

В. Ю. Даренский

Митрополит Антоний (Храповицкий) о соборной природе богопознания

УДК 271.2-726.1+1(470)(092)
DOI 10.47132/2541-9587_2024_4_30
EDN YSBFNE



Аннотация: В статье рассматривается концепция соборной природы богопознания митрополита Антония (Храповицкого), которая имеет междисциплинарный, богословско-философский характер. Рассмотрено наследие митрополита Антония как философа. Переход от исследования индивидуального пути богопознания в его ранних работах к анализу соборного опыта богопознания и его высшей формы — пастырства, определялся, с одной стороны, логикой развития мысли митрополита Антония, а с другой — вызовами секуляризации и кризиса религиозного сознания. Богопознание — это восхождение разума на степень живого богообщения; тем самым, первичным здесь является именно общение (молитва и действие благодати Божией на душу человека). Рациональное познание здесь уже вторично и проявляется через дар рассуждения и богомыслия. Онтологически разные души и разные личности могут составлять «единое» не путем утраты свой личности и индивидуальности, а как раз наоборот — путем их высшего духовного развития как образа Божия. Митрополит Антоний называет это «единством по существу», поскольку это единство не по индивидуальным качествам (люди остаются при этом разными индивидуальностями), а соборное единство во Христе, которое возможно только в Церкви. В статье показано также первенство митрополита Антония в разработке ряда важных богословских и философских идей, которые затем получили свое дальнейшее развитие в русской и мировой мысли XX столетия.

Ключевые слова: митрополит Антоний (Храповицкий), соборность, богопознание, пастырь.

Об авторе: **Виталий Юрьевич Даренский**

Доктор философских наук, профессор Луганского государственного университета им. В. И. Даля.
E-mail: darenskiy1972@rambler.ru
ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

Для цитирования: Даренский В. Ю. Митрополит Антоний (Храповицкий) о соборной природе богопознания // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2024. № 4 (24). С. 30–43.

Статья поступила в редакцию 19.09.2024; одобрена после рецензирования 30.09.2024; принята к публикации 30.09.2024.

Vitaly Yu. Darensky

Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) on the Conciliar Nature of Knowledge of God

UDC 271.2-726.1+1(470)(092)
DOI 10.47132/2541-9587_2024_4_30
EDN YSBFNE



Abstract: The article examines the concept of the conciliar nature of knowledge of God by Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), which has an interdisciplinary, theological and philosophical nature. The legacy of Metropolitan Anthony as a philosopher is considered. The transition from the study of the individual path of knowledge of God in his early works to the analysis of the conciliar experience of knowledge of God and its highest form – pastoral care, was determined, on the one hand, by the logic of the development of Metropolitan Anthony’s thought, and on the other – by the challenges of secularization and the crisis of religious consciousness. Knowledge of God is the ascent of reason to the level of living communication with God; thus, communication (prayer and the action of God’s grace on human soul) is primary here. Rational knowledge is secondary here and is manifested through the gift of reasoning and contemplation of God. Ontologically different souls and different personalities can form “one” not by losing their personality and individuality, but just the opposite – through their higher spiritual development as the image of God. Metropolitan Anthony calls this “unity in essence”, since this unity is not based on individual qualities (people remain different individuals), but a conciliar unity in Christ, which is possible only in the Church. The article also shows the primacy of Metropolitan Anthony in the development of a number of important theological and philosophical ideas, which later received their further development in Russian and world thought of the 20th century.

Keywords: Metropolitan Anthony (Khrapovitsky), conciliarity, knowledge of God, pastor.

About the author: Vitaly Yurievich Darensky

Doctor of Philosophy, Professor at the Dahl Lugansk State University.

E-mail: darenskiy1972@rambler.ru

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2042-5527>

For citation: Darensky V. Yu. Metropolitan Anthony (Khrapovitsky) on the Conciliar Nature of Knowledge of God. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2024, no. 4 (24), pp. 30–43.

The article was submitted 19.09.2024; approved after reviewing 30.09.2024; accepted for publication 30.09.2024.

Соборность как важнейшая богословская и философская категория имеет особый аспект — гносеологический, связанный с «соборной» природой человеческого познания. На самом элементарном эмпирическом уровне достаточно очевидно, что человеческое познание не является процессом индивидуальным, но всегда опосредовано взаимодействием с другими людьми на разных уровнях: практическом (обучение), психологическом (суггестия) и, наконец, собственно, когнитивном — мыслительном и познавательном. Этот же принцип в полной мере действует также и на высшем уровне познания, каковым является богопознание. Богопознание — высший уровень познания как по своему Предмету, так и по своим путям, поскольку происходит на высшем уровне усилий ума и экзистенции, проявляя при этом самую глубокую сущность человека как тварного образа Божия и цельность его духа.

Исходя из этого, понятно, что соборная природа богопознания требует специального исследования. В истории русской богословской мысли такие исследования уже имели место, в частности, в наследии митрополита Антония (Храповицкого). Протопр. Василий Зеньковский писал о митр. Антонии: «творческие мысли и даже построения у него настолько связаны с темой о человеке, что даже в чисто богословские вопросы он вносит ту же антропоцентрическую установку»¹; «м. Антоний, предвосхищая будущие построения С. Л. Франка, настаивает на том, что при духовном созревании человека его личное “я” всегда и во всем заменяется “мы”... только в Церкви “другие — как не-я — перестают быть противоположными мне, моему я; и здесь свобода каждой личности совмещается — вопреки пантеизму — с метафизическим единством их бытия”... м. Антоний подходит очень своеобразно к “динамической гносеологии”, начатки которой мы видели у И. В. Киреевского; для м. Антония “ослабление непосредственного противопоставления я и не-я... способно, по-видимому, видоизменять основные свойства человеческого самосознания”... “Здесь-то и раскрывается истинный человеческий разум, доселе потемненный греховностью нашего падшего естества”»². Протопр. Василий писал о ценности философских работ митр. Антония, что его «философское дарование... явственно выступает даже в тех кратких извлечениях»³. Отметим также, что митр. Антоний был активным участником философской жизни последнего десятилетия XIX в., в частности, вел весьма жесткую полемику с В. С. Соловьевым⁴.

Рассмотрение наследия митр. Антония (Храповицкого) как философа сейчас только начинается; в качестве практически единственного примера такой работы можно указать лишь на статью прот. Павла Хондзинского,

¹ Зеньковский В. В., *прот.* История русской философии. М.: Академический Проект, 2001. С. 558.

² Там же. С. 559–560.

³ Там же. С. 560.

⁴ См.: *Ворожихина К. В.* Царство Небесное и царства мирские: полемика В. С. Соловьева и Антония (Храповицкого) // Идеи и идеалы. 2021. Т. 13, № 2, ч. 2. С. 369–381.

в которой уделено значительное место этой теме⁵. Целью данной статьи является анализ концепции «соборной» природы человеческого познания в работах митр. Антония (Храповицкого) как важного ответа на кризис религиозного опыта в секулярном обществе и примера плодотворного взаимодействия философской рефлексии и богословия, ставшего прообразом более поздних богословских доктрин XX в.

Собственно, именно с философской работы он и начинал свой путь. В 1888 году в СПбДА будущий митр. Антоний защитил магистерскую диссертацию на чисто философскую тему — «Психологические данные в пользу свободы воли и нравственной ответственности». В этой работе, пользуясь методом интроспективной психологии, он приходит к особому роду априоризма, который формулирует в следующем тезисе: «каждый из важнейших метафизических вопросов уже предрешен устройением человеческого сознания»⁶. Но этот априоризм связан не со структурой восприятия внешней реальности, которая фиксируется в системе категорий, как у Канта, а обращен во внутреннюю реальность самого человека, обнаруживая в ней безусловное (абсолютное) начало. «Насколько эта динамическая идея Безусловной Личности есть не что иное, как объективированная и, как такая, оправданная идея личности нашей, настолько несомненно, что в интуиции нашего самосознания мы видим не себя только, но и Творца»⁷, — писал здесь митр. Антоний. Этот тип априоризма является результатом определенного пути саморефлексии, в результате которой обнаруживается, что сознание и свободную волю нельзя объяснить, исходя только из «естественной» психики человека, но это возможно, только если в самой психике усматривается нечто, превосходящее её — «динамическая идея Безусловной Личности», т.е. происходит откровение о Боге Творце. Вместе с тем, «по самой природе своей личности человек изображает собою безусловную сущность, а в то же время действительно существует, как простая вещь физического мира»⁸. А это уже, в свою очередь, является фактическим аналогом Боговоплощения, причем таким аналогом, который человек обнаруживает в самом себе, и отсюда уже понимает, каким образом Господь может становиться Богочеловеком.

Важно отметить, что данный ход мысли митр. Антония не только является методом «феноменологической редукции», примененным по отношению к внутреннему миру человека, но на самом деле имеет глубокие святоотеческие истоки. В свое время свт. Василий Великий писал, что в сотворенного человека Бог «вложил нечто от Своей собственной благодати, чтобы человек по подобному познавал подобное»⁹. Свт. Василий следующим образом комментировал

⁵ Хондзинский П. Синтез опытной психологии и метафизики в духовно-академической науке второй половины XIX столетия: А. Е. Светилин и его ученики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 152–174.

⁶ Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. Письма. Материалы. М.: ПСТГУ, 2007. С. 736.

⁷ Там же. С. 740.

⁸ Там же. С. 741.

⁹ Цит. по: Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV века. Минск: Изд-во Белорусского Экзахата, 2006. С. 79.

заповедь «Внемли себе» (Втор 15:9): «Точное соблюдение самого себя даст тебе достаточное руководство и к познанию Бога. Ибо если “внемлешь себе”, ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом некоем мире, усмотришь великую Премудрость своего Создателя. Из бесплотности находящейся в тебе души уразумевай, что и Бог бесплотен. Знай, что Он не ограничен местом, как и твой ум не имеет предварительного пребывания в каком-нибудь месте, но только по причине соединения с телом находит себе известное место. Веруй, что Бог невидим, познав собственную свою душу, потому что и она непостижима телесными очами... Поэтому и в рассуждении Бога не домогайся наблюдения с помощью очей, но, предоставив веру уму, имей о Боге умственное понятие»¹⁰. В данном случае святитель использовал метод «анагогии» («восхождения», от греч. ἀναγωγή — возведение), который был известен в богословии с древности и касался особого толкования Св. Писания. Но уже в XX в. анагогия как метод мышления и богопознания приобрела, как видно на данном примере, уже *экзистенциальный* смысл, связанный с «вытаскиванием» человека в секулярном обществе из состояния духовной слепоты.

Позже митр. Антоний опубликовал очень позитивный аналитический отзыв на «Науку о человеке» В. Несмелова. В качестве главного положения автора он отмечает ту идею, которая уже была в его собственной работе: «Бытие безусловное не есть вывод из наблюдений над душевной жизнью человека: оно прямо дано в ней — сознании ее свободы, ее нравственной ценности, — ибо этих свойств нигде нет в мире эмпирическом — они ему совершенно противоположны. Безусловное бытие отразилось, точнее — обнаружилось в самосознающей человеческой личности, непосредственно сознающей себя чуждой миру животному»¹¹. Митр. Антоний предлагал назвать это новое (антропологическое) доказательство бытия Бога «несмеловским», тем самым проявляя большое смирение, поскольку он сам фактически ввел его раньше в своей диссертации. Говоря о В. Несмелове, он отмечает, что «имеет дело с истинным философом, которого свойство заключается именно в том, чтобы в ясных положениях формулировать смутные интуиции общечеловеческого сознания, чтобы, сознательно вникая в его силлогизмы, всякий радостно восклицал бы: “да, это действительно так! да и я сознаю в себе то же самое!”»¹². Здесь, с одной стороны, имплицитно присутствует платоновское понимание познания как анамнезиса (припоминания) души, в которую Богом вложено знание и самой себя, и своего Творца; с другой — дано понимание призвания самого философа в контексте соборной церковной жизни. Последний аспект митр. Антоний специально акцентирует: «Философ не тот, который сообщает человечеству какие-нибудь неожиданные диковины, а тот, кто изъясняет человеку его же самого... его задача — находить те слова и так связывать их, чтобы в них внимательный слушатель или читатель находил давно искомое выражение законов своего собственного сознания, жизни своей собственной

¹⁰ Там же. С. 80.

¹¹ Антоний (Храповицкий), митр. Новый опыт учения о богопознании. СПб.: Библиополис, 2002. С. 12.

¹² Там же. С. 18.

личности»¹³. Таково особое *служение* философа; и это христианское понимание радикально противостоит тому пониманию философии как погоне за «оригинальностью», которое сложилось в Европе в Новое время. На примере В. Несмелова митр. Антоний говорит и о специфике языка философии: «слог автора представляют собой... образец философской речи, точной, сильной, как у Декарта или Лейбница, ту своего рода *философскую музыку*»¹⁴. Философия — это поэзия и музыка мысли. Позже то же самое скажет М. Хайдеггер.

В более поздних работах митр. Антония его интерес принципиально смещается с исследования индивидуального самосознания как важнейшего элемента богопознания на исследование соборного опыта Церкви как основы уже более высокого, «завершающего» типа богопознания. По мнению прот. Павла Хондзинского, на рубеже XIX–XX вв. в русском богословии «на основе немецкого идеализма появляется богословский персонализм, то появляется и идея “прозрачности” личностного Я для другого Я. Об этом, как бы продолжая Хомякова и в связи с догматом о Пресвятой Троице, говорил митрополит Антоний (Храповицкий)»¹⁵. И «на этом религиозно-философском горизонте соборность срастается с персонализмом, т. е. в известном смысле первоначальная идея доводится до ее логического завершения. Соборность — как то все, что есть в каждом как единство любви не в нравственном, а в онтологическом смысле»¹⁶. Однако нам представляется, что влияние немецкой философии на русское богословие было чисто внешним и второстепенным, а указанная проблематика была открыта русскими богословами вполне самостоятельно, в первую очередь исходя из потребностей самой жизни. Главная потребность в этот исторический период состояла в необходимости богословского ответа на вызов секуляризации и тот кризис религиозного сознания, который она принесла. Секуляризация жизни, т. е. *утрата религиозного опыта как естественного элемента повседневной жизни*, привела к необходимости компенсировать эту утрату усилением активных самостоятельных усилий людей, в частности, развитием пастырского служения.

Именно в этом направлении двигалась мысль митр. Антония. В работе «Основные начала православного пастырства» он разрабатывает не только богословские и практические аспекты этой темы, но и её философские аспекты, касающиеся сущности межличностного экзистенциального взаимодействия как основы развития религиозного опыта. В параграфе этой книги «Как возможно объяснить общение душ» он пишет: «как представить себе с научно-философской точки зрения самое проникновение внутренних движений одного в другого? По каким законам душевной жизни часть одного существа переходит в душу другого и сливается с нею?.. Человеческое “я” в полной своей обособленности, в полной противоположности “не я”, как оно представляется в курсах психологии, есть в значительной степени самообман. Обман этот поддерживается нашим самочувствием, развившимся на почве греховного себялюбия, свойственного

¹³ Там же.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Хондзинский П. В., Кырлежев А. И. Соборность в русской богословской традиции // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 3. С. 430.

¹⁶ Там же. С. 436.

падшему человечеству»¹⁷. Отметим, что позднее в русской философии концепцию непосредственной данности «другого Я» нашему сознанию хорошо разработал Н. О. Лосский, но приоритет здесь принадлежит митр. Антонию.

В следующем параграфе этой же работы «Общение душ в благодатном Царстве Христовом» митр. Антоний на основе приведенного выше тезиса уже непосредственно пишет о сущности пастырства: «Высшим проявлением такого расширения своей индивидуальности является добрый пастырь. Ап. Павел теряет свою личную жизнь, для него жизнь — Христос, как он сказал (см. Флп 1:21–26). Это единство пастыря со Христом и с паствою не есть нечто умопредставляемое только, но единство действительное, существенное: *Да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино* (Ин 17:21), и в другом месте: *да будут совершены воедино* (Ин 17:23). Это не единомыслие, не единомыслие, но единство по существу, ибо подобие ему — единство Отца с Сыном. Правда, после падения рода человеческого единство естества нашего совершенно потемнилось в нашем сознании, хотя и не исчезло на самом деле, а только ослабело у людей, о чем с полной определенностью учили отцы Церкви»¹⁸. Таким образом, онтологически разные души и разные личности могут составлять «единое» не путем утраты своей личности и индивидуальности, а как раз наоборот — путем их высшего духовного развития как образа Божия. Митр. Антоний называет это «единством по существу», поскольку это единство не по индивидуальным качествам (люди остаются при этом разными индивидуальностями), а соборное единство во Христе, которое возможно только в Церкви. В свою очередь, именно отношение пастыря и паствы является высшим уже типом соборного общения, поскольку в нем реализуется евангельский идеал «единство пастыря со Христом и с паствою». Общение членов Церкви не с пастырем, а между собой также является важным источником богопознания и передачи опыта веры на основе преодоления барьера между «я» и «не-я» как единства опыта.

В соборном единстве опыта членов Церкви возникает эффект синергии разных душ и разных сознаний на основе обмена опытом веры. Это можно назвать межличностной синергией в богопознании. В нем нужно выделить особый гносеологический аспект, который касается способа работы ума при синергийном обмене опытом. И. В. Киреевский в статье «О необходимости и возможности новых начал для философии» писал: «образ разумной деятельности изменяется смотря по той степени, на которую разум восходит. Хотя разум один и естество его одно, но его образы действия различны, так же как и выводы, смотря по тому, на какой степени он находится и какая сила им движет и действует... Эта внутренняя природа разума обыкновенно ускользает от внимания западных мыслителей... они не обращают внимания на ту внутреннюю силу ума, которая в предметах живого знания, превосходящего формальность логического сцепления, совершает движение мышления»¹⁹.

¹⁷ Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. С. 246.

¹⁸ Там же. С. 247.

¹⁹ Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 293–294.

Отметим, впрочем, что И. В. Киреевский явно ошибается в том, что якобы «внутренняя природа разума обыкновенно ускользает от внимания западных мыслителей». На самом деле у любого крупного западного мыслителя можно найти концептуализацию именно этой «внутренней природы разума», не вмещаемой в логические определения и являющейся источником содержания философской рефлексии. Исключение составляют разве что самые наивные рационалисты и материалисты, но не они определяют ценность западной философской традиции. Более того, у некоторых западных мыслителей (от мистиков Ф. Якоби и Ф. Баадера до иррационалистов типа А. Шопенгауэра, Э. фон Гартмана или А. Бергсона) этот внутренний сверхлогический фактор мысли сознательно доминирует над внешне-рациональным. Однако в тезисе русского классика нужно «отделить зерна от плевел». Если его высказывание о западных философах является ложным, то глубоко истинным является сформулированный им принцип «образа разумной деятельности», который «изменяется смотря по той степени, на которую разум восходит». Богопознание — это восхождение разума на степень живого богообщения; тем самым, здесь первичным является именно общение (молитва и действие благодати Божией на душу человека). Рациональное познание здесь вторично и проявляется через дар рассуждения и богомыслия. Отличие русских мыслителей от западных состоит не в том, что последние якобы не знают «смысл, неместимый внешним определением», а в том, что русские мыслители находят этот смысл в соборном опыте и учении Православной Церкви, а западные — в порождениях своего индивидуального ума и души (в лучшем случае), или же в «бессознательном» (в худшем). Митр. Антоний во многих местах своих трудов также пишет об этом, отмечая в западных конфессиях подмену соборного опыта Церкви индивидуальными измышлениями человеческого ума.

Так, в статье «Церковь как хранительница и истолковательница Божественного откровения» митр. Антоний противопоставляет «прекрасный облик Христа, который мы составили в своем воображении» и реального Христа Св. Церкви «с Его духовным телом, с Его невестою»²⁰. Соответственно, он различал «православную любовь ко Христу, которая «есть любовь постоянного жизненного самоотвержения», и «любовь сектантскую... не любовь, а скорее влюбленность... не ведущую дальше фантазерства и мало содействующую духовному росту человека; это есть та прелесть, или обольщение, от которого предостерегают нас отцы Церкви»²¹. Отсюда и его вывод, уже непосредственно касающийся основы подлинного богопознания: «Понятно ли теперь, что мы вне Церкви, вне общения с нею и руководства ею не можем ни познать, ни полюбить Христа?»²²

Основной принцип соборного опыта богопознания митр. Антоний сформулировал следующим образом: «философским основанием пастырского воздействия является учение об единстве человеческого естества, по причине

²⁰ Антоний (Храповицкий), митр. Молитва русской души. М.: Изд-во Сретенского ставропигиального мужского монастыря, 2006. С. 68.

²¹ Там же.

²² Там же.

которого одна личность может вливать непосредственно в другую часть своего содержания. Такое явление невозможно в жизни мирской, ибо единство природы поколеблено падением и восстанавливается только в искупленном человечестве, в благодатной жизни Церкви, в новом Адаме — Христе. Соединяющийся с Ним добрый пастырь приобщается с Ним к душам ближних своих, возвращая их к воссоздаемому Христом единству»²³. В свою очередь отметим, что единство человеческого естества, о котором пишет митр. Антоний, онтологически определяется тем, что все люди сотворены по образу и подобию Божию; но если подобие утрачено по причине первородного греха, то образ Божий в человеке неразрушим никаким грехом.

Восстановление подобия Божия в человеке происходит лишь в Церкви как жизнь во Христе, а непосредственно оно осуществляется в таинстве Евхаристии. В современном богословии этот аспект единства человеческого естества во Христе разрабатывал митр. Иоанн (Зизиулас; 1931–2023). В книге «Бытие как общение» он писал: «В Евхаристии Христос “раздробляется, но не разделяется” и каждый причащающийся есть вся полнота Христа и вся полнота Церкви»²⁴. Тем самым, именно таинство Евхаристии является онтологической основой соборности, а соборное общение личностей, включающее в себя передачу опыта богопознания, развивается на этой онтологической основе.

Таким образом, и евхаристическое единство разных «я» во Христе, и соборное единство опыта богопознания имеют сверх-естественную сущность, являясь действием благодати Божией. Относительно пастырства митр. Антоний пишет: «Пасение... производится не только словом и примером, но тем таинственным, благодатным вмещением в свое пастырское сердце всей общей жизни пасомых, посредством которого в них вливается Божественная благодать через сердце пастыря, состраждущее людям»²⁵. Целью же является «действие постепенному уничтожению разделенности людей, воссозиданию их единства по образу Пресвятой Троицы»²⁶. Тезис о «уничтожении разделенности людей, воссозиданию их единства по образу Пресвятой Троицы» был оригинальным для богословия начала XX в. и представлял собой важный шаг в освоении святоотеческого наследия. Как отмечает современный исследователь, митр. Антоний «противопоставляет образы Церкви как властной структуры и как союза любви... у Антония видимое единство Церкви становится подобием мистического единства Пресвятой Троицы»²⁷.

В основной своей работе на эту тему «Нравственная идея догмата Пресвятой Троицы» митр. Антоний пишет: «требование любить ближнего, как самого себя, будет ли выполнимо для человека, пока ему нечего противопоставить голосу своей природы, которая говорит ему, что его “я” и всякое другое “не-я” — суть существа противоположные... Здесь-то его и просвещает

²³ Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. С. 247.

²⁴ Иоанн (Зизиулас), митр. Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006. С. 48.

²⁵ Там же. С. 442–443.

²⁶ Там же. С. 23.

²⁷ Ячменик В. А. Концепция соборности и проблема церковного авторитета в русском богословии конца XIX — начала XX века // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 4. С. 544.

догмат Св. Троицы, уверяющий его, что истиннейшее и вечное существо Творца Его природы свободно от подобной исключительности, ибо, будучи едино по естеству, оно троично в Лицах, что разделенное сознание человечества есть ложь, последствие греховного падения, уничтожаемое пришедшим от Отца Сыном»²⁸.

Тем самым, митр. Антоний является основателем поворота к «троическому» мышлению в богословии, активно развивавшемуся в XX в. Один из главных представителей этого поворота митр. Каллист (Уэр; 1934–2022) в статье «Святая Троица – парадигма человеческой личности» писал: «учение о Троице может и должно иметь революционные последствия для нашего понимания человеческой личности... Тринитарный образ... исполняется только в “промежуточном пространстве” любви, только в том “и”, которое соединяет “Я” с “Ты”»²⁹. Конгениальное движение мысли в XX в. имело место также и в религиозных направлениях «философии диалога» (православные представители этого направления – А. А. Ухтомский, М. М. Бахтин, С. С. Аверинцев).

Согласно концепции митр. Антония, соборность множества личностей в Церкви является подобием Троического бытия, в котором многие личности становятся единым существом, – не в смысле исчезновения личностей как таковых, но наоборот, в смысле их все большего и большего уподобления (которое бесконечно и недостижимо) отношению абсолютной любви Лиц Пресвятой Троицы. Поэтому ошибочна интерпретация концепции митр. Антония, согласно которой у него якобы речь идет о «мнимости индивидуальности», а «многообразии “я” – лишь греховная объективация фундаментального единства природы»³⁰. Согласно митр. Антонию, первородный грех внес разделение и вражду между разными «Я», но само «Я» – творение Божие, которое нужно освободить от порабощения первородному греху, а отнюдь не «мнимость». Более того, согласно его концепции, первородный грех разрушил только изначальное совершенство человеческой природы, которое было у Адама и Евы в раю, но не разрушил личность и индивидуальность людей. Эту концепцию позднее фактически развил протопр. Василий Зеньковский, трактуя личность человека как образ Божий в нем, неуничтожимый грехом³¹.

Протопр. Василий Зеньковский также специально разрабатывал гносеологические аспекты соборного познания. В своей итоговой книге «Христианская философия» он рассматривал богопознание как исполнение апостольской заповеди «преобразуйтесь обновлением ума вашего» (Рим 12:2), но «обновление ума» означает не только внутреннее преображение духа, «оно освобождает и от ограниченности индивидуальной познавательной активности тем, что связывает нас с церковным разумом. Познание... не может быть правильно

²⁸ Антоний (Храповицкий), митр. Избранные труды. С. 16.

²⁹ Каллист (Уэр), митр. Святая Троица – парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 119.

³⁰ Махлак К. А. Философские аспекты экклезиологии митрополита Антония (Храповицкого) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11, вып. 4. С. 32–33.

³¹ Зеньковский В. В., прот. Принципы православной антропологии // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М.: Столица, 1991. С. 115–148.

понято в пределах индивидуальной работы ума — она есть функция некоего надындивидуального единства... индивидуальный разум должен таинственно питаться именно от “церковного разума” ... “обновление ума”, тождественное с восстановлением утраченной (через первородный грех) изначальной целостности духа, осуществимо лишь в Церкви и через Церковь»³². В данных определениях вполне очевидно дальнейшее развитие идей митр. Антония и их концептуализацию уже на уровне систематической философии.

Кроме того, протопр. Василий Зеньковский как историк русской философии специально выделял учение о «соборной» природе познания как одну из важнейших «констант» русской мысли в целом. Он отмечал, что учение о «соборной» природе человеческого духа развито в русской философии, «искавшей преодоления духа индивидуализма западной культуры Нового времени»³³. При этом о. Василий особо выделял учение С. Н. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания» и критику «гносеологического индивидуализма» у Н. О. Лосского. Таким образом, работы митр. Антония (как ранние философские, так и богословские) послужили толчком к одному из важнейших гносеологических открытий русской философии.

Вместе с тем, стоит кратко рассмотреть концепцию митр. Антония в более широком историческом контексте. В первую очередь, стоит сопоставить её с концепцией богопознания блж. Августина, поскольку именно у него богопознание фактически рассматривается через призму внутренних структур человеческого «я». В частности, он акцентировал внимание на том, что в человеке существуют две противоположности — «внешний» и «внутренний» человек. И для того, чтобы человеку открылся Бог, нужно принести в жертву «внешнего» человека в пользу «внутреннего», углубиться в этого «внутреннего» человека, вернуться к его первоистокам, поскольку именно этим «внутренним» человеком познается Бог. Найти Бога в себе — значит выйти на диалог с Ним через «внутреннего» человека (душу). И уже потом, через диалог души с Богом, человек уже приходит и к самому себе — подлинному, т. е. «внутреннему». (Тем самым, здесь имеет место своего рода «экзистенциальный круг», по аналогии с кругом герменевтическим.) В наследии блж. Августина также обрисована и проблемы видения «другого я»: не отрицая возможности познания человеком «других я», блж. Августин писал, что это происходит исключительно при участии и «посредничестве» Бога и основывается на «законе любви». Очевидно, что проблематика соборного богопознания в целом восходит к блж. Августину, но в XX в., в частности у митр. Антония (Храповицкого), мы видим уже её особую акцентировку, обусловленную вызовами времени.

В XX в. «философия диалога», созданная религиозными мыслителями, занималась именно той проблематикой, которая была очерчена митр. Антонием в рамках богословия. В рамках светского мышления сущностной характеристикой диалога обычно считаются равноправные, симметричные, паритетные отношения субъектов диалога, которые являются партнерами. Именно эта сущность диалога считается его основой, без наличия которой речь не идет

³² Зеньковский В. В., *прот.* Христианская философия. М.: Институт русской цивилизации, 2010. С. 94.

³³ Зеньковский В. В., *прот.* Принципы православной антропологии. С. 129–130.

даже о возможности диалога. Однако в религиозной «философии диалога» такой «горизонтальный» тип диалога между «я» и «я» является вторичным, а первичным — «диалог» Бога и человека, который, естественно, не только не является «паритетным», но наоборот, является абсолютной обращенностью Бога к человеку. Диалог, по М. Буберу, возникает при условии присутствия «абсолютного Ты», т. е. Бога; это присутствие, в свою очередь, радикально меняет смысл и содержание диалога между людьми. Если «абсолютный» диалог с Богом осуществляется в вертикальном «измерении», то «горизонтальный» диалог между людьми в своих смысловых и ценностных основаниях определяется участием каждого также и в «вертикальном» диалоге с Абсолютом. В свою очередь, у М. М. Бахтина ценностный центр диалога — это символический «другой», которым может быть и человек, и Бог, и человек для самого себя. С другой стороны, основой диалога выступает единство субъектов диалога, которое выражается в близости структур духовного мира, типичности проблемных ситуаций, возникающих перед субъектами.

«Горизонтальный» диалог происходит в линейной плоскости между субъектами, но если подлинный диалог (а не только внешняя информационная коммуникация) состоялся, то появляется и новая «инаковость», с помощью которой происходит единение говорящих на новом экзистенциальном уровне. М. М. Бахтин раскрывает понятие «диалог» с помощью косвенных понятий — «по поступок», «событие», «внезапность», «ответственность» и др. Ключевым в диалогической концепции М. М. Бахтина является понятие «другого», поскольку субъект познает себя как такового только в соотнесенности с «другим». По М. М. Бахтину, в диалоге человек выступает субъектом «обращения», и поэтому самосознание человека является полностью диалогическим, в каждом своем проявлении оно направлено вовне и напряженно обращается к себе, к другому, к третьему. Поэтому невозможно познать человека путем нейтрального анализа, но также нельзя познать человека путем «слияния» с ним, «вживания» в него, поскольку человек раскрывается только путем диалогического общения. Соответственно, понять «внутреннего» человека возможно только через понимание обращения его к «другому». Поэтому сам диалог — это не средство для какой-то внешней цели (в этом одно из его отличий от «коммуникации»), а «самоцель». Диалог — это самоценное действие как особое человеко-созидающее экзистенциальное усилие. «Быть» — значит общаться диалогически; два голоса — это минимум жизни, минимум бытия; все сходится к диалогу, к диалогическому отношению как к своему онтологическому центру³⁴.

Соответственно, в «религиозном» диалоге процесс самоидентификации личности проходит несколько этапов. Прежде всего, это восхождение на высшие уровни бытия благодаря диалогичности «я» с Богом, и последующий диалог «я» с «я»; «я» с «другим», но уже как трансформирующийся «перед лицом абсолютного третьего» (М. М. Бахтин). Таким выражением «абсолютный третий» М. М. Бахтин не только ввел в литературоведение символ «бесконечного читателя», но и в условиях советской цензуры «зашифровал»

³⁴ См.: Даренский В. Ю. Диалогическая природа человеческого бытия как откровение о человеке // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2015. № 1 (17). С. 33–42.

онтологическую первичность диалога человеческого «я» со своим Творцом и Спасителем по отношению к любому «горизонтальному» межчеловеческому диалогу (хотя эмпирически первичным выглядит последний). Тем самым, абсолютный, «религиозный» диалог — это «отношения» между Богом и человеком, при этом содержание этих отношений затем «проецируется» на все сферы жизни человека и общества, определяя их ценность и смысл.

Этот тезисный обзор религиозной «философии диалога» показывает, что её основные принципы, особенно в её православном варианте у М. М. Бахтина (а также у А. А. Ухтомского), являются вполне очевидной экспликацией той тематики «соборного» сознания, в частности, и соборного богопознания, которую мы находим в русской традиции, начиная от А. С. Хомякова до философии русского Зарубежья XX в. Труды митр. Антония (Храповицкого) в этой мощной традиции занимают свое весьма весомое место.

Философские работы митр. Антония интересны не только в содержательном отношении, будучи конгениальными общим тенденциям расцвета русской философии Серебряного века, но и как ценный опыт взгляда на саму философию «со стороны» — со стороны воцерковленного разума, просвещенного Истиной Христовой. Разработка идей соборности как основы истинного богопознания особенно актуальна в эпоху секуляризма и интеллектуального индивидуализма, когда люди одержимы поисками «своего пути к Богу», а такой «путь» чаще всего становится путем в сторону от Церкви и к ересям. Поэтому требуется дальнейшая разработка этой концепции на основе актуализации святоотеческой традиции.

Источники и литература

1. *Антоний (Храповицкий), митр.* Избранные труды. Письма. Материалы. М.: ПСТГУ, 2007. 941 с.
2. *Антоний (Храповицкий), митр.* Молитва русской души. М.: Изд-во Сретенского ставропигиального мужского монастыря, 2006. 256 с.
3. *Антоний (Храповицкий), митр.* Новый опыт учения о богопознании. СПб.: Библиополис, 2002. 416 с.
4. *Ворожихина К. В.* Царство Небесное и царства мирские: полемика В. С. Соловьева и Антония (Храповицкого) // Идеи и идеалы. 2021. Т. 13, № 2, ч. 2. С. 369–381.
5. *Даренский В. Ю.* Диалогическая природа человеческого бытия как откровение о человеке // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия: Философия. Филология. 2015. № 1 (17). С. 33–42.
6. *Зеньковский В. В., прот.* История русской философии. М.: Академический Проект, 2001. 880 с.
7. *Зеньковский В. В., прот.* Принципы православной антропологии // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М.: Столица, 1991. С. 115–148.
8. *Зеньковский В. В., прот.* Христианская философия. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 1072 с.
9. *Иоанн (Зизиулас), митр.* Бытие как общение: Очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский ин-т, 2006. 275 с.

10. *Каллист (Уэр), митр.* Святая Троица — парадигма человеческой личности // Альфа и Омега. 2002. № 2 (32). С. 110–123.
11. *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Киреевский И. В. Духовные основы русской жизни. М.: Институт русской цивилизации, 2007. С. 228–294.
12. *Махлак К. А.* Философские аспекты экклезиологии митрополита Антония (Храповицкого) // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. 2010. Т. 11, вып. 4. С. 26–34.
13. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы IV века. Минск: Изд-во Белорусского Экзазхата, 2006. 303 с.
14. *Хондзинский П.* Синтез опытной психологии и метафизики в духовно-академической науке второй половины XIX столетия: А. Е. Светилин и его ученики // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 4 (33). С. 152–174.
15. *Хондзинский П. В., Кырлежев А. И.* Соборность в русской богословской традиции // Вопросы теологии. 2019. Т. 1, № 3. С. 427–440.
16. *Ячменик В. А.* Концепция соборности и проблема церковного авторитета в русском богословии конца XIX — начала XX века // Вопросы теологии. 2021. Т. 3, № 4. С. 537–552.