе Николая I министр народного просвещения П. А. Ширинский-Шихматов произвел в середине века ревизию изучения философии студентами. В своем докладе он отмечал, что многие философские идеи «не соответствуют видам правительства», поэтому объем изучения философии был значительно сокращен. В университетах остались только две философские дисциплины: логика и психология¹¹³.

В 1869 г., отражая потребности быстро меняющегося общества, был утвержден новый Устав духовных учебных заведений. Он, в частности, предусматривал расширение объема преподавания философских дисциплин. В учебный план духовных академий были введены новые предметы — метафизика и педагогика. Следует подчеркнуть, что педагогика в то время была неотделима от философской проблематики, она рассматривалась как часть «христианского воспитания» и была отнесена к кафедре нравственного богословия. Во всех духовных ака-

¹¹¹ А., К. Вера и наука, или Согласие христианских истин с новейшими открытиями науки. СПб., 1867. С. 1.

¹¹² Там же. С. 10.

¹¹³ См.: Емельянов Б. В., Судаков В. В. Источниковедение истории русской общественной мысли первой половины XIX в. Свердловск, 1985. С. 77.

демиях создавались кафедры метафизики, которые замещались наиболее «подготовленными в данном предмете наставниками». При этом учебные заведения шли даже на то, чтобы командировать преподавателей вновь открытой кафедры метафизики за границу. Так, доцент кафедры метафизики Санкт-Петербургской духовной академии М. М. Каринский получил 4,5 тыс. р. для годичной командировки в Германию. Находясь с апреля 1871 г. по апрель 1872 г. в этой стране, он должен был по заданию Совета академии «доставить из-за границы сведения о состоянии изучаемой им науки», а также соображения по их применению «к дальнейшему преподаванию... метафизики в академии»¹¹⁴.

Поэтому не случайно по возвращении из Германии М. Каринский в 1873 г. защитил магистерскую диссертацию на тему «Критический обзор последнего периода германской философии». Современные богословы характеризуют этого ученого как самого «выдающегося по таланту и эрудиции преподавателя философии СПДА»¹¹⁵.

Количество философских дисциплин в духовных академиях было доведено до пяти: история философии, логика, психология, педагогика и метафизика.

В отчете ректора Санкт-Петербургской духовной академии профессора-протоиерея И. Янышева о деятельности академии по преобразованию нового Устава в жизнь дается характеристика философских курсов, изучаемых слушателями¹¹⁶. Ординарный профессор И. А. Чистович читал историю философии, которая включала в себя историю древней греко-римской мысли, историю западноевропейской философии до Канта. В ходе изложения своего предмета он «знакомил студентов с подлинными сочинениями философов и с литературой своей науки».

Доцент кафедры метафизики М. М. Каринский читал курсы «об основаниях убеждения в существовании независимо от мысли бытия; о возможностях метафизического познания и возражениях против него, об общих основаниях для признания существования Верховной причины всякого бытия, субъекта психической жизни и мира. При разрешении вопросов, касающихся мира внешнего, доцент обращал особое

¹¹⁴Христианское чтение. 1871. №9. С. 30.

¹¹⁵Мустафин В. Философские дисциплины в С.-Петербургской духовной академии // Богословские труды. Юбилейный сборник, посвященный 175-летию Ленинградской духовной академии. М., 1986. С. 189.

¹¹⁶См.: Янышев И. Отчет о составе и деятельности Санкт-Петербургской духовной академии с 15 августа 1869 г. по 1 января 1871 г. // Христианское чтение. 1871. №2. С. 243-277.

внимание на рассмотрение спиритуалистического идеализма Беркли и его школы, а при решении вопроса о сущности ограниченного бытия вообще — на разъяснение тех причин, по которым приходят к противоречащим одно другому решениям этого вопроса, выражающимся в материалистических, спиритуалистических и дуалистических системах».

Доцент кафедры логики и психологии А. Е. Светилин читал «опытную психологию и из логики — учение о критерии достоверности, о законах мышления и о понятии». Но и это было не все: экстраординарный профессор А. И. Предтеченский изучал со слушателями вопросы «о развитии европейской общественной мысли в XVII и XVIII веках». Наконец, сам о. Иоанн, читавший педагогику, много внимания уделял философским проблемам, в которых он хорошо разбирался.

Итак, даже краткий анализ философских курсов, читаемых в Санкт-Петербургской духовной академии, убеждает в фундаментальности подготовки слушателей по этим дисциплинам. Если же еще вспомнить о библиотеке, насчитывавшей в 1871 г. 34 297 единиц хранения¹¹⁷, среди которых широко были представлены труды классиков мировой философии, причем как на языке оригинала, так и в переводах, то становится очевидным наличие благоприятных условий в стенах академии для изучения этой науки.

Устав 1869 г. не только способствовал повышению эффективности деятельности духовных академий, он стимулировал и активность семинарий, требуя от них повышения уровня подготовки слушателей, в том числе и по светским дисциплинам. В этом плане очень интересен учебник по философии для семинарий, подготовленный Михаилом Андреевичем Остроумовым, первое издание которого вышло в 1877 г., а второе — в 1879 г. Автор специализировался на изучении истории философской мысли и в 1886 г. защитил магистерскую диссертацию на тему «История философии в ее отношении к Откровению: Взгляд на условия исторического развития философии». С 1884 г. М. А. Остроумов — профессор Московской духовной академии.

Учебник М. Остроумова содержит много интересного историко-философского материала, а открывается он введением «О философии вообще», в котором автор формулирует исходные методологические принципы понимания этой науки, определяет ее взаимоотношения с религией и человеческой практикой. Он считает, что «философия есть наука о бытии в его целом, изъясняющая его из абсолютного основания

¹¹⁷ Новый Устав повышал статус академической библиотеки: так, если до его принятия на ее финансирование выделялось 642 р., то в 1870 г. — уже 1600 р. (см.: Христианское чтение. 1871. № 2. С. 273).

с целью образовать миросозерцание, рассудочное и систематическое по форме, истинное и достоверное по содержанию»¹¹⁸. Если предмет философии отличается всеобщностью, она изучает «бытие в его целом составе», то предмет других наук «ограничен известной областью бытия». Отсюда понятно, что результаты частных наук «получают свой настоящий смысл только в философии», она выполняет по отношению к ним методологическую роль.

М. Остроумов считает, что потребность в философствовании органична для человека и коренится в свойствах его духа, в «стремлении к отысканию истины». Поскольку истина как для философии, так и для религии одна, то встает вопрос об их взаимоотношениях. Открывая одну и ту же истину о Боге, мире и человеке, религия и философия облекают свои выводы в «разные формы мировоззрения». Первая «основывается на непосредственном веровании сердца», вторая — «на рассудочной достоверности». Отсюда вытекает принципиальный вывод о том, что «ни философия не может заменить собою религию, ни религия философию»¹¹⁹. Удовлетворяя «законные потребности человеческого духа», они «не должны также и подчиняться друг другу». Из этого тезиса, конечно, не вытекает вывод об их антагонизме, ибо частные мнения тех или иных мыслителей, враждебные религии, «не могут быть постоянными свойствами философии». Поэтому взаимодействие религии и философии должно быть «взаимно благотворно», ибо «религиозное верование укажет философии пути ее исследований, философия укрепит и прояснит верование, отделив его от суеверия и заблуждения»¹²⁰.

М. Остроумов последовательно выступает за профессионализацию философии, осуждает дилетантизм в сфере метафизики. Дилетантизм проявляется в двух основных формах: во-первых, в попытках ученых в области конкретных наук своими рассуждениями заменить философию — этого «требуется, например, позитивизм»; во-вторых, в стремлении людей, принадлежащих к сфере литературы и искусства, решить «теоретические вопросы умозрения», но «творчество философское никогда не должно превращаться в художественное, потому что они совершенно разной природы»¹²¹. Последнее положение направлено и против славянофильского утверждения о приоритете художественного познания над рациональным.

¹¹⁸ Остроумов М. А. Обзор философских учений. М., 1879. С. 1.

¹¹⁹ Там же. С. 7.

¹²⁰ Там же. С. 7.

¹²¹ Там же. С. 8.

Философия, по мысли автора учебника, решает не только теоретические задачи, но вырабатывает «руководительные начала человеческой деятельности». Последовательно отстаивая приоритет духовных факторов в развитии общества, Остроумов в то же время не отрицает и значение материальной сферы жизни человека. Философия, помогая «всестороннему раскрытию умственного или интеллектуального гения народа», вместе с тем способствует «изменению форм практической жизни, которое следует необходимо за изменением мирозерцания»¹²². В связи с этим понятно, что силы, заинтересованные в прогрессе общества, должны быть сторонниками «процветания философии». Все предубеждения против этой науки «основаны на недоразумении, на неправильном понимании существа и задач ее»¹²³.

Даже краткое рассмотрение методологических установок, представленных в учебнике М. Остроумова, показывает их зрелость и высокий теоретический уровень. Усвоение их слушателями семинарий, безусловно, способствовало формированию у них философской культуры. Анализируя труды Остроумова, Н. Н. Глубоковский отмечал, что в них защита христианства «ведется на почве глубочайших потребностей человеческого духа и высших запросов человеческой мысли и с этой стороны непосредственно соприкасается с задачами философии»¹²⁴. Следовательно, при правильной постановке изучения философии она не только не враждебна христианству, а, напротив, способствует раскрытию его истин.

Во второй половине XIX в. возрастает интерес к изучению святоотеческого наследия, реализуется программа массового перевода на русский язык и издания творений отцов церкви. К тому же патристика начинает изучаться не только в духовных академиях, но и в семинариях, в которых с 1840 г. вводится дисциплина «Историко-богословское учение об Отцах Церкви». Потребности духовной школы, а также стремление отечественного богословия преодолеть западные схоластические влияния вызвали к жизни достаточно многочисленные труды по патрологии. А поскольку в святоотеческом наследии затрагиваются не только догматические и экклезиологические темы, но и многие другие вопросы, в том числе и философские, то его изучение способствовало формированию интереса к проблеме взаимоотношения любомудрия и христианства. В этом плане примером является книга

¹²² Там же. С. 9.

¹²³ Там же. С. 11.

¹²⁴ Глубоковский Н. Н. Русская богословская наука в ее историческом развитии и новейшем состоянии. С. 41.

К. И. Скворцова «Философия отцов и учителей Церкви (период апологетов)», вышедшая в 1868 г. в Киеве. Константин Иванович — сын известного богослова и философа протоиерея И. М. Скворцова. После окончания Киевской духовной академии он был оставлен в ней преподавателем, с 1862 г. экстраординарный, а с 1868 г. ординарный профессор по кафедре патрологии. Анализируемая работа написана на основе учебного курса, читаемого Скворцовым в академии. В ней автор на большом фактическом материале доказывает несостоятельность утверждений о том, что отцы церкви, защищая христианство, «сильно уничтожили философию». Напротив, они «отдавали честь истинной философии и видели в ней прекрасное средство для отражения ученых нападений на христианскую религию, для раскрытия оснований ее истинности и божественности»¹²⁵. При этом для того чтобы быть апологетами, представители патристики «ревностно изучали произведения языческих философов». По мнению К. Скворцова, совершенно неосновательно рассматривать процесс «воцерковления философии» как простую «пересадку» на христианскую почву языческих идей. В действительности отцы церкви искали в античной философии те истины, которые можно «озарить светом Евангелия», особенно ими «богата была философия Платона, во многих отношениях гармонизировавшая с христианством». В результате создавалось святоотеческое любомудрие, которое «не есть простое повторение мнений языческих философов, но имеет самостоятельное значение»¹²⁶. А поскольку русское православное богословие должно строиться по примеру учителей церкви, постольку и в нем необходимо уделять внимание философским методам защиты христианства с тем, чтобы «из начал разума объяснить предметы веры». Следовательно, во взглядах Скворцова представлена целая программа сближения богословия и философии, более того, он убежден, что без их связи «теперь нельзя ожидать прочных результатов ни для той, ни для другой науки»¹²⁷.

В учебно-научных курсах М. А. Остроумова и К. И. Скворцова проблемам взаимоотношений христианства и философии отведено много места, они ориентируют слушателей на изучение любомудрия. В целом ситуация с преподаванием философии и воспитания философской культуры в духовных и светских учебных заведениях отличалась. Даже в начале XX в. профессор Г. И. Челпанов имел основание утвер-

¹²⁵ Скворцов К. И. Философия отцов и учителей Церкви (период апологетов). Киев, 2003. С. 9.

¹²⁶ Там же. С. 13.

¹²⁷ Там же. С. 26.

ждать, что в средней светской школе систематическое изучение философии отсутствует, а в университетах существует «ненормальная постановка... преподавания философии»¹²⁸. Духовным учебным заведениям эти упреки адресовать было нельзя.

Во второй половине XIX в. в России сложились два основных течения религиозной философии. Первое было представлено светскими мыслителями — славянофилами и В. С. Соловьевым, второе — духовно-академической традицией. Оба эти направления существовали не изолированно друг от друга, хотя и сохраняли свои специфические черты. Следует отметить, что светские мыслители ряд проблем ставили в более радикальной форме, высказывали более смелые мысли, ибо не были так жестко скованы академической дисциплиной и духовной цензурой. В то же время именно с В. С. Соловьева берет начало тенденция, суть которой сводится к «подмене существенных богословских понятий философскими». Иными словами, он стоит у истоков того течения русской религиозной мысли, которое отдает предпочтение философии перед богословием. Не случайно мыслитель получил у православных богословов характеристику «русского Оригена XIX в.». Вместе с тем христианская традиция, признавая определенные заслуги Оригена перед церковью, подчеркивает, что он, увлекшись эллинской философией, «впал в ересь».

Развитие духовно-академической философии шло в тесном взаимодействии со славянофильским учением и «философией всеединства» В. Соловьева, а также западноевропейской философской традицией. Однако это направление мысли не было эпигонством, его создатели предприняли творческий синтез различных философских школ с целью выработки органического христианского мировоззрения. Выступая по поводу празднования 20-летия пребывания А. И. Введенского во главе кафедры философии Московской духовной академии, С. С. Глаголев отмечал, что в католических университетах теперь изучается философия Фомы Аквинского. По его мнению, это выдающийся мыслитель, сумевший «осветить философию богословским светом», но он не завидует Западу, в России в духовных школах «преподается философия Голубинского, Кудрявцева и Введенского, она дает то единое, которое нужно на потребу». Более того, «немного теперь имеется мест на земном шаре, где бы существовали философские школы. Московская академия — одно из таких мест»¹²⁹. Эти сло-

¹²⁸ Челпанов Г. Введение в философию. М., 1916. С. VII.

¹²⁹ Двадцатилетний юбилей профессора МДА А. И. Введенского // Богословский вестник. 1912. Январь-февраль. С. 32.

ва можно отнести ко всей духовно-академической традиции как школе «верующего разума».

Духовно-академическая философия достигает наивысшей ступени своего развития в конце XIX — начале XX в. Именно тогда особенно ярко обнаруживается оригинальность взглядов представителей этого течения. Достаточно назвать профессора А. И. Введенского, более 20 лет возглавлявшего кафедру философии в Московской духовной академии, в этой же академии работали П. А. Флоренский и М. М. Тареев, наконец, здесь трудился на кафедре апологетики профессор С. С. Глаголев, круг интересов которого составляла философская проблематика. В Санкт-Петербургской духовной академии не было столь блестящего созвездия имен, но и здесь преподавали известные мыслители Д. П. Миртов, В. С. Серебрянников и, конечно, иеромонах (впоследствии епископ) Михаил (Грибановский). Последнему принадлежит знаменитая формула-задание, согласно которой «догматы величайшей абсолютной религии должны быть величайшей, истиннейшей философией». В Киевской духовной академии философию преподавал знаток Платона П. И. Линицкий, там же работал и известный историограф русской философии В. З. Завитневич, а также В. И. Экземплярский, внесший вклад в разработку социального учения церкви. Казанская духовная академия представлена епископом Никанором (Бровковичем) и профессором В. И. Несмеловым.

Творчество каждого из упомянутых выше мыслителей заслуживает специального рассмотрения, мы же остановимся только на анализе взглядов Виктора Ивановича Несмелова, одного из самых оригинальных представителей православной философии. Большая часть его жизни связана с Казанской духовной академией, после успешного окончания которой он был оставлен в ее стенах для подготовки магистерской диссертации. В 1887 г. состоялась защита этой научной работы, носившей название «Догматическая система св. Григория Нисского». Изучение патристики способствовало пробуждению у молодого богослова интереса к проблемам антропологии, соотношения веры и разума. После утверждения в звании магистра В. Несмелов в 1888 г. становится профессором академии по кафедре метафизики, кроме чтения лекций по философии он активно продолжает заниматься научным творчеством и создает главный свой труд — фундаментальную двухтомную «Науку о человеке». Первый том этого сочинения увидел свет в 1898 г., второй — в 1903 г., после этого Несмелов публиковался крайне редко, следует отметить лишь работу «Вера и знание с точки зрения гносеологии», вышедшую в 1913 г.

Традиционное православное богословие рассматривало процесс постижения духовного мира «как откровение Бога человеку», т. е. богопознание шло «сверху вниз». Несмелов же идет в противоположном направлении, т. е. «снизу вверх»: для него совершенно ясно, что «последнее основание истины нельзя отыскать вне человека». По его мнению, «внешний мир, конечно, существует», но все дело в том, что наше знание об этом «не является объективным», т. е. независимым от познающего субъекта. Несмелов считает, что «ощущение и представление суть мои собственные состояния и, следовательно, они говорят мне не о том, что существует вне меня, а только о том, что существует во мне самом»¹³⁰.

Человек не только порождает «сферу знания», но и создает «весь объективный мир бытия». В связи с этим богослов вступает в полемику с И. Кантом, критикуя его за допущение «вещей в себе», за идею нуменального мира, независимого от человека. Тем самым, с его точки зрения, немецкий философ «вопреки своему собственному желанию... открыл самые широкие двери метафизики материализма»¹³¹. Несмелов же считал, что «процесс развития человеческой жизни» не может рассматриваться как итог влияния социальной среды, как действие факторов, находящихся вне человека. Бытие индивида есть собственно процесс развития человеческого духа с «переводом продуктов этого развития на практику жизни».

Жизнь человека проходит в «двух разных мирах»: первый — чувственный, или физический, второй — сверхчувственный, или духовный. Каждая из сфер познается специфическими методами. Особое внимание к методологии познания появилось у богослова под влиянием воззрений неокантианцев. Используя их идеи, он стремится доказать, что рационалистические приемы познания неприменимы к исследованию духовной области. С его точки зрения, говорить о ее рассудочном постижении — значит «говорить вопиющую нелепость»¹³². Другое дело — физическая область, в которой может быть для человека много неизвестного, но нет «ничего загадочного». По мере развития научного познания в природе все меньше остается «неизвестного», в то же время сфера «загадочного» несколько не уменьшается. Она заключается в том, что человеческая мысль не может понять природу человека без «решительного противоречия» всем данным условиям его существования.

¹³⁰ Несмелов В. И. Наука о человеке. В 2 т. Т. 1. Казань, 1905. С. 127.

¹³¹ Там же. С. 126.

¹³² Там же. С. 266.

Подобное «противоречие» происходит в силу того, что идеальные стремления индивида не обуславливаются ни материальными условиями его жизни, не создаются они и «в каких-нибудь абстракциях мысли». Именно в силу реальности идеальных устремлений личности, а высшее их проявление — «идея Бога», и утверждается, по мнению Несмелова, «объективное существование верховной личности», ибо только ее бытие может их объяснить. Все стремления философов «отыскать» бога вне индивида обречены на неудачу, ибо «мир не подобен Богу». Религия, как считает Несмелов, не может быть «сообщена человеку извне, а может возникнуть только в самом человеке»¹³³. Принципиальное отличие христианства от всех других религий заключается в его особом отношении к индивиду. Религиозное сознание «вне Христа» основывается на «вере человека в общение с Богом», а сущность христианства проявляется в идее «союза между Богом и человеком». В приведенных рассуждениях есть определенное созвучие с некоторыми положениями философии Л. Фейербаха. Н. Бердяев и П. Флоренский справедливо отмечали, что Несмелов для защиты христианства использует идею немецкого мыслителя об «антропологической тайне религии».

Согласно убеждениям В. Несмелова, «неподсудность» идеальных, или религиозных, представлений рациональным приемам познания ставит задачу выработки особого метода постижения «духовных истин». Данный метод исходит, по его мнению, из факта «живого отношения к Богу», или из «реального переживания» общения со сверхъестественным. Появляющиеся в результате этого «мистические прозрения» и выступают средством познания «истинной мудрости». Критерием нового знания не могут быть какие-то абстрактные схемы, оно «проверяется жизненно».

Поскольку жизнь человека протекает в «двух разных мирах», постольку именно от его свободного выбора будет зависеть, какие именно ценности — материальные или духовные — он предпочтет. В свободе выбора находит проявление нравственная воля человека, которая представляет собой поразительное чудо для мира. Именно в сфере морали относится высшее проявление «творческого духа» личности. Свобода и творчество неразрывно связаны, так как «пассивное сознание» лишь «переживает известные выражения жизни». Свободная же личность уже «творит все содержание жизни», и человек «становится тем, чем он желает быть и чем стремится быть». Свобода воли

¹³³ Там же. Т. 2. Казань, 1907. С. 135.

предполагает ответственность людей за свои поступки; если они хотят направить «волю ко благу», то должны «свое хотение» подчинить «нравственным правилам жизни». Однако многие представители человечества в основу своей деятельности положили «не духовное, а плотское начало». В этом случае происходит «подавление и извращение» духовных стремлений, появляется возможность «духовного служения злу»¹³⁴.

Индивид, реально, а не формально приобщенный к религиозным истинам, не может удовлетвориться, по мнению богослова, поисками только «счастливых условий» физического существования. При этом Несмелов не осуждает само стремление к «земному благополучию», но оно должно быть средством для более высокой цели, подчинено задачам «оправдания своих стремлений к вечно пребывающей жизни, подобной жизни Бога»¹³⁵.

Исходя из этих установок, Несмелов формирует программу философских построений. Они, с его точки зрения, должны поддерживать «стремление индивида к богоподобию». Понятно, что философия, согласно этим взглядам, не может ориентироваться на природную сферу жизни человека, а значит, и использовать методы научного познания, так как «перевести философию на почву науки значит то же самое, что и прямо уничтожить ее»¹³⁶. Предметом философии может быть, как считает Несмелов, только духовная сфера, а ее основой выступает содержание религиозных верований человека. Противопоставление же философии и религии — это «дикая нелепость», уходящая корнями в «схоластическое недомыслие». Философия неизбежно «является естественным врагом религиозного суеверия, но именно только суеверия, а не самой религии». Все попытки консерваторов «запретить» философию продиктованы не интересами православия, а ложными установками, извращающими смысл евангельской религии. Враждебной христианству силой выступает не философия, а лишь ее «материалистические верования», неизбежно вырождающиеся в «суеверия». Извращенные формы религии, как и извращенные формы философии, должны быть преодолены. Истинная «любовь к мудрости» у богослова связана со «спиритуалистическим определением личности», неизбежно приводящим к теизму. Поэтому для «действительного существования христианства» и для «действительного осуществления истинной философии... необходимо соединение Откровения и философии».

¹³⁴ Там же. С. 211.

¹³⁵ Там же. Т. 1. С. 277.

¹³⁶ Там же. С. 302.

Только благодаря философии человек может «увидеть в христианстве единственный путь к подлинному оправданию своего назначения в мире»¹³⁷.

По Несмелову, проблема взаимоотношения философии и православия отнюдь не второстепенна, напротив, это одна из основных богословских тем. В анализируемой богословской системе предпринята фундаментальная попытка создания в рамках церковного богословия синтеза философских и религиозных начал. Можно согласиться с епископом Феодором (Поздеевским), отмечавшим, что книга Флоренского «Столп и утверждение Истины» дополняет сказанное «в книге профессора Несмелова "Наука о человеке", но в другом плане исполнения»¹³⁸. Действительно, в обоих трудах человеку предлагается «разумом своим испытать Бога» и через философию еще «более уверовать в Откровение», но в одном случае эта программа реализуется исходя из принципов «философии всеединства», в другом — на основе идей экзистенциальной философии.

В. И. Несмелов стоит у истоков отечественного экзистенциализма, не случайно Н. А. Бердяев, анализируя генезис своих идей, подчеркивал огромное значение, которое имела для него книга Несмелова «Наука о человеке», — в ней были мысли, соответствующие его «коренному антропоцентризму»¹³⁹. Творчество богослова оказало влияние и на развитие церковных православных взглядов. Архиепископ (ныне митрополит) Кирилл (Гундяев), рассматривая историю русского богословия, приходит к выводу, что в конце XIX в. в церковной мысли «возник совершенно новый метод, отличный как от схоластики, так и от патристики». Наиболее ярко «он отразился в трудах В. И. Несмелова, который пытался развить антропологическое богословие, исходя из внутреннего опыта»¹⁴⁰. Отсюда и непреходящее значение его трудов для современного православия.

Отражая эти установки церковного руководства, в 1990 г. в Московской духовной академии игуменом (ныне архиепископом) Константином (Горяновым) была защищена диссертация на звание кандидата богословия «Русская религиозно-философская антропология на рубеже XIX–XX веков: В. С. Соловьев и В. И. Несмелов». В этой работе творчество Несмелова характеризовалось как «первый систематический опыт философского обоснования православной антропологии».

¹³⁷ Там же. С. 314.

¹³⁸ Феодор (Поздеевский), еп. О духовной Истине. Сергиев Посад, 1914. С. 43.

¹³⁹ Бердяев Н. А. Самопознание. М., 1990. С. 149.

¹⁴⁰ Журнал Московской патриархии. 1987. № 9. С. 13.

В ноябре 2001 г. в Москве состоялась богословская конференция «Учение Церкви о человеке». На ней прозвучал доклад уже упоминавшегося архиепископа Константина (Горянова), к этому времени ректора Санкт-Петербургской духовной академии, «Религиозно-философская антропология Виктора Несмелова»¹⁴¹. В своем выступлении архиепископ высоко оценил взгляды русского мыслителя и высказал сожаление, что до сегодняшнего времени «антропология Несмелова остается мало известной». Вместе с тем в докладе владыки отмечалось, что «некоторые частности его системы не выражают всей глубины православного богословия». Подобное происходит прежде всего потому, что «нередко Несмелов-философ довлеет над Несмеловым-богословом, и тогда глубокие философские интуиции и прозрения оказываются в зависимости от рассудочных схем или доводов здравого смысла», однако в целом изучение наследия казанского мыслителя — важная составляющая современного богословского образования.

В начале XX в. в интеллектуальной жизни России происходят заметные изменения. Часть интеллигенции выступает с программой пересмотра традиционных ценностей образованного общества и прежде всего против позитивистского мировоззрения. Появляется течение, получившее название «нового религиозного сознания», очень неоднородное по своему отношению к православию, но солидарное в поисках «религиозного идеала», призванного преобразовать как индивидуальную, так и социальную жизнь.

В 1901–1903 гг. «дозволяется» деятельность Петербургских религиозно-философских собраний, на которых обсуждается проблематика христианства и общества, роли церкви в социальной сфере, соотношения разума и веры, православия и философии и т. д. Впервые, как отмечала З. Гиппиус, «встретились» представители исторической церкви, т. е. русского православия, и религиозно настроенная интеллигенция. На протяжении долгого периода, особенно со второй половины XIX в., это были «два разных мира», и вот у интеллектуалов и богословов начинается «настоящее знакомство», происходит «некое сближение двух разных миров»¹⁴². Об этом же писал Н. А. Бердяев, вспоминая тот большой интерес, который у него вызвали религиозно-философские собрания, они «были замечательны как первая встреча представителей русской культуры и литературы, заболевших религиозным

¹⁴¹ См.: *Константин* (Горянов), архиеп. Религиозно-философская антропология Виктора Несмелова // Православное учение о человеке. М., 2004. С. 303–323.

¹⁴² *Гиппиус* З. Н. Воспоминания о религиозно-философских собраниях // Наше наследие. 1990. № 4. С. 68.

беспокойством, с представителями традиционно-православной церковной иерархии»¹⁴³. У религиозно-философских собраний появился свой печатный орган — журнал «Новый путь», на страницах которого публиковались материалы, призванные стимулировать «религиозное возрождение».

Интерес образованного общества к религиозной проблематике, поиски «национальной формы выражения русского самосознания», научно-технический и социальный прогресс повышали статус философии в обществе. Можно говорить о возрастающем влиянии философских идей на православное богословие, о процессе его философизации. Весьма показательной в этом плане стала вступительная лекция к философскому курсу в Московской духовной академии, прочитанная профессором А. И. Введенским, «Власть над умами». Профессор отмечал, что философская проблематика находится сейчас в центре внимания общества, так как «слишком ценный здесь предмет спора»¹⁴⁴. Поэтому богословие, игнорирующее философские искания, не может быть эффективным средством воздействия на «мыслящее общество».

Еще более категорично эти мысли выражены в статье С. С. Глаголева «Философия и свобода». По его мнению, и богословие, и философия имеют один и тот же предмет — «истину высшую и всеобъемлющую». Следовательно, теология и по способу построения, и по способу мышления может рассматриваться как «частная метафизическая система». При таком подходе «богословие по существу есть философия религии»¹⁴⁵. Публикуются специальные работы о полезности преподавания философских наук в духовных учебных заведениях. В богословских изданиях появляются философские разделы, призванные удовлетворить «стремление развитого ума к исканию истины».

Создается даже специальное пособие по апологетическому богословию, подготовленное профессором Киевской духовной академии П. И. Линицким, «Значение философии для богословия». Критикуя тезис консерваторов, согласно которому «всякая философия опасна для веры», автор считает его следствием неверного понимания «соотношения веры и разума». Философия и религия противоположны по критериям истины, так как первая «выводит свои категории из разума», вторая «обосновывает свои положения верой». Однако из этого пра-

¹⁴³ Бердяев Н. А. Самопознание. С. 133.

¹⁴⁴ Введенский А. И. Власть над умами // Христианин. 1908. Ноябрь–декабрь. С. 787.

¹⁴⁵ Глаголев С. С. Философия и свобода // В память столетия (1814–1914) Императорской Московской духовной академии. Ч. 1. Сергиев Посад, 1915. С. 152.

вильного, по его мнению, тезиса не следует, будто они антагонисты. Хотя философское исследование само по себе «не производит веру», оно может ее «поддержать, укрепить, защитить и оправдать». Философию «по всей справедливости следовало бы назвать... помощницей богословия»¹⁴⁶. П. Лилицкий, как считали новаторски настроенные богословы, весьма убедительно обосновал этот тезис. В рецензии на книгу отмечалось, что «при такой философской постановке богословских вопросов всякому действительно становится очевидной важность философии для богословия»¹⁴⁷.

Итак, духовно-академическая философия предложила свои подходы к решению проблемы веры и разума путем синтеза философии и богословия при «верховном начале истин Откровения». В рамках этого течения была предпринята удачная попытка философизации православного богословия с целью ответа на вызов времени. Представители этого течения обосновали тезис о том, что православные истины, оставаясь неизменными по сути, в каждую историческую эпоху требуют нового философско-богословского осмысления, из чего следует необходимость развития религиозной философии. Наконец, именно в академической среде была сформирована высокопрофессиональная философская школа, а умозрение было представлено не просто интуициями, а как обдуманная система. Отсюда и непреходящее значение этой традиции как для современной православной мысли, так и для светской отечественной философии.

После разгрома советской властью духовных учебных заведений традиции духовно-академической философии сохранялись в Париже в основанном в 1924 г. Православном богословском институте. В его стенах преподавали С. Булгаков, В. Зеньковский, Г. Федотов и др., но это уже тема отдельной книги.

6. Оценка философии в современной православной мысли

В 30–50-х годах XX в. богословы Русской православной церкви достаточно редко обращались к философским темам. Крушение традиционных ценностей, происшедшее в России в результате революции, было воспринято многими священнослужителями как оконча-

¹⁴⁶ Лилицкий П. И. Значение философии для богословия // Труды Киевской духовной академии. 1903. №9. С. 116.

¹⁴⁷ Миссионерское обозрение. 1904. №6. С. 712.

тельная катастрофа, «наступление беспросветного мрака». Не случайно епископ Варнава (Беляев) в своей работе «Основы искусства святости», написанной в послереволюционные годы, подчеркивал, что «мир, или — по научной терминологии — культура, есть царство дьявола, основанное последним в противоположение Царству Христову — св. Церкви»¹⁴⁸. Естественно, с этой точки зрения плоды человеческой культуры, ее дух, проявляемый во «внешней образованности и учености», воспринимались как нечто враждебное христианству. Православный верующий должен был помнить, что «не помогают человеку найти истину ни опытная наука, ни философия, ни литература, ни искусство»¹⁴⁹. Подобные установки не способствовали развитию богословского творчества и поискам союза между православием и философией. Интересно отметить тот факт, что после 1943 г., когда начинается процесс частичной нормализации отношений между церковью и государством, снова возникает интерес к отечественному любомудрию. Так, в программу возрожденных духовных академий предполагалось включить преподавание истории русской религиозной мысли и истории философии с метафизикой, но в силу подозрительности властей и отсутствия кадров эти намерения не были реализованы.

В 60-е годы XX в., т.е. во время доминирования модернистских тенденций, был сформулирован принцип «богословского приближения». Его суть заключается в том, что, с одной стороны, утверждается самобытность христианства, поэтому оно не должно «пойти на такое сближение метафизических основ, которое означало бы фактический отказ от религиозных убеждений», но, с другой стороны, православное богословие «не может пройти мимо тех концепций личности и общества, которые вырабатываются в революционном мышлении»¹⁵⁰. Как же совместить провиденциализм и материалистическое понимание истории, веру в образ Божий в человеке и учение о нем как «совокупности общественных отношений»? Модернисты были вынуждены констатировать, что «вопрос богословского приближения необходимо считать открытым»¹⁵¹. Но в действительности процесс «приближения» происходил, как мы уже отмечали, путем выдвижения на первый план социальных проблем, в ущерб собственно христианским ценностям.

После Поместного собора 1971 г. были внесены коррективы в бого-

¹⁴⁸ Варнава (Беляев), еп. Основы искусства святости. Н. Новгород, 2002. С. 259.

¹⁴⁹ Там же. С. 68.

¹⁵⁰ Журнал Московской патриархии. 1967. № 7. С. 36.

¹⁵¹ Там же. С. 37.

словские установки, начался период доминирования новаторских подходов, в том числе и к проблеме взаимодействия религии и философии. Эта проблема, по мнению богословов, должна изучаться по двум направлениям. Первое — историческое, рассматривающее роль философии в становлении христианского вероучения и вместе с тем роль христианства в стимуляции философского мышления, причем не только применительно к деятельности вселенской церкви, но и в рамках истории русского православия. Второе направление — современное, акцентирующее внимание на том, чтобы «использовать философию, ее терминологию как один из важных инструментов для наиболее полного раскрытия богословских истин»¹⁵².

Современные идеологи Русской православной церкви, рассматривая историю взаимодействия христианства и философии, приходят к выводу об особом значении патристики в этом процессе. Отцы церкви смогли в своих богословских построениях при помощи «воцерковленной античной философии» объяснить в доступной форме многие положения евангельской религии, наглядно выразившиеся в христианской догматике. Со страниц богословских изданий раздаются настойчивые призывы к овладению и активному использованию методологических идей патристики. Современные православные богословы соглашались с тем, что нужно «следовать отцам только в творчестве, не в подражании».

Православное богословие, как считает архиепископ Михаил (Чуб), не может опираться на крайние тенденции в патристике, выраженные в идеях Тертуллиана, у которого «критика заблуждений древних философов имела своим результатом самое радикальное осуждение возможностей человеческого разума», или его антипода Оригена, который «своим чрезмерным увлечением схемами греческой философии сделал возможным проникновение антицерковных тенденций в богословие»¹⁵³.

Владыка Михаил подготовил магистерскую диссертацию, посвященную св. Мефодию, где он рассматривает не только его творчество, но и проблемы патристики в целом, а также ее влияние на русскую православную мысль. Он подчеркивает, что проблема «воцерковления философии» не была случайной, она выражала насущные потребности христианской ецклезии. Отвергая крайности, православные отцы церкви сформулировали «патристический метод» по отношению

¹⁵² Там же. 1978. № 6. С. 55.

¹⁵³ Михаил (Чуб), архиеп. Святой священномученик Мефодий и его богословие // Богословские труды. Сб. 10. М., 1973. С. 7.

к умозрению: его суть состоит в постоянном контроле истин «философии принципиальными установками, основанными на данных Священного писания и церковного предания»¹⁵⁴.

Рассматривая исторический аспект союза философии и богословия, теологи в последнее время много внимания уделяют его формированию на русской почве. Они подчеркивают, что только благодаря «крещению» и приобщению к восточной патристике русский народ усвоил философские термины и понятия, не известные ему ранее. Вместе с тем богословы признают, что даже в XVI в. «у большинства русских грамотных людей преобладало крайне недоверчивое отношение к древним писателям»¹⁵⁵ (имеются в виду представители античной философии). Затем в XVII–XVIII вв. в России начинает господствовать подражание западной схоластике, что также не способствует гармонизации философских и богословских начал.

Изучение исторического аспекта процессов взаимодействия православия и философии дает возможность выявить особую роль русской религиозной философии в создании оригинального православного богословия в России. Именно с середины XIX в. начинается, по мнению богословов, «плодотворное сотрудничество» между представителями светской религиозно-философской мысли и преподавателями духовных учебных заведений. В центре внимания современных богословов находится идейное наследие славянофилов и В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова, Н. А. Бердяева, П. А. Флоренского и др.

Интересно подчеркнуть еще одну особенность взаимодействия в России православия и философии — особую роль в этом процессе, по мнению современных богословов, русской литературы в лице А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Н. С. Лескова, и др. Первое место среди писателей отдается Ф. М. Достоевскому, творчество которого произвело подлинную «духовную революцию». Идейное наследие этого писателя было во многом пророческим для судеб церкви, поэтому необходимо богословское осмысление его идей. Только за последнее время богословами много сделано для рассмотрения взаимоотношений Ф. М. Достоевского и православной церкви. В 1984 г. в Московской духовной академии Е. Лазаревым было подготовлено кандидатское сочинение «Религиозно-антропологические воззрения Ф. М. Достоевского», в той же академии профессором А. И. Осиповым создано учебное по-

¹⁵⁴ Миттаил (Чуб), архиеп. Предание Церкви и богословие св. Мефодия // Богословские труды. Сб. 14. М., 1975. С. 135.

¹⁵⁵ Иванов А. И. Максим Грек как ученый на фоне современной ему русской образованности // Богословские труды. Сб. 16. М., 1976. С. 161.

сobie для студентов «Ф. М. Достоевский и христианство». В религиозной печати опубликован ряд статей, среди них выделяется работа исследовательского характера — Г. Украинского «Святитель Игнатий Брянчанинов и образ старца Зосимы у Ф. М. Достоевского», появившаяся в «Журнале Московской патриархии» за 1989 г. (№ 6), а также статья В. А. Никитина «К. П. Победоносцев и Ф. М. Достоевский: между западниками и славянофилами» в журнале «Путь православия» за 1995 г. (№ 4). А. И. Осипов подчеркивает, что великий русский писатель, пройдя «через труднейшую борьбу к истинной вере во Христа», как бы «заново открыл для мира христианство». Е. Лазарев специально останавливается на анализе критического отношения Достоевского к церкви и считает, что оно «имеет определенную правду». Но в целом писатель, по мнению богослова, стоит «на православной точке зрения» и верен «православной традиции»¹⁵⁶. И хотя Достоевский не был богословом и никогда себя «таким не считал», он исследовал «религиозное отношение к жизни» и создал особое понимание человека, «целую духовную философию». Эти духовные искания стимулировали движение писателя к «идеальному христианину», ему удалось выразить в концентрированном виде лучшие народные стремления «к святости и правде». Оценивая деятельность Поместного собора Русской православной церкви в 1988 г. по канонизации ряда новых православных святых, в том числе Игнатия Брянчанинова, Паисия Величковского и Амвросия Оптинского, современный богослов связывает данный факт с религиозными исканиями Достоевского. По мнению Лазарева, это «была по сути “канонизация” того христианского идеала, который Ф. М. Достоевский вывел в образе старца Зосимы»¹⁵⁷. Понятно, что с этой точки зрения история формирования союза православия и философии должна быть обогащена и идеями классической русской литературы.

Редактор журнала «Путь православия» В. Никитин справедливо подчеркивает, что образ мыслей Ф. М. Достоевского «насквозь антиномичен», «печатью глубоких противоречий отмечено и его понимание православия»¹⁵⁸. В статье содержатся интересные факты, характеризующие взаимоотношения великого писателя и К. П. Победоносцева. Однако католические симпатии автора статьи приводят его к неверным выводам. Например, он пишет, что «религиозное сознание Хо-

¹⁵⁶ Лазарев Е. Религиозно-антропологические воззрения Ф. М. Достоевского: Канд. дис. Загорск, 1984. Рукопись. С. 34.

¹⁵⁷ Журнал Московской патриархии. 1989. № 6. С. 73.

¹⁵⁸ Путь православия. 1995. № 4. С. 140.

мякова было отмечено печатью конфессиональной замкнутости, было именно восточное, а не вселенское», а главное, «было направлено против католического Запада». А поскольку писатель находился под влиянием славянофила, постольку его взгляд на католичество был неверным. Поэтому «влияние Хомякова на Достоевского... имело, к сожалению, не только положительное значение»¹⁵⁹.

Негативное отношение со стороны православных верующих к католицизму, стремящемуся поглотить восточное христианство, растворить его в унии, на наш взгляд, вполне оправданно. Обвинять же А. С. Хомякова и Ф. М. Достоевского в «конфессиональной замкнутости» нет никакого основания. Они стремились не разрушить, а исцелить западные вероисповедания, восстановить в них подлинный дух вселенской церкви. Современные представители Русской православной церкви справедливо характеризуют А. С. Хомякова как «экуменического деятеля»¹⁶⁰, сумевшего показать «инославному миру достоинство православия». Даже протоиерей И. Свиридов, также прокатолически настроенный богослов, в статье, посвященной 25-летию вступления Русской православной церкви во Всемирный совет церквей, отмечал, что в XIX в. среди лидеров «экуменического мышления» был «богослов и религиозный философ А. С. Хомяков»¹⁶¹.

Религиозно-философские идеи, заключенные в классической русской литературе, становятся одним из каналов восстановления исторической памяти, а значит, и понимания роли церкви в развитии отечественной мысли и духовно-нравственных исканий в России.

В то же время, по мнению новаторов, представители церкви явно недостаточно используют «ко благу православия» заложенные в русской литературе духовные ценности. Хотя со второй половины XIX в. среди отечественных литераторов действительно появились те, кто выступал с «богоборческой проповедью», большинство русских писателей «сеяли добрые семена в душах людей». Поэтому, как считает патриарх Алексий (Ридигер), православной мысли «надлежит заново и непредвзято осмыслить место и роль национальной культуры и литературы»¹⁶².

Взаимодействие православия и философии в его историческом аспекте теснейшим образом оказывается связано с современным процес-

¹⁵⁹ Там же. С. 142.

¹⁶⁰ См.: Журнал Московской патриархии. 1978. № 7. С. 62.

¹⁶¹ Там же. 1987. № 2. С. 55.

¹⁶² Там же. 1998. № 3. С. 23

сом философизации богословия. С этой точки зрения история христианской церкви, процесс становления и развития православной мысли помогают уяснить роль еkkлeзии в современном мире и значение богословия и философии для раскрытия вечных христианских истин. У христианской философии, как считает преподаватель Ленинградской духовной академии протоиерей В. Мустафин, сегодня три главные цели: во-первых, «объяснять и рационально обосновывать важнейшие моменты христианского вероучения»; во-вторых, давать «христианскую оценку тех или иных проблем, непрерывно возникающих в человеческом обществе»; в-третьих, «теоретически излагать христианское мирозерцание ради научения ему других»¹⁶³. Эти задачи только отчасти решены современными идеологами русского православия, так как православная мысль не «встала еще на уровень церковных требований».

Православное богословие в начале XX в. достигло мировых высот, ведущие западные теологи, например А. Гарнак, «изучали русский язык специально для того, чтобы читать в подлиннике работы наших ученых». Разгром духовных учебных заведений в послереволюционные годы, уничтожение богословских кадров и книг привело к «угасанию церковной мысли». Все обоснование христианского вероучения сводилось к «верности традиционным истинам». Только в последнее время появились стимулы для развития религиозно-философской мысли в России. К ним относятся религиозное возрождение, наблюдаемое в обществе, рост профессиональной подготовки богословов, освоение идейного наследия прошлого, новое положение церкви в обществе.

Особая сложность в развитии богословия, по мнению богословско-церковных кругов Московской патриархии, состоит в том, что оно является индивидуальным творчеством и в то же время должно «дышать воздухом предания». Отсюда — особые требования к представителям богословской науки. Прежде всего они должны обладать высокими духовно-нравственными качествами, богословской и научной эрудицией, т. е. быть, по крайней мере, на «уровне богословского сознания данного периода в жизни Церкви».

Ведущие идеологи православия считают, что и вторая цель христианской философии — «обращение к миру» — также пока еще не реализована. Несмотря на отдельные достижения современной теологии

¹⁶³ Мустафин В. Философские дисциплины в С.-Петербургской духовной академии // Богословские труды: Сборник, посвященный 175-летию Ленинградской духовной академии. М., 1986. С. 187.

в целом, «разрыв между богословской мыслью и современностью преодолен не был». Подходы к тем или иным актуальным проблемам часто определялись правильно, но не было их «осмысления с позиций церковной жизни». Подобная ситуация складывалась из-за абсолютизации «внешних богословских форм», проистекала из изолированности теологии от других сфер знания. Опыт развития святоотеческого богословия, традиции русской религиозной философии помогают внести коррективы в понимание соотношения богословия и философии. Богословие и религиозная философия составляют «единую христианскую мысль», которая должна становиться «все более контекстуальной», т.е. включать «христианское осмысление проблем, с которыми сталкивается современный человек»¹⁶⁴. Такое осмысление опирается не только на церковное самосознание, но и на широкий спектр достижений светской культуры. Вместе с тем соборный разум всегда позволяет сохранить субординацию светского и религиозного, подчиняя низшее, безрелигиозное начало высшему — сакральному видению мира.

Ситуация, складывающаяся в современном обществе, напоминает, по мнению богословов, те процессы, которые происходили в России в начале XX в. Традиционное, господствующее интеллигентское мировоззрение, имеющее антирелигиозную направленность, переживает глубокий кризис, все больше появляется людей, вступающих «на путь религиозных исканий». Архиепископ Александр (Тимофеев) специально обратился к анализу ситуации, связанной с религиозным подъемом в обществе и призывал церковь овладеть этим процессом, внести в него «строгое православное начало»¹⁶⁵. Однако это возможно лишь при условии возрождения православной апологетической мысли. В связи с этим отметим появление трудов архиепископа Михаила (Мудьюгина), епископа Василия (Родзянко), профессора Московской духовной академии А. И. Осипова¹⁶⁶, посвященных ответам «на недоуменные вопросы сегодняшнего дня». При этом ставилась цель объяснять образованному человеку самые трудные проблемы «и научно, и философски, и православно».

Наконец, третья задача христианской философии — «научение других» — также находится еще в процессе решения. Для ее реализации,

¹⁶⁴ Московский церковный вестник. 1989. №17. С. 3.

¹⁶⁵ Журнал Московской патриархии. 1990. №2. С. 41.

¹⁶⁶ См.: Михаил (Мудьюгин), архиеп. Введение в основное богословие. М., 1995; Василий (Родзянко), епископ. Теория распада вселенной и вера отцов. М., 1996; Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. М., 2002.

как считают церковные круги, необходимо перестроить деятельность по подготовке богословских кадров.

В последнее время в связи с обострением борьбы между модернистской и консервативной тенденциями в богословии вопрос об отношении православия и философии выдвигается на одно из первых мест. Модернисты в религиозно-философских исканиях начала XX в. хотят найти оправдание своим действиям, направленным на разрыв с православным преданием. Неообновленцы обращаются к идейному наследию С. Н. Булгакова, Г. П. Федотова, А. В. Карташева, о. Н. Афанасьева и о. А. Шмемана, однако, как указывают серьезные исследователи, модернисты примитивизируют взгляды названных мыслителей. Сошлемся на авторитетное мнение протоиерея В. Асмуса, пришедшего к выводу, что идеология, защищаемая А. Борисовым и Г. Кочетковым, «не идентична богословию о. Николая Афанасьева или о. Александра Шмемана и т. д.»¹⁶⁷, и религиозно-философское «обоснование» необходимо модернистам прежде всего для поиска «нового критерия для истин веры». Естественно, если место православного Предания занимает религиозная философия, то происходит «потеря православной идентичности».

Однако и другое крайнее течение, т. е. консерватизм, хотя формально и выступает под лозунгом верности Преданию, фактически омертвляет его, сводя к внешней форме, служа «букве, а не духу». В предисловии к сборнику «Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»» и в самих его статьях последовательно осуждается «философизация православного богословия». Обосновывая положения богословского консерватизма, данное издание выступает с негативной оценкой русской религиозно-философской традиции. Резкой критике на его страницах подверглись представители софиологии, такие как В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский. При этом ничего не говорится о позитивном характере их взглядов, а лишь отмечается, что они «пытались в своих работах модернизировать святоотеческую традицию православного богословия»¹⁶⁸.

Рассуждая о «пленении» богословия философией, о том, что модернисты стремятся заменить предание религиозно-философскими учениями, сторонники богословского консерватизма фактически сводят роль богословия к трансляции прошлого опыта. Последовательный консерватизм приводит к изоляции от современного общества, от его

¹⁶⁷ Асмус В. Предание и единство церкви // Единство церкви. М., 1996. С. 236.

¹⁶⁸ Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда». М., 1996. Предисловие. С. 7.

тревог и забот, ибо он обращен в прошлое, для него только «предшествующие времена святы», а последующая жизнь церкви «определяется не промыслом Божиим, а действием бесовских сил»¹⁶⁹.

В уходе православия от проблем современного мира заинтересованы лишь те силы, которые стремятся навязать России чуждые ей ценности. Можно согласиться с А. Кураевым в оценке глубоко ошибочной позиции кругов, заверяющих, будто в православии нет философского элемента, а значит, рациональных «аргументов, с помощью которых мы могли бы обосновать свою веру». Конечно, в области философии нельзя выдвинуть «аргументы, обладающие математической точностью». Но патристическая философская традиция, к которой принадлежат и представители русской религиозной мысли, призвана показать, что «христианство внутренне логично, что оно может оправдать свое понимание Бога, мира и человека»¹⁷⁰.

В современных условиях православная мысль должна давать ответы на экологические, демографические проблемы, оценивать результаты научно-технического прогресса, разрабатывать принципы отношения к обществу. Естественно, без обращения к отечественной религиозной философии, без выработки современных православно-философских концепций в решении этих задач не обойтись.

Отношение к отечественному философскому наследию руководства Московской патриархии отличает взвешенность подхода. Епископ Тихон (Емельянов), в 90-е годы XX в. председатель издательского совета Московского патриархата и главный редактор издательства Московской патриархии (ныне архиепископ Новосибирский и Бердский), в своем докладе посвященном анализу современного православного книгоиздания отмечает интерес общества к духовному наследию «русского религиозно-философского ренессанса начала XX в.»¹⁷¹. Он называет имена П. А. Флоренского, С. Н. Булгакова, А. В. Карташева, Н. О. Лосского, Н. А. Бердяева, труды которых широко издаются. Владыка считает, что «все они исповедовали себя православными христианами, во многих областях внесли существенный вклад в русскую православную мысль». В то же время эти авторы «порой высказывали и спорные мысли», относящиеся к частным богословским мне-

¹⁶⁹ Алексий (Ридигер), патр. Выступление на епархиальном собрании г. Москвы в 2004 г. С. 47.

¹⁷⁰ Кураев А. Христианская философия и пантеизм. М., 1997. С. 10.

¹⁷¹ См.: Тихон (Емельянов), еп. Издательская деятельность Русской православной церкви на современном этапе // Журнал Московской патриархии. 1998. №3. С. 31–33.

ниям. Поэтому использовать на этих книгах гриф «Печатается по благословию...» (Святейшего патриарха, правящего архиерея или издательского совета Московского патриархата) неуместно. Подобный гриф — не только «свидетельство о православности книги, но... по существу, согласие благословляющей инстанции с содержанием книги». Однако наличие спорных моментов в работах представителей русской религиозной философии не означает негативного к ним отношения. Епископ Тихон специально подчеркивает, что «издавать их труды необходимо, не оставляя это дело на откуп нецерковным издательствам».

Итак, суть новаторской позиции по отношению к русской религиозно-философской традиции заключается в позитивной оценке ее вклада в развитие православной мысли. Данный вывод не означает, что все идеи этого течения должны быть безоговорочно приняты современным богословием, оно призвано отделить правильные, с точки зрения соборного разума, тезисы, от субъективных положений, порывающих с православным Преданием.

В отзывах правящих архиереев и ректоров духовных школ, которые анализировал на Юбилейном Архиерейском Соборе митрополит Филарет (Вахромеев), была подчеркнута необходимость «внимания к мировоззренческим запросам секулярного сознания»¹⁷². Естественно, что без обращения к религиозной философии эти «запросы» церковь не сможет удовлетворить. Поэтому уже в течение нескольких лет Богословская комиссия Русской православной церкви проводит совместные семинары с Институтом философии РАН, во время которых «имеет место плодотворный диалог философов и богословов по вопросам, представляющим общий интерес»¹⁷³. Одной из таких общих проблем является учение о человеке, которое выдвигается в центр мировоззренческих исканий.

По мнению ректора С.-Петербургской духовной академии архиепископа Константина (Горянова), наблюдается «конвергенция богословия и философии в области антропологии», данный процесс «развертывается не однолинейно, а в многообразных взаимодействиях и формах»¹⁷⁴. Сам термин «конвергенция» в рассуждениях православного

¹⁷² Филарет (Вахромеев), митр. Доклад на Юбилейном Архиерейском соборе Русской православной церкви // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского собора Русской православной церкви 2000 г. Н. Новгород, 2000. С. 73.

¹⁷³ Филарет (Вахромеев), митр. Вступительное слово на конференции Русской православной церкви «Православное учение о Церкви» // Журнал Московской патриархии. 2003. № 11. С. 54.

¹⁷⁴ Константин (Горянов), еп. Религиозно-философская антропология Виктора

иерарха, касающихся философии, весьма показателен (напомним, что он происходит от лат. *convergo* — «сближаюсь», «схожусь»). Речь, конечно, не идет о потере православной идентичности, так как антропология восточного христианства исходит из догматических оснований, она «связана с церковным учением, конфессиональна». Акцент делается на необходимости изучения философских антропологических концепций. Об этом же говорил и митрополит Филарет (Вахромеев) в своем выступлении на семинаре в Институте философии РАН. Согласно его взглядам, православному богословию «важно услышать голос современных мыслителей, работающих в русле философской традиции»¹⁷⁵. Без «диалога с философской мыслью» невозможно ответить «на вопросы и вызовы современности». Богословское понимание человека суть «максималистическое» поскольку определяется сотериологией. Отсюда взгляд на человека как на «становящуюся личность», которой «открыт путь к примирению с Богом, со своими ближними и самим собой». В то же время православие имеет дело с реальным человеком, и в этом плане вопросы о том, как он устроен, что «определяет его нравственные и ценностные установки, его социальное поведение и внутреннюю жизнь», невозможно понять без тех знаний, которыми располагают современная наука и философия. Поэтому богословие заинтересовано в этом знании, в изучении тех антропологических концепций, которые были разработаны философами, так как в отличие от специальных наук они стремятся «выявить сущностные характеристики человека, понять его природу или же его особое место в мироздании»¹⁷⁶.

Сторонники новаторской позиции в богословии подчеркивают, что в определенных границах богословие может использовать даже философские методы анализа. Митрополит Кирилл (Гундяев) замечает по этому поводу: «Всем известна гегелевская триада: тезис — антитезис — синтез. Диалектическая философия равно приемлема и продуктивна... для религиозного сознания»¹⁷⁷. Он показывает это на примере анализа развития российского общества. Антитезы не конструктивны, они дестабилизируют социум, призывая или к возврату в прошлое, или к утверждению чего-то «противоположного советскому опыту». Владыка Кирилл считает, что «из всех элементов триады жиз-

Несмелова // Православное учение о человеке. М., 2004. С. 308.

¹⁷⁵ Филарет (Вахромеев), митр. Богословие добрососедства. Киев, 2002. С. 13.

¹⁷⁶ Там же. С. 15.

¹⁷⁷ Кирилл (Гундяев), митр. «Здесь зародилась Святая Русь» // Журнал Московской патриархии. 2002. № 8. С. 75.

неспособен, устойчив и продуктивен только синтез», опирающийся на новое виденье перспектив развития социума «с учетом исторического опыта»¹⁷⁸.

Наконец, овладение философским наследием важно и для того, чтобы преодолеть искусственную преграду между религией и культурой. Процессу дехристианизации культуры необходимо противопоставить активную деятельность церкви по укреплению «духовного фундамента жизни человека и общества». В сегодняшних обстоятельствах, как считает церковное руководство, православие «может справиться с этой задачей только в активном соработничестве с национальной культурой, наукой, образованием». В таком «соработничестве» философии отводится видная роль, ибо она в лучших своих проявлениях есть важнейший «инструмент искания истины», который «приводит человека к исходному пункту религиозного миропонимания — постулированию Абсолюта, Бога и необходимости принятия религиозного “метода” Его постижения»¹⁷⁹. Следовательно, философский элемент должен органично входить в современное церковное сознание, выполняя в нем присущую ему важную роль.

Именно новаторское течение в богословии, на наш взгляд, при решении проблемы взаимодействия философии и богословия занимает позицию, наиболее соответствующую интересам церкви. Кроме того, его установки направлены на преодоление конфессиональной замкнутости. Митрополит Кирилл справедливо подчеркивает, что православие в борьбе за духовность общества должно искать союзников, и среди них могут быть люди, «пусть не вполне воцерковленные, но осознающие свою связь с родной историей, христианской культурой, государственностью, системой исповедуемых Церковью нравственных ценностей»¹⁸⁰. В числе этих союзников, как представляется, есть место и светским философам, разделяющим данные убеждения и готовым их отстаивать.

¹⁷⁸ Там же. С. 75.

¹⁷⁹ Осипов А. И. Путь разума в поисках истины. М., 2002. С. 190.

¹⁸⁰ Кирилл (Гундяев), митр. «Здесь зарождалась Святая Русь» // Журнал Московской патриархии. 2002. № 8. С. 73.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

Богословие — историческое явление в двух отношениях: во-первых, оно излагает «вечные христианские истины» в каждую историческую эпоху в форме, соответствующей интеллектуальному уровню развития общества; во-вторых, в ходе истории появляются новые богословские темы, на авансцену выходят актуальные для общества проблемы, которые в прошлом не играли в церковном сознании заметной роли.

Анализ русской православной мысли XIX–XXI вв. убеждает в том, что магистральным путем ее развития стало стремление к выработке оригинального православного богословия, которое синтезировало бы достижения восточной патристики, западноевропейской мысли и национальных духовных традиций.

Отечественное богословие отличается ряд особенностей:

- оно стремится соединить рациональные построения с религиозно-духовным опытом членов церкви;

- ставит перед собой цель «стать жизненным», т. е. не ограничиваться лишь сферой мышления и духовного переживания, а найти воплощение в поведении верующих;

- восстанавливает «патристический метод» в богословии, т. е. осмысливает при помощи философии актуальные проблемы современности, опираясь на неизменную сущность христианской веры;

- включает богословское творчество в рамки традиции и тем самым делает предание «живым», постоянно развивающимся;

- предъявляет повышенные требования к подготовке священнослужителей, требуя от них духовно-нравственного совершенства и одновременно высокоинтеллектуального развития.

Оценивая консерватизм, модернизм и новаторство с точки зрения их близости к «национальной форме богословствования», можно сделать ряд наблюдений. Консерватизм акцентирует независимость религиозных положений от быстро изменяющейся жизни, в результате

становится не восприимчив к новым церковным потребностям и задачам, теряет свое влияние на общество. Самобытность понимается этим течением в духе изоляционизма — как «сознательная отчужденность от остального мира». Таким образом происходит его вырождение в провинциальную идеологию, голос которой не слышен во все-ленской церкви. Модернизм в истории Русской православной церкви выступает или проводником западного влияния, или формой приспособления к новым социальным условиям, в результате чего теряется «православная идентичность». Новаторство, сохраняя верность традиции, понимая Предание как «живое и развивающееся самосознание церкви», органически связывает прошлое с настоящим. Ему чуждо приспособленчество в угоду миру, но оно и не отгораживается от вопрошаний современности. Данное течение выступает за сохранение и развитие оригинального отечественного богословия, но при этом готово к общению и дискуссиям «ко благу истины» с другими конфессиями. Ни модернизм, ни консерватизм, на наш взгляд, не создают условий для богословского творчества. Опираясь на традицию, такое творчество должно «сочетать преемственность с актуальностью», преданность «вечным истинам Откровения» с поисками адекватных форм их выражения, т. е. быть новаторским.

В современных условиях влияние и авторитет Русской православной церкви растут, о чем свидетельствуют социологические исследования. Эти исследования показывают, что 80% опрошенных россиян назвали себя православными (при 81% русских среди принявших участие в выборке)¹. Позитивное отношение к православию демонстрируют даже неверующие. Увеличение авторитетности Русской православной церкви объясняется тем, что православие и в истории России, и в сегодняшнем социуме воспринимается не только как религия, но и как определенный образ жизни, опирающийся на национальные традиции, на приоритет духовных ценностей над материальными благами. В связи с этим русские видят в православии силу, сохраняющую и национальную идентичность, и этническое единство. Можно согласиться с социологами в том, что «самоидентификация как православных практически означает самоидентификацию как русских, признание того, что православие — неотъемлемый и обязательный компонент “русскости”»².

Конечно, с точки зрения церкви такая позиция не может быть це-

¹ Фурман Д., Каарвайнен К. Религиозная стабилизация // Свободная мысль — XXI. 2003. № 7. С. 20.

² Там же. С. 21.

ликом принята, ибо для нее доминантное значение имеют религиозные убеждения людей. В то же время широкая поддержка православия россиянами создает условия для повышения активности Русской православной церкви в социальной сфере. Поэтому закономерным, на наш взгляд, является тезис патриарха Алексия (Ридигера), сформулированный им на Архиерейском соборе 2004 г. Он считает, что «наступило время восстановления правильного понимания места и роли Церкви и православного Предания в развитии русской культуры, государственности, духовно-нравственных основ народной жизни»³.

Однако не все общественные силы готовы приветствовать усиление роли православия в жизни российского общества. Представители западноориентированного «либерального лагеря» призывают заменить восточное христианство протестантизмом, так как только последний якобы может способствовать экономическому прогрессу общества. В действительности факты показывают, что православная Россия после 1861 г. развивалась более динамично, чем Западная Европа. Например, объем промышленного производства в протестантской Англии с 1861 г. до начала XX в. увеличился в 2 раза, а в России за тот же период — более чем в 7 раз⁴. Подобные примеры не единичны. Это еще раз подтверждает, что ценностные ориентации, выработанные на основе православия, содержат богатый потенциал для развития в том числе и экономики страны. Между тем насаждение этических принципов протестантизма ведет к потере национальной идентичности, к утрате традиционной ценностной ориентации, к господству утилитаризма и индивидуализма во всех его формах.

Другим распространенным средством, используемым западниками для критики современного православия, служит обвинение церковных иерархов в политическом консерватизме. Последние будто бы «продолжают твердить, что демократия “от беса”, а критические мнения святых о ней “выдаются за догматы веры”. В результате “воцерковленность” способствует консервативным (недемократическим) политическим предпочтениям»⁵. В действительности руководство Русской православной церкви осуждает не демократическую форму правления,

³ Алексий (Ридигер), патр. Доклад на Архиерейском соборе Русской православной церкви 2004 г. // Журнал Московской патриархии. 2004. № 10. С. 42.

⁴ См.: Треушников И. А., Париков О. В. Экономическая безопасность — экономический рост — православные ценности // Экономическая безопасность России: Вестник Нижегородской академии МВД России. 2005. № 5. С. 57.

⁵ Вениамин (Новик), игум. К вопросу о социальной доктрине // Основы социальной концепции Русской православной церкви: Текст и комментарии. Н. Новгород, 2003. С. 112.

не принципы демократии как таковые, а лишь те негативные явления, которые стали результатом поспешных радикальных социальных перемен. Патриарх Алексий (Ридигер) отмечал в связи с этим, что церковь приветствовала «расширение политических прав и гражданских свобод, ставшее основным достижением нового исторического периода». Однако данный процесс сопровождался массовым расслоением общества, «роскошью единиц и крайней нищетой миллионов», пропагандой вседозволенности, нравственной деградацией многих людей, широким внедрением в массы «морально сомнительных образцов» псевдокультуры и т. д. Естественно, «прилив жизненных сил у народа», вызванный демократическими процессами, вскоре «сменился глубоким разочарованием из-за утраты людьми социальных и экономических гарантий»⁶. Церковное священноначалие не могло не выступить в защиту обездоленных и угнетенных, а сами формы и методы правления в государстве зависят от выбора людей, и еkkлeзия «не противится ему».

Наконец, церковь обвиняют в сотрудничестве с безбожной властью в период существования СССР. Периодически раздаются призывы «пройти через некий российский “Нюрнберг” — без крови и тюрем, но покаянием очистив себя и став прозрачной»⁷. Известный наш православный деятель протоиерей Г. Каледа, д-р геолого-минералогических наук, очень убедительно, на наш взгляд, дал ответ на эти призывы. В чем же каяться и перед кем? Может быть, в том, что «мы могли быть в любой момент арестованы, а члены наших семей лишены средств существования и даже расстреляны или отправлены вслед за нами в тюрьмы и лагеря? Ответьте на этот вопрос, люди с чистой совестью, жившие в удобстве и безопасности, все смелые, все осуждающие герои девяностых годов!» Да, священнослужителям приходилось сотрудничать с богоборческим режимом, хотя гораздо проще «было просто уйти, гордясь своей чистотой», но это означало бы «лишить народ Литургии»⁸. Призывы к покаянию преследуют цель дискредитировать епископат Русской православной церкви и многих священнослужителей, сформировавшихся в советские годы. Конечно, среди тысяч православных пастырей были и не достойные этого звания, но в целом клир в труднейшей ситуации, которая диктовалась господством государственного атеизма, вел себя достойно. Об этом наглядно свидетель-

⁶ Алексий (Ридигер) патриарх. Столетие трагедий, столетие надежд // Православие и духовное возрождение России. Екатеринбург, 2003. С. 16–17.

⁷ Поспеловский Д. В. Тоталитаризм и вероисповедание. М., 2003, С. 649.

⁸ Каледа Г. Профессор Н. Н. Фиолетов и его книга «Очерки христианской апологетики» // Фиолетов Н. Н. Очерки христианской апологетики. Клин, 2000. С. 5.

ствует сам факт сохранения бытия церкви в бесчеловечных условиях, а также православное возрождение в последние годы. Высокий авторитет еkkлeзии в современном обществе подтверждает правильность курса церковного руководства в условиях тоталитарного государства.

В современном православии существует множество проблем, требующих обсуждения и вдумчивого решения, этому, собственно, и посвящена наша книга, но есть и безусловная, ярко выраженная тенденция к повышению роли православия в нашем Отечестве.

Завершить книгу хотелось бы суждением известного русского богослова Г. Флоровского, неоднократно цитировавшегося на ее страницах, он писал о том, что «ошибки и неудачи прошлого» не должны смущать богословов, ибо не кончилась история православной церкви, «не замкнулся еще и русский путь. Путь открыт, хотя и труден»⁹. Мы думаем, в православном богословии и деятельности церкви в России будут новые вершины и достижения, будут и серьезные проблемы, а значит, будет потребность в их осмыслении и анализе.

⁹ Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 520.

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| Предисловие | 3 |
| Глава I. Эволюция отечественного догматического богословия | |
| 1. Догматика на позициях консерватизма | 11 |
| 2. Проблемы догматики в идейном наследии славянофильства | 22 |
| 3. Формирование исторического метода в догматическом богословии .. | 30 |
| 4. Догматическое богословие в конце XIX — начале XX в. | 46 |
| 5. Догматика и ее темы в русской эмигрантской богословской мысли 20–50-х годов XX в. | 71 |
| 6. Современный православный взгляд на догматику | 89 |
| Глава II. Экклезиология в русском православии | |
| 1. Консервативные принципы понимания церкви | 122 |
| 2. Экклезиологические взгляды славянофилов и В. С. Соловьева | 131 |
| 3. Учение о церкви в православной мысли второй половины XIX — на- чала XX в. | 151 |
| 4. Экклезиологические темы в русской зарубежной богословской мысли | 189 |
| 5. Православная экклезиология в России в советский период | 213 |
| 6. Современная православная экклезиология | 228 |
| Глава III. Православие и философия: границы взаимодей- ствия | |
| 1. Православие и специфические черты отечественного философствова- ния | 250 |
| 2. Духовно-академическая философия в первой половине XIX в. | 259 |
| 3. Славянофильский синтез православия и философии | 269 |
| 4. Христианство и философия в творчестве В. С. Соловьева | 282 |
| 5. Духовно-академическая философия во второй половине XIX — начале XX в. | 291 |
| 6. Оценка философии в современной православной мысли | 308 |
| Послесловие | 321 |

Научное издание

Лев Евгеньевич Шапошников

**КОНСЕРВАТИЗМ, МОДЕРНИЗМ И НОВАТОРСТВО
В РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ МЫСЛИ
XIX–XXI ВЕКОВ**

2-е издание, дополненное и переработанное

Редактор *И. П. Комиссарова*

Обложка художника *Е. А. Соловьевой*

Корректор *И. А. Симкина*

Верстка *Е. М. Воронковой*

Лицензия ИД № 05679 от 24.08.2001

Подписано в печать 12.05.2006. Формат 60×90^{1/16}.
Бумага офсетная. Печать офсетная. Усл. печ. л. 20,5. Заказ № 199

Издательство СПбГУ.
199004, С.-Петербург, В.О., 6-я линия, 11/21
Тел. (812) 328-96-17; факс (812) 328-44-22
E-mail: editor@unipress.ru
www.unipress.ru

По вопросам реализации обращаться по адресу:
С.-Петербург, 6-я линия В.О., д. 11/21, к. 21
Телефоны: 328-77-63, 325-31-76
E-mail: post@unipress.ru

Типография Издательства СПбГУ.
199061, С.-Петербург, Средний пр., 41