

Санкт-Петербургская православная духовная академия

Архив журнала «Христианское чтение»

Ю.Ю. Булычев

Восточно-христианское
миросозерцание и философия

Опубликовано:

Христианское чтение. 2007. № 28. С. 85-94

© Сканирование и создание электронного варианта:
Санкт-Петербургская православная духовная академия (www.spbda.ru),
2013. Материал распространяется на основе некоммерческой лицензии
Creative Commons 3.0 с указанием авторства без возможности изменений.

Издательство СПбДА

Санкт-Петербург

2013



ВОСТОЧНО-ХРИСТИАНСКОЕ МИРОСОЗЕРЦАНИЕ И ФИЛОСОФИЯ

Возобновившееся в наше время исследование традиционных оснований православной духовности и типологических особенностей русской философии ставит целый ряд вопросов, связанных со спецификой взаимодействия религиозно-мистического и философско-рационального опыта в контексте восточно-христианского мирозерцания. Фундаментальность для последнего богословско-мистического начала, стремление видных отечественных мыслителей (И.В. Киреевского, А.С. Хомякова, К.Н. Леонтьева, Ф.М. Достоевского, В.С. Соловьева, В.И. Несмелова, о. Павла Флоренского, о. Сергия Булгакова, А.Ф. Лосева) опираться в своем творчестве на духовные данные религии — все это определяет существенное своеобразие русской философии и ее роли в православно обусловленной национальной культуре.

Руководствуясь святоотеческим наследием, мы намереваемся очертить в этой статье как принципиальную различность религиозно-мистического и рационально-философского типов знания, так и характер их связи в рамках восточно-христианского воззрения на мир.

Для уяснения довольно тонких отношений между сферой религиозного и философского опыта в лоне восточного христианства необходимо иметь в виду, что здесь эти отношения далеко не покрываются типичной для западно-христианской культуры проблематикой познавательных прерогатив веры и человеческого разума. Основополагающее значение богословско-мистического начала в историческом становлении и передаче православно-христианского учения обусловило то, что в восточно-христианской традиции и чисто человеческая вера, и чисто человеческий разум в равной мере рассматриваются как недостаточные средства познания религиозной Истины. Действительное приближение к ней полагается возможным на пути преобразования всех наших способностей познания Божией благодатью. Высшее знание в свете христианства — ведение «инога мира», запредельного пространственно-временной действительности. Результат этого познания — изменение не только состояния мысли, но самого *качества бытия, типа телесно-чувственного существования личности*. Изменение качества бытия сопряжено с преобразованием характера восприятия личностью сущего: человек начинает видеть то, что ранее не видел, мыслить то, что не мог себе представить прежде осуществившегося облагодатствования аппарата восприятия и мышления.



Согласно православной традиции, такое преобразование органов и способов познания совершается за счет сочетания человеческих способностей (чувствовать, мыслить, интуитивно постигать) с духовной силой Высочайшего и Совершеннейшего Существа. Именно эта синергия возвышает наши способности до того уровня, который не достигается чисто человеческими, имманентными энергиями. Особая молитвенная практика и умозерцательная сосредоточенность позволяют христианину, практикующему исихазм, достигать собственного религиозно-духовного опыта, который оказывается шире, реалистичнее и полнее понятия «вера», обозначающего духовное предвосхищение возможности высшего религиозно-мистического знания.

Содержание последнего апофатично и не поддается интерпретации в категориях дискурсивного мышления. Судя по иносказательным описаниям опыта преобразования чувств и приобщения к Царству Божию у таких авторитетных православных подвижников, как прп. Нил Сорский и свт. Игнатий (Брянчанинов), человек, испытывающий открытие духовных очей, встречается с радикально иным уровнем реальности — с реальностью, в отличие от посюстороннего мира, не дифференцированной на взаимно отчужденные материальный и духовный планы.

В этом отношении опыт классически понимаемой философии принципиально отличен от опыта христианской религии. Философия, в строгом смысле слова, преимущественно опирается на отдельную естественную способность человека — на мышление, интеллект. Конечно, чтобы спекулятивный разум имел основания и пищу для деятельности, необходимо некоторое дотеоретическое знание, определенный жизненный опыт личности, а также собственно философская вера в наличие смысла у жизни и в способность разума найти смысл. Однако сфера собственно философской традиции определяется чисто человеческими, индивидуально-умственными заданиями, не предполагая в собственных пределах каких-либо мистических практик.

Трудно сомневаться, что без предельно заостренного рационального начала философия немислима как специфическая форма познания и деятельности. Именно утонченный и односторонний интеллектуализм обеспечивает философствованию личностно-сознательный, индивидуализированный характер. Ведь для того чтобы устоять на пути философии, необходимо бдительно держать свою мысль в сфере рефлексии, не позволяя уму уйти в сторону от его предмета, увлечься какими-то бессознательными побуждениями. Философствуя, мы должны быть достаточно независимы от влечений сердца, от традиционных воззрений своего народа, морального долженствования, практических соображений и даже от каких-либо авторитетных парадигм «истинного



философствования». В этом плане под философией следует понимать здравую беспристрастность в рассуждении обо всех вещах *мира сего*, способствующую ясному видению их подлинной, объективной сути.

Философская рассудочность и беспристрастность оказываются мировоззренчески антипатичны христианскому учению, проникнутому опытом таинственного, умственно непостижимого соединения сил и начал Божественного и земного мира и, следовательно, требующему детского доверия Богу. Не случайно Православие отличается отчасти критическим, отчасти сравнительно равнодушным отношением к самостоятельной деятельности теоретической мысли, в лучшем случае рассматривая ее как внешнее подспорье церковной апологетики, но принципиально избегая связывать православное учение с какой-либо философской системой.

Изучая наследие святых отцов Восточной Церкви, мы видим, что их мирозерцание было свободно от стремления к жесткой систематичности, от скованности абстракциями и от рабской привязанности к формальным понятиям отнюдь не в силу отрицания ценности философии, а в силу духовного превосходства их боговдохновенного опыта познания Истины над опытом познания, которым располагает обычный философский интеллект. Однако когда перед ними вставали проблемы, требующие спекулятивно-теоретического анализа или применения принципов логической концептуализации, они, как истинные наследники эллинской мудрости, воспитавшие ум в русле христиански преображенного неоплатонизма, проявляли высокую, порой виртуозную философскую культуру.

Поскольку эта культура впиталась в плоть и кровь выдающихся представителей греко-православного мира, трудившихся над формированием христианского вероучения и мирозерцания, постольку вопрос о соотношении богословия и философии их не интересовал. По замечанию В.Н. Лосского, он никогда не ставился на христианском Востоке, ибо «апофатизм сообщал отцам Церкви возможность свободно и естественно пользоваться философскими терминами, не рискуя быть плохо понятыми или впасть в какое-либо концептуальное богословие»¹. Вместе с тем «богословие Православной Церкви ... никогда не вступало в союз с философией с целью построения «научного синтеза». Не оказывая особого предпочтения какой-либо одной философской системе, вполне допуская любую научную теорию, лишь бы она не переходила положенных ей границ, Церковь всегда свободно пользовалась философией и другими науками с апологетическими целями...»².

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991, с. 35.

² См.: Там же, с. 80–81.



На средневековом Западе сложилась иная духовно-интеллектуальная традиция, поскольку там была глубоко формализована сфера богословского познания. Принятие католицизмом в качестве официальной теологической доктрины учения св. Фомы одновременно означало отказ от богословского апофатизма, формальное ограничение свободы богословской мысли и подчинение внутренне мотивированного личностного философствования теологическим нормам «правильного мышления».

По-видимому, это было следствием *недоверия вере* и озабоченности поиском внешних, безличных гарантий истинности Истины. Данное обстоятельство обусловило радикальный возврат католических схоластов XII-XIII вв. к традиции языческого мышления. По словам современного греческого богослова, «они отказались от апофатизма теологических определений и от примата жизни и ее ипостасного проявления в личности, взятой в своей экзистенциальной инаковости и свободе. Они обратились к древнегреческой онтологии (предполагающей первенство понятия сущности, сущностную и логическую заданность бытия, его «абсолютное предопределение») и усвоили эту онтологию, отвергнутую греческими отцами Церкви, отбрасывая в то же время античную гносеологию, признанную отцами. Следуя августиновской концепции, схоласты пытались исчерпать процесс познания возможностями индивидуального разума и определяли истину как «совпадение понятия с его предметом». Следовательно, познание оказывается истинным в силу одного факта такого совпадения, а истина становится интеллектуальным достижением»³.

Влияние западного рационализма на греко-православный мир заставило поднять вопрос о соотношении рационально-философского и религиозно-мистического путей познания в восточно-христианской мысли. Во время знаменитых «исихастских споров» XIV в. свт. Григорий Палама, отстаивая нетварный характер энергий Божественной Сущности от нападков Варлаама, и, соответственно, обосновывая возможность прямого богообщения, вынужден был достаточно строго разграничить прерогативы мистического опыта и теоретического философствования.

Главное внимание в полемике с западным духом, проникавшим в православную среду, свт. Григорий уделил первостепенной ценности для христиан живого религиозного опыта, необходимости сохранения церковной веры и традиции исихастской мистической практики, отводя на второй и третий планы значение сугубо книжной образованности, теоретических способностей и интересов. Он подчеркивал, «что

³ Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992, с. 218–219.



знание, добываемое внешней ученостью, не только не подобно, но и противоположно истинному и духовному»⁴. Кто без исихии — без умного трезвения и без достигаемого в нем опыта духовных и таинственных свершений, учит только на основе собственных мыслей, предостерегал святитель, тот явно впал в крайнее безумие и его мудрость поистине стала глупостью. «...Мы называем истинным воззрением не знание добываемое рассуждениями и умозаключениями, а знание являемое делами и жизнью, единственное не просто истинное, но прочное и непоколебимое: ведь, как говорится, всякое слово борется со словом, но какое — с жизнью? И уж конечно мы не думаем, что приемами различения, умозаключения и расчленения человек способен познать самого себя, если трудным покаянием и напряженным борением не изгонит прежде из собственного ума гордость и лукавство. Потому что кто не приведет своего ума таким путем и к такому устройению, тот не увидит даже своего незнания, а только с этого начинается успешное познание самого себя»⁵.

Стало быть, свт. Гр. Палама решительно протестует лишь против превознесения *сверх меры* «внешней мудрости», оспаривает тезис о *равноценности* философско-теоретического и религиозно-мистического познания, считая обезумившей философию, лишенную дара смирения перед Богом. «Философия, с которой этого не случилось, — замечает святитель, — не превращена в безумие; да и с чего бы ей обезуметь, если она достигает своей природной цели, то есть обращается к дарителю природы Богу? Такова мудрость наших праведных и избранных мужей, поистине мужественно отбросившая вредное, отобравшая полезное, поддерживавшая Божью Церковь и пришедшая в прекрасное согласие с духовной премудростью»⁶.

Как видим, в полном соответствии с восточно-христианской традицией, святитель признает, что философское мышление, внутренне руководимое должным религиозно-духовным опытом и церковным преданием, а потому преодолевающее гнет субъективизма и рационализма, практически сливается с истинным богословием. Для свт. Григория совершенно ясно, что «исследующий и исполняющий Божью волю истинный философ, у которого мысль действительна, а действие осмысленно, через сами дела показывает основательность подвижной способности своей мысли и, достигнув полноты разума, может уже от расчлененности священных символов восходить к единой цельности первообразов, возводя эти символы до их священной полноты и сам

⁴ Григорий Палама, свт. Триады. I. 1, 10. Цит. по изд.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995.

⁵ Там же, I. 3, 13.

⁶ Там же, II. 1, 23.



ими освящаемый. Тогда через духовную молитву он иногда получает всеовершенное видение и восхождение»⁷.

Свт. Григорий Палама не отказывает и в некоторой самостоятельной ценности теоретической философии. «Конечно, не будет совершенно ложным говорить, что внешняя философия сама по себе ведет к познанию сущего; в каком-то смысле она истинна, — замечает святитель. — Но только это не то знание сущего и не та премудрость, которую Бог непосредственно дал пророкам и апостолам...»⁸. Теоретико-философское исследование сущего вообще не является путем к Живой Истине. К Ней приводит другой тип познания — сверхприродный, божественный и духовный. Познание же только тварного мира на путях внешних наук соответствовало младенчеству людей, живших до закона. Это несовершенное знание, свойственное несовершенным умам⁹. Однако на начальной стадии познания философское умствование способно приносить пользу как всякий природный дар, дающийся нам от Бога, возрастающий от наших трудов и совершенствующий наши способности. Занятие это нужно прежде всего не монахам, а мирским людям для преодоления смутности ума и «для упражнения остроты душевного ока». В науке внешних философов свт. Григорий видит много полезного. «...Ведь и в яде, извлекаемом из змеиных тел, — проводит он аналогию, — много действенного и целебного, и знатоки врачебного искусства считают изготовленное из него снадобье лучшим и полезнейшим, равно как для приготовления тайных отрав берутся как раз сладчайшие из кушаний, способные скрыть добавленное снадобье; словом, в мирской мудрости есть полезное, и много, как в меде, смешанном с отравой, но много и опасности, что отделяющие из этой смеси мед не заметят почерпнутого вместе с ним смертоносного осадка»¹⁰.

Плодотворное занятие мирской мудростью требует от человека точенного чувства добра и зла, преодоления философского высокомерия, напряженного анализа, который позволит отделить истинные рассуждения от вредных умствований, подобно тому, как изготовители лечебных снадобий огнем и водой очищают змеиную плоть, вываривая ее¹¹. Впрочем, даже при выполнении всех этих условий, даже и для мирских людей упорствовать во внешней мудрости до старости дурно. «Хорошо если, в меру поупражнявшись, человек направляет старания на величайшие и непреходящие предметы; тогда даже за пренебрежение к словесным занятиям и наукам ему бывает немалое воздаяние от Бога»¹².

⁷ Там же, II, 1, 9.

⁸ Там же, II, 1, 7.

⁹ См.: Там же, II, 3, 69–70.

¹⁰ См.: Там же, I, 1, 20.

¹¹ См.: Там же, I, 1, 21.

¹² Там же, I, 1, 6.



Итак, можно сделать чрезвычайно важный для нас вывод, что, в православной традиции, при утверждении духовно существенного различия внешней, теоретической мудрости и внутренней, опытно-религиозной, нет *никаких формальных границ между богословствованием и философствованием*. Философствование свободно и органично перерастает в богословствование, будучи преображено живой христианской верой и опытом Божественной глубины. Богословствование естественно понижается до чисто теоретического умствования, когда мыслителю не хватает живого опыта Богообщения и интуиции апофатичности Истины.

Именно такое воззрение и развивает свт. Григорий Палама, который не только нигде *не осуждает философию, не только не утверждает между нею и богословием формальных границ, но определенно признает ее познавательное, воспитательное и культурное значение*. Собственно за философией как спекулятивно-теоретической дисциплиной святитель оставляет онтологическое познание истинно-сущего, аналитическое прояснение основных начал мирозерцания и усовершенствование умозрительной способности души. Святитель, озабоченный защитой православной веры, не детализирует своих представлений о ценности и значении чисто философского метода познания, но достаточно ясно сводит уровень его компетенции к плану мирских проблем человеческого бытия. Сам теоретико-интеллектуальный характер философского познания Бога, природы мира, предназначения человека определяет для свт. Григория принципиальную неполноту и конечную несамостоятельность философии, ибо подлинный Божественный Смысл открывается отнюдь не в опыте чистого теоретизирования. В силу условности самой своей природы философия становится безумием, когда замыкается в себе, и является средством возвещения Премудрости Божией, разлитой в творении, орудием смысла и истребления незнания, когда постигает сущее в лучах Божия Света¹³.

С очерченной точкой зрения святителя вполне согласуются суждения других отцов Церкви. Так для прп. Григория Синаита истинным философом является только тот, кто соединяет знание нравственное, естественное и Божественное, причем любит изначальную, творческую и истинную Премудрость выше всяких иных дружбы, мудрости и знания¹⁴. А свт. Григорий Богослов указывает на строгую необходимость отделять предметы теоретического философствования от предмета мистического постижения соответственно духовному опыту мыслителя. Лишь в должной мере очистивший душу и тело человек может

¹³ См.: Там же, I, 1, 13.

¹⁴ См.: Григорий Синаит, прп. Творения. М., 1999, с. 68–69.



любомудрствовать о Боге. Для просто же философствующих христиан подобает обратиться от Бога к таким предметам, как критика языческих воззрений и суеверий, размышления о мире и судьбах души, о добре и зле, о Христовых страданиях и воскресении. «Касательно этого, — замечает свт. Григорий Богослов, — и успеть в своих исследованиях не бесполезно, и не получить успеха не опасно»¹⁵.

Таким образом, нет никакой непроходимой пропасти между религией и философией. *Непреодолимая пропасть разделяет не религию и философию, а религию и философский рационализм.* Свободное же от рационалистической узости умозрение посредством свойственных ему методов не только может прийти, но и с логической необходимостью должно приходиться к Богу.

Христианские мыслители Востока и Запада солидарно признают, что лишь принимая идею трансцендентного Абсолюта, интеллект остается верным себе. «Человеческий многозаботливый и испытующий разум, — пишет свт. Григорий Нисский, — при помощи возможных для него умозаключений стремится к недоступному и верховному Существу и касается Его. Он не настолько пронизателен, чтобы ясно видеть невидимое, и в то же время не вовсе отлучен от всякого приближения, так чтобы не мог получить никакого гадания об искомом. Об ином в искомом он догадывается ошущью умозаключений, а иное усматривает некоторым образом из самой невозможности усмотрения, получая ясное понятие о том, что искомое выше всякого познания. Ибо, что не соответствует Божескому естеству, разум понимает; а что именно должно думать о нем, того не понимает»¹⁶.

Со своей стороны, католический теолог Жан Даниелу подчеркивает, что подлинно метафизические проблемы это те, которые принуждают метафизику познать свои границы. «В этом именно и заключается их роль, — говорит Даниелу. — Они мешают разуму замыкаться в себе, они — открытые окна в тайну бытия. Разум не может исследовать этой тайны, но он может к ней подвести. Так и проявляется его функция: он подводит мысль к ее границам, очерчивает круг тайны. Освещая все, что находится в его пределах, разум препятствует видеть эту тайну там, где ее нет. Он вскрывает сущность естественных реальностей, которые пытались превратить в тайны. В этом его критическая и очищающая роль. С другой стороны, разум показывает, где истинные тайны. Он предал бы свою миссию, если бы отказался их признать и оспаривал реальность того, во что не могут проникнуть светлые лучи его взгляда»¹⁷.

¹⁵ Григорий Богослов, свт. Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Сергиев Посад, 1994, с. 391.

¹⁶ Цит. по кн: Флоровский Г., прот. Восточные Отцы IV-го века. Париж, 1931. Репр.: М., 1992, с. 137–138.

¹⁷ Даниелу Ж. Бог философов // Логос. Paris-Bruuxelles, 1971, № 4, с. 30.



Приведенные выше суждения св. отцов предполагают определенные выводы как об *относительности* познавательной роли, так и о *жизнестроительной значимости* философии в лоне Православия, которые теперь следует довести до большей логической отчетливости.

Очерчивая собственное значение философского элемента в рамках восточно-христианского мирозерцания, уместно подчеркнуть, что *спекулятивно-теоретическое мышление не может претендовать здесь на мировоззренческую самостоятельность* и, следовательно, на создание какой-либо автономной от традиции мистического Богопознания «православной философии» или «системы христианской метафизики». По-видимому, создание самодовлеющих философских систем вообще не может быть задачей православного философа. Такого рода системотворчество в сфере христианской культуры — следствие влияния или языческого интеллектуализма, или схоластического рационализма.

Православно ориентированная философская мысль не должна отделять себя ни от духовного опыта церковного предания, ни от интересов живой, развивающейся, современной жизни созданием каких-то надуманных метафизических конструкций¹⁸. Человек и, особенно, душа человека, его мировосприятие и богосознание, культура и история, по-видимому, являются основными предметами христианской философии. Причем именно в свете духовно-персональной связи Бога и человеческой личности, как носительницы образа Божия в своей душе, становится понятной особая ценность умозрительно-философского элемента в жизни христианина.

Религия личностного Бога, творящего бытие и промыслительно воздействующего на мир в его историческом движении, заставляет самосознание личности не только уходить в свою глубину, но и постоянно осмысливать динамическую реальность истории, творчески проясняя как духовно-вероисповедные основания христианской традиции в условиях конкретной эпохи, так и духовное существо эпохи, без чего религиозно-нравственные задачи Церкви и ее чад не могут обрести должную конкретность.

Усвоение критического опыта философии, философское усовершенствование мысли дает возможность православному христианину более

¹⁸ Недооценка всей важности этого положения приводит к отрицательным результатам творчество даже выдающихся представителей русской христианской мысли. Так, например, построение «софиологии» отцом Сергием Булгаковым посредством применения теоретико-спекулятивных методов в богословской сфере, да еще в мировоззренческом русле соловьевской, по истокам гностической и платонической, метафизики всеединства, обусловило отклонение мысли о. Сергия от догматических оснований Православия. В силу того софиологическая концепция идейного лидера Русского Православного богословского института в Париже стала предметом осуждения сначала Архиерейским Синодом (март 1927), затем Архиерейским Собором Русской Православной Церкви Заграницей (октябрь 1935), наконец двумя указами Московской Патриархии от 7 сентября и 27 декабря 1935 г.



осознанно пребывать в вере, отсекают ложные идеи, уясняют непреходящий смысл православной традиции, отделяя Слово Божие от слова человеческого, со всем привносимым им условно-историческим и мирским влиянием конкретной эпохи. Освоение философской культуры служит также важным средством борьбы за истину Церкви и за современное выражение существа православной традиции в живой связи с состоянием мира и обусловленными этим состоянием запросами человеческого духа.

При всей разумной осторожности ответственного христианина относительно разного рода философских учений, творческая деятельность истинных философов не может быть им сброшена со счетов как одухотворяющая и вразумляющая сила человеческого существования. Ибо благодаря успехам подвижников мысли человечество убеждается в наличии высшего *смысла* бытия, а благодаря неудачам — в том, что ум наш не судья высшему смыслу и что Бог *есть*.

Подводя статью к завершению, можно сделать вывод, что основные задачи православно ориентированной философии относятся, прежде всего, к области общественно-культурной актуализации христианства. Философия в этом понимании представляется теоретико-методологическим средством развития целого комплекса социально важных форм мирозерцания христианского общества, подобных православно осмысленным учениям о человеке, истории и цивилизации, правосознании, государственности, социально-экономической жизни. С точки зрения одухотворенности и здравости исторического бытия России актуальность формирования философски углубленной православной культуры трудно переоценить.

Память об опыте былых духовных смут в «золотой» и «серебряный» века русской культуры, переросшем в тяжелый эксперимент «железного века» революции и большевизма, обращает нашу мысль к осознанию ценности духовно-смыслового освоения, общественно-культурного воплощения и укрепления православной традиции. Только в духовно-трезвенной, жизненно направленной, национально ответственной работе такого рода может выковаться и стать рядом с традиционными для русской культуры персоналиями духовного старца, святителя-иерарха, писателя-моралиста и общественно влиятельный тип русского православного философа.

*Ю.Ю. Булычев,
доктор философских наук,
доцент СПбДА и СПбГУКИ*



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ

Санкт-Петербургская православная духовная академия Русской Православной Церкви – высшее учебное заведение, осуществляющее подготовку священнослужителей, преподавателей духовных учебных заведений, специалистов в области богословия, регентов церковных хоров и иконописцев.

На сайте академии

www.spbda.ru

- сведения о структуре и подразделениях академии;
- информация об учебном процессе и научной работе;
- события из жизни академии;
- сведения для абитуриентов.

Проект по созданию электронного архива журнала «Христианское чтение»

Руководитель проекта – ректор академии епископ Гатчинский **Амвросий** (Ермаков). Куратор – проректор по научно-богословской работе протоиерей Димитрий Юревич. В подготовке электронных вариантов номеров журнала принимают участие студенты академии. Материалы распространяются на компакт-дисках и размещаются на сайте журнала в формате pdf.

На сайте журнала «Христианское чтение»

www.spbpda.ru

- электронный архив номеров в свободном доступе;
- каталоги журнала по годам издания и по авторам;
- требования к рукописям, подаваемым в журнал.