

## **ХРИСТИАНСКИЕ ДОГМАТЫ И ФИЛОСОФСКАЯ РАЦИОНАЛЬНОСТЬ: КОНФРОНТАЦИЯ ИЛИ СИНЕРГИЯ?**

Поставленная проблема как таковая на новизну не претендует: на уровне практическом, а затем и теоретическом она ставилась и решалась в течение всей истории христианской богословской мысли, начиная по крайней мере со II—III в. по Р. Х., активно тематизировалась в течение раннего и «высокого» средневековья, нового и новейшего времени и дискутируется сейчас. Литература, прямо и особенно косвенно затрагивающая данную проблему, также пропорциональна ее значимости: она могла бы составить хорошую библиотеку на многих — как древних, так и современных — языках. Тот аспект этой проблемы, который вынуждает меня обращаться к столь необъятной и ответственной теме, касается соображений не умозрительных, но вполне экзистенциальных: может ли христианство в настоящее время выжить как аутентичная, «действующая» религия (не только как важнейшая составляющая европейской и мировой культуры) при сохранении философской рациональности с устранением догматов (как хотели бы одни), либо, наоборот, при сохранении догматов с устранением рациональности (как хотели бы другие)? На мой взгляд, не может никак. Но это не все. Диалектика распада необходимых связей обеспечивает ту ситуацию, при которой покушающиеся на догматы во имя рациональности теряют и рациональность, а дезавуирующие рациональность во имя догматов — и догма-

тическое сознание. Обе эти первертывные тенденции в настоящее время явно набирают силу, и в аспекте историческом могут рассматриваться как наследие весьма почтенных по времени духовных болезней.

## 1.

Попытки *ревизии христианских догматов ради их рационализации* восходят уже к той эпохе древней Церкви, когда только еще начали формулироваться сами догматические определения *regula fidei* в виде первых символов веры поместных церквей (предшествовавших Никео-Цареградскому символу), которые можно датировать никак не позднее II в. по Р. Х. и которые содержали основные таинства христианской веры — определения о Святой Троице, Божовоплощении, Искуплении, Церкви, бессмертии души и воскресении<sup>1</sup>. Первые значительные ереси-

<sup>1</sup> Древним символам веры специально посвящена не утратившая и до сего времени значения работа: *Чельцов И. В.* Древние формы символа веры. Спб., 1869. Символ веры древнейшей из поместных церквей — Иерусалимской — истолковывался в огласительных поучениях свт. Кирилла Иерусалимского (315–386). Текст его следующий: «Верую во единого Бога Отца, Вседержителя, Творца неба и земли, всего видимого и невидимого. И во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, от Отца рожденного прежде всех веков, Бога истинного, через Которого все произошло, воплотившегося и вочеловечшегося, распятого и погребенного, воскресшего из мертвых в третий день, восшедшего на небеса, сидящего одесную Отца и грядущего во славе судить живых и мертвых, Которого царству не будет конца. И во единого Святого Духа Утешителя, глаголавшего через пророков. И во единую святую вселенскую Церковь. И в воскресение плоти. И в жизнь вечную». Цит. по: *Епископ Сильвестр [Малеванский]*. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов). Т. 1. Киев, 1892. С. 56–57. Символ Римский и другие отличаются от него совершенно незначительно. Символы веры произошли, без сомнения, от огласительных формул и ответов крещаемых на вопросы о вере председателя церкви — эти вопросы-ответы, о которых есть свидетельство с конца II в. по Р. Х., основывались на кратком «евангельском символе веры»: *...идите научите все народы, крестя их во имя Отца и Сына и Святаго Духа, уча их соблюдать все, что Я повелел вам...* (Мф. 28, 19–20).

архи Павел Самосатский и Савеллий, учения которых были осуждены в III в. по Р. Х., пытались упростить сверхразумное основоположение всей христианской веры — учение о Св. Троице, — основываясь и на философических соображениях: первый путем «разложения» Второй Ипостаси на непостасный Логос и человека Иисуса-пророка, второй — путем «снятия» самих ипостасных различий и растворения Трех Лиц в едином Божественном Анониме, принимающем три «личины» в соответствии лишь с задачами «божественной икономии». В IV в. по Р. Х. Арий ради избавления от бремени сверхразумности христианского учения решается отказаться от Божественности Второй Ипостаси, а Македоний — от Божественности Третьей. В V в. по Р. Х. ради «рационализации» уже догматизированного к их времени учения о Боговоплощении Несторий, частично возвращаясь к позициям Павла Самосатского (см. выше), разделяет единую личность Богочеловека на две, а основатели монофизитства Евтихий и Диоскор предполагают, исходя из своего разумения, что для Иисуса Христа было достаточно иметь одну только природу — Божественную, считая человеческую фактически мнимой. Двумя столетиями позднее другой «рационалист» Кир, епископ Фазиса, решил сэкономить на действенных энергиях Иисуса Христа, сведя их к одной, тогда как третий, константинопольский патриарх Сергий, счел достаточным для Богочеловека иметь одну волю. Из тех же соображений псевдорациональности богословствующие саттелиты императора Льва III Исавра (717–741) сочли правомерным объявить почитание икон идолопоклонством, от которого подлинное христианство должно быть очищено. Наконец, в XIV в. ученый монах Варлаам Калабрийский счел не только богословски благочестивым, но и фило-

софски рациональным определять тот свет, который Апостолы узрели на горе Фаворской, в качестве тварного. При этом многовековая борьба Церкви со всеми этими разновидностями «рационализма» была обусловлена отнюдь не антирационализмом Отцов Церкви (за отсутствием онога), но как раз вполне рациональной убежденностью в том, что спасение и обожение человека — конечные цели христианской жизни — вне определенных и притом совершенно конкретных «аксиоматических» оснований вероучения неосуществимы<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Как писал выдающийся русский богослов XX столетия В. Н. Лосский, «вся сложная борьба за догматы, которую в течение столетий вела Церковь, представляется нам, если посмотреть на нее с чисто духовной точки зрения, прежде всего неустанной заботой Церкви в каждой исторической эпохе обеспечить христианам возможность достижения полноты мистического соединения с Богом. И действительно, Церковь борется против гностиков для того, чтобы защитить саму идею обожения как вселенского завершения: “Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать богом”. Она утверждает догмат Единосущной Троицы против ариан, ибо именно Слово, Логос открывает нам путь к единению с Божеством, и если воплотившееся Слово не той же сущности, что Отец, если Оно — не истинный Бог, то наше обожение невозможно. Церковь осуждает учение несториан, чтобы сокрушить средостение, которым в Самом Христе хотели отделить человека от Бога. Она восстает против учения Аполлинария и монофизитов, чтобы показать: поскольку истинная природа человека во всей ее полноте была взята на Себя Словом, постольку наша природа во всей ее целостности должна войти в единение с Богом. Оно борется с монофелитами, ибо вне соединения двух волей во Христе — воли Божественной и воли человеческой, невозможно человеку достигнуть обожения: “Бог создал человека Своей единой волею, но Он не может спасти его без содействия воли человеческой”. Церковь торжествует в борьбе за иконопочитание, утверждая возможность выразить божественные реальности в материи как символ и залог нашего обожения. В вопросах, последовательно возникающих в дальнейшем — о Святом Духе, о благодати, о самой Церкви — догматический вопрос, поставленный нашим временем, — главной заботой Церкви и залогом ее борьбы всегда являются утверждение и указание возможности, модуса и способов единения человека с Богом» — *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 10–11.*

Если гетеродоксальные течения раннего и средневекового периодов реально руководствовались задачами «рационализации» религии, но еще не эксплицировали эту установку на теоретическом уровне, то в Новое время уже начала оформляться целая «философия религии», призванная обеспечить решение этих задач концептуальным фундаментом. Речь идет о формировании концепции «естественной религии», создатели которой претендовали на то, чтобы заместить ею традиционную «религию Откровения». Поскольку здесь критерий религиозной истины вполне выражено отождествлялся с тем, что позволяет или, соответственно, не позволяет считать правильным «естественный разум», судьба христианских догматов, как постулатов сверхразумного, была вполне предрешена. Они либо отрицались непосредственно, либо допускались в качестве основоположений «религии для масс», которые еще не доросли до «зрелого» понимания духовной жизни, но которых все же не следовало (ради общественного порядка в первую очередь и нравственности во вторую) оставлять без духовного попечения. В числе непосредственных предшественников «естественной религии» часто называют антитринитариев, чей учитель М. Сервет († 1553), предпринявший «восстановление христианства», трактовал Ипостаси как способы самовозвещения и самосообщения Божества, но не как онтологически абсолютные Лица, и здесь очевидно имеет место попытка вернуть «триалогическое» христианское богословие к более понятному с точки зрения здравого смысла «монологическому» монотеизму в духе Савеллия (см. выше). Однако впервые концепция «естественной религии» была четко прочерчена Ж. Боденом в «Беседе семерых о сокровенных тайнах возвышенных вещей» (1593): автор выделил «разумный минимум веры» в виде допущения суще-

ствования Бога, бессмертия души и посмертного воздаяния, вынеся за скобки все прочие вероучительные положения «эмпирических» конфессий (как инорелигиозных, так и христианских). У Г. Чербери, в «Трактате об истине» (1624), который считается первым деистическим документом, как и у тринитариев, демонстрируется отказ от догматов Боговоплощения, Искупления и Воскресения, а Бог сохраняет только статус Высшего Существа, почитать которое необходимо ради утверждения нравственности, и подобная «экономная вера» объявлялась не чем иным, как начальной формой человеческой религии. Отрицание сверхразумного определяет содержание деистического манифеста последователя Чербери Ч. Блаунта, автора трактата «Краткое изложение религии деистов» (1693). Та же критика догматов с позиций усредненной рассудочности в вопросах веры определяет содержание доктрины «секты свободомыслящих», впервые провозглашенной в трактате Дж. Э. Коллинза «Рассуждение о свободомыслии» (1713). Дальнейшая эволюция «естественной религии» XVIII в., связанная прежде всего с именами Г. Болингброка и Д. Юма в Великобритании, Вольтера и П. Бейля во Франции, Г. Реймаруса и Г. Лессинга в Германии (среди американских «просветителей» следует выделить Т. Пейна и И. Аллена) обнаруживает весьма широкий спектр «религиоведческой» мысли. Однако на всем ее пространстве, от «христианского деизма» на крайне «правом» фланге (Т. Чабб, Т. Морган) до Робеспьера, настоявшего в 1794 г. на замене Конвентом почитания христианского Бога культом Верховного существа — на крайне «левом» — оппозиция разума догматам является решающей.

К сожалению, я не имею возможности подробно останавливаться на XIX в., в котором были развер-

нуты в полноте возможности и унитариев (антитринитарии) и «секты свободомыслящих» и тех, кто пытался объединить христианские принципы с позитивистскими, неокантианскими и прочими философскими моделями, выращивая самые разнообразные гибриды и постепенно (особенно на базе радикальной библейской критики) приводя религию в состояние «истории религий». Переходя же к XX в., нельзя не назвать имена Т. де Шардена, который решил радикально «осовременить» догмат о творении, а также Л. Дьюарта, епископа Дж. А. Т. Робинсона, Т. Алитцера и ряда других «теологов смерти Бога» и «теологов процесса», которые облегчили для восприятия «прогрессивно мыслящей интеллигенции» учение о самом существовании Бога до такой степени, что это учение фактически могло быть принято и атеистами. Сказанное относится и к писаниям наиболее плодовитого среди религиозных популистов в Германии Э. Древермана.

Но «адогматическое христианство» XX в. обозначенным «левым радикализмом» вовсе не исчерпывается. Для сознания и многих западных конфессиональных теологов, прежде всего протестантских, также характерно ощущение полной несвязанности догматической традицией «исторического христианства». Декан теологического факультета или заведующий соответствующей кафедрой, особенно если он много публикуется и цитируется, считает вполне возможным строить на основании своих личных философских представлений собственную экклесиологию, христологию, пневматологию и даже триадологию<sup>1</sup>, хорошо разбираясь в том, какими, скажем, соотношениями свободы и причинности определяются отношения

---

<sup>1</sup> Соответственно учения о Церкви, Втором и Третьем Лице и о Самой Святой Троице.

Трех Лиц (в которые, как ему представляется, он имеет доступ беспрепятственный)<sup>1</sup> и создавая впечатление, что почти вся двухтысячелетняя история христианского богопознания имеет для его выкладок не более чем «факультативное» значение.

Однако наиболее рельефно освобождение от догматического сознания фокусируется в настоящее время в так называемом суперэкуменизме — движении, стремящемся к унификации не только христианских конфессий, но и мировых религий во имя так называемого диалога религий. Отличие этой формы антидогматизма от всех предыдущих состоит в том, что если в период Вселенских Соборов одни догматы отрицались ради утверждения догматов альтернативных, в период деизма — ради абстрактной «религии разума»<sup>2</sup>, то в суперэкуменизме — ради «расширения» религиозного мышления западного человека XX века через открытость его инорелигиозным ценностям до его фактической дехристианизации.

Христианские догматы не устраивают «суперэкуменистов» по многим причинам, среди которых особенно охотно декларируются три: (1) эти догматы составляют реликт средневекового мышления, препятствующий свободе мысли; (2) они выражают установку на традиционный христианский универсализм, препятствующий плюрализму как основному

<sup>1</sup> Такой подход представляется еще вполне традиционалистским. Немало теологов предлагают мыслить учение о Святой Троице еще более философично — предлагая наделить Три Лица еще одним «субстратом» и воспроизводя в своей несложной схеме 1+3 построения уже упоминавшегося Савеллия (см. выше).

<sup>2</sup> Абстрактность эта, однако, обрела не только конкретные, но и чувственные очертания, когда во время французской революции Разум представляла в освобожденном от «религии предрассудков» Нотрадаме женщина, «истоки» которой уходили в глубь языческого матриархата, а перспективы — в контовский культ Вечной Женственности, из которого в свое время многое почерпнули также русские символисты и софиологи.



вектору нового религиозного сознания и «религии будущего»; (3) они затеяют глубинное единство мировых религий, состоящее в едином мистическом и этическом опыте (по отношению к которым «доктрины» представляют поверхностный слой и являются делом «схоластов»), а потому только разделяют религии, препятствуя глобализации как основному вектору нового религиозного сознания и, соответственно, все той же «религии будущего». Соответственно, подобное препятствие для «религии будущего» вызывает закономерное желание данное препятствие устранить, тем более что, как принято считать, все религии ложны в своих «концепциях» и истинны в своей «практике»<sup>1</sup>.

Так, Дж. Хик, ведущий американский «философ религии» конца XX в., разработал общую программу для «диалога религий», при осуществлении которой христианские догматы, этому диалогу препятствующие, должны как вешний снег растаять. Речь идет о том, что все конкретные религиозные мировоззрения отражают единую Реальность, которая, подобно кантовской вещи-в-себе, недоступна познанию, но «равноправно» преломляется линзами различных религиозных традиций — каждая из них по своему истинна и одновременно ограничена и ни одна из них, следовательно, по определению не может претендовать на какие-либо «эксклюзивные права». Но он предлагает и конкретные способы релятивизации догматических препятствий для религиозного диалога, в результате преодоления которых такие обозначения, как «христианство», «буддизм», «ислам» или «индуизм» больше не будут означать

<sup>1</sup> См. к примеру среди бесчисленных публикаций на эту тему: *Smith W. C. A Human View of Truth. // Truth and Dialogue The Relationship between World Religions, Ed. by J. Hick. L., 1977. P. 20–44.*

отгороженные друг от друга и ограниченные исторические религии<sup>1</sup>. Так, по его мнению (а он автор очень известной книги «Миф о Боговоплощении»), христианам не составит большого труда принять учение о реинкарнациях (а индуистам что-то вроде вечной жизни), и таким образом образуются возможности «для маневров с обеих сторон» и «плодотворного диалога и совместных исследований»<sup>2</sup>. Во время же одной из встреч с иудеями и мусульманами он высказал идею, будто христианскому тринитарному догмату не следует придавать серьезного значения как препятствию для «христианско-мусульманского диалога»: 99 имен Аллаха можно так расположить в трех колонках, что принципиальной разницы между ними и учением о Святой Троице не будет. Другой участник «христианско»-мусульманских переговоров англиканский священник К. Крэгт внес, пожалуй, наиболее рационализаторское предложение, выдвинув идею отказа от того, что всегда в первую очередь разделяло христиан и мусульман, и считать «посланничество» Иисуса Христа и Мухаммеда однопорядковым, не принимая догмата о Боговоплощении в буквальном смысле<sup>3</sup>. «Разоблачению» основного христологического догмата стали

---

<sup>1</sup> *Hick J. The Outcome: Truth and Dialogue // Там же. Р. 151.* Мечта Хика о том, чтобы названия «христианство», «ислам», «буддизм» и «индуизм» больше не означали реальные религии, а что-то другое, свидетельствует о том, что ведущий американский «философ религии» совсем недалеко отошел от ведущего поэта Октябрьской революции, который в своем «Товарищу Нетте – пароходу и человеку» выразил чаяние Интернационала, «чтобы в мире без России, без Латвии жить единым человеческим общежитием». Существенное сходство состоит и в том, что подобно тому, как Интернационал был заинтересован значительно больше в устранении России, чем Латвии, Хик и прочие реально заинтересованы, вопреки своим декларациям, в демонтировании именно христианства, а вовсе не остальных религий.

<sup>2</sup> Там же. Р. 154.

<sup>3</sup> *Cragg K. Islam and Incarnation. // Там же. Р. 126.*

посвящаться целые сборники статей и монографии. К ним относится, в частности, книга Ж. Миле с самообъясняющим названием: «Бог или Христос: эксцессы христоцентризма» (1981). Л. Ричард в книге: «Что говорят о Христе и мировых религиях?» поставил вопрос со всей остротой: «Может ли христианство, — обращался он к своим “недалеким” оппонентам-ортодоксам, — признать другие религиозные традиции в качестве адекватных средств спасения, не отказавшись от своего фундаментального убеждения относительно абсолютности и уникальности Иисуса Христа?!»<sup>1</sup> А П. Ниттер прямо построил свою книжку на попытке опровержения слова Апостола Петра о том, что *нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись* (Деян. 4, 12)<sup>2</sup>.

Поскольку же вне всякого догматического сознания рассуждать о религии все-таки очень затруднительно, не вызывает удивления, что для «суперэкуменистов» оказываются востребованными те древние еретические учения, которые противодействовали вере в эту во всех отношениях неудобную «абсолютность и уникальность» личности Христа. Так, Г. Карурд, посчитавший каноны Халкидонского собора основной причиной всей дальнейшей многовековой «самоизоляции» христианства и его миссионерского пафоса (буддийский миссионерский пафос этот «христианский теолог» оценивает, в соответствии со своими двойными стандартами, куда как более благожелательно), сожалеет, что историю христианства нельзя переписать заново. «Значимость диспута между Арием и Афанасием следует видеть в том, что

<sup>1</sup> *Richard L.* What Are They Saying about Christ and World Religions? NY, 1981. P. 3.

<sup>2</sup> *Knitter P.* No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions. NY, 1985.

позиция Ария (делающая Иисуса подчиненной инкарнацией) сделала бы христианство, — считает Каурд, — открытым по отношению к другим инкарнациям, тогда как взгляд Афанасия создал замкнутое, эксклюзивистское христианство с Иисусом в качестве единственной инкарнации»<sup>1</sup>. Переводя сказанное Каурдом в те языковые коды, которые должны быть близки ему как индологу, можно сказать, что если бы верх одержал догмат Ария, то Основателя христианства можно было бы давно уже причислить к одной из многочисленных инкарнаций аватар-Вишну или временных проекций Космического Будды, и нужный для всего мыслящего человечества (которое непременно должно связывать свои чаяния именно с воплощениями Вишну, начиная с рыбы и черепахи<sup>2</sup>, или с «функциональными» буддами) «диалог религий» был бы уже давнехонько налажен.

Как было уже отмечено, те, кто хотят избавиться от догматов во имя рациональности, благополучно избавляются и от последней. В самом деле, претензия (1) относительно того, что догматы препятствуют свободе религиозной мысли, не более обоснованна, чем утверждение, будто свободу нашей мысли стесняют таблица умножения, признание закона тяготения или бремя основных логических законов тождества, противоречия и исключенного третьего. Догматы составляют, в определенном аспекте, аксиоматику религиозного мировоззрения, а без аксиоматики не может обойтись ни одна система рационального знания, богословского в том числе. Поэтому «суперэкуменистам» следовало бы,

<sup>1</sup> Coward G. Pluralism: Challenge to World Religions. Delhi, 1996. P. 14–15, 21.

<sup>2</sup> Эти формы Вишну принял, чтобы, соответственно, спасти человечество от потопа и восстановить утраченные во время потопа «драгоценности» — данные формы считаются его первыми инкарнациями-аватарами.

дабы быть корректнее и честнее, сказать, что их не устраивает именно христианское догматическое сознание как таковое, а устраивает какое угодно кроме него, но они на это решиться не могут, ибо иначе как же быть с космической симфонией мировых религий, которая для них значит ничуть не меньше, чем для древних китайцев значил гармонический эфир?

За этим первым конфликтом с рациональностью следуют тут же два других. А именно, сравнивая претензию (2) с претензией (3), нельзя не обнаружить, что одни и те же носители «философской рациональности» в религиоведении одновременно вменяют христианской догматике два взаимоисключающих преступления — и против плюрализма, и против глобализма. Поскольку, исходя из претензии (1), уже выяснено, что регуляции рациональности их стесняют, то очевидно, что защитники «плюрализо-глобализма» не должны подчиняться логическому закону противоречия. Я, однако, не думаю, что нынешний Г. Кюнг или Дж. Хик, которым действительно нужен именно «плюрализо-глобализм», биологически иррациональны до такой степени, чтобы данной иррациональности совсем не замечать. Дело, скорее, в том, что у них свои задачи — их не устраивает, в частности, что даже в настоящее время «плюрализации-глобализации» в мире сохраняются еще какие-то остатки идентифицируемого христианства, а потому во имя «религии будущего» его надо разоблачить в глазах среднего человека всесторонне.

Основная аналогия Дж. Хика в связи с Реальностью, преломляющейся через одинаково истинные и ограниченные линзы различных религиозных доктрин, правомерно не устроила его партнера по «христианско»-мусульманскому диалогу, резонно указавшему на то, что наличие простого множества линз

еще не свидетельствует о равнозначности их качеств<sup>1</sup>. Двойные стандарты Каурда, П. Ниттера и тех, кто с ними, видящих в христианском мировоззрении универсализм незаконный, а универсализм в исламе или буддизме не замечающих или совершенно по-разному оценивающих сам факт существования христианского и буддийского миссионерства, обнаруживает ассоциации с логикой детей или тех военных, для которых чужие разведчики — шпионы, а свои — патриоты (при этом чужим здесь является христианство, «своим» — буддизм).

Наконец, — и здесь уже иррациональность совершенная — противники догматов как таковых оказываются исповедниками некоторых конкретных догматов, а именно арианских и несторианских... Это неудивительно потому, что «культ разума» (а именно он должен стать основной составляющей в «религии будущего») уже не раз становился несостоятельным прежде всего с точки зрения рациональности мировоззренческих схем<sup>2</sup>.

Решающий, наконец, удар по рациональности, который наносят «суперэкуменисты», можно обнаружить и в том, что его деятели, готовые ради одоб-

<sup>1</sup> Речь идет о докторе Музаммиле Х. Сиддики, который обратил внимание, наряду с сомнительностью аналогии в связи с линзами, также на поверхность распределения 99 имен Аллаха по трем «колонкам».

<sup>2</sup> Лучший пример — религия О. Конта, который, основываясь на сциентизме, создал такой разветвленнейший культ, которого не знал и католицизм, чей «культовый инвентарь» он хотел до поры до времени использовать, — до тех пор, пока человечество не будет окончательно подготовлено к служению Великому Существо (самому Человечеству). «Позитивистская церковь», отождествлявшаяся с Великим Существом, делилась на две части — реальное земное, но несовершенное человечество и человечество, отшедшее от этого мира, совершенное, но лишенное реальности. Первая часть Великого Существа не может быть поэтому предметом религиозного почитания как несовершенная, вторая — как несуществующая.

рения нехристиан<sup>1</sup> отказаться и от уникальности личности Христа и от Боговоплощения, не могут обеспечить *межрелигиозный диалог*, ради которого они и отказываются от христианских догматов, в принципе (подобно тому, как та «минимальная вера», на которую соглашались деисты, собственно верой не являлась). Почему? Потому что они не в состоянии представлять в нем христианскую сторону, будучи не большими христианами, чем нынешний далай-лама (для которого подобные партнеры по «диалогу» являются неоценимой находкой, ибо оказывают ему совершенно бесплатную помощь в работе по прозелитизму среди «этнических христиан»). В аспекте своей религиозной идентичности они суть как раз та *соль*, которая *уже ни к чему не пригодна, как разве выбросить ее вон на поправление людям* (Мф. 5, 13). Хотя они, конечно, далеко не полностью ответственны за наблюдаемые в последнее время факты обращения в Европе определенного количества (оно пока, правда, не велико, но неуклонно прогрессирует) «этнических христиан» в ислам, а также в нетеистические восточные религии, их лепта здесь бесспорна. «Освободить» христианина от догматов христианства — значит готовить его к обращению в другие религии<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Так, доктор Сиддики, выявив значительные признаки «нестрогости» в мышлении Дж. Хика (см. выше), все же похвалил его по крайней мере за усердие: «Джон знает, — одобрил он «живого классика», — что его книга «Миф о Боговоплощении» очень хорошо принимается мусульманами. Христология, предлагаемая Джоном Хиком, может послужить хорошим предметом для христианско-мусульманского диалога». — *Siddiqi M. H. A Muslim Response to John Hick: Trinity and Incarnation in the Light of Religious Pluralism. // The Faiths — One God. A Jewish, Christian, Muslim Encounter. Ed. by J. Hick and E. S. Meltzer. Houndmills etc., 1988. P. 213.*

<sup>2</sup> Частично продемонстрированная в связи с современным «суперэкуменизмом» аргументация была приведена в публикациях:

## 2.

Корни *отвержения философского дискурса ради «чистоты догматов»* также восходят к первым векам существования христианства, а затем спорадически дают побеги в течение всей его истории.

Первым, кто заявил во всеуслышание о том, что философия есть создание слепцов и нравственных ничтожеств, был ассириец Татиан (середина II в. по Р. Х.), написавший знаменитую «Речь против греков». Основной пафос Татиана – маргинала по культурному происхождению – «доказательства» того, что греки, презирающие «варваров», на деле все (в том числе и философию) у них заимствовали, изрядно заимствованное исказив. Татиана более всего возмущает «аристократизм» эллинской философии, за что он особо порицает Аристотеля. Последователь Татиана Теофил, происходивший из Месопотамии (конец II в. по Р. Х.) в «Трех книгах Автолику» снова обвиняет греческих философов в плагиате, но яснее выражает ту мысль, что они все заимствовали у иудеев, исказив заимствованное и смешав истину с заблуждением, как «смертоносный яд с медом» (II. 12). Со всей справедливостью отвергая обвинения христиан в атеизме, Теофил не находит ничего более искусного, чем отвечать эллинам тем же и называет атеистами даже Сократа, Платона и их последователей. Однако сам он пользуется некоторыми достижениями философской рациональности, например выводом по аналогии<sup>1</sup>.

---

*Шохин В. К.* «Диалог религий»: идеология и практика. // Альфа и Омега. 1997. № 13. С. 223–240 и *Шохин В. К.* «Диалог религий»: виртуальное понятие и реальное значение. // VIII Рождественские образовательные чтения. Христианство и философия. Сб. докладов конференции (27.01.2000). М., 2000. С. 42–58.

<sup>1</sup> Таково заключение о существовании Бога по некоторым признакам его присутствия – подобно тому, как по признакам царского присутствия можно заключить о существовании царя.



Целую концепцию отрицания философии предложил Тертуллиан (II–III вв. по Р. Х.), рассматривающий ее в контексте своей критики современной ему культуры в целом. Человек не нуждается в философии потому, что у него есть два вполне достаточных источника знания — голос Истинного Бога и душа, через которую он этот голос может слышать. Чем более душа естественна, тем ближе она к Богу, а чем более она «образуется» в школах и библиотеках, тем меньше у нее шансов отражать истину, ибо душа — ученица, природа — учитель, а Бог — учитель самого учителя (О свидетельстве души 5). Однако философия не только бесполезна для богопознания «естественной христианской души», она еще и вредна. Эта тема подробно рассматривается в ересеологическом трактате Тертуллиана «О еретических возражениях». В отношении веры не знать — значит знать все. Философия же породила все ереси. От нее пошли гностические эоны и все прочие вымыслы, потому что Валентин был платоником. «Добрый и беспечный» Бог другого гностика — Маркиона — обязан своим происхождением тому, что Маркион был стоиком. Философы, ставшие родоначальниками еретиков, рассуждают о тех же предметах и путаются в одних и тех же вопросах вместе с ними (3, 7–8). Платон своим противопоставлением разума чувственному познанию (для телесно мыслившего Тертуллиана это было особенно неприемлемо) увел гностиков с истинного пути, а Аристотель обеспечил их самим диалектическим искусством (Тертуллиана не устраивает философская теоретичность как таковая), которое претендует на все, реально не разрешая никаких проблем (О душе 18; О еретических возражениях 7). Христианам же после Христа нет нужды в любознательности, а после Евангелия — в каких-либо исследованиях (вопреки, я отметил бы, Тому, Кто Сам сказал в

Евангелии: *Исследуйте писания* [Ин. 5, 39]). Общий вывод Тертуллиана был предельно риторичен, стилистически безупречен и стал хрестоматийным: «Что общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?...» (О еретических возражениях 7).

«Высокое средневековье» не может предложить нам много образцов радикального отрицания философии с позиций догматического сознания. Правда, неоднократно раздавались голоса с призывом ограничить логическую рационализацию догматов и таинств, которая вела, как в случае, например, с одиозным Беренгарием Турским (ок. 1000–1088), к действительным ересям (попытка критики из рассудочных посылок учения о пресуществлении Св. Даров в Евхаристии), соборно осужденным. Но то были голоса трезвые, не призывавшие к выливанию с водой и ребенка. Среди католических богословов того времени, принижавших философский дискурс в принципе, можно назвать разве что Манегольда из Лаутенбаха († 1103), отрицавшего целесообразность изучения логики как таковой, или Петра Дамиани (1007–1072), принижавшего диалектику, которому приписывается знаменитая формула «философия – служанка теологии» (не он, правда, ее изобрел первым) и который считал, что Божественное всемогущество (способное отменить даже события прошлого, типа того, что Цезарь однажды перешел Рубикон) принципиально ограничивает возможности применения разума. Вполне в духе Тертуллиана знаменитый богослов Янсений, основавший целое течение, названное его именем, в своем трехтомном трактате «Августин или учение св. Августина о человеческом здравии, болезни и врачевании против пелагиан и массивиан» (1640) возводил пелагианскую ересь к учению Аристотеля, делая, таким образом, философию ответственной за искажения истинного вероучения. Однако в рамках католи-

ческого богословия, пропитанного аристотелизмом, антирационалистические тенденции продолжительного успеха не имели.

Основатели лютеранства относились к философии как средству уразумения вероучения крайне настроенно — прежде всего из протеста по отношению к католической схоластике. Сам Лютер считал, что разум слеп по природе своей к вещам Божественным, благодаря чему «рассуждения разума» (*judicium rationis*) находятся в прямом противоречии по отношению к «рассуждениям духовным» (*judicium spiritus*), которые должны основываться на одном Писании. В первом издании «Общих мест богословских предметов» (1521) его ближайший соратник и первый протестантский богослов Ф. Меланхтон выражает те же соображения, но в последующих изданиях этой первой системы лютеранской теологии его позиция по отношению к разуму смягчается. Постепенно протестантство в Германии осваивает апробированные формы изложения материала латинской схоластики и, вместе с ее «буквой», также и дух. Это, правда, вызывало единичные протесты. Были, в частности, пиетисты во главе с Ф. Шпенером, которые считали, как и Тертуллиан, философию вредом для благочестия (догматическое сознание они также не особенно жаловали, но все же больше, чем рациональность) и преуспели в изгнании в 1723 г. великого систематизатора философии Х. Вольфа из монополизированного ими университета в Галле, но подобные прецеденты все же еще не определяли основной фон «философских событий». В XIX в. наиболее значительную поддержку тертуллиановская позиция получает у С. Киркегора, который не отрицает философию как таковую (за исключением разве что гегелевской), но категорически исключает ее из религиозного сознания. «Христианство, — считал он, —

не является делом познания», а в своих дневниках и прямо указывал, что стремился показать, что «христианство и философия не допускают сочетания»<sup>1</sup>. К последователям антирационализма Киркегора в XX в. можно отнести целый ряд консервативных протестантских направлений, в первую очередь «неоортодоксию».

Особую актуальность для темы нашей встречи представляет тот факт, и на нем следует остановиться подробнее потому, что «дело Тертуллиана» по многим причинам значительно лучше пошло в России, в частности и потому, что философская культура принялась на русской почве значительно позднее, чем на западной. Современником практически первого реального русского философа Зиновия Отенского († 1572?)<sup>2</sup> был знаменитый старец Филофей, создатель «теории» Москва — Третий Рим, который с гордостью о себе сообщал, что «еллинских борзостей не текох, а риторских астроном не читах, ни с мудрыми философы в беседе не бывах». А более ста лет спустя иерусалимский патриарх Досифей, решивший по личным причинам «прикрыть» только начавшееся преподавание в России аристотелевской философии братьями Лихудами (1687–1691), нашел для этого наиболее убедительный аргумент в том, что «довольна бо православная вера ко спасению и не подобает верным прельщатися чрез философию и суетную прелесть»<sup>3</sup>. Та же «тертуллиановская» аргументация оказалась впоследствии достаточной для

<sup>1</sup> *Kierkegaard S. Tagebueher. Bd. I. Munchen, 1953, S. 52.*

<sup>2</sup> Обоснование данного тезиса представлено в статье: *Шохин В. К. Зиновий Отенский. // Русская философия. Малый энциклопедический словарь. М., 1995. С. 205–206.*

<sup>3</sup> Цит. по: *Введенский А. И., Лосев А. Ф., Радлов Э. Л., Шпет Г. Г. Очерки истории русской философии. / Сост., вступит. статья, примеч. Б. В. Емельянова, К. Н. Любутина. Свердловск, 1991. С. 235.*

официального разгрома философии в 1820-е годы во всех российских университетах, который в Казани наиболее эффективно удалось организовать М. Л. Магницкому<sup>1</sup>, а в Петербурге его другу Д. П. Руничу (обер-прокурору Синода гр. Протасову чуть было не удалось изъять ее и из семинарий)<sup>2</sup>.

Однако с разумом как «матерью ересей» велась и более тонкая борьба: создавались такие гносеологические теории, которые «одухотворяли» сам по себе «бездуховный» философский разум, трансформируя его до неузнаваемости. От И. Киреевского, утверждавшего, что положительное и живое познание возможно лишь посредством избавления от «логического ига» формальной абстрактности, ниточка потянулась к С. Трубецкому, согласно которому, как хорошо известно, «философствовать — значит держать в своем сердце собор со всеми по поводу всего». И это вполне закономерно, поскольку «держат собор со всеми», из коих одни утверждают *A*, а другие не-*A*, можно действительно только при условии избавления от ига логических законов. Окончательное решение по данным законам выносит свящ. П. Флоренский, чье основное произведение «Столп и утверждение истины» (1914) было задумано именно как «живой религиозный опыт (следует читать: личный «софийный» опыт автора — *В. III.*) как единственный законный способ познания догматов»<sup>3</sup>. Рассудок есть греховный разум. Оставив закон Божественный, он подчинился закону плотскому и стал «дву-законен», «дву-центричен», «дву-осен», а по-

<sup>1</sup> Магницкий, помимо прочего, преследовал отдельных русских философов (в частности, И. И. Давыдова) за популяризацию «богопротивного учения Шеллинга».

<sup>2</sup> Подробнее см.: Там же. С. 40–45.

<sup>3</sup> *Флоренский П. А. Сочинения. Столп и утверждение истины* (I). М., 1990. Т. 1. С. 3.

<sup>4</sup> Там же. С. 483–484.

тому имеет «закал антиномический»<sup>4</sup>. Антиномичность его в том, что он подчиняется двум взаимопротивоборствующим законам: формальный закон тождества ( $A = A$ ) замыкает его в конечности и статике (и соответствует по несколько женственной логике «избранника Софии» эгоистическим устремлениям  $Я = Я$ ), тогда как закон достаточного основания ( $A$  определяется через  $B$ ,  $B$  через  $C$  и т. д.) тянет его в дурную бесконечность и динамику. Здесь в действие вводится (хотя Флоренский в том не признается) гегелевский синтез: эти антиномии «снимаются», если объектом рассудка или разума становится не более не менее как сама Святая Троица, Которая обеспечивает ему вход в бесконечность актуальную<sup>1</sup>. Сопровождается это — и здесь мы имеем дело с явным «гносеологическим открытием» — переходом от.. «дискурсивной интуиции» к «интуитивной дискурсии»<sup>2</sup>. Каким образом возможно такое славное преображение совершенно падшего и греховного разумом, не объясняется, но из богословствования Флоренского догадаться можно — благодаря вездесущей Софии. Поэтому хотя правы те, кто подчеркивают тертуллиановский «закал» Флоренского — как «подвиг» волевого отказа от схем и представлений рассудка<sup>3</sup>, следует отметить, что он, пользуясь приведенными словами С. Н. Трубецкого, «держал собор» одновременно с предельным гносеологическим оптимизмом оригеновского типа.

Наконец, тертуллиановская установка обретает новое дыхание у Л. Шестова (она цитируется им неоднократно), который в своей теологической историко-

<sup>1</sup> Там же. С. 488.

<sup>2</sup> Там же. С. 43.

<sup>3</sup> См., к примеру: *Свящ. И. Свиридов. Гносеология свящ. Павла Флоренского. // Московская Духовная Академия 300 лет (1685–1985). Богословские труды. Юбилейный сборник. М., 1986. С. 274.*

софии пытался опереться на апологию «простой веры» как противовес рациональности, равно как и на «антиномию» Афин и Иерусалима, символической оппозиции которых посвящено его написанное в 1951 г. одноименное произведение. Совсем из другого отправного пункта к сходному результату пришли и некоторые евразийцы, объявившие философский рационализм первородным грехом Запада<sup>1</sup>.

Было бы, однако, неверным полагать, что Тертуллиан оказался единственным из трех приведенных выше раннехристианских авторов, чей антифилософский заряд оказался востребованным в новейшей истории восточнохристианского богословия. Как мы помним, Тагиан и Теофил вооружились против философии в значительной мере из соображений культурного национализма, а именно грекофобии — современный же популярный греческий богослов Х. Яннарас из патриотизма признает, напротив, все достижения греческой философии дохристианского периода. Философия, однако, уже давно сделала свое дело и может устраниваться, а потому философия западная, тождественная для него схоластике, «грехопадение» которой он связывает с блж. Августином и которая сама воплощает в себе грехопадение всей

<sup>1</sup> В этой связи вполне закономерно, что евразийцы, как и упомянутый выше Магницкий (отчасти и А. С. Хомяков), считали благословенным делом для России монголо-татарское иго, которое в свое время оградило ее от западной «рационалистической ереси». См., к примеру: *Савицкий П. Н.* Степь и оседлость. — На путях. Берлин, 1922. С. 344. Отдельная тема — презрительное отношение к философии у Н. Ф. Федорова, которая характеризуется им как «младенческий лепет человеческого рода, или мысль без дела» (а «дело» — «общее дело» всего человечества — воскрешения отцов средствами «теургической науки»). Позиция данного мыслителя, коего также нередко считают православным, более всего напоминает знаменитый 11-й тезис Ф. Энгельса о Фейерабахе, по которому философы до сих пор занимались устаревшим делом объяснения мира, тогда как подлинная задача в том, чтобы изменить его.

цивилизации (подобно тому, как вся греческая культура была «падшей» для Татиана), должна быть преодолена православной мыслью<sup>1</sup>.

Представления о несовместимости философской рациональности с православным догматическим сознанием постоянно озвучиваются и в современной России. Нередко это имеет место в полемике, когда оппонент пытается обличить пропонента перед аудиторией как склонного к философии, которая в данном контексте равнозначна другим «страшилкам» вроде скрытого католичества (соответственно, протестантизма) и *eo ipso* ереси, а пропонент, как правило, отвечает оппоненту тем же. Очень нередко философская рациональность как таковая трактуется как признак падшего, греховного разума, не способного к сколько-нибудь адекватному отражению света истины, к чему способно только сердце, которое людьми, лишенными богословского рассуждения, считается, в отличие от разума, грехопадением незатронутым (в одном случае последствия грехопадения абсолютизируются, в другом совершенно недооцениваются). Опосредованным образом неприязнь к философии выражается в виде ставших уже общим местом разоблачений несостоятельности «школьного» — подразумевается схоластическо-философского — богословия (сюда включается, как правило, не только

<sup>1</sup> Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. М., 1992. С. 217, 225–228. При этом Яннарас горько сетует на то, что даже сегодняшняя жизнь в «так называемых православных странах» (эта выразительная оговорка означает, что он не считает сегодняшнее православие подлинным, — как и некоторые его соотечественники сектанты-старостильники) строится на модели западной метафизики, основания которой были заложены Фомой Аквинским и Августином, благодаря чему православие (не уточняется только, все ли или частично) «превращается в некое абстрактное учение» (из чего неявно следует, что все чаяния современного православия, дабы оно не осталось «так называемым», могут отныне связываться только с деятельностью самого Яннараса).



излишняя рационализация предметов богословия, но и любая степень их рациональной систематизации), имеющего, соответственно, чужое, западное происхождение, — его поэтому необходимо заменить так называемым опытным богословием. Что это означает конкретно (помимо того самоочевидного факта, что рассуждающий о невещественном и сам не должен быть чужд духовной жизни), далеко не всегда ясно, но если взять за точку отсчета раннего Флоренского, коего многие считают «столпом и утверждением истины» православного богословия XX в., то, безусловно, оно вполне может включать «мечтания», выдаваемые за откровение Церкви<sup>1</sup>). Однако филосо-

<sup>1</sup> Нескрываемо презрительное отношение к инославным христианским конфессиям, восходящее еще к старшим славянофилам, предельно ясно выражено в том же «Столпе» (не забудем, что речь идет о «столпе» современного «опытного богословия»): «Рассказывают, что плавать теперь за границу учатся на приборах — лежа на полу; точно так же можно стать католиком или протестантом по книгам, нисколько не соприкасаясь с жизнью, — в кабинете своем. Но чтобы стать православным, надо окунуться разом в самую стихию православия, зажить православно — и нет иного пути». О том, как мыслится это «погружение на православную глубину», было сказано чуть ранее: «И каждое сие духовное усилие, каждый вздох, слетающий с кончика губ, устремляет на помощь мне весь запас накопленной благодатной энергии. Невидимые руки носят меня по цветущим лугам духовного мира. Загорелся тьмами тем и леодрами леодров (мириады на языке древнерусской письменности — В. Ш.), сверкающих, искрящихся, радужно-играющих взглядов, переливаясь воронами воронов светозарных брызг, сокровища Церкви приводят в благоговейный трепет бедную мою душу». — *Флоренский П. А. Т. 1. Столп и утверждение истины (I). С. 4, 8.* Это невероятно высокое самосознание субъекта духовного опыта, который играет нежными брызгами своих возвышенных ощущений (пользуемся его же метафорой плавания — см. выше), нисколько не сомневаясь в доброкачественности своего «запаса накопленной благодатной энергии», является классическим признаком того явления, которое именно в православной аскетике (не в другой) получило именование прелести. Иных духовных (абстрагируемых от литературных) источников, помимо этого нарциссизма, для «тайнозрения» о. П. Флоренским Софии в недрах Триипостасного Бога искать уже вполне излишне — они для понимания подобного явления более чем достаточны.

фия критикуется и выборочно: часто утверждается, что в противоположность западной русская философия есть философия не рассудочная, но «сердечная», осуществляемая не индивидуальным разумом (который, как уже выяснилось, есть разум в состоянии грехопадения), но «соборным», не аналитическая, но синтетическая, не умозрительная, но преображающая, и такого рода «историко-философская историософия» защищается в бесчисленных философских диссертациях, а «истинная философия» фактически приравнивается все к тому же «опытному богословию»<sup>1</sup>.

Подобно тому, как отрицание догматов ради философского рационализма ведет, как мы убедились, к устранению рациональности, точно так же имеет силу и обратная закономерность: третирование философии безотказно ведет к отступлениям от учения Церкви. Уже первый «истребитель философии» Татиан примыкает к гностической секте энкратитов и возглавляет ее, отказываясь от Христа ради мифологии эонов. Отец церковного антирационализма Тер-

<sup>1</sup> Знающему соответствующую литературу никак нельзя избавиться от точных аналогий между этой «дихотомической схемой» и стереотипными способами обоснования превосходства индийской философии над европейской, которые выдвигались и выдвигаются неоиндуистами, также подчеркивавшими, что в Индии, в отличие от Запада, философия была не теоретизированием, но «образом жизни», была направлена не на аналитическое познание определенных объектов, но на синтетическую трансформацию субъекта, а потому и оперировала не рациональным дискурсом, но глубинными духовными интуициями. Об авторах этой ориентации, имя которым легион см. хотя бы: *Шохин В. К. Брахманистская философия. Начальный и раннеклассический период.* М., 1994, С. 12–13, 309–310. Логическая несостоятельность в обоих случаях одинаковая: если «русская философия» (соответственно, индийская) отлична от европейской сущностью, а мы применяем к ней то же общее именование философии, то это равнозначно тому, чтобы утверждать, что наряду с квадратными квадратами есть еще и круглые, а среди мужчин находятся и такие, которые являются... женщинами.

туллиан создает на определенной стадии собственную секту в рамках монтанизма — первого в истории христианства расколоучения, становясь врагом Церкви, а поскольку без философии совсем обойтись все-таки трудно, то обличитель Платона и Аристотеля вводит в христианскую теологию стоический натурализм с его учением о тонкой телесности как души, так и Бога, что, разумеется, выводит его за границы христианского мировоззрения в целом (при наличии многих частных заслуг перед богословской мыслью). Близкий к нему по духу презревший философию старец Филофей становится откровенным выразителем лжеучения цезарепапизма, согласно которому царь является главой Церкви (по отношению к коему Иисус Христос несет фактически лишь санкционирующую функцию)<sup>1</sup>. Янсений, возложивший на Аристотеля ответственность за пелагианство, правомерно осуждается в 1642 г. Урбаном VIII за лжеучение, противоположное пелагианству, — доктрину предопределения, отрицающего, в конечном счете, и свободу воли (еще ранее это учение провозгласил противник философии Лютер). С. Киркегор завершил свой жизненный путь изданием «агрессивного» антиклерикального журнала и полным разрывом со всякой конфессиональностью. Ранний Флоренский в своем основном сочинении развивает унаследованное от Соловьева гностическое учение о Софии (другие источники этого учения у Соловьева — Беме, Шеллинг и Конт), принимающей самый широкий диапазон функций, начиная с души мира

<sup>1</sup> С контекстом цезарепапистского ядра концепции «Москва — третий Рим» в «Послании на звездочетцев» (1526/1527), где говорится о царствии московского великого князя как «во всей поднебесной единого христьяном царя и броздодържателя святых божних престол святяна вселенския апостольска церкви» можно ознакомиться по изданию: *Малинин В.* Старец Елеазарова монастыря Филофей и его послания. Киев, 1901. С. 37–47.

и завершая должностью четвертой ипостаси<sup>1</sup>. Видя себя едва ли не единственным подлинно православным богословом своего времени (см. выше), автор «Столпа» на деле возрождает фантазии Валентина на тему эонов — те самые, которые, согласно I правилу Первого канонического послания свт. Василия Великого и 95 канону VI Вселенского Собора (691 г.), обуславливали каноническое приравнивание гностиков к язычникам<sup>2</sup> — с той только разницей, что у

<sup>1</sup> См. *Флоренский П. А.* Сочинения. Т. 1. Столп и утверждение истины (I). С. 349. Ср. пантеистическое «откровение», согласно которому «София есть Великий Корень цело-купной твари, которым тварь уходит во внутри-Троичную жизнь и через который она получает себе Жизнь Вечную от Единого Источника Жизни». Другое нарушение границ между Нетварным и тварным обнаруживается когда, при «нанизывании» эпитетов Софии, напоминающих суггестивные эпитеты Праджняпарамиты (буддийская София — гипостазированная Мудрость, соответствующая Софии гностика Валентинина) в махаянской мистической литературе, Флоренский утверждает, что она не только идеальная личность мира, но и «образующий разум в отношении к твари (? — В. Ш.), она — образуемое содержание Бога-Разума (? — В. Ш.), «психическое содержание» Его (то есть у Бога есть психика! — В. Ш.), вечно творимое Отцом через Сына и завершаемое в Духе Святом: Бог мыслит вещами» (Там же. С. 326). Это самозабвенное богословствование (предполагающее, разумеется, нулевой уровень такой базовой характеристики христианского сознания, как смиренномудрие), более всего напоминающее медитации немецких мистиков-пантеистов, отлично по своему типу от буддийского разве только тем, что здесь мы имеем дело с совершенно доморощенной понятийной системой (ср. выше в связи с «гносеологией» Флоренского), тогда как «буддийские софиологи» иногда проходили и основательную школу обращения с понятиями. Эти сопоставления должны представлять, как кажется, определенный интерес для тех, которые считают «Столп» одним из высших достижений православного богословского синтеза.

<sup>2</sup> Каноны, или Книга правил Святых Апостол, Святых Соборов Вселенских и Поместных и Святых Отец. Монреаль, 1974. С. 237, 94. С гностиками автора «Столпа» сближает также «вчитывание» своего эона во все понятия церковного сознания, в тексты Св. Писания и Отцов Церкви (основным «софиологом» у Флоренского стал, как известно, свт. Афанасий Александрийский). Отождествление же Софии с ипостасью тварного (и частично Нетварного) мира в сочетании с особым «обоснованием» софийной природы Божией Матери позволяет видеть в авторе

Валентина София является всего только тридцатым эоном с «бурной биографией», а у Флоренского гораздо большим — «всем во всем». О степени аберраций мышления «сверхправославного» Яннараса, пытающемся опереться в своей неустанной борьбе с западной схоластикой на такого «восточного отца», как М. Хайдеггер (сопоставляемого им с автором Ареопагитик), может, вероятно, судить каждый, хоть немного знакомый с философией XX столетия<sup>1</sup>. Наконец, сама идея онтологической греховности разума (в сравнении с безгрешным сердцем) является, к сведению ее ревнителей, лишь новой редакцией древней ереси Аполлинария Лаодикийского, согласно которой в Боговоплощении было «воспринято» все в человеческой природе кроме того, что отличает ее от бессловесных тварей — ереси, осужденной дважды, вначале в 381 г. на Константинопольском Вселенском Соборе, а затем в 382 г. на поместном Римском<sup>2</sup>.

---

«Столпа» и прямого предтечу «богословия» пресловутого Богородичного Центра. Сказанное, однако, не означает, что все наследие о. Павла Флоренского является внецерковным, — некоторые из его более поздних работ развивают вполне православную экклезиологию. См.: *Свящ. П. Флоренский*. Экклезиологические материалы. // Богословские труды, 1975, № 12.

<sup>1</sup> Из этого следует по крайней мере, что Яннарас явно расходится со своим прежним учителем Ж. П. Сартром, который правомерно в манифесте экзистенциалистского атеизма «Экзистенциализм — это гуманизм» (1946) утверждал, что излюбленный «экзистенциал» Хайдеггера — «заброшенность» (человека в этот мир) равнозначен отрицанию Бога и бессмысленности нравственности. См.: *Ницше Ф., Фрейд З., Фромм Э., Камю А., Сартр Ж. П.* Сумерки богов. М., 1989. С. 326.

<sup>2</sup> От многочисленных случаев, когда неприязнь к философии ведет к ереси, следует отличать более раритетный — когда лжеучение ведет к нападкам на философию. Один из этих случаев — страстное обвинение преосв. Игнатием (Брянчаниновым), который изрядно упростил стратификацию прп. Иоанном Дамаскиным уровней бестелесности Нетварной Сущности и тварных душ и ангелов (первая является бестелесной в абсолютном смысле, по природе — вторые уже во вторичном смысле, по благодати)

## 3.

Из того, что все известные нам попытки «очищения» рациональности от догматического сознания и догматического сознания от рациональности выводили, выводят и, исходя из прецедентов, с необходимостью будут и дальше выводить тех, кто их предпринимают, в соответствии с мерой их настойчивости в этом, за границы христианства, следует предположение а priori, что в рамках христианства эти два начала должны как-то друг с другом уживаться. История же Церкви подтверждает и более смелые предположения, а именно, что они могут не только (а) уживаться, но и (b) находиться в отношениях дружественных и даже (c) в определенном смысле состоять в отношениях сопричастности. Попробуем эти тезисы обосновать.

Хотя термин *δόξα* в своем становлении прошел весьма длительную историю, останавливаться на ко-

---

до учения о вещественности души (надеяя ее и всеми человеческими органами, хотя и в subtilissimo виде), Декарта (и «древних языческих философов», на которых он опирался, — имеется в виду прежде всего Платон) за утверждение непротяженности души в богохульстве (поскольку душа, таким образом, приравнивается к Богу). См. Сочинения Епископа Игнатия Брянчанинова. Т. 3. Аскетические опыты. СПб., 1905, С. 206–208. С критикой «доктрины» преосв. Игнатия, которая содержит большие погрешности и против логики (Иоанн Дамаскин писал и о том, что бессмертен по природе также только Бог, а души являются таковыми лишь по благодати, но из этого не следует, что он считал их смертными), и против общих основ христианской этики и онтологии (душа как начало тонковещественное не может быть свободной, а потому и нравственно ответственной; если она духовна по образу Божию, то отрицание ее духовности должно заставить нас скорректировать и наше представление о Прообразе). Убедительная критика этих «брутальностей» была в свое время представлена в полемической работе: *Епископ Феофан (Говоров)*. Душа и ангел не тело, а дух. М., 1891. В целом позиция преосв. Игнатия по отношению к знанию весьма противоречива: пытаясь всеми средствами отстаивать свой вышерассмотренный «догмат», он охотно апеллировал к физике с математикой, но когда наука ему была не нужна, он не сумняшеся утверждал, что «ученость — светильник ветхого человека».

торой сейчас нет возможности<sup>1</sup>, можно констатировать, что и у восточных церковных авторов (у которых он употреблялся многократно), и у западных (у которых он употреблялся значительно реже), по крайней мере к завершению эпохи Вселенских Соборов он означал пять основных параметров:

1) Богооткровенные истины — в противоположность научно-философским построениям «человеческой мудрости»;

2) правила веры — в противоположность уставно-нравственным канонам;

3) определения церковных соборов, признание которых обязательно для всех членов Церкви — в противоположность частным мнениям;

4) мировоззренческие положения, имеющие сотериологический характер — в противоположность «фактологическим» истинам, не имеющим прямого отношения к спасению<sup>2</sup>;

5) границы христианского мировоззренческого

<sup>1</sup> Краткий, но весьма емкий очерк становления этого понятия — от дохристианской литературы до эпохи патристики — представлен в статье: *Wickert U. Dogma I. // Theologische Realenzyklopadie. Bd. IX. В.—NY, 1982. S. 26—30.* Из работ на русском языке можно порекомендовать только традиционные пособия по догматическому богословию, где материал расположен не на хронологической вертикали, но скорее тематически: *Архим. Макрий [Булгаков]. Православно-догматическое богословие. СПб., 1849. Т. 1. С. 4—7; Филарет, Архиеп. Черниговский [Гумилевский]. Православное догматическое богословие. СПб., 1882. Ч. 1. С. 1—5; Епископ Сильвестр. Опыт православного догматического богословия... С. 2—12.* Нетрудно заметить, что все цитированные авторы принадлежат к тому самому «школьному богословию», которые сторонниками «опытного богословия» уже давно не рассматриваются всерьез (см. выше). Зато у последних было бы поспешно искать конкретный и объективный исторический материал — освобождение от «схем и представлений рассудка» неизбежно сопровождается освобождением и от систематического знания.

<sup>2</sup> Данный момент, который следует считать принципиально важным, квалифицированно акцентировался в западном христианстве Альбертом Великим, который уточнял, что богословие рассматривает свой предмет с точки зрения его благотворности

пространства, за которыми располагается мир, где законодательствуют «догматы языческие» и «догматы еретические».

Предположение (а) относительно совместимости в рамках церковного духовного организма догматического сознания и философской рациональности обеспечивается прежде всего пунктом (1), а также (3) и (5). В самом деле, положение (1), по которому научно-философские построения составляют *противоположность* догматам, никак еще не означает, что последние *противоречат* первым. Церковь установлена (вопреки мироненавистническому энкратизму, который возглавил Татиан) для освящения мира, а не для спасения от него, и она ценит все Божии дары человекам, первый из которых состоит (вопреки духовно-скопческому монотанизму, который отстаивал Тертуллиан) в интеллектуальной креативности. Такие столпы Церкви, как Василий Великий и Григорий Богослов, во время своего учения в Афинах знали, по свидетельству второго, только две дороги – в храм и в училище (где преподавалась преимущественно философия), а прп. Иоанн Дамаскин увлеченно писал трактат по аристотелевской теории познания. Притом они делали это не только ради использования философского инструментария в своей вероучительной деятельности, но и ради (да простят мне это те православные, которые хотят быть православнее даже выше-названных) самого философского дискурса как такового, поскольку были людьми разносторонних

---

(*res ut beatificabilis*), а философия обращена к вещам самим по себе (*res in se*). Подробнее см.: Шихов А. М. Философия как «служанка теологии»: удался ли схоластический эксперимент? – VIII Рождественские образовательные чтения. Христианство и философия. Сб. докладов конференции (27.01.2000). М., 2000. С. 69 (статья в целом представляет очень большой интерес в связи с тематикой настоящей конференции).



интересов и непреодолимое стремление к Логосу было имманентно присуще их творчески изобильным натурам. Положение (3) означает, что в любом здоровом церковном организме с правилами веры сосуществуют и неканонизированные мировоззренческие положения (частично они перекрываются понятием, введенным лучшим нашим церковным историком В. Болотовым, — «теологумены»), которые, не будучи приняты в качестве догматов, не считаются и ересями, и большинство из них собственно умозрительного, философского происхождения. Произведения философского разума могут иметь происхождением только разум индивидуальный, а не «соборный» вопреки славянофилам и их преемникам софиологам и космистам, бессознательно распространявшим «общинный» принцип не только на общественные отношения, но и на сферы сугубо «партикулярного» творчества. Потому и обеспечение для них пространства в пределах Церкви является гарантией возможности в ее рамках интеллектуальной свободы, а без этой свободы Церковь для спасения была бы не только не нужна, но и вредна, ибо Бог сотворил человека свободным. Наконец, пункт (5) позволяет дистанцировать произведения философского разума от иноверия и ересей (вопреки почти всем обсуждавшимся «ревнителям не по разуму», которые этот разум с ними практически отождествляют). Философия сама по себе может быть еретической не в большей степени, чем математика, архитектура, живопись или поэзия, — когда же она используется противниками Церкви в их интересах, она не может нести за это ответственность в большей степени, чем сам огонь за то, что кто-то использует его для поджогов.

Тезис (b) подтверждается всей историей Церкви, из которой можно привести хотя бы три примера.

Уже на древнем «догматическом» соборе 268 г., на котором обсуждалось еретическое учение Павла Самосатского (см. выше), решающее значение для выяснения сути этого учения и его несовместимости с церковным имела тщательная полемика с ересиархом антиохийского пресвитера Малхиона, прошедшего школу профессиональной «софистики» (на языке того времени это слово означало «философию»). Благодаря своему диалектическому искусству Малхион заставил оппонента признать, что его положения *X*, которые тот выдавал за совместимые с церковным учением, на деле были равнозначны положениям *Y*, которые были явно с этим учением несовместимы. Без применения этой диалектической техники Павел мог бы еще долго уклоняться от прямых вопросов и его учение не было бы должным образом идентифицировано как отрицание Божественности Иисуса Христа<sup>1</sup>. Данное применение философского дискурса к решению догматических вопросов можно условно назвать *диалектическим*.

Другой модус синергетики философской рациональности и догматического сознания реализовался в период Вселенских Соборов, посвященных раскрытию основных христианских догматов о Святой Троице и Боговоплощении. Тщательнейшая работа Отцов Церкви над различением «природы» (*οὐσία*) и «личности» (*ὑποστάσεις*) — различением, без которого раскрытие как тринитарного догмата, так и христологического (при дифференциации во втором случае единства личности и двуединств природы, действия и воли в Иисусе Христе), было бы невозможным, была фактически работой по применению аристотелевской философской терминологии к таинствам христиан-

<sup>1</sup> См.: Покровский А. И. Соборы древней Церкви эпохи первых трех веков. Историко-каноническое исследование. Сергиев Посад, 1914. С. 693.

ского вероучения. Разумеется, возможности этой терминологии были «трансцендированы», поскольку сама по себе она не могла адекватно выразить, каким образом «общее» (κοινόν) находится с «индивидами» (ἰδίον) в таком отношении, при котором последние (будучи элементами класса) содержат первое в полноте, но иной терминологии не было, и было сделано все возможное, чтобы передать «непередаваемое». Этот аспект применения философского дискурса к догматике, при котором сверхразумное содержание обретает понятийную форму, можно условно назвать *концептуалистическим*.

Еще один пример дает знаменитый спор свт. Григория Паламы с Варлаамом Калабрийским о природе Фаворского света — спор этот имел гораздо большие духовные измерения, поскольку был в существе своем спором о возможности признания нетварной природы благодатных Божественных энергий, через рецепцию и синергию с которыми осуществляется обожение человека, — цель христианской жизни. Победа свт. Григория, признанная на очень авторитетных поместных Константинопольских соборах 1341 и 1351 гг., была победой отнюдь не только более объемного мистического видения (с которым обычно и отождествляют весь исихазм), но и более многомерной онтологии. Заимствовав у Плотина дифференциацию природы и энергии (здесь его основным предшественником был Василий Великий), свт. Григорий противопоставил двумерной онтологии своего оппонента, признававшего только нетварную природу и тварный мир, трехмерную, различив в самой нетварной природе два измерения ее нетварности, одно из которых «несообщаемо» тварным существам, а другое «сообщаемо». Этот аспект применения философского дискурса к догматике, в котором философия «снабжа-

ет» догмат не только формой, но в определенном смысле и содержанием, можно условно назвать *метафизическим*.

Сказанное не означает, что все применения философии к догматике были в одинаковой степени успешными, — отнюдь нет. Уже приводимые Отцами Церкви аналогии с целью пояснения догмата о Святой Троице, типа сопоставления Ее с натуралистическими (солнце, лучи и тепло и т. п.) или антропологическими (мысль, слово и дело и т. п.) феноменами, скорее наглядно демонстрировали абсолютную «партикулярность» основного таинства веры, суть которого в не имеющем земных аналогий триединстве не феноменов, но Лиц, и которое никак нельзя рассматривать в качестве частного случая каких-либо универсальных закономерностей<sup>1</sup>. Еще бóльшим увлечением рационализацией таинств веры отмечены века схоластики, среди наиболее выразительных «достижений» которой дискуссии о возможности логически доказать возможность (соответственно, невозможность) пресуществления св. Даров или необходимость (соответственно, отсутствие оной) искупления человечества именно тем способом, который был применен Божественным домостроительством спасения человеческого рода. Сюда же относятся «суммы теологии», в которых рационализировалась каждая составляющая католического вероучения, да и сами системы доказательств бытия Божия, которые более чем что бы то ни было в истории мысли содействовали развитию атеизма. Причина бесполезнос-

<sup>1</sup> Хотя эти аналогии были достаточно популярны у восточных отцов, сами же каппадокийцы вскоре стали относиться к ним с заслуженным скептицизмом, и свт. Григорий Богослов, вероятно, более всех прочих раскрывший непостижимость Святой Троицы, подверг критике собственные солярные аналогии (Слова 31, 32).

ти и деструктивности подобной рационализации веры заключается, конечно, не в том, что таким образом нарушаются какие-либо запреты на рассуждение (как всегда пытались представить дело атеисты или «суперэкуменисты» — см. выше), но в потере разумом ориентации и чувства дистанции, отсутствие видения того, что средства «доказательства» несоизмеримы с «доказываемым», которое не может быть ни из чего выводимо, поскольку, напротив, все из него выводится. И тот факт, что многие теологи столь долго не могли усвоить то, что значительно раньше оказалось по силам геометрам — понять, что доказывать аксиомы посредством тех теорем, которые на этих аксиомах основываются, с рациональной точки зрения абсурдно, — лежит только на их совести, поскольку геометрию они изучали. Однако случаи нарушения границ между двумя «полисами» — пользуясь уже хорошо знакомым нам тертуллиановским языком, Иерусалимом и Афинами — со стороны отдельных граждан второго (сколь много таких прецедентов ни было бы) никак еще не свидетельствуют об их онтологической несовместимости, еще менее — о том, что эти границы нельзя не нарушать.

Более того, из самого факта осознания нарушения границ следует возможность эти границы соблюдать и даже устанавливать. И здесь мы имеем дело с решающей прерогативой дискурсивного разума в его отношении к догматам: сама его *авторорефлексия* (которой на земле ничто, кроме него, не обладает) дает ему возможность, через осознание собственной ограниченности, выявлять главное в догматах — их *трансцендентный* источник. Поэтому сознательная игра слов у Канта, которая позволила ему сформулировать свой знаменитый тезис *Ich musste also das Wissen aufheben, um zum Glauben Platz zu*

bekommen<sup>1</sup>, означающий: «Я должен был таким образом устранить (возвысить) знание, чтобы дать место вере», раскрывает двуединство смирения-достоинства философского разума перед лицом сверхразумного.

Из этой прерогативы дискурсивного разума следует и другая: обладая интуицией трансцендентного, он в состоянии отделять истинные догматы от псевдодогматов, признаком которых является то, что они, будучи выражением «человеческого, слишком человеческого», выдаются за Божественное. В самом деле, если уже христианам было сказано: *Исследуйте Писания* — ἐρευνᾶτε τὰς γραφάς (Ин. 5, 39), ср. (1 Пет. 10–11) (где тот же глагол употребляется по отношению к «изысканиям» пророков), которые всегда рассматривались как непосредственное Божественное Откровение, то критическая деятельность разума вполне применима и к догматическим движениям в рамках всех конфессий<sup>2</sup>. Но за воцерковленным дискурсивным разумом должна быть признана,

<sup>1</sup> Immanuel Kants Werke in acht Buechern. Ausgewalt und mit Einleitung versehen von Dr. H. Renner. Bd. I. B., [б. м.] S. 14. Вариации переводов этого положения (как и прочих «ключевых пропозиций» основного труда Канта) собраны в издании: *Кант И.* Критика чистого разума. Пер. Н. О. Лосского с вариантами переводов на русский и европейские языки. Отв. ред., сост. и автор вступит. статьи В. А. Жучков. М., 1998. С. 43.

<sup>2</sup> Так, дискурсивный воцерковленный разум, наряду с Писанием и Преданием, может и даже должен быть критиком таких уже канонизированных догматов, как учения католиков о непорочном зачатии Божией Матери и папской непогрешимости, а также учения лютеран о спасении только верой и кальвинистов о предопределении. Объектом его же критической рефлексии вполне могут стать и некоторые «народные догматы», имеющие определенное распространение в русском православии, типа рассмотрения всех деяний последнего русского императора (вплоть до отречения от престола, притом не только за себя, но и за сына) как обусловленных действием Божественной благодати, а его самого в качестве главы Церкви, соискателя мира и даже (согласно некоторым новым «литурическим» текстам) «Альфы и Омеги вся твари» (ср. мифологические атрибуты Софии у

на мой взгляд, и третья прерогатива: возможность «исследовать» также, какие из положений вероучения, заложенные в Писании и Предании, могут стать настолько актуальными для существования Церкви, чтобы получить формулировку в виде ее новых догматических определений<sup>1</sup>.

---

о. Сергия Булгакова), представление о том, что «православный не может не быть монархистом» или учение о том, что различительным и необходимым признаком принадлежности к Православию является вера в юлианский календарь. Очень показательно, что наглядным признаком названных и неназванных псевдодогматов является то, что они непосредственно содействуют дальнейшему разделению христиан, тогда как догматы аутентичные их консолидировали.

<sup>1</sup> Не решаясь делать прогнозы в столь ответственной области, могу все же предположить, что в нынешнюю и, вероятно, ближайшую эпоху распространения обсуждавшегося суперэкуменизма, активно содействующего экспансии нехристианских религий на христианских территориях, возникнет необходимость в догмате о спасительности одной только христианской веры, на основании слов Писания о том, что *нет другого имени под небом, данного человекам, которым надлежало бы нам спастись* (Деян. 4, 12), *ибо един Бог, един и посредник между Богом и человеками, человек Христос Иисус* (1 Тим. 2, 5).