

КОМПАРАТИВІСТСЬКІ
ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ
ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ
Г.В. ФЛОРОВСЬКОГО

Випуск 7-й

НАУКОВА БІБЛІОТЕКА ОНУ імені І. І. МЕЧНИКОВА

ББК 86.212.4:2я43
УДК 215.502.2(082)
Н 34

Рекомендовано до друку Вченою радою
філософського факультету Одеського національного університету
імені І.І. Мечникова. Протокол № 1 від 29 серпня 2008 року.

Редакційна колегія:

О.А. Івакін — доктор філософських наук
В.А. Кравченко — кандидат філософських наук
П.К. Лобазов — доктор історичних наук (заступник головно-
го редактора)
Е.І. Мартинюк — кандидат філософських наук (головний
редактор)
Т.В. Розова — доктор філософських наук
А.І. Уйомов — доктор філософських наук

Актуальні питання творчої спадщини Г.В. Флоровського
/ Одеськ. нац. ун-т ім. І.І. Мечникова : наук.-дослідн. центр
"Компаративістські дослідження релігії" // Е.І. Мартинюк (гол.
ред.), О.А. Івакін, В.А. Кравченко та ін. — Одеса : Фенікс, 2009.
— 216 с.

ISBN 978-966-438-172-4

У збірці статей містяться матеріали, які підготували учасники дослідницького проекту науково-дослідного центру "Компаративістські дослідження релігії" філософського факультету Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова та науковців з інших вищих навчальних закладів України, йдеться про актуальні питання творчої спадщини видатного релігійного філософа Г.В. Флоровського. Коло його наукових інтересів дозволяє звертатись до практично усіх нагальних проблем сучасного релігієзнавства (діалогу, філософії, історіософії, полеміки, історії та ін.).

Збірка розрахована на всіх, хто вивчає сучасне релігієзнавство, чи взагалі цікавиться сучасною релігієзнавчою думкою.

ISBN 978-966-438-172-4

© Оформлення ПП «Фенікс», 2009

СТОРІНКА РЕДАКТОРА

Шановний читачу!

У цьому (вже сьомому) випуску «Компаративістських досліджень релігії» ми пропонуємо низку публікацій творчого колективу науково-дослідного центру «Компаративістські дослідження релігії» філософського факультету Одеського національного університету ім. І.І. Мечникова. Сама назва цієї збірки свідчить про те, що її присвячено творчій спадщині протоієрея Г.В. Флоровського, який у 1916 році закінчив навчання у філософському факультеті нашого університету й на протязі декілька років викладав філософію, логіку та історію у різних навчальних закладах Одеси. У 1919 році він зі своєю родиною назавжди залишив країну, але все своє подальше життя пам'ятав місто свого дитинства, ставився до нього з любов'ю.

Як вважає сучасний дослідник творчого надбання цього виданого мислителя: «Протоієрея Георгія Флоровського можна сміло назвати одним из самых известных авторитетных православных богословов XX столетия. Так случилось, что его труды стали известны сначала на Западе, где он прожил большую часть жизни, и лишь с недавних пор стали переводиться и издаваться в России» [Агеев Д.А. Протоієрей Георгий Флоровский и его участие в экуменическом движении // Церковь и время. — № 1. — 2007. — С. 36].

Особливістю цієї збірки є й те, що до неї залучені матеріали досліджень вчених з різних міст України, а не лише одеського національного університету, що надає змогу значно поширити уявлення про актуальність творчої спадщини Г.В. Флоровського. Декілька статей містять розробки проблем, які

на перший погляд не мають прямого зв'язку з тематикою праць цього мислителя, але як відомо, коло його наукових інтересів та енциклопедичного знання виходить далеко за межі того, що він надрукував. Отже кілька публікацій ми присвячуємо цій видатній людині, приймаючи до уваги й той факт, що у цьому році сповнюється 115 років з дня його народження.

Ми дуже вдячні пані Марті Богачевській-Хом'як за надіслані спогади про зустрічі з Г.В. Флоровським та дозвіл перекласти українською вступ філософа до її монографії «Сергій Трубецькой. Інтелектуал серед інтелігенції в передреволюційній Росії».

Як у попередніх збірках ми запрошуємо усіх бажаних прийняти участь в обговоренні питань, пов'язаних з надрукованими нами матеріалами. Зауваження та виступи, що мають наукову цінність, будуть надруковані у наступних випусках.

Головний редактор
«Компаративістських
досліджень релігії»

Мартинюк Е.І.

Марта Богачевська-Хом'як*

ЛЮДИНА ІНШИХ СВІТІВ

Дивно писати про Жоржа Георгія Флоровського. Видається, що вже два світи змінилися від коли я з ним проходила вулицю по кампусі Прістонського Університету. На початку 1970-го революція 1917 в Росії ще мала намацьальну активність для тих хто пережив її. ССРСР ще вважався не тільки сильною, але й ідеологічно наснаженою державою. Науковці ще застановлялися над тим, чому якраз перемогли більшовики із цілого розмаїття сил того часу.

Флоровський не був у центрі тих розмов. Ще до революції він шляхом ідеалістичної філософії відкрив православ'я, і будучи послідовним, після кілька років роздумів та науки, став священником російської православної церкви. Водночас, він залишався філософом і істориком релігії, і як такий не міг спокійно приймати політичне використання православ'я різними російськими політичними силами як в ССРСР, так і на еміграції.

Мої розмови з Флоровським часто зосереджувалися на критиці російської інтелігенції, особливо Бердяєва і тих, які покинувши віру у світле майбутнє на землі відкрили свою релігію і свою Росію. Флоровського дратував підхід Бердяєва. Він вважав його неохайним і плитким, і тому популярним.

Флоровський був твердо переконаний, що кожен віруючий росіянин повинен бути справді православним, тобто притримуватись православної церкви і віри. А «бердяївці» творили кожен свою віру, хто яку хотів. В цих розмовах Флоровський

* Спогади Марти Богачевської-Хом'як надаються без редакторської правки і як відбиток часу й обставин, у яких відтворювалися її наукові пошуки

не мовби повертався в стару царську Москву або принаймі в еміграційну Росію в західній Європі у міжвоєнний період.

Зі мною він мав до діла в Америці, у світі в якому ще був могутній СССР, і в ньому наразі безбожна Росія. Флоровський до смерті в 1979 році, оставався вірним ідеї цілісної царської Росії. Він не признав існування українців але й не заходив в дискусії на цю тему, бо вважав політичні теми другорядними. Він жив на іншій площині.

Наша перша зустріч була дуже формальною та англомовною. Флоровського бентежила молода жінка українка і то ще греко-католицького віросповідання, яка одна з малої горстки американських науковців поцікавилась кружком російських філософів на переломі 19 і 20 століть. Флоровський належав до «твердих» православних, для яких єдність християнства можлива на засадах православ'я. І хоч повністю шармантний джентльмен, навіть у своїй не змінній чорній сутані, бронзовим шкіряним поясом та беретці, отець Флоровський не надто активно сприяв науковій діяльності жінок. Властиво, тоді ніхто не надто сприяв будь-чій науковій діяльності — хочеш, покажи що вмієш.

Через це «покажи, що вмієш», Флоровського не взяли до моєї докторської комісії в колумбійському університеті в 1968 році. Тема дисертації була «Сергій Трубецький — інтелектуал серед інтелігенції». Колумбійські професори побоювались, що може великий науковець не перебере легко упередження перед українкою та католичкою. В комісії натомість був інший знавець російського православ'я Олександр Шмеман, який і читав деякі курси в Колумбійському університеті. Промоторами моєї дисертації були Марк Раєф та Леопольд Гаймсон, а участь в обороні також брав професор Джорж Фішер. Все пішло гладко, по-мimo того, що кілька будинків кампусу були окуповані нашими революційними студентами і прийшлося чекати на охорону, щоб відкрити належну аудиторію. Нью-Йоркська кінна поліція забезпечувала спокій та й «революціонери» до великої міри грались в революцію. Студенти-демонстранти ви-

ступали не так проти війни в В'єтнамі, як проти будови нових гуртожитків для себе, бо це б означало виселення місцевих квартирантів. Отже, я захистила докторську дисертацію про ту частину російської інтелектуальної думки, яка мала рішучий вплив на молодого Флоровського. «Старого» Флоровського на обороні дисертації не було. Але коли прийшлося до друку не дисертації, а скороченого вже читабельного манускрипту, без Флоровського це якось не серйозно. От то я вдягла костюм, взяла свої тексти і поїхала до Принстону. Висока тонка сивоволоса постать Флоровського виділялась, навіть у різноманітному на особистості Принстоні 1970-тих років. Після першої холодної зустрічі Флоровський погодився написати вступ до книжки — чи радше дописати кілька слів до раніше написаної статті і вжити це за вступ.

Флоровського одначе цікавила не так книжка про Трубецького — добре що хтось її написав — як розмови з молодим наукознавцем, яка не пише про революцію. Він хотів з кимсь болісно переживати прокляту долю Росії, яка з покоління в покоління коливається то між безбожницькими революціями, то надужиттям православ'я для політичних цілей. І хоч як я йому говорила про себе і про свою священика католицьку сім'ю, для Флоровського я оставалась «наша». Він спрямовував розмову на Росію, на надію на нових дисидентів, що ледь-ледь виднілись. І він переконав себе, що ще є таки надія, навіть на нову Росію, бо мовляв, мене американку цікавить розвиток поміркованого лібералізму в Росії, а чи же такі «ідеалістичні ліберали» як я мусять виростати і в самій Росії. І хоч цей лібералізм показався заслабим, занадто виплеканим і не здібним зрозуміти реалії політики, для Флоровського все ж ще виднілась надія на краще завтра.

Знайшлися науковці які не тільки перевидали твори Флоровського, але й взялись до перекладання їх на англійську мову. Поволі погляди Флоровського, його соратників і опонентів просочувались назад в Росію де зустрічали автономно розвинені подібні погляди серед плеяди так званих дисидентів.

Флоровський вмирав в надії, що його Свята Росія відроджується. І вона відроджувалась, щоб знову пережити слабкість лібералізму і зрост того, що для Флоровського було нівеченням православ'я — зрост нового авторитаризму та продовження політичної ролі російської церкви. На щастя, до того Флоровський не дожив.

Мені доводилось зустрічатись з іншими старими російськими як інтелектуалами, так і загальною інтелігенцією старої дати. Добрі, *шармантні* люди з більмом в оці щодо українців. Не переконаєш, що мої діти володіють українською, а не російською. І що українці такі ж націоналісти, як вони самі російські патріоти. Короткозорість росіян засліплювала їм факт, що демократичні сили в країні слабкі, і що велика держава не приносить властиво жодної користі ні собі, ні підвладним.

В 1970 роках були спроби співпраці з російськими емігрантами, ми навіть раз підписали меморандум з Алексеєвою, за що дісталось нам кілька епітетів від наших «ультра патріотів». Але остаточно, нажаль, бачимо й тепер, що знову російський лібералізм і слабкий, і обмежений в прямому розумінні слова — на границі з Україною він втрачає свою хоч як обмежену життєздатність.

А шкода. З Флоровським у мене досі приємні спомини, а таких менших Флоровських з України в Росії було декілька. І шкода бачити, що навіть великі мислителі деколи попадають у сліпий кут керуючись старими пересудками.

Переклад Сумченко І.В.

**ПЕРЕДНЕ СЛОВО, НАПИСАНЕ
ГЕОРГІЄМ ФЛОРОВСЬКИМ
ДО КНИГИ МАРТИ
БОГАЧЕВСЬКОЇ-ХОМ'ЯК
«СЕРГІЙ ТРУБЕЦЬКОЇ.
ІНТЕЛЕКТУАЛ СЕРЕД ІНТЕЛІГЕНЦІЇ
В ПЕРЕДРЕВОЛЮЦІЙНІЙ РОСІЇ»**

Сорок п'ять років тому в Парижі я написав статтю про Сергія Трубецького, підкреслюючи його значущість для російської філософії та для релігійної думки, насправді акцентуючи увагу на їхньому невід'ємному зв'язку. Політична роль Трубецького, важливість його університетської діяльності, значення роботи співробітником в Московському Психологічному Товаристві, були пізніше непоміченими, як і багато аспектів минулого Росії. Це особливо стосується тих філософів Росії, які не відповідали упередженому шаблону прогресивної філософії, так само як і тих, хто не ставив драматичних запитань. Моя власна книга «Пути русского богословия» («Шляхи російського богослов'я») зустріла холодне мовчання.

Сьогодні ситуація змінюється і продовжує змінюватись. Ця книга про Трубецького — приклад такого процесу. Якими б не були недоліки філософії Трубецького, його історична значущість є незаперечною. Марта Богачевська-Хом'як написала цінну книгу про неспокійну та багатообіцяючу епоху початку століття. Історія про Трубецького — його життя, його думки та його діяльність — складає істотний розділ історії Росії в російській думці.

В історії російської думки Трубецької передусім виступає натхненим істориком філософії. Його перша книга «Метафізика у стародавній Греції» залишається прикладом широго філософського дослідження в цій сфері. Трубецької став істориком, тому що він був філософом. Він розглядав філософію як історію. Він гостро відчував універсальний та всеохоплюючий характер філософської думки; і він вірив, що тільки з повного абсолютного досвіду та об'єднуючи зусилля всіх часів і всіх поколінь є можливим для людської думки досягнути сенсу істини. Передусім він відкинув індивідуалізм знання. Він враховував «протестантський принцип», абсолютизм індивідуального початку, погляд індивідуалізованого знання, який став найбільшим гріхом сучасної європейської філософії. Будь-які — скептичні або песимістичні умовиводи — є неминучими для кожного при аналізі.

Але Трубецької продемонстрував, що люди філософствують саме в історії, як складова історії. Це не означає, що людина обмежується традиціями. Скоріше це є відображенням універсальної згуртованості, всеохоплюючої взаємної довіри філософських зусиль та завдань; і це визначає усвідомлення відповідальності, усвідомлення святості та слави філософської діяльності. Кожен філософствує для всіх і заради всіх, шукаючи та досягаючи істини однаково для всіх.

Трубецької розглядав філософське минуле критично і вільно, але завжди із співчутливим розумінням, намагаючись зрозуміти кожну теорію, неупереджено кожну хибну інтерпретацію, з його власної точки зору найбільш адекватно, навіть якщо там були присутні невирішені проблеми духу. Він не міг існувати в світі хибних ідей, не міг існувати, якщо виявиться, що все минуле було безнадійною темрявою. Він не відчував би свою зацікавленість філософією, якщо історія філософії була б позбавлена сенсу. Звідси перед ним майоріло завдання виправдання історії філософії. Він був здатний продемонструвати, що кожна філософська система містить свою грань істини, яка часто буває нерозпізнаною її послідовниками, яка часто

деформується ними, але не дивлячись на це демонструє майже завжди істину пошуків.

Трубецької вірив у доброту людського розуму, божественний образ людини; і звідси він не міг погодитися з тим, що людська думка може свідомо шукати або помилковості, або самооману. В цьому відношенні він був завжди найвнимливішим оптимістом. Цей оптимізм інколи засліплював його, заважав йому визнати в історії філософії наявність сильного трагічного елемента.

Трубецької не побудував філософської системи. Його філософська діяльність припинилася досить рано. Однак протягом всього життя він був учителем, завжди проповідником філософії. Свій філософський підхід Трубецької базував на німецькому ідеалізмі, німецькому містицизмі. В цьому відношенні він був завжди подібний на Володимира Соловйова, з яким був дуже близький. Від німецького ідеалізму він повернувся до стародавнього світу. Це була його друга велика любов. Для нього це був чистий світ радощів та переможної думки, світ що достатньо сильний та достатньо юний для подолання сумнівів та занепокоєнь. Але найважливішим фактором в античному світі для Трубецького було те, що античність показала шлях до християнства. Він побачив в античній філософії «євангельське підготування», як ранні християнські письменники визнавали та приймали доброзичливо, розглядаючи Платона і навіть Геракліта як «своїх власних».

В елліністичній філософії Трубецької побачив рух природної людської думки до Одкровення, тип природного пророцтва, передбачення та передчування. Він завжди підкреслював, що істина еллінізму освячена та визнана християнством — менш за все Трубецької хотів встановити походження Одкровення з філософії.

Найбільше, однак, християнство є вченням про боголюдино. Отже, для християнства, є неможливим пригнічувати людину як таку. Боговтілення у світ свідчить про чистоту, непорочність людського буття, людську можливість непорочності.

Найкращим в людині є її розум — й Трубецької знаходить підтвердження цієї думки в творах отців Церкви. Розум — найвища людська якість в її природному прагненні — також є освяченим завдяки боговтіленню у світ. Не було випадковим, що християнська істина була висловлена в термінах елліністичної мудрості. Не дивлячись на це, еллінізм виявився нездатним продемонструвати істину, Істину богослов'я. Елліністична думка могла сприйняти істину та визнати її, тому що з того часу як вона почала робити зусилля в цьому напрямку, мудрість могла бути тільки виявленою — бо світ став більш гріховним.

Одна мудрість була виявлена тими, хто любив її, з любов'ю до мудрості, філософії, хто тужив за нею. Це все є саме в християнстві, як в світовій релігії, тому в ній Трубецької побачив кінцеве виправдання та освячення філософії. Можна навіть сказати, що він був і намагався бути філософом, тому що він був християнином.

Цілком симптоматично, що Трубецького очевидно не приваблюють найвидатніші з античних філософів. Він не пише про Платона та Аристотеля, й розділи з його підручника з історії філософії про них — не серед найкращих. Він цікавиться початком і кінцем — народженням думки з релігії та міфу та, безумовно, елліністичною філософією. Це є цілком зрозумілим. Античність для Трубецького — тільки прелюдія, вступ, перший акт. Він намагається ухилитися від зведення філософських рухів до точних формулювань. Не дивлячись на це, античність трансформується в його філософії в момент загального, універсального проголошення думки. В цьому формулюванні багато правди. В російській свідомості Трубецької перший і цілком вірно розглянув появу еллінізму як християнську проблему. Але він не поставив її досить ясно або гостро. Характерно, що Трубецької не відчував трагедії античності. Трубецької, здається, не звернув уваги на проблеми, які Ніцше підняв так гостро в своїх ранніх роботах про грецьку філософію. Елліністичний трагізм, своєрідний, неповторний і завзятий раціоналізм та античний дух також залишилися сто-

ронними для Трубецького. Отже, він чомусь спрощує спірне питання співставлення Євангелія з філософією. В цьому відношенні він не зміг подолати, якщо був не під впливом, то принаймні був прихильний до ліберального німецького протестантизму. Це не применшує досягнень Трубецького як історика. Свого часу він поставив важливе питання та був здатен продемонструвати його релігійну та культурну доречність. Та, найважливіше, він вивчав історію філософії у розвитку свідомості, здійснюючи це як релігійне завдання, щоб бути корисним Церкві.

Можливо, що Трубецької відчував себе занадто греком. Але він був греком, який визнавав та схвалював Христа. Він залишався філософом. Він був мудрою людиною для свого часу, але всю цю мудрість він проголошував та хотів проголосити на честь втіленої мудрості Бога.

Князь Трубецької належить до попереднього покоління російських мислителів, яке було може трохи спокійним та з гарними намірами. За своєю вдачею він був старим російським лібералом, який залишився західником, незважаючи на багато слов'янофільських лейтмотивів, які є в його вченні. Це завважало Трубецькому визнавати в повну силу російську кризу, кризу, яку він важко переживав. Він не піднімав питання про кризу культури. Це було так, немов він не визнавав глибини протиріч російського життя, які в той час тільки починали виходити на поверхню. Його книги та публіцистичні статті виглядають трохи застарілими. Але його філософська любов, якою вони просякнуті, не старіє, як не може постаріти ця філософська еротична епоха, ця любов та увага до істини. Не може постаріти його тверда воля по освяченню життя, звичай та думку крізь християнську еру. І пам'ять про князя Сергія Трубецького як про людину, яка шукала та знайшла та підтримувала інших у пошуку та знаходженні істини в Христі, Євангельській мудрості та світу, ніколи не потьмяніє.

Білянська О. Ю.

ПРОБЛЕМА МОДЕРНІЗАЦІЇ ХРИСТІЯНСТВА У РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ПОЧАТКУ ХХ СТ.

Проблема людини завжди знаходилася в центрі уваги релігійної філософії. Реальний у гуманізм буржуазному суспільстві виявився такою ж нездійсненою мрією, як в епоху феодалізму. Дегуманізація суспільства наприкінці ХІХ — поч. ХХ ст. народила у філософії нові ірраціоналістичні напрямки, які проблему людини розглядали із кардинально інших позицій. Філософія у пошуках вирішення проблеми людини все більш зверталася до екзистенціалізму, персоналізму та релігії.

Християнська філософія будувала свої концепції на персоналістських принципах, що надавало їй привабливості у суспільстві, де найбільш гостро відчувалося відчуження та дегуманізація людської особистості.

Саме персоналістські та соціальні концепції релігійної філософії дозволили сприймати її як філософію, що піднеслася над інтересами класів.

Найважливішим аспектом широко розгорнутого у цей час процесу модернізації християнства, був поворот до проблеми людини. Зосереджуючи увагу на питаннях про сутність людини, її обов'язках, мети та сенсу існування, релігійна філософія намагалася довести, що виключне право у вирішенні основних проблем людського буття належить релігії.

Взагалі початок ХХ століття у Росії часто називали культурним ренесансом, тому що саме тоді відбувся бурхливий

розквіт літератури, філософії, мистецтва. Однією з характерних рис цього духовного феномена було повернення до релігії, зацікавлене обговорення основ християнства і, зокрема, долі сучасного православ'я, що дало змогу говорити саме про релігійне відродження. Г. Флоровський наступним чином характеризував даний період: «Це був особливий шлях повернення до віри через естетизм та Ніцше, і в самій вірі залишався осад мистецтва та літератури» [15; 27].

У цій специфічній атмосфері релігійно-філософського ренесансу жив та творив М. Бердяєв, якого хвилювали таємниці Всесвіту та людини, та який став релігійним фундатором «...нової релігійної свідомості», провісником ідеї нового, оновленого розуміння християнських постулатів. Він активно працював у журналах «Новий шлях» та «Питання життя», виступив одним із засновників та брав активну участь у роботі «Релігійно-філософських зібрань» [13; 75].

Задачу своєї філософії Бердяєв бачив у затвердженні та обґрунтуванні духовно-релігійного світогляду, позитивних начал релігії; визначенні місця, ролі та сутності особистості у соціумі, значимості духовних цінностей.

У філософських концепціях християнства сутність людини в основному розглядалася у двох аспектах: у трансцендентному та земному. Містичне прагнення особи до Бога та єднання з ним — визначалося основним засобом подолання буденності земного життя, при якому відкривалась перспектива «вічного життя». Але християнська філософія була вимушена займатися й актуальними проблемами людини, тому що християни живуть у реальному світі, вони стикаються з соціально-економічними, політичними проблемами, намагаються знайти на них відповіді, виразити своє ставлення до них. «Соціально-філософський підхід до розуміння буття людини був притаманний основним конфесіям християнства, але свого найбільшого розвитку він набув у філософії католицизму, де реалізувався у антропологічних, соціально-етичних, персоналістських кон-

цепцях», — зауважує у праці «Соціальний аспект проблеми людини у релігійній філософії» Н.Д. Коротков [8; 9].

Особливо треба наголосити, що М. Бердяєв у своїй творчості об'єднав багато філософських ідей інших мислителів. Однією із таких ідей, в подальшому розвинутою Бердяєвим, була ідея «всеедності» В. Соловйова «Хом'яков та Вол. Соловйов — попередники наступного російського релігійного відродження. Для них християнство було релігією свободи та любові», вважав М. Бердяєв [1; 73].

Реалізацію морального ідеалу В. Соловйов пов'язував з досягненням «кистини во Христе», абсолютної цінності — блага, істини і краси, що відповідають трьом іпостасям Святої Трійці. Всі соціальні й моральні колізії, що полонили нинішню цивілізацію, на думку В. Соловйова, можуть знайти раціональне вирішення лише за умови повернення людини до істинного християнства. Відчуження від нього призвело до втрати духовності, а це зумовило моральну деградацію народу, духовне спустошення вищих класів, активне застосування насильницьких форм управління з боку держави. Істинне християнство, теоретичні основи якого ще треба відродити й поновити, поверне людину до людини, людину до Бога, людину до любові як до «внутрішньої єдності всякої всеедності».

Відродження загальної любові на засадах істинного християнства забезпечить формування нової форми соціальності — боголюдства, в якому знайде реалізацію одвічний моральний ідеал, що захистить цивілізацію від руйнівного впливу простору і часу, забезпечить перетворення його на «нетлінний Космос» краси й гармонії. «Для Бога необхідно любити всіх та здійснювати у творенні вічну ідею блага. Бог не може ворогувати, Бог не має ненависті: любов, розум, свобода для Бога необхідні. Ми повинні сказати, що для Бога необхідна свобода — це вже показує, що свобода не може бути поняттям, котре безумовно, логічно виключає поняття необхідності» [12; 24].

Ідея «всеедності» була розкрита В. Соловйовим у працях «Філософські начала цілісного знання», «Перший поча-

ток творчої філософії», «Читання про Боголюдство». У праці «Читання про Боголюдство» [12] Соловйов наголошував: «Релігія є поєднанням людини і світу із безумовним і єдиним началом. Це начало, як єдине або всезагальне нічого не виключає, й тому істинне поєднання з ним, істинна релігія не може виключати, або пригнічувати, або насильницьким чином підкоряти собі будь-який елемент, будь-яку живу силу в людині та її світі» [12; 14].

Сутність даної ідеї «всеедності» полягає у тому, що зовнішній досвід (наука) у змозі надавати лише матеріал, а розум (філософія) — лише форму для досягнення істини (всеедності сущого). Основою цільного знання є внутрішній досвід, містичне сприйняття, інтуїтивне світосприйняття, віра тощо.

Соловйов вважав, що філософія та наука отримують свою цінність у поєднанні із релігійною вірою: знання про реальний світ надає наука, про ідеальний світ — філософія, про Бога — тільки віра. Цільне знання у філософа виступає як синтез науки, філософії та віри. У Соловйова уособлюванням позитивної всеедності виступає Бог. Основним принципом всеедності — є принцип «Все єдино в Бозі». Всеедність — це, перш за все, єдність творця та творіння. Будь-яка кількість об'єднана божественною єдністю. Будь-яка матеріальна різноманітність також одухотворена божественним началом, яке виступає світовою душею, або Софією, яка, у свою чергу, є підсумком божественної майстерності та творчості. Софія поєднує Бога, світ та людство.

Механізм зближення Бога, світа та людства розкривається в філософському вченні Соловйова концепцію боголюдства. Реальним та найдосконалішим втіленням боголюдства, за Соловйовим, виступає Христос, який, відповідно християнському догмату, є і Богом, і людиною.

Кінцевим підсумком розвитку світу, Соловйов вважав затвердження царства Божого, поєднання світу із своїм творцем, тобто встановлення абсолютної всеедності. Цей процес займає весь історичний період життя людства. Людство при-

йде до триумфу миру та справедливості, правди та краси тоді, коли його об'єднуючим початком стане втілений у людині Бог, який пересунеться з центру вічності у центр історичного процесу. «Особа людська... дійсне, живе лице, кожна окрема людина має безумовне, божественне значення. У цьому твердженні християнство збігається із сучасною мирською цивілізацією» [12; 20].

Такі праці В. Соловйова, як «Криза західної філософії: проти позитивізму», «Критика абстрактних начал», «Сенс любові», «Виправдання добра» започаткували філософське богошукання ХХ століття. Обгрунтовані В. Соловйовим ідеї про «позитивну всеєдність», «вічну життєвість», «неглігінний Космос», «істинне Християнство» та «абсолютне добро», як наголошується у книзі «Історія російської філософії» [7]; [16], підхопили та трансформували у власні концептуальні побудови С. Булгаков, С. Трубецькой, П. Флоренський, С. Франк. Їх поділяли Л. Шестов і М. Лосський, М. Бердяєв, переосмислювали теоретики більш пізнього періоду не тільки на європейському ґрунті, а й далеко за його межами.

Ці ідеї виявилися співзвучними творам неомістів Ж. Марітена і Е. Жільсона, Ю. Бохенського і Й. де Фріза, іспанського філософа Хосе Ортеги-і-Гассета [11] й французького мислителя П. Тейяр де Шардена. Обгрунтування цих ідей в працях зазначених авторів має досить оригінальну трактовку. Апеляція до абсолюту, віри й вищої духовності вибудовує кордони раціональному пізнанню соціуму, що підштовхує деяких критиків до заперечення права релігійно-містичної традиції в осягненні соціумом істини. Як писав М. Лосський про В. Соловйова: «...якщо навіть ці теорії і не дають кінцевого осягнення таємниці всесвіту, то вони принаймні ясно й просто показують, що людський розум володіє методом і засобами для плідної розробки питання поєднання вчень стосовно найвищих і найнижчих аспектів світу у єдиному цілому» [9; 143-144].

Продовжуючи та поширюючи ідею всеєдності Соловйова, М. Бердяєв вносить у дану ідею певні власні характеристики,

ки, підводячи нас до ідеї нового суспільства, побудованого на духовних засадах. Це, на думку Бердяєва, допоможе людині подолати відчуження у суспільстві.

У розробці вчення про нове суспільство, однією з основних філософських ідей мислителя була гостра релігійна інтуїція особистісного Бога християнства та спасіння індивідуальної і неповторної людської душі.

Людина в цьому зв'язку виступає не тільки підсумком Божого творіння, але й дитиною передвічної свободи, без якої вона не була б богоподібною, тобто здатною до творчості. Саме у творчому пориві, творчому натхненні, вважає філософ, людина може проявити, виразити свій вільний дух. Творчий акт завжди є подоланням світу буденності, того світу, що «впав» і переходом до нового духовного, Божого світу. Л. Новікова та І. Сиземська зауважують, що, за поглядами М. Бердяєва, «... людина повинна на своєму власному досвіді пізнати всі тяготи свободи, відповідальність за неї перед власною совістю і перед Богом» [10; 60].

Те, що вище за людину, тобто божественне, Бердяєв не вважає силою зовнішньою, що стоїть над нею і над нею панує, а вважає тим, що в ній самій робить її цілком людиною, є її найвищою свободою. Бог вважається філософом свободою, а не необхідністю, не владою над людиною і світом, не тією найвищою причинністю, що діє у світі. Він розуміє існування Бога як хартію волі людини, її внутрішнє виправдання у боротьбі з природою і суспільством за свободу.

Віра в Бога, вважає філософ, є для людини великим випробуванням її духовних сил, її духовної свободи, її покликаності до вищого життя. Це випробування виступає виразом великої поваги до людини, визнанням її вищої духовної природи. Людині важко винести свої страждання та спостерігати страждання інших, але без страждань неможлива свобода, неможливо пізнати добро і зло. Перед людиною постійно виникає дилема — свобода, або добробут, свобода із стражданням або щастя без свободи.

Вирішуючи це питання, Бердяєв поставив проблему, що є актуальною і у сьогодні. Це проблема протистояння свободи та добробуту, свободи із стражданням або щастя свободи. Бердяєв вирішує дану проблему, виходячи з релігійних позицій, божественного покликання людини.

Шлях людини у світі, що «впав», відчуженому від Бога світові — це, вважав Бердяєв, є відмовою від великих ідей Бога, ідей безсмертя і свободи. Бог утворив світ, наповнений стражданням, цим самим він поклав на людину тягар свободи та відповідальності. Нічого немає для людини бажанішим за свободу, але вона приносить людині великі муки. Мало хто може винести тягар свободи й наблизитись до Бога, котрий вимагає вільної любові людини.

Прагнення людини до сенсу та істини, до духовності, як вважав Бердяєв, є первинним в людині, бо воно в ній від духу божого. Дух же втілюється у людському житті не в авторитеті, а в цілісній людськості. Справжня ж боголюдськість є богоподібністю, божественністю в людині, є духовним її початком. У цьому полягає парадокс відносин між людським та божественним. Для того, щоб бути цілком схожим на людину, необхідно, за переконаннями Бердяєва, бути схожим на Бога. Для того, щоб мати образ людський, потрібно мати образ Божий. Це Бог вимагає від людини людяності, говорить філософ, так само як Бог вимагає, щоб вона була вільною. Але ж людина, на думку Бердяєва, любить рабство і легко мириться із ним. Цю думку він підтверджує тим, що людина боїться страждань, боїться втратити те, що вона має, і що робить її життя зручним, а саме ті об'єктивовані речі, котрі відчужують людину від її духовної сутності.

Людина, на думку Бердяєва, повинна одвічно ставати новою, тобто здійснювати повноту своєї людськості. Особистість не може бути завершеною, вона не усталена, як об'єкт, вона динамічна, вона створює сама себе. Особистість передбачає зміння, творчість нового, не припускає застиглої статичності і, разом з тим, змінюючись, особа не повинна зраджувати

себе, повинна бути вірною собі. Таємниця існування особистості є таємницею поєднання змін і нововведень з вірністю собі і збереженням своєї тотожності, тому що вона завжди «є незмінною у змінні». Сходження до духовності, до духовної свободи є важким шляхом очищення і творчого натхнення. І свобода духу у цьому контексті для філософа не є абстрактним проголошенням її прав, а є найвищим станом, якого повинна досягти людина. «Те, що в мені народжується духовне життя, — відзначає Бердяєв, — що я шукаю Бога, хочу божественного в житті і люблю божественне в житті, є найвищим у світі, є виправданням самого буття світу» [4; 49].

За Бердяєвим, досягнення абсолютної божественної єдності відбувається через заглиблення в духовну глибину особистості, досягнення духовності, засноване на зустрічі людини із Богом, на боголюдськості, в якій поєднання зберігає відмінності, і через яку можливе обожнення людини без розчинення людської природи в природі божественній. Обожнення передбачає розрізненість Бога і людини, діалогічне і драматичне відношення між ними. Обожнення неможливе, якщо людина одвічно божественна, і воно неможливе, якщо людина є лише гріхом й нічим іншим, якщо абсолютна безодня відділяє людину від Бога. Теозис робить людину божественною, вводить її до божественного життя, зберігаючи людське. Відбувається не знищення людської особистості, а її преображення, її цілковите уподібнення Богові. І це збереження особистості стає можливим лише у божественному та через божественне. Людина не тотожна із космосом і не тотожна із Богом, але людина є «...мікрокосм і мікротеос. Людська особистість може містити у собі універсальний зміст» [3; 288].

Таким чином, за Бердяєвим долається відчуження людини від суспільства, й більше того, від об'єктивованого світу, у якому людина не може відчувати себе вільною.

Завдяки цьому тільки й можливе осягнення таємниці світу в людському існуванні. Філософ вважає, що космосу та Бога немає в об'єктивному світі, але, на думку Бердяєва, космос є в

людині і Бог є в людині, в духовно-екзистенціальній глибині її буття, через людину відбувається вихід в інший світ.

Розглянуті вище філософські позиції Бердяєва були спричинені певною історичною ситуацією. Традиційне християнство у розглянутий історичний період зайшло у глухий кут. Воно пропонувало людині лише старі методи — аскезу, молитву, послухання, як види спокутування гріха. Але на той час ці засоби вже не могли задовольнити людину, яка шукала нових підходів до визначення своєї суті, та реалізації своєї духовності. Бердяєв запропонував свій власний підхід до вирішення цієї проблеми. Він наполегливо наголошував на тому, що творчість є ще одним шляхом спокутування людиною гріха, Бог надає людині можливість виразити свій духовний потенціал у творчому акті. Своєю творчістю людина наближується до Бога. Бог — творець, творцем виступає й людина. Бог творить світ, людина також творить світ, свій власний духовний світ, новий світ за допомогою творчого прориву. Творчість є тією силою, яка не тільки зближує людину з Богом, не тільки підносить її на новий духовний рівень, але й за допомогою творчості людина долає владу об'єктивованого світу, долає своє рабство. «Бог має одну природу і три іпостасі. В Христі одна особа та дві природи. Думки батьків Церкви постійно оберталися навкруги категорій та понять грецької думки. Між тим доводилося виразити щось зовсім нове, новий духовний досвід, невідомий Платону, Аристотелю, Плотіну» [2; 26].

Вихідні принципи Нового християнства були також сформульовані у творах Ф. Достоевського, до яких часто звертався Бердяєв. У діалозі братів Карамазових звучить така думка: «Розумію, Іване: нутром і черевом хочеться любити. Життя полюбити більш ніж сенс його? — Саме так, полюбити перш логіки, ... і тоді тільки я і сенс зрозумію» [6; 210].

Найвищий сенс християнства, за Ф. Достоевським, полягає у безкорисливому любовному діянні в ім'я людини як самоцінності. Даний постулат був обґрунтований та розвинутий у творчості М. Бердяєва, який розглядав цю пробле-

му у контексті ролі оновленого християнства в культурному впливі на вирішення соціальних проблем та завдань сучасної цивілізації. Р. Урханова зазначає, що на думку філософа, сучасна людина вже готова для вирішення цих складних проблем. Не тільки люди культури, але й народ прагне до вищого духовного життя. Людина починає визнавати себе не рабом Божим, а «...вільним учасником божественного процесу, тобто творцем» [14; 23].

Саме у творчості, вважав Бердяєв, розкривається те божественне, що існує в людині. Через творчість людина активно діє з метою наближення до Бога, побудови нової релігії, ім'я якої Боголюдство.

Християнське відродження передбачає нову духовно-соціальну творчість, створення нового християнського суспільства. Саме на цьому етапі, на думку мислителя, досягається гуманістична персоналізація людини, як унікального, вільного і творчого суб'єкта соборного Боголюдства. Такий підхід до цієї проблеми Бердяєв назвав християнським персоналізмом. «В людині є божественний елемент, в ній є нібито дві природи, в ній є перетинання двох світів, вона містить у собі образ, який є і образом людським і образом Божим; і є образом людським в силу того, як здійснюється образ Божий» [2; 34].

Людина повинна прийняти Бога та реалізувати його в собі і в світі. У праці «Філософія творчості, культури та мистецтва» Бердяєвим наголошується, що головною заслугою християнства є те, що воно внесло у розвиток моральної самосвідомості ідею «абсолютної цінності людини та зрозуміло цю моральну проблему, як проблему відношення людського духу до Бога» [5; 353].

Література

1. Бердяєв Н.А. Идеи и жизнь. Хомяков и свящ. П.А. Флоренский // Русская мысль. — 1917. — № 2. — С. 72-81.
2. Бердяєв Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической философии // Бердяєв Н.А. Творчество и объективация / Сост.

- А.Г. Шиманского, Ю.О. Шиманской. — Мн.: Экономпресс, 2000. — С. 9-138.
3. Бердяев Н.А. Проблема познания и объективация // Бердяев Н.А. Творчество и объективация / Сост. А.Г. Шиманского, Ю.О. Шиманской. — Мн.: Экономпресс, 2000. — С. 241-295.
 4. Бердяев Н.А. Философия свободного духа / Сост. П.В. Алексеева. Вст. ст. А.Г. Мысливченко. — М.: Республика, 1994. — 480 с.
 5. Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. В 2-х т. — Т. 1. — М.: Искусство, 1994. — 542 с. — (Серия «Русские философы XX века»).
 6. Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч. — В 30 т. — Л.: Наука, 1976. — Т.14. — 512 с.; Т.15. — 624 с.
 7. История русской философии: Учебн. для вузов / Редкол.: М.А. Маслин и др. — М.: Республика, 2001. — 639 с.
 8. Коротков Н.Д. Социальный аспект проблемы человека в религиозной философии. — Киев: Наукова думка, 1978. — 294 с.
 9. Лосский Н.А. История русской философии: Пер. с англ. — М.: Совет. писатель, 1991. — 480 с.
 10. Новикова Л.И., Сиземская И.Н. Введение в философскую антропологию Николая Бердяева // Человек, 1997. — № 3. — С. 57-67.
 11. Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства // Самосознание европейской культуры XX века: Мыслители и писатели Запада о месте культуры в современном обществе. — М.: Политиздат, 1991. — С. 230-261.
 12. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве. Философская публицистика // Соловьев В.С. — Соч. в 2-х т. — М.: Изд-во «Правда», 1989. — Т. 2. — 735 с.
 13. Сумченко І.В. Микола Бердяєв та Дмитро Мережковський про природу та сутність християнства // Творчість В. Соловйова в контексті культури Срібного віку. — Дрогобич, 1998. — С. 75-80.
 14. Урханова Р.А. Проблема «иррационального» в философии Н. Бердяева // Из истории религиозной философии в России XIX — нач. XX вв. — М., 1990. — С. 83-99.
 15. Флоровский Г. Пути русского богословия. — Париж: YMCA-Press, 1983. — Репринт. изд-е. — К., 1991. — 600 с.
 16. Яковенко Б.В. История русской философии: перевод с чеш. / Общ. ред. и послеслов. Ю.Н. Солодухина. — М.: Республика, 2003. — 510 с.

Голубович И. В.

**Г.В. ФЛОРОВСКИЙ:
«ПУТЬ», НАЧАВШИЙСЯ В ОДЕССЕ
(фрагменты интеллектуальной биографии)**

«Уроженец окраинного города империи — многоязыкой и многоконфессиональной Одессы, сын иерея Русской Православной Церкви, питомец университетских центров Одессы и Праги, создатель Свято-Сергиевского института в Париже и Свято-Владимирской семинарии в Нью-Йорке, один из отцов основателей Всемирного Совета Церквей... гражданин Града, имеющего прочные основы», — так образно определил основные вехи жизненного и интеллектуального пути ярчайшего представителя русской православной мысли XX века Г. Флоровского (1893-1979) известный славист Дж. Уильямс. [1, с. 131].

В эту характеристику закралась одна ошибка, впрочем, вполне объяснимая. Г. Флоровский родился не в Одессе, а в Елисаветграде. Однако, его подлинным «домом» стала и осталась навсегда Одесса — город, о котором он вспоминал чаще всего с большой теплотой [1, с.7]. Именно в Южной Пальмире прошли его детство и юность. Семья кандидата богословия Василия Антоновича Флоровского, отца Георгия, переехала в Одессу, когда мальчику было всего полгода. А покинул он Одессу в 1920 году в возрасте 27 лет. Поэтому и мы в настоящей публикации обращаясь к истории жизни и творчества выдающегося богослова и философа, позволили себе вслед за Дж. Уильямсом сказать: путь, начавшийся в Одессе. А нашим проводником по жизненным и интеллектуальным путям и тропам Г. Флоровского будет «Жизнеописание о. Георгия»

составленное в течение многих лет его учеником и близким другом Эндрю Блейном [1].

Основная задача данной публикации — обозначить и проанализировать одесский этап жизненного и творческого пути Г.В. Флоровского сквозь призму его интеллектуальной биографии. Это обращение не случайно в контексте творчества самого нашего героя, избравшего исторический подход к рассматриваемым феноменам. Он — автор блестящих, ярких, глубоких и афористичных «интеллектуальных биографий» Отцов церкви, богословов и философов, как близких его сердцу, так и далеких ему по духу. Поэтому ориентиром в нашем обращении к данному сюжету будут труды самого отца Георгия, прежде всего, его «Восточные отцы IV века», «Восточные Отцы V-VIII веков», «Пути русского богословия» [3, 11, 12].

К жизни и творчеству одного из выдающихся представителей отечественной религиозно-философской мысли ушедшего столетия обращались упомянутые нами Э. Блейн и Дж. Уильямс [2], а также И. Мейендорф [3, с. V-IX], А. Аржаковский [4], М. Хомяк [5], С. Хоружий [6, 7]. Историю семьи Флоровских (интереснейшая тема, нуждающаяся в специальном обращении) изучали одесские краеведы Г. Зленко и В. Галяс [8, 9]. Надеемся, что станут доступны нашему читателю и многочисленные зарубежные исследования, посвященные отцу Георгию (М. Шаткин, Д. Нейман, Я. Пеликан, Дж. Мэллони, Дж. Бебис, Н. Ниссиотис, Х. Яннарас и др. [10, с. 149-151; 1, 226-227]).

Во-многом опираясь на вышеуказанные исследования, мы подчеркиваем, что концептуально в центре нашего внимания — специфика жанра «интеллектуальной биографии», его возможности и перспективы. Поэтому мы обращаемся еще и к работам данного направления [13, 14, 15, 16]. В современном гуманитарном знании, которое, во-многом развивается под знаком «антропологического поворота», растет интерес к биографической проблематике и методологии биографического анализа. И даже знаменитый тезис Р. Барта о «смерти автора», лишаящий всякой ценности биографию уже «десакрали-

зованного» творца, не привел к кризису данный жанр, а лишь придал ему иное измерение и глубину.

Г. Флоровский в центре внимания которого всегда были мыслители и богословы, «сплавившие» в себе житнетворчество и мыслетворчество, «события жизни» и «события мысли/текста», оказывается нашим современником в спорах о «смерти» или ренессансе биографического дискурса. Как нам представляется, он все-таки на стороне тех, кто считает такой дискурс чрезвычайно плодотворным.

Отстаивать права «интеллектуальной биографии» приходится не только в дискуссии с ее последовательными противниками, но и с теми, кто признает данный жанр, однако с существенными оговорками. Их смысл обобщенно заключается в следующем: обращение к биографии мыслителя, художника, любой крупной личности чревато тем, что творческие достижения часто рассматриваются исключительно в их биографической укорененности, тогда «события мысли», не очищенные от жизненной канвы, «подмигивают», соблазняют нас тем, чтобы мы считали их почти полностью детерминированными «жизненной ситуацией».

Кто боится и не терпит «неизбежного автобиографизма мысли» (Б. Вальденфельс), по-возможности, максимально разводит два режима — жизни и творчества, дабы действительность не покрывала, не перебивала мысль и не овладевала ею [17, с. 55]. Но может быть, более честно, хоть и более рискованно — не перерезать эту связь, а оставить, рассматривая содержание мысли, этот пласт «человеческого, слишком человеческого». Научиться, не отсекая его, видеть в биографическом канал, «топос», пространственно-временное измерение самой мысли, единственную форму ее существования, доступную человеку. Как нам представляется, Г. Флоровский был одним из тех редких мыслителей, кого не только не пугал, но и привлекал «биографизм» мысли, пути мысли он видел как пути жизни.

В этом выборе приоритетов не последнюю роль сыграли обстоятельства биографии самого Георгия Флоровского —

сына священника и выпускника историко-филологического факультета Новороссийского университета. В определенной мере, и благодаря этим обстоятельствам, решающее значение для Г. Флоровского с самого начала его творческого пути имели «...история и вера. Но не в качестве сухой науки или сокрытого знания, а в качестве опыта, пропущенного через себя, поскольку я приобщился к ним с самого детства, они были для меня столь же естественны, как и сама жизнь» [1, с. 12]. Эта реплика из воспоминаний отца Георгия поясняет и тот факт, что он стал «верным», а не «блудным сыном» свято-отеческой традиции, в отличие, скажем, от Сергея Булгакова. (Такое деление представителей отечественной философии на «верных» и «блудных», но вернувшихся» в лоно православия, предлагает, в частности, французский историк А. Аржаковский в своей работе о журнале «Путь» [4]).

Одессе Г.В. Флоровский обязан очень многим. Говоря уже впоследствии об одесской атмосфере начала века, отец Георгий выделил, прежде всего, две ее черты, во многом обусловившие его собственные духовные приоритеты [1, с. 8-9]. Это, в первую очередь, дух открытости, «всемирности». Флоровский столкнулся с этой стороной одесской жизни еще в гимназии, классы которой отличались пестрым интернациональным составом. Во-вторых, духовную атмосферу Одессы тех лет характеризовала общность культурного фона, связывающего воедино всю страну. Абсолютно не чувствовалось и налета провинциализма. Человеку с высокими интеллектуальными запросами, как вспоминает Георгий Флоровский, было доступно очень многое. Лично для него и его семьи это единство культурного ареала манифестировалось в феномене «толстых журналов». И этот «круг чтения» был кругом самого высокого уровня. Ведь для периодических изданий, в частности для «Нивы», доступных и по цене, писали лучшие журналисты, ученые, историки. Об этой форме создания единого духовного «локуса» сегодня мы можем лишь ностальгически вспоминать.

Но вернемся к семье Флоровских, история которой сама по себе является интереснейшим и пока еще мало изученным явлением в культурной жизни Одессы предреволюционных лет. Все дети священника Василия Флоровского — три сына и дочь — получают светское образование. Двое из них — Антоний (известный впоследствии историк, после эмиграции всю жизнь проживший в Праге) и Клавдия заканчивают историко-филологический факультет Новороссийского университета. И младший сын Георгий тоже поступает на историко-филологический факультет семейной альма-матер. Его склонности и профессиональное призвание к тому времени в основном уже определились.

Окончив гимназию с золотой медалью, Флоровский имел право поступить в любой университет Российской империи. Но так как по состоянию здоровья он не мог уезжать далеко от дома, нуждаясь в постоянном медицинском наблюдении, ему пришлось остановить свой выбор на университете Новороссийском. Поскольку Георгий изначально хотел специализироваться в области философии, он записался на историко-филологический факультет, где сосредотачивались тогда все виды гуманитарного образования. Здесь он не мог остаться без опеки и внимания. В университете преподавал славянскую филологию и историю южных славян Михаил Георгиевич Попруженко, крестный отец и дядя Георгия, впоследствии директор городской публичной библиотеки. А в 1910 году принят в число приват-доцентов по кафедре русской истории Антоний Флоровский, ставший затем, как мы уже писали выше, известным историком, исследователем екатерининской эпохи и земельных отношений на юге Украины. С особой благодарностью Георгий Флоровский вспоминал таких университетских преподавателей, как Н. Ланге, А.П. Казанский (философские дисциплины), П.М. Бицилли, В.М. Круесман (история), С. Шатковский (математика), В. Бабкин (физиология). Особенно важную роль в философском становлении Флоровского сыграл профессор Николай Ланге. На первый

взгляд, это покажется странным, ведь Ланге являлся учеником Вильгельма Вундта и последовательно отстаивал позитивистскую точку зрения. Трудно было найти студента, более чуждого Ланге, чем Георгий Флоровский с его религиозными и метафизическими пристрастиями. Тем не менее, они сошлись как «лед и пламень». С благодарностью потом вспомнил отец Георгий позицию своего философского наставника-оппонента: «Вы можете, если хотите заниматься метафизикой, но при условии, что основательно изучите позитивные науки... Если вы окажетесь в науке столь сведущи, как всякий добрый позитивист..., вам можно будет простить ваш выбор» [1, с. 23].

Главная страсть Флоровского, философия, определилась уже на первом курсе. Как свидетельствует личное дело студента Георгия Флоровского, хранящееся в Одесском областном архиве, он каждый год обращался с прошением к ректору о разрешении «для специальных занятий философией» прослушать ряд курсов на физико-математическом факультете, куда в те годы входило и естественное отделение. Все пять лет учебы в записях о посещении лекций совмещалось у него столь несовместимое: история русской церкви и физическая химия, основные направления современной философии и интегральное исчисление, чтение Платона, Фукидида, Еврипида и системный курс душевных болезней, история византийского искусства и гистология. Позднее, уже в годы эмиграции Г. Флоровского называли «блестящим самоучкой». То, как плодотворно распорядился он своими студенческими годами в Одессе, подтверждает эту характеристику. Об этой блестящей разносторонности свидетельствует и тот малоизвестный факт, что студенческая работа Флоровского по физиологии, посвященная механизмам слюноотделения (написанная, кстати, на английском языке) получила одобрительную оценку И. Павлова и рекомендацию выпустить ее отдельной брошюрой.

Одним из семейных увлечений семейства Флоровских была библиография. Без представителей этой фамилии трудно себе представить деятельность библиографического обще-

ства при Новороссийском университете. Антоний Флоровский был одним из его учредителей. Самый старший из братьев Флоровских Василий, окончивший медицинский факультет, совмещал лечебную практику с составлением библиографического указателя по истории Одессы. А на одном из первых заседаний общества в феврале 1912 года одновременно приняты в его члены известный историк профессор Е. Щепкин и второкурсник Г. Флоровский. Он стал одним из постоянных авторов «Известий библиографического общества». В 1912 году Флоровский опубликовал там две большие статьи «Новые книги о Владимире Соловьеве» и «Из прошлого русской мысли» [18, 19], а также ряд рецензий на работы Фрейдя, Ницше, Вундта. Поэтому у нас есть редкая возможность окунуться в лабораторию мысли 19-летнего юноши. Первое, что бросается в глаза — зрелость, взвешенность, трезвость суждений. О ком бы ни писал юный автор, он свободно ориентировался в огромном потоке разноязычной литературы, проводя глубокий ее анализ. Основательность, огромное количество ссылок и библиографических примечаний, — эта особенность всех поздних работ Флоровского, сформировалась уже в студенческие годы. Так его студенческая конкурсная работа по классической филологии «Разработка мифа об Амфитрионе в древней и новой драме», за которую второкурсник Георгий получил серебряную медаль, вместо 25-ти положенных страниц содержала 526. Позднее Н. Бердяев отметит полушутя-полусерьезно это свойство Флоровского: «Его рецензии — это статьи, его статьи — монографии, а монографии — многотомные сочинения» [1, с. 25]. При этом стиль мыслителя всегда был сжат, афористичен и плотен, не содержал литературных излишеств. Афористичность письма, которой гордился сам отец Георгий, также постепенно сформировалась в студенческие годы. Одно из замечаний к упомянутой нами конкурсной работе, сделанное тогда рецензентами — многословие, наличие повторов. Георгий воспринял эту критику. И больше никто не смог в последствии упрекнуть его в этом.

И все-таки главной темой Г. Флоровского, стала не античная классика, а история отечественных религиозных и философских исканий. Основное утверждение упомянутой уже работы «Из прошлого русской мысли»: «Ось, на которую нанизывались все течения мысли — это идеал цельного знания, целостного духа. Это даже не столько идея, сколько особое жизнеощущение» [18]. И уже в юношеской работе Флоровского заложены основания для разработанного им позднее варианта неопатристического синтеза. В 1912 году второкурсник Новороссийского университета отмечает, что все разумное в высшем смысле, благое и вечное, что подспудно или явно питало нашу философию и литературу, идет от учения Святых Отцов. И мы уже на ранних этапах творчества Георгия Флоровского фиксируем идею, красной нитью проходящую через его зрелое творчество (в том числе и через знаменитые «Пути русского богословия») — приоритет святоотеческой традиции как залог истинности нашего духовного пути.

Когда же юный Флоровский пишет о близком его сердцу Владимире Соловьеве, он отмечает главную его слабость: «Запредельное, вечное казалось ему так близко, что он хотел вместить его в земные рамки, обрекая себя на неудачу» [19]. Здесь истоки еще одной излюбленной темы зрелого мыслителя — темы оснований утопии (особенно интересной в этом смысле является статья «Метафизические предпосылки утопии» [20]). Высказанное столь рано и так четко, отпечаталось на всю жизнь. До конца дней в творчестве отца Георгия остались и глубокое уважение к высотам отечественных духовных исканий, и обостренное чутье к любым утопическим соблазнам, и признание православия высшей мерой познания и жизни.

Из выпускников историко-филологического факультета 1916 года только двое остаются при университете «для приготовления к профессорскому званию». Один из них — Георгий Флоровский. Далее его следы можно найти в списках преподавателей и стипендиатов Высшей школы г. Одессы за 1919 год. Здесь он значится как стипендиат-преподаватель историко-

филологического и международного факультетов [8]. Здесь, пожалуй, можно ставить точку в одесской страничке жизни и творчества выдающегося православного богослова. Семья Флоровских в 1920 году приняла решение покинуть родину. В Одессе остался только старший из братьев — врач Василий Флоровский, который умер в 20-е годы.

О своем ощущении в тот период отец Георгий напишет позднее: «Я был убежден, что никогда уже в свою страну не вернусь. Это была не мысль, а скорее ощущение... Но я знал, что уезжаю навсегда, и была уверенность, что найду какое-то дело в этом другом мире, куда я отправляюсь» [1, с. 22]. Действительно, Георгия Флоровского ожидал плодотворный творческий путь: «евразийский соблазн» и возвращение в лоно православия, выбор священнического служения, обращение к экуменизму и принципиальное отстаивание позиции православной церкви, активная литературная и преподавательская деятельность.

В последние годы интерес к судьбе и творчеству Г.В. Флоровского растет. Как пишет о нем И. Мейендорф, в стихи «своевольных дерзаний и новаций особенно ценным было присутствие того, кто был бы способен не осудить и отринуть все разом, но, поняв каждого, как бы с ним пройди его путь, затем соотности этот путь не с неким мертвым шаблоном, но с живым духом православия» [3]. И, как нам представляется, принцип «понять каждого» — отражение не только личных интеллектуальных пристрастий отца Георгия, но и духовной атмосферы Одессы, которая его взрастила.

Литература

1. Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1993. — С. 7-240.
2. Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1993. — С. 307-367.
3. Флоровский Г.В. Пути Русского богословия. С предисл. прот. И. Мейендорфа. — Париж: YMCA-PRESS, 1983.

4. Аржаковский А. Журнал «Путь» (1925-1940 годы): поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. — К.: Феникс, 2000.
5. A Revolution of the Spirit. Crisis of Value in Russia 1890-1924. Edited by Bernice Glatzer Rosenthal, Marta Bohachevsky-Chomiak. — Fordham University Press, New-York, 1990.
6. Хоружий С.С. Россия, Евразия и отец Георгий Флоровский // Начала. — 1991. — № 3. — С.22-30.
7. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. — 1994. — №5. — С.75-89.
8. Зленко Г. Флоровские: заметки об одном разоренном культурном гнезде // Вечерняя Одесса. — 1 февраля 1991.
9. Галяс В.Т. Доктор В.В. Флоровский // Вечерняя Одесса. — 10 января 2002.
10. К 80-летию прот. Г. Флоровского: Жизненный путь. — Вестник РСХД. — 1974. — № 108-110.
11. Флоровский Г.В. Восточные Отцы IV века (Из чтений в Православном богословском институте в Париже). Второе издание. — М.: МП «Паломник», 1992.
12. Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII вв. (Из чтений в Православном богословском институте в Париже). Второе издание. — М.: МП «Паломник», 1992.
13. Соловьев Э.Ю. Биографический анализ как вид историко-философского исследования // Соловьев Э.Ю. Прошлое толкует нас. — М., 1991. — С. 19-66.
14. Аверинцев С.С. «Скворещица вольных граждан...». Вячеслав Иванов: путь поэта между мирами. — СПб.: Алетейя, 2001. — 167 с.
15. Руднев В.П. Божественный Людвиг (Витгенштейн: Формы жизни). — М.: Прагматика культуры, 2002. — 256 с.
16. Щедрина Т.Г. «Я пишу как эхо другого...»: Очерки интеллектуальной биографии Густава Шпета. — М.: «Прогресс-Традиция», 2004. — 416 с.
17. Вальденфельс Б. Мотив чужого. — Минск: Пропилен, 1999.
18. Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. — Од.: Центр. типогр., 1912. — 22 с.
19. Флоровский Г.В. Новые книги о Владимире Соловьеве // Известия Одесского библиографического общества. — Т. 1. — Вып.7. — О., 1912. — С. 237-255.
20. Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Вопросы философии — 1990. — № 10. — С. 80-96.
21. Голубович И.В. «Поняв каждого...». К 100-летию Г. Флоровского // Вечерняя Одесса. 4 октября 1993 г.

Даренская В.Н.

КОНЦЕПЦИЯ ХРИСТИАНСКОГО ИСТОРИЗМА Г.В. ФЛОРОВСКОГО

В многообразном по тематике наследии Г.В. Флоровского особое место занимает тема сущности человеческой истории. Более того, можно заметить, что историзм был важнейшей особенностью его богословского и философско-культурологического мышления, вследствие чего подавляющее число его работ являются именно историческими изложениями истории богословской мысли, философии и культуры. Только посредством рассмотрения «путей» какого-либо явления, т.е. его исторической процессуальности и временной конкретики, Г.В. Флоровским изучается его непреходящая сущность.

Кроме того, в большинстве работ Г.В. Флоровского в той или иной степени затронута тематика христианской историософии. Особый интерес представляет собой его концепция историзма как необходимого элемента христианского сознания. Толчок к разработке этой темы им был получен от секулярных концепций историзма, в конечном счете, утверждавших ценностный релятивизм всех жизненных явлений. Наоборот, для христианского сознания вся история мира есть продолжающееся откровение Истины человечеству, а тем самым любой ее фрагмент несет в себе непреходящую ценность. Среди исследований творчества Г.В. Флоровского к настоящему времени нет специального анализа его историософии и его понимания христианского историзма, хотя некоторые авторы, в частности, И.И. Евлампиев, отмечают важность этой стороны его наследия, которую трактуют как идею «исторического задания человеку» [2, 47]. Исходя из этой предпосылки, целью настоя-

щей статьи является реконструкция концепции христианского историзма Г.В. Флоровского. Выделяя важнейшие элементы этой концепции, ставится задача показать их эвристичность для понимания и дальнейшего исследования сущности христианского сознания.

Исходная философская концептуализация понятия истории предложена Г.В. Флоровским в статье «Затруднения историка-христианина». В соответствии с этой концепцией, *общая сущность истории* состоит в том, что она представляет собой «*историю человеческих существ* в их взаимных отношениях, конфликтах и контактах, в их общественных связях, одиночестве и отчужденности, в их высоких устремлениях и порочности» [9, 683]. Тем самым, историческая процессуальность как таковая оказывается производной от экзистенциальных факторов и событий — от конкретных межличностных взаимодействий, в сфере которых формируются все исторические изменения. В своей действительности человек всегда укоренен в мире, связан бесчисленными нитями с определяющим его кругом людей, вещей и обстоятельств, представляя собой «ансамбль общественных отношений». Но такая его укорененность в истории уже вторична по отношению к присутствию человека в мире как «заброшенности» (М. Хайдеггер), в сфере которой историческое бытие определяется как особый экзистенциальный проект. В разработке этой идеи Г.В. Флоровский ссылается на представителей школы «Анналов», вместе с тем, такое представление непосредственно укоренено в персоноцентризме как сущностной особенностью христианского мышления. Современный автор Е.Б. Рашковский различает три взаимосвязанные сферы исторической реальности: 1) сфера фактологических связей; 2) сфера типологических связей; 3) сфера смысловых, или духовных связей [6, 39]. Исходя из этой модели, можно интерпретировать названный тезис Г.В. Флоровского как принцип онтологической первичности смысловых, или духовных связей по отношению к сферам фактологических и типологических связей.

Вторым базовым теоретическим представлением об истории у Г.В. Флоровского является определение предельного онтологического содержания исторического процесса — как в целом, так и в его локальных фрагментах. «Но, прежде всего, — отмечает далее Г.В. Флоровский, — *христианин будет рассматривать историю одновременно и как тайну, и как трагедию, — тайну спасения и трагедию греха*» [9, 707]. Таким образом, высшими и онтологически первичными из всех исторических ситуаций являются ситуации духовного выбора между спасением и грехом, от которых, в свою очередь, произведена сфера экзистенциальных межличностных контактов, а уже от последней — сфера исторической событийности, охватывающей большие массы людей. Поэтому в центре мировой истории стоит история Откровения.

Последний аспект требует определенного прояснения, поскольку на первый взгляд может показаться, что он является лишь механическим переносом на историю экзистенциальных определений индивидуального человеческого бытия, как оно понимается в свете христианского мышления. Исходя из того, что человек является историческим существом, не только в смысле временности, конечности и текучести своего присутствия в мире, но и в первую очередь в силу своей сущностной принадлежности истории, без которой он не может конституироваться как сознательно действующая личность, — приведенное определение Г.В. Флоровского приобретает вполне осязательный смысл. Действительно, история — это не просто феномен памяти, но такая память, о таких событиях, вследствие которых человек стал тем, кем он есть, которые положили в его бытийную основу что-то непреходящее, неуничтожимое последующими событиями. А значит, его историчность — это и трагедия его ошибок, и сокровище тех сил, которые он находит в себе, чтобы их преодолеть. Историчность в этом смысле, с одной стороны, подразумевает невыбираемость, судьбическую заданность жизненного пространства и времени, которые выбираются самим человеком, но не определя-

ются, тем не менее, его произволом, однако всегда имеют за собою сумму предпосылок. Поэтому экзистенциальная «беспочвенность» и «заброшенность» человека никогда не отрицает и его сущностной причастности миру, а с другой стороны, и его бытийная укорененность не означает неподвижность, но означает причастную включенность в мир. В силу этой диалектики, историчность человека входит в его существо в качестве осуществляющейся включенности человека в мир именно через конкретную историчность, которой определяется характер «заброшенности» человека в мир. В свою очередь, «трагедия греха и тайна спасения» как сущность исторического процесса, о которых говорит Г.В. Флоровский, приобретая свой буквальный смысл только в рамках библейской картины мира, тем не менее, могут быть поняты как особые универсальные структурные элементы исторического бытия, определяющиеся указанной диалектикой укорененности (включенности и «беспочвенности») «заброшенности» человека в мире.

Можно выделить ряд исторических типов проявления названных Г.В. Флоровским универсальных структурных элементов исторического бытия. Первый тип относится к архаическому человеку, которому была присуща редукция любой историчности к неизменным жизненным ситуациям, которые тем самым мифологизировались и сакрализировались. Как отмечал М. Елиаде, «фундаментальная разность между человеком архаических цивилизаций и современным «историческим» человеком состоит в том, что последняя предоставляет все большую ценность историческим событиям, иначе говоря, тем «новостям», которые для человека традиционной культуры были или незначительной случайностью, или нарушением нормы... в силу этого их надо было периодически «ликвидировать» (отменять)» [12, 235]. Таким образом, само историческое сознание не является чем-то естественным для человека, но есть результат действия специальной рефлексивной установки мировосприятия. Эта установка (и формы культуры, которые ее реализуют) состоит в систематическом выделении новых

элементов во всех сферах бытия человека. Соответственно, установка архаического антиисторического сознания состояла в сведении всего, что происходит, к сакрализированным архетипам, к «вечному повторению подобного». Тем самым, указанная диалектика редуцировалась к полному доминированию укорененности / включенности в сакрализированный порядок бытия, неизменные законы космического целого.

Историчность античного человека, на первый взгляд, достаточно близка к простой памяти, история этой эпохи (как видит ее сама эта эпоха) кажется бесхитрым рассказом о прошлом и настоящем. Однако прошлое здесь — не просто бывшее однажды, а всегда настоящее; не просто преходящее мгновение, они в равной степени и будущее, не только могущее, но и должное повториться — раз за разом, возможно, с вариациями, но в качестве того же самого, лишь разыгранное иными историческими лицами. Историк может научить в том случае, если за мельканием событий он разглядит некие «привычки» Истории — «то же самое», т.е. раз за разом повторяющиеся ее закономерности. Предмет истории и образ историчности человека здесь подлежит выявлению как то, на что накладывается индивидуальная жизнь людей. Несмотря на достаточно позднее слово «архетип» в греческих текстах, представляется оправданным применить его для характеристики греческого ощущения жизни, начиная еще с гомеровской архаики [4]. Прозрение архетипического как неизменного в изменчивом, во всех вещах и событиях мира, включая и человека, напрямую связано с замкнутостью античного космоса. Оно находит свое выражение и в мифологическом сознании, и в античной трагедии времен устойчивого полиса с ее «масками» в качестве характеров. Длительное воспроизведение мифа и трагедии словом и действием, собственно, и составляет здесь особый способ исторического бытия — самораскрытие историчности именно как архетипичности. Архетипичность как существо историчности античного человека являет себя через ритм жизни космоса.

Принципиально иной тип историчности мы обнаруживаем в библейском мире. Историчность библейского человека, в качестве его способа быть причастным миру, может быть понята как Промысел Божий. В отличие от античного архетипа, Промысел динамичен, он представляет собою своего рода онтологический «вектор» событий, опосредованных проявлениями свободной воли человека, что обуславливает особое направленное движение библейской истории, которого у истории античной не было. Ветхозаветная история не сводится к рассказам о событиях, ее главными компонентами являются свидетельства о Божественном Промысле, даваемые через пророков. Только они здесь могут впервые открыть свет, чтобы видеть вещи и события мира так, как они образуют историю в ее новом, сотериологическом понимании. Таким образом, здесь в структурной диалектике исторического процесса, в отличие от архаического сознания, наоборот, в максимальной степени акцентирован именно полюс «беспочвенности» / «заброшенности» человека в этом мире, поскольку он сущностно устремлен в Неотмирное.

На этапе христианской истории, при всем генетически обусловленном сходстве ее с ветхозаветной историей, обнаруживается радикальное отличие от этого типа историчности. Если в последнем главное событие истории еще не произошло, Мессия еще не пришел, то для христианина главное событие истории уже есть и оно всегда с ним: «Христос вчера и днесь и во веки тот же». Именно в силу свершившегося Боговоплощения вечность входит в историю, — можно сказать, что история отныне вечна в своем сущностном содержании, а вечность исторична в своих земных прообразах. Такое понимание истории не является, как иногда считается, простым «синтезом» греческого архетипа и библейского Промысла, но оба эти компонента вошли в полноту христианской историчности, которая не возникла бы без главного события Боговоплощения и спасения мира. Именно на этом основании понимания мира как уже спасенного в вечность эллиниское по-

нимание бытия мира как совершенного Космоса соединяется здесь с библейским отвержением «мира дольного», оскверненного Первородным грехом человека. Соответственно, и история этого мира мыслится предельно парадоксально и антиномично, о чем специально пишет Г.В. Флоровский в статье «Христианство и цивилизация».

Краткое рассмотрение основных типов историчности под особым углом зрения, предложенным Г.В. Флоровским, позволяет глубже понять и другие компоненты его концепции христианского историзма. Важнейшим из них является *антиномичность христианского отношения к истории как таковой*. Общую логику этого антиномизма Г.В. Флоровский формулирует так: «Цель христианства... выходит за пределы истории», оно «вдохновляется прежде всего сознанием *конца истории*»; но, вместе с тем, «личность несет историю в самой себе... поэтому история не вполне исчезает даже в «будущем веке», если сохранится конкретность человеческой жизни... будущий мир есть, несомненно, мир вечной памяти, а не вечного забвения... с другой стороны, христианство произносит суд над историей» [11, с. 648-649]. В контексте предложенной выше диалектической схемы можно сказать, что названная антиномичность выражается в максимально напряженном взаимодействии универсальных состояний укорененности (включенности и «беспочвенности») «заброшенности» человека в мире, приобретающих здесь особое содержание и смысл. В частности, укорененность здесь означает принадлежность индивидов и общностей к христианской традиции, к воцерковленности исторического бытия; в свою очередь, «беспочвенность» человека в мире приобретает здесь также самый радикальный характер императива «ищите Царство Небесное».

Концепт «укорененности» в предложенном выше смысле напрямую связан с общим вопросом о том, в какой степени можно говорить о существовании «христианской истории» и «христианской цивилизации». С одной стороны, на наш взгляд, вполне имеет право на существование термин «христианская

цивилизация», а также его конфессиональные спецификации («православная цивилизация» и т.п.). Однако, эти словосочетания следует понимать не в абсолютном, а в конвенциональном смысле: в том смысле, что в структуре цивилизаций и ее истории есть элементы, возникшие именно вследствие определённого религиозного содержания жизни принадлежащих к ней людей. С другой стороны, за пределами этой конвенции лежит понимание любой цивилизации как принципиально секулярного образования, *онтологически* противостоящего Церкви, — независимо от того, насколько Церкви удалось внести свое содержание в земную жизнь людей. Эти два понимания хотя и антиномичны, но иерархически соподчинены и взаимообусловлены (об этом сущностном аспекте христианского историзма Г.В. Флоровский пишет в статье «Христианство и цивилизация»). В свою очередь, каждая цивилизация несет в себе особые элементы, которые являются своего рода воспитательными, естественными предпосылками восприятия Благой Вести. Об этом особом креативно-онтологическом аспекте цивилизации как «необходимости формы» для культивирования сложного содержания культуры и жизни в целом, в том числе религиозного, в свое время писал М.К. Мамардашвили. В частности, упрощение религиозной жизни с неизбежностью влечет за собой и отказ от сложных цивилизационных форм ее осуществления. Например, в европейской традиции эта линия представлена протестантизмом и, далее, превращением религии в «частное» дело.

Мысль о том, что идея прогресса как таковая является продуктом секуляризации библейского понимания истории, давно стала тривиальной. Но понимание сущностного антиномизма христианского понимания истории, о котором пишет Г.В. Флоровский, позволяет понять также, что и прогрессизм, и консерватизм в равной степени являются попытками уклонения от подлинно христианского историзма. Нельзя не отметить, что первенство в обосновании этой мысли принадлежит Вл. Соловьёву. В частности, в «Трёх разговорах» он писал о

том, что всякие попытки искусственно «заморозить» историю, точно так же, как и прогрессизм, могут исходить только из ложного идеала «Царства Божьего на земле», подменяющего собою христианское понимание истории. Такая логика, например, присутствует в рассуждениях Князя-традиционалиста (за которым явно просматривается Л. Толстой), который говорит об учении Христа так: «Только исполняй люди это учение, и на земле установится Царство Божие, и люди получают наибольшее благо, которое доступно им. В этом всё. *Ищите Царства Божия и правды его, а остальное приложится вам.* Мы ищем *остального* и не находим его, и не только не устанавливаем Царства Божия, но разрушаем его разными своими государствами, войсками, судами, университетами, фабриками» [7, 642]. Но очевидно, что такой радикально антипрогрессистский подход основан на той же самой радикальной подмене, на стремлении к утопии земного «царства Божия».

Идеология исторического прогресса неизбежно имеет квазирелигиозный характер, поскольку также всегда «вдохновляется сознанием конца истории» (иногда это вдохновение становится явным, как в концепции Ф. Фукуямы) и всегда предполагает веру в некое высшее состояние жизни, которое не дано в эмпирическом бытии, но которого можно и должно достигнуть. Однако, с христианской точки зрения, светские учения о прогрессе глубоко непоследовательны: они ограничиваются лишь представлениями о прогрессе в рамках той онтологии человеческого бытия, которая существует в падшем мире и не предполагают даже возможности её изменения. Напротив, христианский прогрессизм абсолютно последователен: он исходит из возможности и необходимости сущностной трансформации самого человека, по сравнению с которым все «прогрессивные изменения» в рамках существующего образа бытия оказываются по сути безразличными и несущественными. Тем самым, последовательное представление о прогрессе в его высшем, христианском смысле оказывается с самого начала логически основанным на необходимости конца *этой* истории.

Християнин предельно остро ощущает границы и своей собственной индивидуальной экзистенции, и истории мира в целом, он ориентирован эсхатологически, будучи «прописан» в мире парадоксальным, трансцендирующим его из мира способом. И пространство, и время, в которых разворачивается его история, выстроены так, что постоянно оборачиваются своими границами и выталкивают его за эти границы. Причем вместе с человеком за собственные границы выходит и весь мир, втягиваясь в экзистенцию человека и преобразаясь в ней действием той благодати, к которой обращен человек. Такое напряжение и движение трансцендирования как раз и образует в христианстве основу всякой человеческой судьбы, ее укорененность в особой эсхатологической историчности.

Однако границы истории пролегают не только в ее хронологическом конце, но и внутри ее самой — в тех изменениях, которые угрожают «духовной смертью» человека. В частности, современная цивилизация, культивируя исключительно земные потребности человека, к тому же искусственно раздуваемые с помощью искусственных средств, по самой своей природе агрессивно противодействует всему остальному. Эта цивилизация силой формирует человека как ненасытного эгоцентрического сибарита-потребителя — и противостоять этому принудительному воздействию чрезвычайно тяжело, ведь альтернативные цивилизационные модели жизни практически уничтожены и возродить их в индивидуальной жизни можно лишь чрезвычайным волевым усилием, подвигом. Сам выбор открытости Благой Вести и уже само желание жить в соответствии с ней (даже независимо от степени реализации последнего) — теперь стали труднее, чем во времена язычества и гонений, и поэтому сами по себе должны рассматриваться как великий нравственный подвиг, на который человек еще вполне способен. Пребывая на грани духовной гибели, современный человек, тем самым, переживает опасность конца истории в самом себе, как собственную судьбу. В этом

историческом модусе своего бытия человечество, исходя из негативного опыта, по-новому открывается библейской Вести.

Историчность Откровения также является важнейшим существенным элементом христианского историзма в концепции Г.В. Флоровского. В частности, событийность земной жизни Христа понимается здесь как главное доказательство подлинности Евангельского повествования, что, по мысли Г.В. Флоровского, делает изначально абсурдными все попытки его так называемой «демифологизации», под которой в первую очередь понимается отрицание реальности этой событийности. В частности, когда «языческие писатели с гневом обрушились на христиан и их веру... никто и никогда не высказывал ни малейшего сомнения в действительном существовании Того, по Чьему имени и прозваны так христиане» [8, с. 393-394]. Принцип историчности Откровения распространяется и на всю дальнейшую историю христианства, и поэтому, как отмечает Г.В. Флоровский в статье «Откровение и истолкование», «Еще невозможно создать законченную систему христианской веры, ибо Церковь еще в странствии. И Библия хранится Церковью как книга истории, чтобы напомнить верующим о динамичности божественного Откровения, «многочастного и многообразного»» [10, с. 633].

Наконец, четвертым важнейшим элементом христианского историзма в концепции Г.В. Флоровского является «принцип дополнительнойности» *двух методов толкования* Священной Истории, аллегорического и типологического: «в глазах «аллегориста» образы, которые он интерпретирует, являются отражениями некоего уже предсуществовавшего прототипа... Типология же, напротив, направлена на будущее. «Типы» суть предвосхищения... их «прототип» еще в будущем» [10, с. 628-629]. Названные методы отображают, с одной стороны, двойную направленность истории во времени — к своему Началу-Творению и своему Концу-Суду; а с другой — двойную направленность самого разума: от Текста — к Событию, и от События — к Тексту.

Тем самым, история человечества как история Откровения имеет определенную «текстообразную» структуру, делающей саму историю особым средством и формой трансляции смыслов. Такой подход нашел обоснования и в современной семиотике. В частности, с семиотической точки зрения, как отмечал С.А. Васильев, «провести четкую границу между двумя сферами человеческого мира — текстов и нетекстов — очень не просто... В принципе всё может быть (и бывает) текстом — одежда, пища, поведение, устройство и интерьер жилища, — когда эти вещи, помимо своего прямого назначения, начинают выполнять еще и знаковую функцию, становятся носителями некоторого сообщения, адресованного другим людям, способным его воспринять» [1, 81]. Но если отдельные продукты человеческой деятельности и отдельно взятые поступки лишь *могут* выполнять текстовую (знаковую) функцию в определенных ситуациях, то *целостная* историческая практика человека выполняет такую *всегда*, поскольку, во-первых, *личностно* ориентирована (т.е. человек любым своим действием всегда кому-то что-то демонстрирует, доказывает, провоцирует и т.д.), а, во-вторых, каждое практическое действие всегда стягивает в свою орбиту целый комплекс вышеперечисленных знаковых элементов.

В.М. Мейзерский в свое время предложил семиотическую трактовку особого механизма соотношения события и текста в евангельском повествовании. «Здесь, — писал этот автор, — интерферируются два коммуникативных кода: вербальный, представленный произносимыми Христом параболami, и визуальный, представленный его деяниями... Со своей стороны, вербальные параболы образуют означающие, которые не могут интерпретироваться в непосредственном контексте, так как их означаемые расположены в будущем и представляют собой спиритуальные референты: «Когда же воскрес Он из мертвых, то ученики Его вспомнили, что Он говорил это, и поверили Писанию и слову, которое сказал Иисус» (Ин. 2, 22). Между пророчествами и их перформацией располагается семиоти-

ческое пространство, в котором интерферируют вербальные означающие и визуальные означаемые» [3, 202-203]. В свою очередь, тексты, в которых все это было записано, затем становятся символическими прообразами индивидуальной жизни верующего христианина. Подлинное «истолкование» такого текста может быть только *действительным воспроизведением* смыслов, в нем заложенных: при отсутствии такового никакая даже самая изощренная экзегеза не сможет сделать его понятным для неверующего. «Истолковать» подобный текст — отнюдь не означает поставить ему в соответствие какой-то иной, с теми же смыслами, но иными, более понятными адресату знаками (словами, фразами, примерами, иллюстрациями и т.п.). Именно для такого текста адекватным истолкованием будет побуждение адресата к поступку (в том смысле, который придал этому слову М.М. Бахтин)» [5, 145]. Естественно, какие-то «попутные» объяснения человек, пытающийся жить в соответствии с евангельскими нормами, всегда способен дать, однако они опять-таки понятны и значимы только в меру его деятельностного опыта их «интерпретации». Тем самым, здесь действует принцип *взаимных интерпретативных отношений* между двумя кодами — вербальным и визуальным, который подобен соотношению и «принцип дополнительности» двух методов толкования Священной Истории, о которых писал Г.В. Флоровский (вербальный соответствует аллегорическому методу, движущемуся от текста — к событию, а визуальный — типологическому, движущемуся от события — к тексту).

Краткое рассмотрение основных четырех составляющих концепции христианского историзма Г.В. Флоровского позволяет оценить ее как удачный пример рациональной рефлексии важнейших составляющих христианского исторического сознания. В качестве предельного обобщения его сущность может быть сформулирована следующим образом: история есть сфера межличностного взаимодействия людей, через которую осуществляется Откровение Бога людям; в основе исторической практики людей лежит предельный выбор между грехом

и спасением; история устремлена к своему концу, только в нем обретая свой конечный смысл; в истории содержатся как универсальные, повторяющиеся ситуации, так и прообразы чаемого будущего.

Литература

1. Васильев С.А. Синтез смысла при создании и понимании текста. — К.: Наукова думка, 1988. — 212 с.
2. Евлампиев И.И. Богословие против философии: творческое служение Георгия Флоровского // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. — СПб.: Изд. РХГА, 2005. — С. 5-48.
3. Крымский С.Б., Парахонский Б.А., Мейзерский В.М. Эпистемология культуры: Введение в обобщенную теорию познания. — К.: Наукова думка, 1993. — 256 с.
4. Лосев А.Ф. Античная философия истории. — М.: Наука, 1977. — 188 с.
5. Мухелишвили Н.Л., Шабуров Н.В., Шрейдер Ю.А. О символичности проповеди // Человек. — 1991. — № 4. — С.139-147.
6. Рашковский Е.Б. Историк как свидетель, или об источниках исторического познания // Вопросы философии. — 1998. — № 2. — 35-42.
7. Соловьев Вл. Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Соч. в 2-х томах. — Т. II. — М.: Мысль, 1990. — С. 635-762.
8. Флоровский Г. Жил ли Христос? // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. — СПб.: Изд. РХГА, 2005. — С.365-401.
9. Флоровский Г. Затруднения историка-христианина // Флоровский Г. Указ. соч. — С. 671-707.
10. Флоровский Г. Откровение и истолкование // Флоровский Г. Указ. соч. — С. 416-633.
11. Флоровский Г. Христианство и цивилизация // Флоровский Г. Указ. соч. — С. 641-649.
12. Элиаде М. Миф о вечном возвращении. Архетипы и повторяемость. — СПб.: Алетейя, 1998. — 250 с.

Даренский В.Ю.

ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ Г.В. ФЛОРОВСКОГО

Христианская философия вообще и православное лю-бомудрие в особенности, традиционно испытывали наибольшие затруднения в рамках гносеологической проблематики, поскольку исходный концептуальный аппарат европейской философской традиции, доставшийся им от античного язычества, имплицитно содержит совершенно иное представление о природе абсолютной Истины, чем то, которое дано в библейском Откровении. Поэтому попытки адаптировать этот аппарат к тому способу познания, который формируется верующим разумом, с неизбежностью имели изначально условный характер и не позволяли отразить как раз что-то самое существенное в нем.

Высшей точкой античного постижения Бытия как такового было, как известно, понимание его как Космоса — живого, одушевленного, умного, имманентного самому себе совершенного Тела, за пределами которого ничего нет. Мировой Ум, которым правится этот Космос, безличен и состоит из «мира идей», всегда в той или иной степени воплощенных в эмпирическом бытии, но никогда не сводимых к нему. Человеческий ум совершенен в меру причастности космическому Уму, зерно которого в нем заложено изначально. Тем самым, высшей формой познания здесь было созерцание неизменных идей сквозь пелену материального мира. С гносеологической точки зрения также принципиально важно то, что мир как Космос необходимо мыслится как самодостаточное Целое, поэтому любые противоречия в нем, в конечном счете — кажущиеся, меональные,

разрешающиеся имманентно, внутри самого же Космоса, вне которого ведь ничего нет.

Для христианского ума мир предстает совсем иначе. Абсолютная Истина здесь — не полнота Космоса, а Личность Богочеловека. А Космос — это в первую очередь тварная и смертная плоть. Соответственно, высшая форма познания — особое преображение человеческого ума, выражающееся в способности к богопознанию. По отношению к последнему самодовлеющее познание «мира идей», правящих смертной плотью мира сего, сколь бы сложным и содержательным оно ни было само по себе, оказывается уже как раз удалением от истинного познания. Познание в высшем смысле здесь тождественно *ge-ligio*, т.е. «восстановлению, воспроизведению связи» с явленной в Откровении предвечной Истиной, а отнюдь не «отражению» чего-то в чем-то (мирового Ума в уме человеческом, объекта в субъекте и т.п.). Тем самым, и мир как тварное смертное бытие в качестве предмета познания здесь понимается совсем иначе — не в модусе полноты и целостности, а в модусе конечности и онтологической несамодостаточности.

Эти исходные презумпции христианского разума особенно остро переживались и осмысливались в русской философской традиции, в частности, в работах Г.В. Флоровского. Этот аспект его наследия до сих пор не становился предметом специального исследования; в качестве исключения можно назвать лишь работы С.С. Хоружего, в которых Г.В. Флоровский рассматривается как один из основоположников «неопатристического синтеза» как особой стратегии философствования, в том числе и особого учения о духовном познании [1]. Гносеологической специфике русского любомудрия посвящена весьма обширная литература, среди которой парадигмальный характер имеют в первую очередь книги «Борьба за Логос» В.Ф. Эрн и «Русские мыслители и Европа» о Василия Зеньковского; статьи «Русская философия» А.Ф. Лосева и «Идея конкретности в русской философии» Н.О. Лосского, а среди современных авторов — «Верующий разум. Основной принцип русской фи-

лософии» А.Л. Казина и «Концепция целостного разума в русской философии и Православие» В.Н. Катасонова [2] и др. В этих работах сформулированы определения специфики учений о познании, свойственной для русской философии в целом. В частности, в концептуальном отношении нам представляется наиболее удачным термин *логизм*, предложенный В.Ф. Эрном для понимания принципиальной специфики русской философии, в том числе и особенности ее учений о познании. Как писал сам В.Ф. Эрн, «основным тенденциям европейского мышления... *Λόγος* восточно-христианского умозрения можно противопоставить как *прямую* противоположность. *Ratio* есть результат схематического отвлечения... К осознанию *Λόγος*'а приходят совершенно иным путем... *Логос* — это не средний разрез, это *вершина* сознания. Это не отвлечение, это восхождение по ступеням все большей *конкретности*... Человек, поднимающийся к «логическому» сознанию, т.е. приходящий к сознанию в себе *Логоса*, уничтожает разрыв между мыслью и сущим (разрыв, фатальный для *ratio*)... В противоположность *меланическому* рационализму, говорящему о каком-то призрачном *соответствии* чего-то с чем-то... восточное умозрение признает истину — *бытием* в Логосе, т.е. *бытием в Истине*, которое возможно лишь через *становление* Логосом, через благодать *существенного* усвоения Слова. (Таково гносеологическое значение религиозного термина *θεωσις*). Отсюда та совершенно чуждая и совершенно непонятная новому философскому сознанию Запада, но глубоко последовательная в себе *динамическая теория познания*, по которой степень познания соответствует степени напряженности *воли*, степени *существенной устремленности* к Истине и по которой в лестнице Богопознания, т.е. познания Сущего, далеко всех превосходят герои и подвижники духа — *святые*» [3]. Соответственно, *высшей гносеологической категорией* в русской православной философии является категория *веры*, ибо «русские философы видят в вере основание всей философии, в ней синтезируются

и примиряются отдельные элементы знания, в том числе и чисто рациональные» [4]. — отмечал А.Ф. Лосев.

Целью настоящей статьи является рассмотрение гносеологических идей Г.В. Флоровского в контексте традиции русского православного любомудрия, которая в данном случае становится пространством адекватной интерпретации его концепций. В ином контексте они неизбежно воспринимаются весьма искаженно, в частности, как якобы отрицание познавательных способностей разума. Наша задача состоит в том, чтобы очертить то понимание сущности человеческого разума и его познавательной деятельности, которое сложилось в данной традиции и получило свое особое выражение у Г.В. Флоровского.

Исходным пунктом гносеологии Г.В. Флоровского является анализ и критика западноевропейского рационализма. Критика рационализма в той или иной степени наличествует в большинстве его работ, однако, для понимания глубинной специфики подхода Г.В. Флоровского к этой проблематике, наш взгляд, в первую очередь важны статьи «Хитрость разума» (1921) и «К метафизике суждения» (1925). В первой из них анализируются культурно-религиозные истоки европейского рационализма; во второй — специфическая метафизическая «протоструктура» рационалистического способа мышления. Как известно, критика рационализма может быть конструктивной только в том случае, если она происходит в позиции «позитивной внеаходимости» (М.М. Бахтин) — т.е. в том случае, если полностью признается адекватность стратегии рационализма своей специфической предметности познания, однако, вместе с тем, обосновывается и ее принципиальная ограниченность иной предметностью, требующей внерационального и сверхрационального путей и способов постижения.

В первой из названных статей рационализм помыслен как «первородный грех Европы», а рационалистическая модель «разума» понята именно как некая экзистенциальная «хитрость», в конце концов, обернувшаяся самообманом.

По мысли Г.В. Флоровского, в основе рационализма лежит своя *скрытая мистика*, особый экзистенциальный выбор и энтузиазм, обычно не осознаваемые самим рационалистическим «разумом». «Стержень этого рационалистического энтузиазма, — отмечает автор, — образует идея общедоступности познания, своеобразный гносеологический «демократизм»... Истина должна быть именно системой разума, а не откровением... ибо, только стоя превыше всех лиц, не будучи органически сращена с личной жизнью, может она быть доступной каждому и не зависеть от духовного помазания индивида... Из подвига духовного рождения познание превращается то в психофизиологический рефлекс, то в зеркальное отражение «вещей в себе»... Мистика рационализма неизбежно вырождается в натуралистический магизм, человек... становится игрушкой стихийно-причинного предопределения, звеном во всеобъемлющей системе природы» [5]. Соответственно, это компенсируется, во-первых, агрессией по отношению к этой же «системе природы», что порождает феномен современной техники и техногенной цивилизации (их экзистенциальной предпосылкой является тот же «натуралистический магизм»). Во-вторых, отказ от онтологической свободы познания как «подвига духовного рождения» компенсируется всяческим расширением эфемерно-натуралистической «свободы» в смысле возможности «делать все, что захочется». Оба названные момента — сущностные основы западной цивилизации. Вскрытие столь глубокой основы рационализма позволило Г.В. Флоровскому рассматривать и так называемые «иррационалистические» течения и тенденции в западной мысли как естественные порождения самого рационализма, несколько не преодолевающие его сущностных предпосылок, но лишь выполняющие «компенсаторную» функцию.

Вторая статья представляет собой «деконструкцию» Кантовского разделения суждений на аналитические и синтетические. «Различие типов суждения «по содержанию» определяется тем, что в качестве подлежащего в одних случаях

выступает адекватное понятие, вполне выражающее и *замещающее* предмет, в других — понятие еще находится *in statu nascendi* [6], — отмечает автор. Соответственно, названные типы суждений оказываются антиномически соотносенными *пределами* мышления о предмете; и в любом *реальном* суждении в действительности имеют место *оба* типа, различаемые лишь в абстракции и на уровне формально-логической структуры суждения. Поэтому «всякое суждение — синтетично, требует конструктивного выхода за пределы уединенно взятого подлежащего. Эта синтетическая сторона, однако, характеризует суждение как элемент *познания*. Как элемент *знания*, суждение есть *система аналитическая*, лишь «изъясняет» сразу данные на предмете атрибуты» [7]. Если гипотетически предположить возможность *полноты знания о предмете* (в том числе и о таком «предмете», как сущее в целом) — то «*всякое суждение в пределе, в итоге своего развития должно стать аналитическим*» [8]. Именно эта презумпция и является базовой *логической* предпосылкой рационализма как типа мышления. Таким образом, рациональное мышление *de facto* пользуется обоими типами суждений весьма условно, поскольку никогда не обладает ни возможностью выхода за пределы данности в опыте исследуемого предмета, ни тем более *полнотой знания о предмете* — тем самым, *оба* типа суждения всегда с неизбежностью несут в себе неустранимый элемент *веры* в их адекватность, а значит, не являются полностью рациональными.

Если же, наоборот, ввести в мышление презумпцию невозможности полноты знания о каком бы то ни было предмете, неискоренимой «апофатичности» любого познания — то это будет «возможно лишь при условии *ограниченности «мира»* — ограниченности другим для него, лишающим его имманентного, замкнутого самоопределения... Надо допустить *вне мира* свободную волю» [9]. Таким образом, и здесь, по Г.В. Флоровскому, рационализм оказывается результатом первичного, уже рационально не мотивированного и рацио-

нально не обосновываемого *экзистенциального выбора исходной презумпции*.

Анализ пределов и предпосылок рационалистического мышления как на уровне его культурно-экзистенциального смысла, так и на уровне внутренней логической структуры, проведенный Г.В. Флоровским, очерчивает возможности и предпосылки перехода к сверхрациональному мышлению. Тем самым, Г.В. Флоровский мыслит в рамках стратегии обоснования *верующего («целостного») разума* — парадигмального проекта русской классической философии. Обосновывая этот проект, И. Киреевский в свое время писал: «кроме различия понятий на Востоке и Западе происходит еще различие и в самом способе мышления богословско-философском. Ибо, стремясь к истине умозрения, восточные мыслители заботятся, прежде всего, о правильности внутреннего состояния мыслящего духа; западные — более о внешней связи понятий. Восточные для достижения полноты истины ищут внутренней цельности разума: того, так сказать, средоточия умственных сил, где все остальные деятельности духа сливаются в одно живое и высшее единство. Западные, напротив того полагают, что достижение полной истины возможно и для разделившихся сил ума, самодвижно действующих в своей одинокой отделности. Одним чувством понимают они нравственное; другим — изящное; полезное — опять особым смыслом; истинное понимают они отвлеченным рассудком, и ни одна способность не знает, что делает другая, покуда ее действие совершится. Каждый путь, как предполагают они, ведет к последней цели, прежде чем все пути сойдутся в одно совокупное движение» [10].

Феномен рационализма мыслится у Г.В. Флоровского как симптом «утраты библейского мышления», т.е. «целостного» мышления, основанного на личном опыте откровения истин Священного Писания [11]. В свою очередь, позитивная модель целостного духовного разума, будучи предметом исторических исследований в его главных трудах, также рассматривается Г.В. Флоровским и на примере сочетания двух методов истол-

кования Библии: аллегорического и типологического. Первый из них обращен к тексту как таковому и направлен на обнаружение *прообразов* его смыслов как в самой действительности, так и в других фрагментах Писания; второй направлен на сами события, отображаемые в тексте, и имеет целью реконструкцию их цели — смысла, объясняющего, *для чего* они совершены в качестве откровения Истины человеку [12]. Хотя названные методы имеют в первую очередь богословское применение, но могут рассматриваться как своеобразный канон понимания «целостным разумом» любой познаваемой им действительности — как материальной, так и символической.

Позитивная модель целостного духовного разума, концептуализируемая у Г.В. Флоровского на примере взаимодействия названных методов, на наш взгляд, требует осмысления в первую очередь в соотношении с типом сознания, которое сохраняет стереотипы секулярного мышления в рецепции библейской картины мира. Среди таких стереотипов принципиальное значение имеют следующие. Во-первых, это дихотомия знания и веры, которая предполагает отсутствие корреляции между рациональной и религиозной картинами мира (даже если при этом и утверждается их принципиальная непротиворечивость между собою, поскольку они «говорят на разных языках»). Во-вторых, это предположение возможности и даже приоритета небуквального понимания библейского текста, а значит, наличия принципиального разрыва между его онтологией и семиотикой. Такое предположение и соответствующий стереотип мышления неизбежно возникают на почве секулярной культуры, в основе которой всегда лежат конвенциональные образования — от правил этикета и научных абстракций до продуктов художественной фантазии.

Однако названные стереотипы несовместимы с аутентичным восприятием библейского текста и библейской картины мира. Во-первых, тот факт, что истина библейского текста открывается именно через акт веры и в принципе не может открываться путем рационалистических спекуляций — этот

факт совсем не означает, что библейская картина мира сама по себе не является определенным *положительным знанием о мире*. Понятно, что это знание совсем иного типа, нежели знание научное, повседневное или даже философское (правда, с последним типом оно имеет определенные общие черты). Общепризнано, что вера является универсальной гносеологической категорией и как специфический познавательный феномен имеет место во всех типах познания, в том числе и в научном. Как в научном, так и в религиозном познании, вера является проектом полагания новой предметности знания и новых смыслов, которые делают его возможным. Вера является средоточием познания именно как творческого акта. Впрочем, если этот акт становится объективированным и институализированным в определенных результатах познания, возникает соблазн его вообще «не замечать». В этом отношении религиозное мышление всегда было более конкретным и зорким, чем научное, поскольку никогда этому соблазну не поддавалось. Предметность нового знания, которое конституируется в научной гипотезе и духовном прозрении, разумеется, является принципиально разной, но в обоих случаях вера выполняет одну и одну и ту же гносеологическую функцию.

Во-вторых, небуквальное понимание библейского текста является абсолютно несовместимым с его природой, как Слова Божьего, по той очень простой причине, что «Бог не может нас обманывать» (Р. Декарт). Однако, соблазн «постатейстического» сознания, которое несет в себе разнообразные травмы секуляризации, к небуквальному пониманию многих мест Св. Писания, вполне понятен. Он объясняется, прежде всего, привычкой к соотношению языка в целом и значений отдельных слов в частности исключительно с реалиями эмпирического мира повседневности, то есть привычкой к профанному пониманию сущности самого языка. Поэтому, если в Св. Писании «обычные» языковые средства используются для описания событий и реальностей, которые находятся за пределами эмпирической повседневности — возникает соблазн

считать эти средства лишь символами и метафорами. Этот соблазн является проявлением маловерия, с одной стороны, относительно содержания самого текста, который говорит о сверхъестественных событиях, а во-вторых, относительно самого языка, которому отказывается в способности адекватно отображать в себе содержание сверхъестественного (то есть утверждается его профанный статус).

Понятно, что символическое толкование текстов Св. Писания не только возможно, но и абсолютно необходимо, поскольку позволяет реконструировать его универсальные смыслы, с помощью которых могут религиозно осмысливаться любые ситуации эмпирического бытия. Однако аксиомой можно считать положение о том, что абсолютно буквальное, онтологически однозначно-определенное понимание библейского текста является базовым и фундаментальным, без которого любое символическое толкование теряет реальную почву, становится своего рода «игрой в бисер». Вполне естественно, что существуют разные герменевтические традиции (например, Александрийская и Антиохийская), которые акцентируют разные типы толкования — но это не означает, что может существовать только символическое толкование без буквального. Эта невозможность имеет онтологический характер, поскольку именно буквальное толкование фиксирует ту первоначальную предметность понимания, без которой любые ее вторичные символические смыслы вообще не могли бы возникнуть. Соблазн сугубо символического или даже «метафорического» толкования библейского текста возникает вследствие того, что он интерпретируется на основе соотнесения не с самой сверхъестественной (для нас) реальностью, о которой он и свидетельствует, а *только* с реалиями нашей повседневности, которой с помощью соотнесения с определенным фрагментом текста придается «символический» смысл. Подобная аберрация возникает, например, в «символическом» толковании шести дней творения. Она состоит в том, что слово «день» (*йом*) соотносится с современным повседневным пони-

манием, которое знает мир только в его смертном, обезображенном Первородным грехом состоянии. А поскольку за 24 часа нашего дня всего того, что происходило в любой из дней Творения произойти, естественно, не может, то и утверждается, что это слово в книге Бытия может «символизировать» любой огромный промежуток времени, отделенный от других периодом тьмы. Однако слово «день» в книге Бытия означает именно день и ничто иное — но в период, если мир был *онтологически* иным, и в нем было вполне «естественно» то, что в современном смертном мире стало уже «сверхъестественным». Поэтому глубоко ошибочно стараться все это себе эмпирически вообразить, ведь возможности нашего эмпирического восприятия и воображения являются принципиально неадекватными такому «предмету».

Рассмотрение стереотипов секулярного мышления позволяет сделать определенный вывод о том, в каком направлении трансформируется сознание человека в том случае, если становится аутентично-религиозным, преодолевая «постатеистические травмы». В первую очередь, это развитие способности к дифференцированию разных типов реальностей, к четкому осознанию онтологической иерархии в структуре тварного бытия. С другой стороны, эта же способность к дифференцированию оказывается тесно связанной и с интегративностью мышления, которое выходит на уровень преодоления рационалистических дихотомий: вера / знание, буквальное / символическое, естественное / сверхъестественное и др. В целом все это означает сущностное возрастание рефлексивности мышления. Причем это рефлексивность не «калькулятивного» типа, который направлен на сугубо практические цели (в том числе и научные), а рефлексивность в сфере глубочайших запросов человеческого духа, в способности логически ясно осмысливать сущность Бытия как такового и назначение человеческого бытия в частности. Этот тип можно назвать духовно-экзистенциональной рефлексивностью. Между ним и «калькулятивной» рефлексивностью прагматического рассуд-

ка не существует однозначной корреляции, хотя в наше время, к сожалению, чаще всего развитие одной происходит за счет другой. Впрочем, во все времена религиозное мышление приобретало утонченные рассудочные формы, прежде всего, в сфере апологетических текстов. Характерно, что в таких текстах духовная рефлексия не просто использует логику рассудка как пассивный «инструмент», но и указывает на ее собственную глубокую онтологическую основу. Например, в диспутах относительно происхождения человека христианские апологеты легко опровергают эволюционную теорию не только ссылкой на соответствующий эмпирический факт «отсутствия промежуточного звена», но и простым указанием на то, что эта теория или игнорирует первый закон логики (предполагая существование чего-то «среднего» между человеком и нечеловеком), или, если ссылается на так называемый «качественный скачок», — то лишь логически доказывает факт творения, подтверждая правоту своих оппонентов. Итак, здесь первый закон логики оказывается не просто элементом здравого смысла, но и указывает на дискретную структуру тварного сущего, становление которой описано в книге Бытия.

Библейская картина мира содержит в себе специфический рефлексивный потенциал, который в свое время разрушил архаическое представление о мире как гармоническом и самодовлеющем Космосе, вследствие чего и стала возможной современная наука [13]. Она стала возможной только после того, как Природа стала пониматься не как заверченный и самодовлеющий «фюсис», а как бесконечная и необъятная «натура» [14]. Вопреки латинскому происхождению последнего слова, оно является прямым порождением библейского мышления, в котором зафиксирована триединая первичная сущность тварного бытия как земли, воды и бездны; а человек мыслится по отношению к ней как завершающий «венеч творения», через которую вся тварь становится причастной вечности и бессмертию.

Однако главный рефлексивный потенциал «библейского мышления» относится к самому человеку как потенци-

ально бессмертному духовно-душевно-телесному существу. Названные сущностные атрибуты опираются на понимание человека как образа Божьего, способного возратить подобие Божье, разрушенное Первородным грехом. Такое понимание человека, словно в зерне, содержит в себе всю библейскую картину мира, и, вместе с тем, образует сложную смысловую структуру, приобщаясь к которой человеческий ум попадает в бесконечное и бездонное пространство экзистенциальной и мировоззренческой рефлексии. Объединение этой рефлексии с конкретно-жизненной практикой становится неисчерпаемым источником постоянно нового душевно-духовного опыта и личностного смыслотворчества.

Итак, библейская картина мира является фактором развития рефлексивного мышления, указывая на ограниченность индивидуального опыта и заставляя верующего человека не останавливаться в духовном возрастании. Акт веры в этом отношении является процессом рефлексивного усиления — отталкивания от своего несовершенного смертного «Я», от ошибочности и ограниченности предшествующих форм опыта. Здесь действует принцип, который на языке схоластики можно сформулировать как *transformo, ergo credo* или *reflecto, ergo credo*. Библия открывает человеку мир, основным принципом бытия в котором становится *reflectio* в этимологически точном смысле этого слова — как именно «отталкивание» от собственной смертной природы. Как писал митрополит Антоний Сурожский, «Христос сказал, что слово, которое он проповедовал, — не просто произвольное веление Бога, а откровение о подлинном человеке... Пока наши чувства не таковы, пока наши мысли не таковы и наша жизнь не такова... мы просто не «человечны» в подлинном смысле, в смысле призвания, заключенного в этом слове» [15].

И. Киреевский, полагая теоретический «проект» православной гносеологии, писал, что «образ разумной деятельности изменяется, смотря по той степени, на которую разум восходит. Хотя разум один и естество его одно, но его образы

действия различны так же, как и выводы, смотря по тому, на какой степени он находится, и какая мысль лежит в его начале, и какая сила им движет и действует»; а поэтому «для мышления, находящегося на низшей степени, высшая непонятна и представляется неразумием. Таков закон человеческого ума вообще» [16]. Вот именно это качественное изменение самого разума по его «естеству», т.е. по господствующим над ним и в нем силам, и есть гносеологическая составляющая той философии, которая могла бы по праву носить имя христианской. Такая философия имплицитно, но вполне реально содержится в писаниях св. Отцов Церкви — и ее адекватная экспликация в особых, а потому и глубоко самобытных формах собственно философского мышления, составляет неизменную задачу православного любомудрия. С «функциональной» точки зрения, можно было бы сказать, что задача православной философии состоит в особом *майевтическом опосредовании* трудного воцерковления разума современного человека, в силу исторических причин утратившего многие навыки духовного познания, которые были вполне «естественными» даже в языческие времена.

Краткое рассмотрение гносеологических идей Г.В. Флоровского в контексте традиции православной философии позволяет углубить понимание базового для нее концепта «целостного разума», модифицированного Г.В. Флоровским в рамках понятия «библейское мышление». Иерархизируя типы, предметность и направления человеческого мышления, «библейское мышление» имеет также и побуждающую силу движения от низших к высшим типам рефлексии — от рефлексии как игры к рефлексии как духовному подвигу.

Литература

1. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. — 1994. — № 5. — С. 86.
2. Эрн В.Ф. Борьба за Логос. Г. Сковорода. — Мн.: Харвест, М.: АСТ, 2000; Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. — М.:

- Республика, 1997; Лосев А.Ф. Русская философия // Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. — М.: Советский писатель, 1990; Лосский Н.О. Идея конкретности в русской философии // Вопросы философии. — 1991. — № 2; Казин А.Л. Верующий разум. Основной принцип русской философии // www.sobor-spb.ru/members/kazin/veruyushy_gazum.htm; Катасонов В.Н. Концепция целостного разума в русской философии и Православии // www.hesychasim.ru/library/thlg/ktsnv.htm.
3. Эрн В.Ф. Борьба за Логос. — С. 79-82.
 4. Лосев А.Ф. Русская философия. — С. 88.
 5. Флоровский Г. Хитрость разума // Флоровский Г. Из прошлого русской мысли. — М.: Аграф, 1998. — С. 61-62.
 6. Флоровский Г. К метафизике суждения // Там же. — С. 237.
 7. Флоровский Г. Указ. соч. — С. 239-240.
 8. Флоровский Г. Указ. соч. — С. 237.
 9. Флоровский Г. Указ. соч. — С. 244-245.
 10. Киреевский И.В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Киреевский И.В. Критика и эстетика. — М.: Искусство, 1979. — С. 274.
 11. Флоровский Г. Утрата библейского мышления // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. — СПб.: Изд. РХГА, 2005. — С. 608-615.
 12. Флоровский Г. Откровение и истолкование // Флоровский Г. Указ. соч. — С. 628-629.
 13. Гайденко П.П. Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. — М.: Наука, 1997. — С. 44-87.
 14. Ахутин А.В. Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). — М.: Наука, 1988. — С. 164.
 15. Митрополит Антоний Сурожский. О слышании и делании. — М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1999. — С. 11.
 16. Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Указ. соч. — С. 331, 320.

Добродум О.В.

ИСЛАМ И ПОЛИТКОРРЕКТНОСТЬ: КОНФЛИКТ ВМЕСТО ДИАЛОГА

Нынешний этап развития общества ознаменован в том числе и активизацией ислама, играющего свою роль в процессах глобализации, транснационализацией уммы и формированием мусульманской идентичности, выступая в таком качестве некоторой альтернативой американизации, вестернизации, модернизации современного мира. Ряд исследователей и публицистов полагают: XXI век начался 11 сентября 2001 г. — эта дата стала настолько значима в новейшей истории, что, например, такой известный исламовед, как А. Мухаметов приходит к выводу об образовании религиозного культа 11 сентября, где всемогущая Аль-Каида олицетворяет вселенское Зло, а антитеррористическая коалиция — воплощение сил Добра, которое отважилось вступить с ним в неравную схватку, а также о пришествии религии международного терроризма как квазирелигиозного инструмента манипулирования сознанием [1]. «Всем ясно, что не все мусульмане террористы, но непреложным остается и другой факт; что почти все террористы — мусульмане», — утверждает Абед Эль-Рахман аль-Рашид, генеральный директор спутниковой телестанции «Аль-Арабия» [2].

В данной статье мы сосредоточились на выяснении вопроса, способствовала ли устранению или профилактике межрелигиозной конфликтности практика политкорректности, некоторые аспекты которой в связи с рассмотрением проблем межрелигиозного диалога были охарактеризованы нами ранее [3]. Цель данной статьи — диагностировать проблемные зоны

репрезентации мусульманской идентичности в современном мире. Методикой исследования послужил контент-анализ материалов по данной проблеме, помещенных в Рунете.

Как известно, религиозная политкорректность как лингвокультурная форма выражения толерантности осуществляется путем позитивной дискриминации посредством языковых процедур. Так, американской Комиссией по вопросам предвзятости и щепетильности было осуществлено исправление словарей, учебных пособий для школьников и студентов на основании изданной в 2003 г. в США книги Дианы Равич «Полиция языка», в которую включены 500 «неправильных» слов и выражений — Бог, черт, ад и т.п. В 2006 г. в ЕС непосредственно был представлен и утвержден документ, имеющий отношение к исламу — специальный словарь, который не оскорблял бы чувств законопослушных мусульман и мог бы использоваться во время публичных дискуссий по вопросам терроризма и религиозного экстремизма. Словарь не рекомендует употреблять такие слова, как «исламист», «фундаменталист», «джихад»; упоминать вместе в одном тексте слова «террор» и «ислам» или «мусульмане». Этот словарь разрешил использование слова «джихад» только в контексте «личной борьбы за ведение высокоморального образа жизни», а «исламский джихад» — для обозначения миролюбия и внедрения мусульманского образа жизни посредством уговоров и убеждения [4]. В 2005 г. достоянием гласности стало «распоряжение из Кремля» [5], содержащее в себе следующие указания: недопустимы никакие ассоциации чеченских и других боевиков с «воинами Аллаха» или «мусульманами»; недопустимо определение «исламский», используемое при освещении терактов. Это определение предлагается заменять на апелляцию к «международному терроризму». В этом «распоряжении» предлагаются следующие лексические замены: вместо «шахид» — «террорист», «смертник»; вместо «ваххабит» — «исламский боевик»; вместо «пояс шахида» — «пояс со взрывчаткой»; вместо «священный джихад» или «джихад» — «диверсионная,

диверсионно-террористическая деятельность»; слова «амир», «эмир», «имам», «шейх» предлагается заменять на «главари бандформирований» [Там же].

Осуществленный контент-анализ позволил выделить проблемные зоны осуществления межрелигиозного диалога с мусульманами и проблемные области реализации политкорректности в следующих социальных сферах: Интернет, кинематограф, мультипликация, игрушки, музыка, реклама, изобразительное искусство, театр, литература, символика, архитектура, спорт, экономика, медицина.

Интернет

В 2001 г. компания Yahoo! запретила использование буквосочетания allah в качестве имени пользователя или его составляющей. Yahoo! обвиняют в предвзятой политике (запретив слово «Аллах», компания оставила «Иисус» и «Бог»).

В 2007 г. в сообществе sup-gu проводилась акция против сообщества gu_islam; пользователям-мусульманам ежедневно посылались виртуальные «подарки» от анонимных ЖЖ-пользователей (ЖЖ — «живой журнал») — иконки с изображением свиньи. В дальнейшем отсылка в gu_islam «свиней» превратилась в спам.

В 2008 г. более 90 тысяч мусульман потребовали у администраторов «Википедии» удалить средневековые рисунки, разместив петицию в Интернете, после того, как администраторы ресурса категорически отказались удалить из статейных материалов иллюстрации, изображающие пророка Мухаммеда, хотя изображения пророка были выполнены в арабских странах и не противниками ислама.

В 2008 г. пакистанские власти блокировали доступ на сайт видеоклипов YouTube из-за размещенных здесь антиисламских фильмов. Власти запретили сайты, на которых можно увидеть карикатуры на Пророка Мухаммеда, вновь напечатанные некоторыми датскими газетами. В этом же году решением турецкого суда YouTube был заблокирован из-за де-

монстрации на нем видеороликов, оскорбляющих основателя нынешней идеологии страны Кемаля Ататюрка.

В 2008 г. в рамках XII Всемирного русского народного собора в Москве состоялась презентация первой российской документальной компьютерной игры «Правда о 9 роте» о войне в Афганистане.

Кинематограф

В 2006 г. Центральное духовное управление мусульман (ЦДУМ) России обратилось к властям с просьбой о запрете на территории страны фильма «Код да Винчи», снятого по одноименной книге Дэна Брауна. ЦДУМ назвало фильм Рона Хоуарда кощунственным, при этом в заявлении говорится о недопустимости глумления над мусульманским пророком Исой.

В 2006 г. в Иране к числу вредных фильмов был причислен «Пираты Карибского Моря» с Джонни Депом в главной роли. По мнению официального иранского телеканала IRINN, голливудские фильмы в целом являются «оружием сионистов».

В 2007 г. иранское издание Kayhan обвинило Гарри Поттера в том, что он совращает с пути истинного молодые души, отвлекает внимание от проблемы еврейского заговора и служит прикрытием для достижения всемирного сионистского господства.

В 2007 г. крупнейшие христианские церкви Египта призвали официальные власти страны запретить показ британского фильма «Христос глазами мусульман», поскольку показ может спровоцировать создание аналогичного фильма, показывающего историю ислама с христианской точки зрения. А это, в свою очередь, вызовет резкую реакцию со стороны мусульман.

В 2008 г. на британском видео-сайте LiveLeak.com появился 15-минутный антиисламский фильм «Фитна» (раздор), который был снят по заказу депутата парламента Нидерландов крайне правового толка Гирта Вилдерса. В ответ на появление фильма саудовский блоггер Раид аль-Саид разместил в

Интернете видео-пародию на антиисламский фильм «Фитна» — 6-минутный антихристианский ролик «Шизм».

Мультипликация

В 2006 г. турецкая государственная телекомпания отказалась от показа мультфильма компании Walt Disney про приключения медвежонка Винни Пуха из-за того, что одним из его героев является поросенок Пятачок. В 2007 г. организаторы детского утренника в церковной школе в Хаддерсфилде (Великобритания) переписали сюжет сказки «Три Поросенка» — главные герои сказки в детской музыкальной инсценировке заменены на Трех Щенят. В РФ «Три поросенка» и другие сказки, где героями оказываются свиньи, оказались под угрозой изъятия. Звучали требования изгнать из программы «Спокойной ночи, малыши!» Хрюшу.

В 2006 г. советник иранского министра по образованию Хасан Болгари заявил, что мультфильм «Том и Джерри» — это часть еврейского заговора с целью обеления образа мышей. По его словам, этот мультфильм создали голливудские евреи, чтобы изменить отношение к грязным мышам, в виде которых нацисты часто изображали евреев. Тем самым в сознании европейских детей укореняется образ забавной и мотормой мыши, вытесняющий черты, навязанные ему нацистской пропагандой.

Игрушки

Представители ислама выразили политкорректную точку зрения на игрушки. В исламе хорошие игрушки: лук со стрелами и мишенью, куклы-дети, плохие игрушки: черти (бесы), плюшевые поросята. Практически во всех исламских государствах продажа и реклама куклы Барби запрещена. Среди исламских версий Барби: марокканская Барби, Разанна, Сальма, Фулла, Лейла, Сара и пр.

В 2001 г. мусульманские религиозные лидеры стран Персидского залива «объявили войну» детской игре «Покемон»,

т.к. она азартная (дети обмениваются и продают карточки с изображением 155 персонажей) и на некоторых карточках изображены шестиконечные звезды и кресты. Запрет введен и на изображения персонажей игры, например, на детской одежде и игрушках.

В 2002 г. в США продавались игрушки с куклами-лидерами мировых религий: Иисусом Христом в нескольких модификациях (в том числе с пуленепробиваемым плащом), Далай-Ламой (с автоматом УЗИ), Кришной (с пистолетом и автоматической винтовкой), раввином с палкой и Аллахом (упаковка с пластмассовым Аллахом пуста, видимо, чтобы не обижать чувства мусульман).

В 2003 г. правительство Саудовской Аравии ввело ограничения на импорт кукол-женщин и плюшевых игрушек-животных.

В 2006 г. в Манчестере в сети секс-шопов Ann Summers появилась надувная кукла — резиновый кавалер Mustafa Shag (переводится как секс с Мустафой). Выяснилось, что аль-Мустафа (Избранный) — одно из имен пророка Мухаммеда, и центральная мечеть Манчестера призвала фирму изъять товар из продажи.

В 2007 г. полиция Судана арестовала за богохульство учительницу из Англии Джиллиан Гиббонс, которая разрешила своим ученикам назвать плюшевого мишку именем Мухаммед.

Музыка

В 2006 г. национальный совет Малайзии по фетвам постановил, что музыка «black metal» неприемлема для мусульман, поскольку способствует употреблению алкоголя и сексуальной распущенности и из-за того, что в этом музыкальном стиле часто используются образы оккультизма.

В 2006 г. в Дагестане опубликован список групп и исполнителей, приезд которых нежелателен: Борис Моисеев, Сергей Пенкин, Шура, Верка Сердючка, Валерий Леонтьев,

Филипп Киркоров, Сергей Зверев, Жанна Фриске, «ВИАГра», «Рефлекс», «ТАТУ», «Блестящие», «Коррозия металла», «Фабрика», «Новые русские бабки», «Ленинград», «Миннет», «Звери», «Гости из будущего», «Агата Кристи», Диана Арбенина и «Ночные снайперы», как и всех тех, кто, по мнению цензора, воспекает свободную любовь, пьянство и наркоманию.

В 2006 г. Совет муфтиев России выразил солидарность с РПЦ, которая призвала прихожан не ходить на концертное шоу Мадонны «Confessions Tour»: во время исполнения песни «Live To Tell» певица появилась на сцене на фоне огромного зеркального распятия, украшенного бриллиантами и кристаллами, на голове у нее был терновый венец.

В 2007 г. жители Оксфорда негативно восприняли намерение местного мусульманского духовенства транслировать призыв муэдзина к совершению намаза посредством громкоговорителя.

В 2007 г. председатель Исламского комитета России Гейдар Джемаль заявил, что клип «Восточные сказки» квартета «Блестящие» оскорбляет чувства мусульман. В клипе молодой человек с восточным акцентом предлагает участницам группы, облаченным в костюмы восточных танцовщиц, стать его четвертой женой, на что девушки предлагают ему стать их шестым мужем.

Альбом Шакиры «Oral Fixation, vol.2» был запрещен к распространению на Ближнем Востоке из-за песни «Здравствуйте», которая исполняется одновременно на английском, испанском, арабском языках и иврите. В ней есть такие арабские слова: «Прости, О Всевышний, мои прегрешения, О Всевышний»... Далее идет куплет на иврите: «Прости нас... Прекрасно», и заканчивается песня цитатой из Молитвы Господней: «Яко Твое есть Царство, и сила, и слава во веки. Аминь». В этих строках и усмотрели упоминание имени Аллаха в недостойной, неподобающей форме.

Реклама

В 2000 г. в Москве во время работы Межрелигиозного миротворческого форума проходила акция «Я не хочу ненавидеть», в рамках которой был размещен плакат Андрея Логвина, на котором Будда, Христос и Магомет распивали водку и закусывали селедкой и солеными огурцами.

В 2006 г. плакат, изображающий супермодель Кейт Мосс и Джеми Дорнан, где Кейт Мосс топless прижимается к обнаженной груди партнера, был размещен напротив мечети в Нью-Йорке, что вызвало протест сотен мусульман.

В 2007 г. мусульманские объединения Индии выступили с протестом против рекламного ролика с участием известной индийской теннисистки Сании Мирзы, снимавшегося в одной из старейших мечетей в Хайдарабаде — Мекке-Масджид. Съёмки ролика состоялись без разрешения специального департамента, ответственного за содержание мечети — это вызвало протест одной из основных мусульманских партий Индии — МИМ.

В 2008 г. накануне приезда Джорджа Буша в Иерусалим ультраправые активисты организации «Еврейский национальный фронт» расклеили плакаты, на которых Джордж Буш, Шимон Перес и Эхуд Ольмерт были изображены в палестинских «арафатках» и названы пособниками террора.

Изобразительное искусство

В 2006 г. итальянский министр по вопросам конституционных реформ и децентрализации Роберто Кальдероли продемонстрировал телезрителям первого канала итальянского телевидения, что носит под рубашкой майку с воспроизведением карикатур на пророка Мухаммеда.

В 2006 г. верховным муфтием Египта Али Гомаа была издана фетва, запрещающая демонстрацию статуй — эта фетва сравнивается с фетвой, изданной Талибаном, которая привела к разрушению статуй Будды в Афганистане.

В 2006 г. італьянскі журнал *Studi Cattolici* опублікаваў ілюстрацыю з сюжэтам з Дантэ: герой «Божэственнай камедыі» і Віргілій сустракаюцца з прарокам Мухаммедам, у гэтай сцэне прарок прадстае з разрубленым надбровькам, ібо «сеяў скандалы і раскол».

В 2006 г. волгоградская газета «Местныя новыны» опублікавала рысунок з выявамі Хрыста, Моісея, Будды і Мухаммеда, якія глядзяць тэлевізор, па якому паказваюць дзве групы людзей, побываючых адна адна камянямі. Рысунок суправаджаўся падпіскай: «А ведаем мы іх гэтаму не ўчылі...»

В 2007 г. у Нацыянальнай школе мастацтваў Аўстраліі праходзіла выстава мастацкіх работ на рэлігійную тэматыку. На адной з карцін Усама бен Ладэн быў выяваў у пазе распятага Ісуса Хрыста.

В 2007 г. у Мехіко адкрылася экспазіцыя, з якой пасол Ірана ў Мексіцы патрабаваў выняць фатаграфію мароканскага фатахудожніка Фуада Белламіна, паколькі на ёй было выяваў валагалішча, пакрытае купалам, напамінаючым купол мечэты.

В 2007 г. у сталіцы Галандыі адкрылася выстава работ іранскай мастацыцы Суры Херы. У лісьце яе прадзвіньняў — відэаролік, на якому прадставлена цікавая любоў пара гомасэксуалістаў — гэту сцэну іспольную актэры ў масках Мухаммеда і Алі.

Тэатр

В 2001 г. іорданскі драматург Хішам Яніс стварыў мюзікл пра Усаму бен Ладэна, каб донесьці да публікі мысьлі аб тым, што бен Ладэн сапраўды небяспечны, прычым нават для жыхароў Іорданіі.

В 2003 г. у Казані быў ставяў балет «Сказаньне аб Іусуфе». Па мерэньні мусульман Татарстану, ставяўка на каранічэскі сюжэт каўнунствэнна, веда балет у ісламе забароньен.

В 2004 г. Ватікан выяваў возмущэньне рэшыньнем адной з школ Італіі адменіць традыцыйную рождэственскую пьесу ў сувязі з наяўнасьцю ў ёй сцэн, якія могуць заць дэ рэлігійныя чувства ўчашыхся-мусульман.

В 2004 г. мюзікл «Воіны Духа», ставяўка якога пошла ў Маскве, васьтварыў патрыятычэскія дэяўствы 6 роты Псковскай дывізіі ВДВ ў 2000 годзе ў Чэчэне.

В 2007 г. брытанская абащественнасьць патрабаваў забароніць мюзікл «Джыхад» пра Усаму бен Ладэна — гэты мюзікл вошел ў праграму фестывалю эксперыментальных тэатраў ў Эдынбурге. Ідэя выяваў тэрор паўем музыкальнай пародыі выяваўла неадназначную рэакцыю абащественнасьці.

Літэратура

В 2004 г. газета «Московский комсомолец» опублікаваў а статью «Русская рана Корана». У нэм шла рэчь аб тых, хто паменяў імя, родіну, вяўз веру врага — гэты выяваў пратэст мусульман Расіі.

В 2005 г. прызашло вручэньне журналістскай Анты-прэміі «Чэрнае пера Расіі», ўчрэждэньной Саюзам Прэсы Сэвэрнага Кавказа за самы бальшой «вклад» ў «разжыганьне міжнацыянальнай розні, насаждэньне ксэнофобіі і нэгацывных этнічэскіх стэрэатыпаў». Яе лаўрэатамі сталі тэлевужналіст Міхаіл Леонтьев, газета «Московский комсомолец» і інтэрнэт-зданьне «АПН.ру».

В 2006 г. турэцкія іздатэлі па-своему адаптыравалі папулярныя зааадньны літэратурныя прызвэдэньня для школьнікаў — переназначэньныя аказалісь акола ста кнйг, ў том лісьце «Малыш і Карлсон», «Піноккіо», «Прыклячэньня Тома Сьёера», «Тры мушкетэра», «Отвержэньныя» і басні Лафонтэна.

В 2007 г. католічэская цэрковь і адна з хрысьціанскіх газет ў Малайзіі падалі ў суд на правітэльство станы, іздаващэе указ аб том, што слово «Аллах» можа іспользаваць толькі мусульманамі. «Аллах» ў малайскім языку азначае

«Бог», и местные христиане начали пользоваться этим словом еще до появления мусульман.

В 2008 г. электронная книга на CD-Rom'e, основанная на сюжете сказки «Три поросенка», была исключена британским правительственным ведомством из списка ежегодных наград для школ на том основании, что она может задеть чувства мусульман.

Символика

В 2003 г. накануне Рождества было запрещено украшать нью-йоркские школы иллюстрациями из Евангелия. Но, вместе с тем, власти Нью-Йорка разрешили использование в школах иудейской и мусульманской символики к праздникам Ханука и Ид-аль-Фитр.

В 2004 г. в школах и вузах Франции запрещено ношение хиджаба, еврейских кип, сикхских тюрбанов, христианских крестов крупных размеров и другой религиозной атрибутики.

В 2005 г. Красный крест и Красный полумесяц лишились своих символов — их конвергенция выразилась в международной эмблеме Красного кристалла.

В 2007 г. несколько школ в американском штате Иллинойс «отменили» Рождество и Хэллоуин, чтобы не обижать мусульман

В школе капелланов ВМС США в Ньюпорте мусульманским, иудейским и католическим капелланам предписывалось молиться во имя Бога, а не во имя Аллаха, Иеговы, Святой Троицы или Девы Марии.

Архитектура

В 2006 г. в королевском городе Виндзор произошли столкновения, после того как христианская молодежь воспротивилась намерению владельцев местного магазина общebritанской мусульманской торговой сети «Медина дайэри», которая занимается доставкой на дом молочной продукции, превратить одно из своих офисных зданий в мечеть для пятидесяти сотрудников.

В 2006 г. королева Великобритании Елизавета II приняла решение облегчить жизнь мусульманки, работающей в Виндзорском замке билетершей, и приказала выделить ей комнату, оборудованную для молитвы.

В 2006 г. магазин компании Apple, построенный в Нью-Йорке, вызвал негодование у мусульманской общины, т.к. напоминает по конструкции мечеть Каабу в Мекке.

В 2007 г. канцлер Германии Ангела Меркель заявила, что купола мечетей не должны быть выше, чем колокольни христианских церквей.

В 2008 г. Элисон Руфф, член Генерального синода Англиканской епископальной церкви и ее Епископального совета, выступила с призывом запретить строительство новых мечетей на территории Великобритании.

В Татарстане с православных храмов пришлось убрать якорные кресты. Не разрешили установить памятник Петру I, нелицеприятно отзывавшемуся о мусульманах, а в Набережных Челнах запретили строительство церкви на проспекте Сююм Бике — посчитали неприличным существование православного храма на улице, названной в честь героини, павшей от рук русских захватчиков.

Спорт

В 2000 г. депутат кувейтского парламента Валид ат-Табтабай призвал национальное телевидение убрать из эфира некоторые женские выступления на Олимпиаде в Сиднее, сославшись на то, что отдельные виды состязаний (к примеру, женский пляжный волейбол, прыжки в воду и синхронное плавание) «слишком сексуальны и непристойны».

В 2004 г. спортсменки-мусульманки стартовали на Олимпиаде в Афинах в хиджабах.

В 2007 г. на юго-востоке Афганистана американские вертолеты сбросили с воздуха десятки футбольных мячей с шахадой, предназначенных для подростков. Афганские мусульмане пришли в гнев от того, что священные для них слова

придется пинать ногами. Мусульмане России были возмущены продажей в магазинах детских товаров футбольных мячей с изображением флагов разных стран, в том числе и Саудовской Аравии (на нем начертана шахада).

В 2007 г. турецкий адвокат Барис Каска подал в суд иск против миланской футбольной команды «Интер», которая обыграла стамбульский клуб «Фенербахче» в матче Лиги чемпионов в Милане. Игроки «Интера» были одеты в белые футболки, декорированные большим красным крестом — эмблемой столетия клуба, а также символом Милана.

В 2007 г. вице-президент Олимпийского комитета Ирана Абдолреза Савар обнародовал новые правила, которые должны «помочь в борьбе с преклонением перед западными практиками и традициями», в соответствии с которыми тренеры мужчины больше не смогут руководить женскими иранскими командами, принимающими участие в международных состязаниях.

В 2008 г. нападающий сборной Египта Абу Трейка на проходящем в Гане Кубке Африки по футболу на глазах у зрителей снял красную майку, под которой была еще одна с надписью «Сочувствую жителям сектора Газа». К четвертьфинальной встрече с национальной командой Анголы сборная Египта готовилась особенно: прямо на тренировку привезли корову, которую египетские футболисты сборной повалили на землю, а полузащитник Мухаммед Шауки зарезал.

В 2008 г. в Казани стартовала первая спартакиада молодежи, которая прошла в соответствии с нормами шариата. Девушки обязаны были прикрывать во время соревнований все тело, кроме кистей рук и лица, выступая в спортивном костюме, который не должен быть прозрачным или обтягивающим, а голову необходимо было прикрыть платком. Мужчинам было достаточно надеть футболку и шорты, прикрывающие колени. При этом соревнования по плаванию среди женщин прошли совершенно без зрителей, в помещении бассейна были допущены только судьи женского пола.

Экономика

В 2006 г. полицейскими властями Франции был наложен запрет на деятельность благотворительных организаций, которые кормят бездомных и нищих. Организациям было приказано исключить из меню суп, сваренный на свином бульоне. МВД Франции называет это блюдо дискриминационным, поскольку граждане, исповедующие ислам и иудаизм, вынуждены были в соответствии с религиозным законом отказываться от свинины. Сами благотворительные организации объясняли выбор продукта исключительно тем, что свинина питательна и недорога.

В 2006 г. губернатор египетской провинции Калюбия к северу от Каира Адли Хусейн постановил, что переносчиками заболевания птичий грипп являются свиньи. Поэтому свиной в провинции больше быть не должно, и никакой компенсации за связанные с этим потери их владельцы-христиане не получили.

В 2007 г. организация «Нефть без терроризма», которая выступает против использования нефти, импортируемой из поддерживающих террор стран, открыла необычную заправочную станцию в американском городе Омаха — представители организации утверждают, что на станции продается бензин, произведенный исключительно из канадской и американской нефти.

Во многих мусульманских странах происходит экономический бойкот продукции Coca-Cola и Pepsi-Cola, ресторана McDonald's и куклы Барби. Магазины и торговые сети приводят свою продукцию в соответствие с нормами ислама: продавцы стараются не выставлять на полки своих магазинов продукты, содержащие свиной жир, производители стремятся исключить желатин при производстве косметики и бытовой химии. В сфере пошива одежды все яснее проглядываются тенденции миди и максси. Телевидение и радиовещание также стараются не обидеть мусульман, меняя сетку вещания, сни-

мая с эфира «оскорбительную» рекламу. Издаются брошюры и каталоги продукции и услуг на арабском языке и т.п.

Медицина

В 2006 г. малайзийские религиозные лидеры запретили мусульманам делать инъекции ботокса для разглаживания морщин, так как препарат содержит компоненты, получаемые от свиней. Использование ботокса религиозные лидеры допускают только для облегчения состояния страдающих от тяжелых заболеваний, таких как церебральный паралич.

В 2006 г. медперсонал некоторых британских больниц начал поворачивать кровати пациентов, исповедующих ислам, пять раз в день, чтобы те могли молиться в сторону Мекки. Пациентам приносится проточная вода, чтобы те могли совершить омовение. Затем кровати возвращаются в изначальное положение.

В 2007 г. глава Исламской медицинской ассоциации Великобритании, доктор Абдул Маджид Катме призвал мусульман не прививать детей от кори, свинки, краснухи и других болезней, в том числе полиомиелита и дифтерии, поскольку используемые в педиатрии вакцины содержат ингредиенты, полученные из тканей человеческого и животного происхождения, что недопустимо в исламе. Заявление Катме отражает глобальное наступление на вакцинацию в Нигерии, Афганистане, Пакистане и некоторых районах Индии, мотивировавшееся тем, что будто бы западные страны добавляют в вакцину особое вещество, способное лишить мусульман способности к деторождению. Тем не менее, в том же году религиозный союз Пакистана опубликовал фетву, которая послужила мотивацией для жителей племенных северных районов страны начать вакцинацию своих детей от полиомиелита.

Можно констатировать, что, с одной стороны, мы видим достаточно однозначную позицию США, России, ЕС конструктивного сотрудничества с исламом. Так, Джордж Буш заявил,

что «ислам — религия мира», объявил о намерении учредить в структуре правительства США пост спецпредставителя по связям с ОИК, Россия стремится закрепить за собой статус «друга ислама», а Федерация исламских организаций Европы (более 400 мусульманских общин из 28 стран) опубликовала Европейскую Исламскую хартию. Тем не менее, зачастую подобные акции являются в первую очередь данью политике политкорректности именно как лингвокультурной формы выражения толерантности, которая главным образом на формальном уровне способствует снятию межрелигиозной напряженности, не затрагивая сути и глубинных первопричин конфликта.

Осуществленное исследование позволяет выделить конфликтные сферы, в той или иной степени связанные с исламом и охарактеризовать их. Спектр конфликтных зон колеблется от межрелигиозных словопрений (главным образом, мусульман с христианами, поскольку в настоящее время особенной конфликтногенностью отмечены присутствие и рост значимости мусульманского фактора именно в западном мире) до межрелигиозного противостояния и войн. Приведенные факты иллюстрируют в определенной степени концептуальную исчерпанность доктрины политкорректности, которая в настоящее время на практике уже не является оптимальным способом гармонизации религиозных отношений и не оправдывает ожиданий, возложенных на нее как на основу межрелигиозного мира. Наверное, следует искать иную модель оптимизации межрелигиозного диалога. Можно также сделать вывод и о том, что политкорректность, задуманная для того, чтобы решать конфликты, в межрелигиозных отношениях иногда становится одним из побудительных мотивов для их возникновения, что ставит под сомнение если не всю практику политкорректности в целом, то, по крайней мере, современное ее воплощение.

Литература

1. Мухаметов А.Р. Религия Аллаха против религии «11 сентября» <http://www.islam.ru/pressclub/analitika/mercis/>
2. Не все мусульмане террористы, но все террористы — мусульмане <http://evreimir.com/article.php?id=3975&res=1>
3. Добродум О.В. Політкоректність і міжрелігійний діалог <http://ukreligieznastv.uol.ua/>
4. Добродум О.В. Політкоректність і міжрелігійний діалог: культурно-історичний аспект <http://ukreligieznastv.uol.ua/>
5. Не «исламский терроризм» и не «терроризм, который прикрывается исламом», а «терроризм исламистов». ЕС корректирует словарь исламской терминологии <http://i-g-p.ru/page/stream-event/index-5946.html>
6. Кожевникова Г. Российские СМИ как инструмент поощрения ксенофобных настроений <http://xeno.sova-center.ru/213716E/21728E3/6F69E89>

Кравченко В.А.

**ФИЛОСОФИЯ, НАУКА, ТЕОЛОГИЯ
ОБ ИДЕАЛЬНЫХ ОСНОВАХ БЫТИЯ**

Идеальное как в обычном смысле, так и в религиозно-философском, означает высшее совершенство, нечто Всеобщее, Единое Абсолютное, Вечное, Бесконечное, — для отдельных, единичных вещей, в т.ч. и для человека принципиально недостижимое. В таком виде идеальное — высшая цель, идеал, смысл, вечное стремление преодоления трагизма единичности, конечности бытия в его противоположности Единому, Бесконечному и Вечному. И здесь сразу возникает вопрос о бытийной сущности того, что является предметом мыслительного усвоения. Впервые эту проблему в философии поставил древнегреческий философ Парменид (VI в. до н.э), придя к выводу о том, что мыслимое бытие — абсолютное, неизменное, неподвижное, однородное, непрерывное и т.д. ибо то, что мыслится как «есть» исключает все то, что «не есть», а именно — движение, изменение, многообразие. Но такое бытие с точки зрения его предметного реального понимания равно Ничто. Как совместить реальность и мыслимость, идеальность в трактовке бытия, его сущность и существование. У древнегреческого философа Парменида этот вопрос остался открытым, как парадокс. В дальнейшем, в религиозной философии сущность и существование в трактовке бытия отождествлялись и идентифицировались в лице Высшего и Абсолютного существа, Бога. Но тогда проблема творения с точки зрения логики оставалась во многом неразрешимой. Определенные подходы к решению этой проблемы были сделаны в филосо-

фии Платона, в которой движение, изменение рассматривались как неотделимые от покоя, устойчивости, равновесия, а также в философии Аристотеля, у которого бытие рассматривалось как неотделимое от небытия, актуальное бытие как неотделимое от потенциального, идеального бытия. И тогда напрашивался вопрос: что чему предшествует — бытие небытию или наоборот? Скорее всего истина посередине. Но лишь в том случае, если то, что считается как Ничто, Пустота, небытие рассматривается как мыслимое, идеальное бытие, что отрицалось Парменидом. Для него, правда, всякое изменение — ничто, не мыслимо как бытие. Но в том-то и дело, что пустота, ничто вполне могут быть предметом осмысления (мысли). И это связано с тем, что небытие, ничто — это в чем все, вся вечность и бесконечность потенциального, или как модно сейчас говорить, виртуального бытия. И тогда Всеобщее, Единое, Идеальное неотделимо от отдельного, единичного в его как потенциальной, так и актуальной форме. И, следовательно, такое Ничто, Небытие и есть Бытие, и именно как мыслимое идеальное бытие. И с другой стороны, то, что мыслится как реальное существование, как то, что есть, рассматривается именно как есть через его принадлежность к не есть, т.е. к тому единому и всеобщему, что не воспринимаемо и что является тем самым, как тождественное идеальному. И тогда небытие (идеальное) вполне мыслимо и составляет суть реального бытия. А как быть относительно категорий сущность и существование применительно к трактовке бытия? В религии Бог, Абсолют — единство сущности и существования. Как это понимать? Если Бог — абсолютно совершенное существо, тогда его Бытие и есть не бытие, в том смысле, что его бытие ни с чем конкретным не отождествляется, не ассоциируется. Тогда его существование можно представить как-то, что содержит в себе бесконечные возможности предметного, реального бытия. В этом суть единства его сущности и существования. Что же касается опредмеченных форм бытия идеального как такового, то это различные степени его бесконечных возможностей

существования. В своих конкретных, единичных формах — это не совершенные формы идеального как такового и его бесконечных потенциальных форм. В этом многие философы (например, Ф. Аквинский, Г.Ф. Лейбниц и др.) усматривали основание для существования зла, как несовершенного добра.

Отмеченное Идеальное как таковое лишь в своей целостности выражает сущность идеального через его потенциальные возможности, т.е. через свое существование. В результате опредмеченное идеальное в своих конкретных, единичных формах несет в себе и то, что присуще идеальному бытию в целом как Единому, Всеобщему, Совершенному и то, в чем это Всеобщее, Единое находит свое адекватное воплощение с точки зрения того или иного вида, класса единичных предметов, несущих в себе оптимальную программу своего формирования и развития. И тогда идеальное — это не только нечто Абсолютное, запредельное, не доступное для повседневного бытия, но и то реальное, предметное, что воплощает в себе в той или иной мере возможности идеального бытия. И тогда суть бытийственности конкретных вещей, в т.ч. и человека, — в их идеальности, неотделимости от Всеобщего и Единого. В то же время, поскольку потенциальное и актуальное бытие находятся в диалектическом взаимодействии, постольку реализация Единого в единичном — это и обогащение идеального разнообразием индивидуального бытия. Полнота Единого и Всеобщего — это полнота его потенциальных и актуальных форм бытия. Поэтому идеальное в бытии конкретных вещей — это и то, что характеризует их активность с точки зрения их самодетерминации, самоорганизации в реализации своей идеальной сущности. В таком случае бытие Единого неотделимо от бытия единичного, бесконечного от конечного и наоборот (Н. Кузанский). Следовательно, бытийствовать в реальности — это реализовывать свое предназначение, содержащееся в идеальной сущности природно-космического и человеческого бытия.

Итак, если отдельное и всеобщее неотделимы друг от друга, то, как их можно представить с точки зрения бесконеч-

ности, вечности? Если следовать Н. Кузанскому, на бесконечности нет различий между конечными величинами, большими и малыми, сущностью и существованием: — все едино. Но тогда возникает вопрос: как возникло отдельное? Это проблема, на религиозном языке выражающаяся как проблема творения и откровения. Но если идеальное в своей сущности, как говорилось, Ничто, Не Бытие, Единое, Идеальное бытие, то как возможно возникновение из такого идеального бытия, Ничто, реального, предметного бытия? И возможно ли?

На наш взгляд, ответ может быть положительным. Идеальное в своей сущности, как отмечалось, полно бесконечными возможностями предметно-вещественного, реального бытия, и потому в нем потенциально заложены бесконечные энергии. Этим, очевидно, объясняется так называемый «Большой взрыв», породивший нашу Вселенную. Правда, можно рассматривать (такая точка зрения есть) состояние бытия до «Великого взрыва» как состояние своеобразной материи. Но ведь понятие «материя» предполагает существование предметной вещественности, пространственно-временной локализованности и т.д. как неотъемлемых атрибутов материи. Но в состоянии бытия до «Великого взрыва» (в дисингулярном состоянии) подобные характеристики материи отсутствовали. Так что же это за материальное состояние, которое не имеет никаких предметно-вещественных, физических характеристик? Напрашивается вывод, что это неизвестное состояние, с точки зрения сложившихся взглядов о природе материи, и есть идеальное в онтологическом смысле слова состояние. И когда мы говорим о каких-то таинственных силах, определяющих те или иные предметно-вещественные стороны бытия — о возможности передачи энергии, информации со скоростью больше скорости света (практически мгновенно), о возможности путешествия во времени (теоретически это не исключается), о пространственно-временных источниках энергии, силах движения, развития, о проблемах происхождения жизни, первичной самовоспроизводящейся информации и т.д., то во всем

том, что не укладывается в традиционно понимаемую материальность, следует усматривать нечто идеальное (необязательно сверхъестественное) и исследовать его происхождение, возможности влияния на материальные, физические процессы. И с этой точки зрения понятие «идеальное» будет иметь не меньшее методологическое и эвристическое значение, чем понятие «материальное». Во-первых, идеальное как содержащее бесконечные возможности предметно-вещественного бытия, обладает и бесконечными энергетическими и информационными возможностями влияния на реальное бытие. Во-вторых, идеальное — это Единое и Всеобщее, которое охватывает все и не сводится конкретно ни к чему и потому обладающей направляющей и регулирующей силой по отношению к отдельному и единичному. В-третьих, идеальное — это то целостное, что образуется на основе взаимодействия частей и обладающее силой, определяющей свойства и взаимодействия частей. В-четвертых, идеальное — это силы самоорганизации, самосборки, самосогласованности, осуществляющие свои воздействия на материальные процессы без непосредственно физического причинного воздействия. В-пятых, идеальное — это образы, формы будущего, заложенные в материи и определяющие направленность, тенденции развития тех или иных предметов, их видов, классов. Идеальное поэтому обладает как бы виртуальным значением и влиянием на материальные процессы. Виртуальность и означает способность не контактного, не физического воздействия одних материальных систем на другие. Это положение получило всестороннее не только теоретическое, но и экспериментальное подтверждение в современной науке. Так, например, существует известная теорема Джона С. Белла, суть которой в следующем: если некая объективная Вселенная существует, и если уравнения, квантовой механики структурно подобны этой Вселенной, то между двумя частицами, когда-либо входившими в контакт, существует некоторый вид нелокальной связи. Стоит напомнить, что классический тип нелокальной связи — это «магическая»

связь. Все доквантовые модели мира, включая теорию относительности Эйнштейна, предполагали, что любые корреляции (взаимозависимости) требуют связей. В ньютоновской физике — связь механическая и детерминистская, в термодинамике — механическая и статистическая, в электромагнетизме эта связь выступает как пересечение или взаимодействие полей; в теории относительности — как результат искривления пространства, но в любом случае корреляция предполагает некоторую связь [1]. Джон Белл математически очень точно доказал, что должны иметь нелокальные эффекты, если квантовая механика действует в наблюдаемом мире. То есть, если на бильярдном столе шар А внезапно поворачивается по часовой стрелке, то в этот же момент на другом конце стола шар Б так же внезапно повернется против часовой стрелки [2]. Действительно экспериментально был открыт ряд эффектов, объяснить которые можно было только влиянием некой «потусторонней» силы. Например, парадокс Эйнштейна-Подольского-Розена (ЭПР — парадокс). Когда ученые в сильном магнитном поле расщепили частицу атома, обнаружилось, что разлетающиеся осколки мгновенно имеют информацию друг о друге. Между осколками распавшейся частицы сохраняется связь, вроде переносной рации, так что каждый в любой момент знает, где находится другой и что с ним происходит [3]. В теореме Белла, которую весьма тщательно проверил физик Д. Бом, нет ошибок, а подтверждающие ее эксперименты были многократно повторены доктором А. Аспектом [4]. Поскольку никакого разумного объяснения этому факту не было, среди научной общественности существовало мнение, что парадокс ЭПР имеет метафизический характер [5], что в природе действует нечто вроде телепатии (эйнштейновская нелокальность). Учитывая необычность и важность теоремы Белла, подтвержденной экспериментально, можно сделать вывод: в мире не существует изолированных систем; каждая частица Вселенной находится в «мгновенной» связи со всеми остальными частями. Вся система, даже если ее части разделены огромными

расстояниями и между ними отсутствуют сигналы, поля, механические силы, энергия и т.д., функционирует как единая система [6]. При этом мгновенная «связь», описываемая теорией Белла, не требует затрат энергии. Доктор Джек Саффати высказал предположение, что средством белловской связи должна служить информация. А физик доктор Э.Г. Уокерер считает, что неизвестным элементом, передвигающимся быстрее света и соединяющим систему воедино, является «сознание». Забегая вперед, укажем, что согласно современным научным исследованиям, сознание (или идеальное) в его высшем и абсолютном выражении, следует понимать как высшую форму информации. Носителем информации в Тонком мире (духовно-материальном) являются так называемые торсионные поля, которые распространяются мгновенно и без затрат энергии [7].

Информация — значение, смысл, т.е. нечто идеальное в онтологическом смысле, а в широком смысле как сознание вообще, которыми обладают те или иные формы либо мыслимого (идеального), либо конкретного, предметного, реального бытия. Что касается конкретного, реального бытия — здесь все очевидно: каждое из конкретных материальных образований имеет значение постольку, поскольку оно так или иначе связано, взаимодействует с другими материальными образованиями. Что же касается мыслимого (идеального) бытия, то оно обладает виртуальным, потенциальным значением для всех будущих возможных материальных образований. Поскольку идеальное — потенция материального, бесконечного многообразия его форм бытия, постольку важнейшие параметры, в соответствии с которыми идет формирование предметных форм бытия виртуально заложены в идеальном. Они и выступают своеобразными схемами, «лесами» образов будущих материальных образований. И вопрос об их происхождении применительно к миру в целом отпадает, бессмысленен так же, как бессмысленен вопрос о происхождении вечности. Вечность «Есть», но без «есть» прошлого и будущего: в ней будущее замыкается на прошлом и если образно представить вечность — это вся по-

лота бытия в точке (Бозций — VI в.н.э.). И, следовательно, в ней бесконечные возможности реального бытия, бесконечные силы, бесконечные энергии. Можно отождествить вечность и божество? В определенной мере — да, в какой она, — вечность, — это Мировой Разум, Мировой дух, бытие которого — в самосознании, в бесконечных возможностях оперирования информацией. И формы этого самосознания во многом выявлены в философских категориальных структурах и особенно логической структуре «Науки логики» Гегеля. Правда, логико-математические формы выведены им за «скобки» «Науки логики» и представлены как формы бытия отчужденной абсолютной идеи в «Философии природы». И потому вопрос в том, каким образом материально-вещественные формы бытия обладают строго определенными геометрико-математическими характеристиками «повисает в воздухе». Да, собственно, и сам переход абсолютной идеи в природу логически не обоснован. Гегель ссылается на то, что абсолютной идее стало «скучно» в собственном лоне и с целью развития самосознания она переходит в природу как нечто ей противоположное. Такой переход «обосновывается» тем, что в обществе человек познает себя через другого, других, как в своеобразном зеркале, в котором он видит себя. Но здесь «другой», «другие» представлены в антропо-психологических, нравственно-этических характеристиках, а не в логическом плане, не в логической необходимости перехода мышления как такового к природному бытию. Логический же план развития самосознания абсолютной идеи представлен, с позиций концепций Гегеля, достаточно глубоко и разносторонне в «Науке логики» — во всех ее разделах, и особенно учении о сущности, где движение категорий представлено как саморазвертывающийся, саобосновывающийся процесс. Итак, с точки зрения логики переход абсолютной идеи (мирового разума) в природу (творение природы с точки зрения религии) не обоснован.

В таком случае как вообще можно обосновать переход вечности, идеального, абсолютного бытия в реальное бытие?

И вообще возможно ли какое-нибудь логическое обоснование «творение» мира из идеального начала? С точки зрения существующих логических законов — очевидно, нет. Необходима такая логика, которая бы базировалась на самых невероятных, с точки зрения обыденного мышления, фактах и открытиях науки. В данном случае есть необходимость вернуться к открытию торсионных полей (полей кручения), бытие которых не отделимо от бытия «чистого», «пустого», Абсолютного пространства с бесконечными его флуктуациями, возбуждениями и самовозбуждениями, выступающего в виде бесконечного резервуара самоиндуцируемой потенциальной информации обо всей реальности в ее вечном круговороте. Английский математик В. Клифорд по этому поводу высказывался так: в физическом мире не происходит ничего иного, кроме изменения кривизны пространства (можно добавить и кручения — В.К.), а материя представляет собой сгусток пространства, своеобразные холмы кривизны (кручения — К.В.) на фоне плоского пространства [8]. Именно такое пространство с его не только кривизной, но и кручением является носителем Первичного сознания. Такое пустое, «чистое» пространство способно осознать свою неупорядоченность и сделать его упорядоченным. Это состояние реальности, содержащее бесконечные возможности предметного, реального бытия, потенциальную информацию о всей реальности, ученые и определяют как первичное торсионное поле, как Первичное сознание или Сверхсознание [9]. Основные свойства первичных торсионных полей: способность переносить информацию без переноса энергии; передавать информацию со скоростью, превышающей скорость света, распространяться не только в будущее, но и в прошлое [10]. Все это говорит о том, что Абсолютное «Ничто» — это и есть идеальное основание предметного реального бытия. Из вихрей кручения пустого пространства рождаются его физические характеристики. Как здесь не вспомнить одну из важных идей (гипотетических) современной физики, что искривленное пространство в точке обладает массой. Еще

в большей мере на физические свойства реальности влияет кручение пространства. Впервые на это обратил внимание в 1922 г. Э. Картан. В дальнейшем физик — теоретик Р. Пенроуз записал вакуумные уравнения Эйнштейна в спиновом виде, т.е. с учетом кручения пространства [11]. И, наконец, российские ученые во главе с академиком Шиповым Г.И. из Института теоретической и прикладной физики сумели связать кручение пространства с полем инерции, выступающим в качестве единого поля [12]. Уравнения, описывающие поле инерции, в тоже время описывают и структуру физического вакуума. Они обобщают все известные на сегодняшний день фундаментальные уравнения физики. Вытекающие из уравнений, описывающих закрученное пространство, они интерпретируются как вакуумные возбуждения, находящиеся в виртуальном состоянии. Приобретают они реальный физический смысл, когда отождествляются с физическими константами и тем самым являются уравнениями, описывающими структуру физического вакуума [13]. То есть, Шипову Г.И., как свидетельствуют специалисты, удалось математически выразить то идеальное состояние бытия, когда материи как таковой не было, когда она выступала в виртуальной форме вакуумного возбуждения или самовозбуждения «чистого», Абсолютного пространства [14]. Тем самым «чистое», Абсолютное пространство, порождающее физический вакуум, таким образом, с одной стороны, — это «ничто», т.е. в нем нет никаких реальных частиц, никаких конкретных физических состояний и в этом смысле оно — идеально, с другой стороны — «объединитель» (физический вакуум) всех полей, источник рождения всех элементарных частиц и колоссальных энергий, связанных с их рождением.

Возникает вопрос, как быть с тем, что физический вакуум — состояние с минимальной энергией и что, казалось бы, никакой энергии из такой системы извлечь нельзя? Дело в том, что физический вакуум — динамическое состояние, обладающее интенсивными флуктуациями виртуальных частиц

— античастиц, которые и могут быть источниками энергии. Согласно английскому физiku Дж. Уиллеру планковская плотность энергии физического вакуума — 10^{95} г/см³, в то время как плотность энергии ядерного вещества — 10^{14} г/см³ [15]. Через торсионные возбуждения возможно высвободить энергию вакуумных флуктуаций, о чем свидетельствуют успешные эксперименты в этом направлении [15]. Ученые полагают, что в физическом вакууме «упрятаны» скрытая материя и скрытая энергия, равная чуть ли не половине тех, что реализованы в виде Вселенной [17]. Все это казалось бы — нарушение одного из фундаментальных законов природы — закона сохранения вещества и энергии. Но из самой формулировки этого закона явствует, что он относится к материально-вещественным процессам. В данном же случае мы имеем дело с идеальными основаниями физических процессов, с их виртуальностью. Так, виртуальные частицы вполне реально воздействуют на вполне реальные частицы. Отдельную виртуальную частицу физика обнаружить не может, но суммарное их воздействие на обычные частицы фиксируется отлично. Воздействие виртуальных частиц наблюдается не только применительно к микромиру, но и применительно к макротелам. Две пластины, помещенные в вакуум и приближенные друг к другу, под ударами виртуальных частиц начинают притягиваться. Абсолютно все взаимодействия между реальными элементарными частицами происходят при непрерывном участии вакуумного виртуального фона, на который элементарные частицы в свою очередь влияют. Это еще раз подтверждает мысль, что учет идеальных основ бытия помогает лучше понять процессы, происходящие в материально-вещественном состоянии бытия. Именно в идеальных основах бытия (торсионных полях) содержится, как отмечалось, информация обо всем. Информация — это формы всего, это — будущая энергия в потенциале. То есть, если «пустое» пространство, Абсолютное «ничто» — это бесконечная потенциальная информация о всей реальности, ее реализация осуществляется через энергию и вещество, то это

и есть состояние Сознания или Самосознания мира, которое не может не выражаться в логико-математических формах применительно к формированию конкретных форм реального бытия, т.е. в форме творения материального идеальным. Подобной точки зрения сейчас придерживаются крупные современные ученые. Так, известный американский физик-теоретик Э. Мертон считает, что Абсолют (Абсолютное «Ничто», «чистое» пространство), является бесконечным и вечным океаном энергии, дающим жизнь всему сущему [16]. Когда говорят, что Абсолют — источник всего сущего, то имеют в виду, что в любой частице материи заложен собственный «кусочек» Абсолюта, который является высокоразвитой, творящей информацией, способной познать самое себя, то есть, Сознанием. Иногда этот «кусочек» называют «Искрой Божьей». Существование таких объектов, как идея, план, мыслеформа, эмоции и т.д. невозможно без санкции Абсолюта, дающим этим объектам жизнь в виде Сознания [17]. При этом ученые считают, что рождение любого объекта означает приобретение им формы более плотной, чем породившая его субстанция. Например, физические элементарные частицы, обладающие определенной массой, рождаются из более тонких элементарных частиц электромагнитных полей, не имеющих массы (эфирный план). Таким же образом возможно происходит отделение идей от Абсолюта (можно вспомнить мир идей Платона, Плотина) и переход в более низкий уровень Сознания, в атмосферический план, являющийся тем фоном, на основе и посредством которого формируются конкретные вещи. Сегодня ученые Института теоретической и прикладной физики считают: мир идей — это некая реальность, причем, по отношению к материи более устойчивая, образующая Мир Высшей реальности. Она — основа всего. То есть, появляется именно эта часть реальности, а только потом привычная нам грубая материя [18].

Еще в 1990 г. известный авторитет в космологии А.Д. Линде в своей книге «Физика элементарных частиц и информационная космология» предположил, что наши пред-

ставления о сознании в ближайшие десятилетия претерпят существенные изменения. Не может ли быть так, задает вопрос он, что сознание, как и пространство и время имеет свои степени свободы, без которых описание Вселенной будет принципиально неполным? Не окажется ли, что изучение Вселенной и изучение сознания неразрывно связаны друг с другом? Не станет ли следующим этапом развитие единого подхода ко всему нашему миру, включая и внутренний мир человека? Эту мысль поддерживает доктор физико-математических наук А.В. Московский, отмечая, что сегодня наука приходит к выводу о том, что мир — колоссальная голограмма. Каждая его точка обладает полнотой информации о мире в целом. Академик Акимов А.Е. видный специалист в области торсионных полей, так же приходит к выводу, что Мир имеет в своей основе Сознание как общее мировое начало, и это уже научная реальность. Поле Сознания порождает все, и наше сознание — часть его [19]. Таким образом, научные концепции физического вакуума и торсионных полей оказались теми знаниями, которых не доставало для научного объяснения так называемого Тонкого Мира (духовного пространства), Сознания и психофизических феноменов. И не случайно президент Российской Академии наук Ю. Осипов говорит о том, что создание любой стройной научной системы неизбежно приводит к мысли о существовании Абсолютного Бытия или Бога [20].

При рассмотрении природы сознания через специфические проявления торсионных полей стало очевидным, что сознание выступает в качестве посредника, объединяющего, с одной стороны, все поля, весь чисто материальный мир, а с другой стороны — все формы идеального мира. И тогда последний, идеальный мир, не будет просто «надстроенным» над материальным миром, а, выражая его сущность, будет творить его не только в онтологическом, но и в гносеологическом плане, и, прежде всего, в его логико-математических формах, как наиболее адекватно выражающих суть «чистого», «Абсолютного»

пространства. Не случайно, поэтому именно через эти, универсально всеобщие логико-математические формы осуществляется расшифровка многих тайн нашего бытия. Здесь уместно вспомнить Пифагора: число-сущность порядка вещей; Галилея: математика — язык, посредством которого мы расшифровываем тайны природы. Но постижение логико-математических основ бытия — это не только вычисления, перебор измерительных логико-рассудочных операций, т.е. чисто рационалистический путь постижения истины, но что не менее важно, — это и интуиция, трансперсональное, транспсихологическое озарение глубинных логико-математических структур идеального бытия, что и предполагает своеобразный «разговор» «Абсолютного», «чистого» пространства (Мирового разума) с наиболее продвинутыми представителями человеческого рода. То есть, человек может общаться с богом, если Богу это будет угодно [21]. И общение это, прежде всего, на уровне подсознания, интуитивного озарения. На уровне рационального познания осуществляется как бы проекция разума на мир. Это — не отражение мира, а отражение самого разума. Интуитивное познание в форме мистического озарения, медитации, эзотерических знаний — это непосредственное постижение «откровения» Абсолюта, Мирового разума. Это более короткий путь постижения идеальных основ бытия. И то, к чему сейчас подошла современная физика, практически без формул, но в содержательном плане изложено в древнеиндийских ведических книгах. Получилось так, что на каком-то этапе эзотерический путь был утерян и сформировался другой путь, чрезвычайно сложный, медленный. Следуя этим путем за последнюю тысячу лет, мы пришли к знаниям, которые были известны на Востоке 3000 лет назад [23]. К этим взглядам присоединяется академик Международной Академии информации и Академии космонавтики Л. Мельников. Он отмечает: «Практически все великие научные идеи и теории явились не в результате строгой рассудочной и критической деятельности людей, а, как правило, путем интуиции, озаре-

ния, а то и в порядке откровения свыше или видения, т.е. извлечены из недр подсознания» [24]. Объяснение этому можно дать следующее: поскольку сознание представляет свернутую систему бесконечного многообразия взаимодействия основных параметров предметно-реального бытия, находящихся соответствующее выражение в закодированных структурах человеческого мозга, то и постижение этих трансцендентных сущностей вещей происходит в основном посредством интуиции. Интуиция извлекает из подсознания новые знания. Подсознание подключено ко всеобщему сознанию, космическому информационному полю, некоему Мировому Банку данных. Английский физик — теоретик Роджер Пенроуз в 1991 г. опубликовал книгу «Новое мышление императора», в которой на основе теории Геделя и принципа дополнительности Бора строго показано, что без некоей Высшей силы появление новых знаний, объясняющих устройство мира, невозможно [27]. А академик Шипов Г.И. пишет: «Интуиция — это способность проникать через барьер между сознанием и подсознанием». Подсознание подключено ко Всеобщему сознанию. Интуиция помогает установить связь с подсознанием и тем самым получить доступ к источнику знания [28].

В этой связи важно отметить и то, что величайшие достижения цивилизации Древнего мира во многом основаны на удивительных открытиях в области математики, астрономии, метрических систем, которые, казалось бы, исходя из того уровня развития логико-абстрактного мышления, осуществить нельзя было. Но метрические системы, например, которые были открыты в Шумерах, Египте 5000 лет назад и переоткрыты спустя тысячелетия в Англии и Франции и поныне удивляют исследователей Древнего Востока: предметная основа их познания — не подручные способы измерения, а космические объекты: Земля, Луна, Солнце. И вот здесь открываются удивительные вещи: древним астрономам был известен идентификационный номер Земли, число, выражающее 366 оборотов Земли вокруг собственной оси

за каждый оборот вокруг Солнца. Много было выявлено соотношений в размерах Солнца — Земли — Луны и их движений в количественных выражениях, что наводит на мысль об определенных, неслучайных закономерностях в их взаимоотношении. Поразительно, что более 5000 лет назад кто-то создал единицу измерения, включающую планету Земля в изысканную геометрическую систему. Еще более загадочным было то, что почти невозможным было создание такой единицы измерения и геометрической системы, которая бы давала круглые числа в расчетах для Земли, Солнца, Луны. Создание геометрической системы, дающей круглые числа для двух небесных тел, представляется очень сложным делом. Но для трех небесных тел?... Однако, цифры говорят сами за себя [27]. Древние шумеры и египтяне утверждали, что они получили знания о науках и ремеслах от внешней силы. В древнейших записях есть упоминания о так называемых «наблюдателях», которые учили людей геометрии, математике, астрономии, сельскому хозяйству и другим вещам.

Что важно во всей этой «истории» с наличием у древних цивилизаций сложных расчетных знаний — так это то, во-первых, что мировой разум, очевидно, осуществлял общение с людьми того времени непосредственно, на уровне подсознания, и во-вторых, пользовался количественными соотношениями, чтобы возникший разум человека смог обратить внимание на многие загадочные совпадения в измерительных соотношениях Солнца, Земли, Луны. Так, если умножить окружность Луны на окружность Земли, мы получим 436669140 км. Если затем разделить эту цифру на 100, получим 436669 км, что дает значение солнечной окружности до 99,9%. Если мы разделим окружность Солнца на окружность Луны и умножим результат на 100, то получим полярную окружность Земли, а если мы разделим размер Солнца на размер Земли и умножим на 100, то получим размер Луны. Все это не просто чистые случайные совпадения или игра в цифроманию. Надо признать, что метрическая система каким-то образом согласуется с физическими

характеристиками [28]. Может показаться, что ознакомление людей древних цивилизаций с метрическими системами с помощью мирового разума, невероятное допущение. И все же в этой невероятности есть и очевидное: глубинное, на подсознательном уровне общение, облегчающее постижение сложных знаний. Поэтому многие артефакты, связанные с существованием и развитием нашей планеты Земля, населяющими ее живыми существами и человеческим родом, во многом остаются тайной, для раскрытия которой требуются новые озарения в познании, в более углубленном «общении» с мировым разумом. Разумеется, озарения не исключают долгую и упорную работу рациональных путей освоения действительности, которые неотделимы от логико-математических, вербальных форм их выражения, и в которых так или иначе отражаются свойства «абсолютного пространства», мирового сознания. Это не означает, что в реальной жизни мы познаем только на языке логики, математики. Так, например, гуманитарное знание к математике никакого отношения не имеет. Но выявление смысло-ценностного значения тех или иных понятий так или иначе касается привлечения таких категорий, как время, движение, развитие и т.д. Как говорил Бергсон, наше мышление скроено по образцу твердых тел, и потому подлинное постижение сути вещей — в творческом озарении, посредством интуиции, что не может затем не оформляться и закрепляться вербальными, в т.ч. и логико-математическими средствами.

В качестве резюме. Во-первых, исходя из понимания сущности идеального, не исключается материалистическая трактовка тех или иных вопросов, если это касается предметно-вещественных форм бытия. Во-вторых, идеальное нельзя отрывать от материального: с точки зрения логики своего функционирования идеальное **необходимо** предполагает материальное. И с этой точки зрения, в-третьих, исключается противопоставление идеального и материального по поводу так называемого основного вопроса философии, что «первично», что «вторично». И в-четвертых, идеальное как то, что связа-

но с Информацией, Сознанием, в широком смысле является не просто атрибутом материального, природного бытия, а его сущностью, смыслом, главным двигателем его функционирования и развития.

Литература

1. Гуннер Фредерикон. Сознание, которое творит мир. — Новый мировой импульс. — 1996. — № 1. — С. 12-14.
2. Тихоплав В.Ю., Тихоплав Т.С. Физика веры. СПб.: Изд-во «Весь». — 2002. — С. 88.
3. Дигениус Ван Фуллер. Логическая случайность. — Пер. с нем. — М.: Прогресс, Литера, 1995. — С. 256.
4. Роберт А. Уилсон. Психология эволюции. Пер. с англ. — К.: «Янус», 1998. — С. 304.
5. Акимов А.Е., Московский А.В. Квантовая нелокальность и торсионные поля. — Препринт № 9. — М.: МНТЦ ВЕНТ, 1992. — С. 21.
6. Волченко В.Н. Информационная модель сознания. — Сознание и физическая реальность. — Т. 4. — № 1. — 1999. — С. 25.
7. Роберт А. Уилсон. Психология эволюции. Пер. с англ. — К.: «Янус», 1998. — С. 278.
8. Шипов Г.И. Теория физического вакуума. — М.: МНТЦ ВЕНТ. — Ч. 1. Препринт. № 30. — 1992. — С. 9.
9. Шипов Г.И. Явления психофизики и теория физического вакуума. Препринт. № 30. — С. 9-13.
10. Там же.
11. Тихоплав В.Ю., Тихоплав Т.С. Физика веры. СПб.: Изд-во «Весь». — С. 105-114.
12. Акимов А.Е., Шипов Г.И. Торсионные поля и их экспериментальные проявления. — Создание и физическая реальность. — М.: 1996. — Т. 1. — № 3. — С. 28-43.
13. Тихоплав В.Ю., Тихоплав Т.С. Физика веры. — СПб.: «Весь», 2002. — С. 105-114.
14. Акимов А.Е., Шипов Г.И. Торсионные поля и их экспериментальные проявления. — Сознание и физическая реальность. — М.: 1996. — Т. 1. — № 3. — С. 28-43.
15. Швеве Г.И. Холистическая научно-эзотерическая картина мироздания. — Сознание и физическая реальность. — Т. 3. — № 5. — С. 7.
16. Энтони Мертон. Введение в теософию. Тонкие планы. — М.: «Весь», СПб. — 2002. — С. 184.

17. Акимов А.Е. Доклад на международной общественно-научной конференции «Духовный образ России в философско-художественном наследии Н.К. и Е.И. Рерих»
18. Каленкин С. Мы, как часть высшей реальности. — Наука и религия. 1999. — № 8. — С. 2-7.
19. Лунин Е.В. Великие пророки о будущем России. — М.: «Аквариум» ЛТД, 1999. — С. 59.
20. Акимов А.Е., Шипов Г.И., Екшибаров В.А., Гаряев П.П. Газета «Чистый мир», 1996, № 4.
21. Ганчев В. Когда встречаются вера и знания. — Чудеса и приключения. — № 10. — 1998. — С. 8.
22. Акимов А.Е. Торсионные поля тонкого мира. — Терминатор. 1996. — № 1-2. — С. 13.
23. Акимов А.Е. Торсионные поля тонкого мира. — Терминатор. 1996. — № 1-2. — С. 13.
24. Мельников Л. Разум: конец эволюции. — Чудеса и приключения. — 1995. — № 7. — С. 17.
25. Акимов А.Е. Физика признает сверх разум. — Чудеса и приключения. № 5. — 1996. — С. 25.
26. Акимов А.Е., Шипов Г.И., Екшибаров В.А., Гаряев П.П. Газета «Чистый мир», 1996, № 6.
27. Кристофер Найд, Алан Батлер. Тайны древних цивилизаций. Мистерия Луны. — М.: «Эксмо». — 2007. — С. 38.
28. Там же. — С. 180.

Лобазов П. К.

О ПЕРСПЕКТИВАХ СВЕТСКО-ЦЕРКОВНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА В УКРАИНЕ

Основные принципы церковно-светских взаимоотношений в различные периоды истории и в разных государствах весьма разнообразны. В Российской империи, в составе которой находилась Украина, церковь была органической частью государственной машины управления. Официальное узаконение такого состояния произошло при Петре I, когда был упразднен институт патриаршества, учрежден Священный Синод во главе с Обер-Прокурором, не являвшимся духовным лицом, император объявлен главой церкви. Идеологическое обоснование петровской реформы было позже закреплено в известной уваровской триаде: самодержавие — православие — народность.

Октябрьская революция в России в 1917 г. в корне изменила церковно-государственные отношения. Она избавила православную церковь от самодержавного «объятия», в котором она задыхалась многие десятилетия и в то же время породила для нее проблему морально-физического выживания в новых исторических условиях.

После распада СССР в средствах массовой информации обнародовано большое количество материалов, характеризующих церковно-светские отношения, особенно в первые годы советской власти. Многие из них лишены объективного анализа и явно политизированы в угоду современным веяниям и процессам на постсоветском пространстве и в том числе на Украине. Лейтмотив большинства современных публика-

ций можно сформулировать следующим образом: в церковно-светском противостоянии после Октябрьской революции в роли палача выступила советская власть, а жертвой оказалась церковь.

Такое категорическое суждение далеко от истины. Всякая революция — это противостояние двух сторон, каждая из которых имеет свою логику, свое оправдание действиям и поступкам, а тем более Октябрь 1917 г. в России, посягнувший на основы мироздания, господствовавшего многие столетия в мире в целом. Какое место в указанном противостоянии занимает религия и церковь? Однозначного ответа дать нельзя, ибо здесь необходим дифференцированный подход. Любая церковь — это духовенство и миряне. Духовенство, в свою очередь, есть высшее и низшее, монашеское и брачное. Одни тесно связаны с правящей элитой страны, с ее внутренней и внешней политикой, а другие живут в непосредственном общении с простым людом городов и сел, знают и разделяют их трудности и мечты. Вполне закономерно, что они по-разному восприняли Октябрьскую революцию и в основном оказались по разные стороны баррикад.

Откровенно враждебную позицию еще в канун Октября заняли верхи церкви. Поместный собор был штабом церковной контрреволюции и его должен был возглавить патриарх Тихон. Еще в сентябре 1917 г. епископ Митрофан говорил при избрании патриарха: «Чего мы ждем от патриарха и чем он должен явиться на Руси? Он, прежде всего, должен соединить все живые верующие силы народа и вдохновить его на подвиг служения тем вековым заветам, на каких строилась и жила Россия». Восстановление патриаршества — это ответ реакционного духовенства на победу социалистической революции. Известный обновленец, митрополит Введенский говорил, что «патриаршество — это камфора, введенная в организм церкви, которая лишилась своей души — самодержавия» [1].

Совершенно иную роль в революционном процессе выполняли десятки миллионов мирян — рядовых верующих.

Они не только не поддержали антисоветских акций черного духовенства и епископата, но фактически явились ударной силой революции. Красная Армия, одержавшая победу в гражданской войне над силами контрреволюции, на 90% состояла из рабочих и крестьян. Будучи верующими, они меньше всего доверяли своим духовным пастырям, ассоциируя последних с представителями прежнего господствующего строя. Лозунги же Октября были их вековой мечтой: земля — крестьянам, фабрики и заводы — рабочим, а первая мировая война, измотавши силы России, породила у народа неумолимое желание мира. Устала от войны армия России.

Конечно, сопротивление церковных верхов революционному процессу понятно и объяснимо. Сложнее с определением позиции советской власти. Наделить ее палаческими функциями просто, а необходимо объективно разобраться в ситуации. Насилие применялось с двух сторон. Безусловно, у власти было гораздо больше возможностей и рычагов репрессивных мер. Однако стратегическая ошибка (скорее беда) советской власти заключалась в том, что она повела борьбу не с религиозным мировоззрением, что было бы закономерным с ее философско-политическими взглядами, а с носителями этого мировоззрения — духовенством и мирянами. Поэтому в основе противостояния оказалась не только вера, а и политика, в которой допускались все средства. В лице церкви виделся политический противник, отсюда и неоправданные меры борьбы в виде насильственного закрытия храмов или их разрушения, массовые репрессии против духовенства (тюрьмы, ссылки, расстрелы), фактическое запрещение публичного отправления обрядов и церемоний и т.д.

Открытое противостояние государства и церкви долго продолжаться не могло. Неравными были силы, чтобы выжить, церковь отступила. В 1927 г. митрополит Сергей, как заместитель местоблюстителя патриаршего престола после смерти Тихона, в известной Декларации заявил о переходе на лояльные позиции по отношению к советской власти, этот шаг

Сергия не встретил единодушия клира и многих мирян. Часть церкви продолжала сопротивление в нелегальных условиях. Переход церкви на лояльные позиции был труден и долог. Нападение фашистской Германии на Советский Союз стимулировало переход церкви на патриотические позиции, на всемерную поддержку советского государства и народа в смертельной схватке с врагом. Несомненно огромный вклад церкви в победу над фашизмом. Переход церкви на лояльные, а затем патриотические позиции давал надежду и основание на соответствующее отношение к себе со стороны государства.

Этим надеждам суждено было сбыться только после распада СССР. Неизбежным следствием распада Советского Союза и гибели социалистической системы явились глубочайший экономический кризис, катастрофическое падение жизненного уровня абсолютного большинства людей, духовная нищета народа, безнравственность и аморальность. Небывалых размеров достигла наркомания, проституция, алкоголизм, преступность. Государственная и общественная структуры оказались бессильными в преодолении морального разложения, в различных слоях общества.

В этих условиях религия была желанной и востребованной. Миллионы людей, брошенные на произвол судьбы и лишенные надежды на будущее, естественно, обратили свои взоры на бога. В данном контексте уместны слова Л. Фейербаха: нужда — отец религии, а воображение — ее мать. Возрождение религиозности, ее востребованность значительной частью народа не могли не повлиять на государственную политику в отношении церкви. Эту новую политику озвучил Президент Украины Л. Кучма на торжественном заседании духовной академии в январе 2000г. по случаю двухтысячелетия христианства. Отныне государство и церковь, — заявил он, — союзники и партнеры в консолидации украинского народа, в решении задач построения демократического общества, коренного улучшении благосостояния и культуры всех слоев населения.

Совместное светско-церковное решение общественно-государственных проблем современной Украины — веление времени. Положительный потенциал религии может и должен быть максимально использован для всего народа. Сферы приложения совместных усилий достаточно широки. История дает нам шанс объединенными силами верующих и неверующих построить свое будущее. Было бы непростительной ошибкой не воспользоваться им сполна.

Уже в настоящее время в сфере совместных интересов оказались формирование здорового образа жизни, охрана здоровья, природы, культурного наследия, укрепление семьи и борьба с детской беспризорностью, противостояние жестокости, порнографии, наркомании и проституции, благотворительность и милосердие и т.д. Церковь располагает многовековым опытом в решении этих проблем, который до сих пор не был востребован светской частью общества, а по-существу, и мало ему знаком. Верующий — это центральная фигура церкви, служит не только богу, но и обществу, государству, гражданином которого она является.

Однако на пути совместной деятельности имеется много трудностей и крайне мало теоретического осмысления и практического опыта. Главное в том, что светские и церковные структуры еще не в достаточной степени осознали объективную необходимость сотрудничества в решении многих проблем, стоящих перед государством и обществом. У первых масса своих нерешенных задач и им как бы не до церкви. Так же чувствуется определенная инертность и неопытность, а религиозные организации проявляют сдержанность, осторожность и неуверенность. В итоге мало встречных сближающих шагов.

Осознание необходимости совместной светско-церковной деятельности — это не стихийный процесс. Этому должна предшествовать широкая информационная программа. В настоящее время государственные и общественные средства массовой информации, а также религиозные структуры, широко популяризируют вероучение и сущность культовой практики

многих конфессий Украины. В то же время социальная роль религии и ее потенциальные возможности, пути и способы их использования практически не освещаются и не обсуждаются. Более того, до сих пор не созданы соответствующие светско-церковные информационные службы. Даже Центр религиозной информации, созданный при Управлении внутренней политики Одесского горисполкома по инициативе Лобазова П.К., профессора философского факультета Одесского национального университета им. И.И. Мечникова, прекратил свое существование.

Информационная программа должна строго придерживаться принципов двухсторонней объективности в изложении материалов, взаимного уважения и толерантности, особенно это касается носителя веры — мирянина, образ которого в советские годы был основательно и сознательно искажен. Не избежала личностных искажений и единственная в этом плане монография «Современный верующий. Социально-психологический очерк», изданная в Москве в 1970 г. тремя украинскими авторами (Дулуман Е.К., Лобовик Б.А. и Танчер В.К.).

Поэтому крайне важно показать подлинный, не надуманный и не искаженный портрет современного верующего вне зависимости от конфессиональной принадлежности. Именно с не светской частью общества придется совместно решать многие задачи строительства благополучной Украины. Следует отметить, что руководство многих религиозных организаций, расположенные в г. Одессе и области, положительно отнеслись к этой идее и поддержали инициативу проф. Лобазова П.К. совместными усилиями издать многотомную историю портретов современного верующего. Работа уже начата, и, надо полагать, будет положительно воспринята религиозной и светской общественностью.

Нельзя допустить, чтобы, исправляя одну ошибку, совершать другую. А ведь восстанавливая объективный портрет современного верующего, с одной стороны, следует отметить,

что с другой — в нашей стране началась целенаправленная и массовая атака на неверующих и на их мировоззрение — атеизм. Она инициирована руководством, поддержана средствами массовой информации, при молчаливом, а зачастую, и публично-административном одобрении различными органами государственной власти.

Атеизм — явление закономерное и естественное. Он — неизбежное следствие достижений всех направлений прогресса — социального, научного, технического, культурного и т.д. Атеизм — неотъемлемая составная часть материалистического мировоззрения. Свобода совести, а этот принцип закреплен в Конституции Украины, предполагает свободу выбора мировоззрения. О какой свободе выбора можно вести речь, если религиозному мировоззрению открыты все пути, а атеистическому ставят искусственные преграды. Не следует их сознательно сталкивать, делать непримиримыми противниками, ибо за каждым из них стоят миллионы людей, которым предстоит вместе жить и строить свое будущее на Земле. В годы советской власти искусственно навязывалась атеизация всего и везде. Теперь по такому же принципу насаждается клерикализация. Обе крайности вредны.

Следует обратить внимание на неравнозначность обвинений. В годы советской власти церковь изображалась враждебной новому строю в СССР, строящемуся социализму, т.е. в пределах национального масштаба. Атеизму приписывается угроза всему человечеству. Папа Римский Иоанн-Павел II заявлял: «Материалистическая Европа, Европа безверия и атеизма ведет человечество к нравственным деформациям, регрессу культуры и необратимой катастрофе» [2]. Известный борец за справедливость А. Солженицын утверждал следующее: «Не ядерная катастрофа угрожает человечеству, а экспансия атеизма, уже бросившая смертельный вызов Западному миру. Не борьба за мир и безопасность, а беспощадная борьба с агрессивней атеизма является первостепенной проблемой современности» [3].

Более того, делается попытка перейти от осуждения атеизма как мировоззрения к его носителю-человеку, неисповедующему бога, унижить его и оскорбить. Так, в «Литературной газете» (№1-2 за 2001 г.) опубликовано мнение священника Скокова: «Беспристрастная история совершенно очевидно свидетельствует о том, что человек без веры и Бога в душе — жестокое, хитрое, коварное животное, вдесятеро более опасное любого другого хищного зверя...». Это можно расценить как мнение одного священника. Но опровержение церкви не последовало. Следовательно, если светской части общества крайне необходимо знать подлинный, объективный портрет современного верующего, что открыло бы путь к совместной деятельности в строительстве новой Украины, то нельзя допустить, чтобы в глазах верующего атеист ассоциировался бы с самым худшим животным. Взаимное доверие и уважение — такой путь к совместной деятельности.

Выше мы упоминали, что церковно-светское сотрудничество — объективная необходимость, но обе стороны не совсем готовы к нему, не все резервы задействованы. Главное препятствие этому, на наш взгляд, политическая нестабильность в обществе и государстве. Основная причина: раздел власти и собственности в Украине не завершен, не определен стратегический курс внешней политики, не решена языковая проблема и т.д.

Все это не может не влиять на религиозный фактор в стране. Противостоящие политические силы втянули в свою орбиту духовенство и мирян. Уже не один год, к примеру, Украинская православная церковь Московского патриархата традиционно поддерживает регионалов, а Украинская православная церковь Киевского патриархата оранжевые силы как на выборах разных уровней, так и в повседневной жизни. Да и сам факт появления УПЦ (МП) и УПЦ КП прямой результат целенаправленной государственной политики на Украине после распада СССР.

Политические мотивы неоднократно раскалывали Русскую православную церковь, куда входило и правосла-

вие Украины. После Октябрьской революции в церкви образовались примерно равные две половинки — тихоновцы и обновленцы. Первая во главе с Патриархом Московским и всея Руси Тихоном враждебно относились к советской власти, вторые склонны были к сотрудничеству с ней. Обновленчество постепенно теряет свои позиции в среде простых верующих, увидевших в нем отступление от канонических принципов православия, и со смертью в 1946 г. виднейшего идеолога обновленческого движения митрополита А.И. Введенского, сходит с исторической сцены. Тихоновская часть православия после смерти патриарха, убедившись в бесперспективности открытого противостояния новой власти, производит смену вех. Как мы уже отмечали выше, заместитель местоблюстителя патриаршего престола митрополит Сергей в Декларации 1927 г. провозгласил курс на лояльное отношение к советам.

Значительная часть духовенства и мирян за границей, не воспринявшие новый курс церкви, создают Зарубежную Русскую православную церковь, объединив приходы первой и второй волны эмиграции большого количества духовенства и мирян. Менее значительная часть духовенства и мирян, недовольные курсом церкви в отношении советской власти, ушли в подполье, образовав приходы Катакомбной церкви. Приходы этих церквей имеются и на Украине, фактически находясь на легальном положении. Дают о себе знать давние разногласия между православной и старообрядческими церквями и русско-православным сектанством.

Таким образом, самая влиятельная конфессия Украины, способная внести весомый вклад в консолидацию народа и в совместную со светскими структурами деятельность в решении многих проблем страны, погрязла во внутреннем противостоянии, самостоятельный выход из которого не просматривается в обозримом будущем. Кроме того, церковно-светскому сотрудничеству препятствуют и межконфессиональные противоречия как давние, так и вновь появившиеся: православие — католицизм; православие — протестантизм; протестантизм

— католицизм; христианство — ислам; христианство — неохристианские направления; православие — униаты; традиционные — нетрадиционные религии и многие другие.

Внутриконфессиональные и межконфессиональные противоречия угрожают стабильности и вызывают беспокойство власти и общества, верующих и неверующих. Однако причины конфликтов и пути их разрешения видятся по-разному. Любопытные социологические данные приводит видный религиовед Украины А.В. Шуба. Так, 76,2% опрошенных респондентов обвиняют государственную власть в пассивной позиции при решении религиозных конфликтов. Причем, ответственность за пассивность 77,7% возлагает на Президента страны, 59,7% на Верховную Раду, 57,4% — на областные, 66% — на городские и районные и 63% на сельские власти. Более того, как утверждает автор, 78,5% чиновников всех уровней не подготовлены к этой миссии [4].

Конечно, лучшим выходом из конфликтной ситуации в православии было бы создание единой Украинской поместной православной церкви. В нынешней обстановке это нереально. Ни церковь, ни общество к этому не готовы. Только 37,1% опрошенных украинцев высказались за объединение всех православных ветвей, а 46,3% — против. Среди русского населения Украины 67% «против» и только 18,5% «за». Среди национальных меньшинств разница мнений еще разительнее. Были опрошены поляки, болгары, белорусы, греки и молдоване: 6,6% «за» объединение и 84,5% «против». По регионам Украины картина следующая: Запад — «за», Восток — «против». Крупные христианские конфессии определили свое отношение к данной проблеме так: УАПЦ — «за» 77%, УГКЦ — «за» 56,3%, Протестанты и римские католики «против» соответственно — 90,98% и 82,6%.

Представляет интерес и мнение политических партий и блоков о важнейших принципах государственно-церковных отношений и сотрудничества. В еженедельнике «Религиозная панорама» (№ 13, 2006, с. 65-67) дан анализ 45 партий и

блоков, участвовавших в выборах Верховной Рады в 2006 г. Нас интересуют лишь отдельные позиции. Из 45 партий и блоков — 12 не сочли возможным сформулировать свои взгляды на религиозную ситуацию. Основополагающие конституционные принципы о свободе совести поддержала только Коммунистическая партия, за свободу вероисповедания высказались 4 партии, две из них (КПУ и партия регионов) вошли в Верховную Раду.

Удивительную безграмотность политической элиты Украины показала проблема церковно-светского сотрудничества. Из победивших на выборах 26 марта 2006 г. социальную деятельность церкви поддержал блок Юлии Тимошенко, а необходимость партнерства — Наша Украина. За создание единой поместной православной церкви высказались три политически силы, кстати, оставшиеся за бортом Верховной Рады. Даже за межконфессиональную толерантность из 45 партий и блоков высказались 14.

Следовательно, чрезвычайная раздробленность и противоречивость политических сил и религиозных организаций в Украине главное препятствие на пути сотрудничества светских и духовных сил в решении социальных проблем. В самом деле, в выборах 2006 г. принимали участие 45 политических партий и блоков, абсолютное большинство которых даже не пыталось сформулировать свои взгляды по данному вопросу. Религиозная ситуация в стране еще более сложная. На январь 2008 г. насчитывалось около 35 тыс. зарегистрированных и не зарегистрированных религиозных организаций 130 направлений. Из них 18 православных, 41 протестантских, 3 — католические, 20 — общехристианских, 17 — восточных, 10 — иудейских, 5 — исламских и т.д.

Политические силы имеют объективную тенденцию к объединению. Долгие годы разброда и шатаний продолжаться не могут. Сокращение числа самостоятельных политических партий и блоков, их укрупнение неизбежно приведет к

выработке более четкой позиции по отношению к религии и церкви и сотрудничеству с ними.

Сложнее с религиозной средой. Объединительные тенденции в ней не возможны в обозримом будущем. Отдельные эпизоды не исключены, но они не изменят ситуацию. Однако надо признать, что церкви заинтересованы в сотрудничестве со светскими структурами. У них нет альтернативы. Когда светская часть общества, ее объединенные политические силы предлагали конкретную программу совместной деятельности, церкви воспринимали ее. Тем более, что в религиозной среде за последнее время усиливаются обнадеживающие тенденции.

Это толерантное и экуменистическое движение. Толерантность — явление времени. Это понимают многие религиозные организации и внедряют ее в свою практику. Экуменизм, особенно в христианстве, стал обнадеживающим движением в мире в XXI веке. Есть уверенность, что оно проявит себя и на Украине.

Консолидация в обществе и своеобразная консолидация церкви (толерантность, экуменизм и т.д.) усилят перспективу сотрудничества между ними во всех возможных сферах совместной деятельности. В этих условиях крайне важен диалог в самых разных формах и на всех уровнях как межконфессиональных, так и между светскими и церковными структурами.

Литература

1. Введенский А.И. За что лишили сана бывшего патриарха Тихона. — М., 1929. — С. 33.
2. Проблемы атеистической контрпропаганды. Вып.2. — К., 1994. — С. 59.
3. Там же, С. 46.
4. Шуба А.В. Релігія в етнонаціональному розвитку України. — Київ, 1990. — С. 216.
5. Там же, С. 255.
6. Религиозная панорама, № 2, 2008. — С. 62-72.

Максименко О.Л.

ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ

На современном этапе христианство характеризуется такими наиболее актуальными проявлениями как, экуменизм и создание национальных церковных образований. За период своего существования экуменическое движение еще никогда не было в таком сложном положении, как сегодня. Разочарование в возможности объединения «на этой земле и под этим небом» отразилось в серьезных межконфессиональных противоречиях между Церквями — членами Всемирного Совета Церквей.

Проблема экуменизма всегда имела дискуссионный характер, она была актуальной как в светских, так и в богословских сферах общества в разные эпохи. Еще «апостолы выступали в пользу единства, когда в молодых общинах обозначился раскол» (1 Ин. 2, 18-19; 1 Кор. 1, 11-13; 11, 18-19; Гал. 1, 6-9).

Сегодня, когда человечество стоит перед лицом мировых катастроф, проблема единства становится более актуальной. Мировые организации, съезды, международные встречи и конференции, посвященные этой проблеме, подчеркивают ее значимость. Проблемы экуменизма являются предметом обсуждения многих ученых и богословов*.

* Экуменічна хартія для співробітництва церков у Європі // Людина і світ. — 2001. — № 1. — С. 16-19; Гордиенко Н.С. Современный экуменизм. Движение за единство христианских церквей. — М.: Наука, 1972. — 200 с.; Кранев Ю.В. Христианский экуменизм. — М.: Политиздат, 1980. — 159 с.; Кураев А. Вызов Экуменизма. — М.: Благовест, 1998. — 239 с.; Попович Иустин Архимандрит. Православная Церковь и экуменизм. — Солунь: Духовная школа, 1997. —

Одной из основных проблем является то, что многим христианам их провинциальный кругозор представляется кругозором вселенским. Большинство людей считают свою конфессию единственно истинной, думают лишь о личном обращении других в эту конфессию. Глубоким кризисом, который потрясает сегодня экуменическое движение есть поляризация его участников. Одни смотрят на ВСЦ как на орган общественно-политический, другие — как на авансцену для богословских диспутов. Трудноразрешимой проблемой является различное толкование и понимание сути экуменизма.

В определенном смысле экуменизм так же стар, как и разделение церквей. Существует много определений этого понятия. «Экуменизм — движение за консолидацию современного христианства, находящегося в состоянии раздробленности» [5, с. 250] — это определение доктора философских наук Н.С. Гордиенко, занимающегося исследованиями в области критического анализа религиозного модернизма.

Иная точка зрения в определении этого понятия православного диакона Андрея Кураева. «По своему собственному смыслу слово экуменизм означает движение за сближение и соединение разных религиозных традиций» [9, с. 5]. Он выделяет десять основных пониманий экуменизма.

Второй Ватиканский Собор предложил следующее описание экуменического движения: «Под экуменическим делом подразумеваются все дела и начинания, которые возникают в зависимости от различных потребностей Церкви и возможностей, представляемых данной эпохой, и стремятся содействовать христианскому единству» [4, с. 121]. Это позиция Католической Церкви. Хотелось бы привести еще одно определение «экуменизма»: «экуменическое движение — (от греч. οἰκίμη/νῆ — вселенная, обитаемый мир) — движение за объединение христианских конфессий, основанное протестан-

152 с.; Православие и Экуменизм. Документы и материалы, 1902-1998. — М.: МФТИ, 1999. — 496 с.

тизм на Эдинбургской Всемирной миссионерской конференции 1910 года» [8, с. 107].

Вышеперечисленные варианты определений экуменизма свидетельствуют об отсутствии единого мнения о значении и содержании этого понятия. Одни [1] считают, что экуменическое движение касается только христианского мира и что оно призвано объединить христиан, принадлежащих к разным конфессиям. Другие [12] полагают, что экуменическое движение должно вовлечь в свою орбиту все мировые религии. Третьи [9] уверены, что суть экуменизма состоит в диалоге и взаимном познании разных религиозных традиций. Четвертые [2] говорят о том, что у экуменического движения есть более практическая цель: непосредственное слияние религий. Именно потому, что существует много разных пониманий смысла экуменической деятельности, использование одного и того же слова скорее затрудняет понимание реальных позиций людей и религиозных общин.

В данной статье экуменизм будет рассматриваться как «движение внутри христианского мира, направленное на восстановление общения (греч. — *κοινωνία*, лат. — *communio*, *communicatio in sacris*) в таинство между разъединенными христианскими Церквями» [6, с. 23].

Христиане за многовековую историю Церкви пережили столь много, что весьма трудно указать на какой-нибудь феномен современной духовной жизни, который не был бы нам знаком по прежним столетиям. К такому феномену относится и экуменизм. Христиане, принимающие Никео — Цареградский Символ веры, исповедуют свою веру во «Единую Святую Соборную и Апостольскую Церковь». Но в целом в христианстве наблюдается «разорванность» «Святой Соборной и Апостольской Церкви». Первые ереси и разделения произошли в лоне Древней Восточной Церкви (эпохи Вселенских Соборов). «В образовании этих отделившихся Церквей главную роль играли не богословские, а политические, национальные и культурно-этнические факторы»

[11, с. 2]. Первые экуменические проекты относятся еще к эпохе императора Константина Великого. Узнав о спорах в Александрии между Арием и его сторонниками с одной стороны, и св. Афанасием великим и епископом Александром Александрийским — с другой, еще не крещеный император направил в Египет послание, запрещающее дискуссии между христианами. «По мнению императора, обе стороны одинаково виновны в начавшихся спорах: одному не следовало спрашивать, другому отвечать» [11, с. 5]. Речь шла о самом главном в христианстве: Христос, пострадавший на кресте — это сам Бог или всего лишь некий ангел, посланный к людям с педагогической целью? И затем из столетия в столетие в истории Церкви будет повторяться этот же сюжет. Осознание разумом христианской веры становится все глубже. Возникают новые проблемы. Начинаются споры и поиск более гармоничного и глубокого решения.

Христианские разделения на Православном Востоке, упорное наступление ислама, резкое ослабление Восточных Патриархов (Константинополя, Александрии, Антиохии и Иерусалима) — все это было следствием могущества и значения Римского Папы. Конфронтация Рима и Константинополя в этот раз завершилась окончательным разрывом отношений, общения и анафемой 1054 года. Так называемое «окончательное разделение церквей 1054 года» произошло именно потому, что исторический процесс расхождения церквей по языку, культуре, национальности и государственности, зашел так далеко, что под давлением этих тяжелых напластований ощущение единства церкви померкло в иерархиях и народах и выступило на первый план ощущение взаимной чуждости. Классическая Реформация XVI века в Германии, Швейцарии, Франции, Голландии, Англии и Шотландии породила множество новых христианских разделений, протестантских Церквей, разных конфессиональных направлений, отделившихся друг от друга по историческим, национальным, культурно-этническим причинам. Как следствие этого, очень активно обговаривается вопрос

о веротерпимости. «В Британии принятие Акта терпимости (1689г.) было важным событием» [13, с. 34]. В то время многие христиане не поддержали движение за веротерпимость: слишком долго религия была причиной конфликтов и авторитаризма. Уже в 1700 году Джон Локк излагает новую точку зрения мирской апологетики, которая стала доминирующей в XVIII и XIX веках. Джон Миль в своей книге «О свободе» развивает этот взгляд, облекая его в классическую форму. Новое, светское понимание терпимости сводилось к тому, что, опираясь на разум, невозможно доказать истинность той или иной религии. Такое понимание хорошо иллюстрирует притча Лессинга, написанная им в середине XVIII столетия. «Печальный грех разделений привел к тому, что христиане (и на Востоке, и на Западе) как бы смирились и свыклись с уродливыми язвами разделенного христианства и стали жить отдельно, изолированно друг от друга, в постоянной полемике, соперничестве и вражде» [3, с. 15]. Это привело к упадку веры, отходу от Церкви, предыдущие попытки объединения положительно результата не принесли. Рост секуляризации в обществе, широкое распространение ислама, восточных мистических и оккультных движений, культов дали толчок к появлению новой волны экуменического движения, продолжающегося и сегодня.

Современное экуменическое движение родилось в среде протестантских церквей. В числе первых экуменических инициатив следует назвать Евангелический Альянс, созданный по инициативе Томаса Чалмерса (1780-1847). Альянс этот возник как международное добровольное общество отдельных христиан, не Церквей. Евангелический Альянс во многом способствовал дальнейшему развитию экуменизма. Из его среды вышли импульсы, вдохновившие впоследствии создание Христианского Союза Молодых Мужчин, Христианского Союза Молодых Женщин и Всемирного Союза Христианских Студентов.

Одновременно проблему объединения католики решали иными методами. Православным и протестантам предлагалось либо принять католицизм безоговорочно, либо заключить с

ним унию, т.е. признать главенство Папы Римского, сохранив лишь свою традиционную обрядность. «Именно так формулировалась идея христианского единства в энциклике Папы Льва XIII о соединении церквей, опубликованной в 1894 году» [5, с. 10]. Автор энциклики, обращаясь к православным и протестантам, призывал их принять догмат главенства Папы Римского и таким путем «восстановить мир в церкви». С таких же позиций подходили к проблеме воссоединения христианских церквей и православные. В июне 1902 года Всемирный Патриарх Иоаким III разослал по местным Церквам Востока (Иерусалимской, Русской, Элладской, Румынской, Сербской и Черногорской) «патриаршее и синодальное окружное послание», в котором предложил ответить на последующие вопросы: 1) возможно ли сближение православных церквей с католиками и протестантами; 2) как православной церкви следует относиться к католикам и англиканам. Ответы были получены почти от всех Православных Церквей. Участники переписки пришли к мнению о том, что не только объединение, но даже сближение православия с католицизмом и протестантизмом невозможно, так как католики и протестанты не выражают готовность «покаяться в грехе церковного раскола» и возвратиться «в лоно Святой, Соборной и Апостольской Церкви», имея в виду Православие.

Несколько иначе отнеслись к вопросу достижения единства христиан протестанты. Преодоление взаимной вражды они предложили искать на путях взаимного сближения Церквей, их федерализации, предполагающей общность лишь основополагающих принципов — при сохранении различий не только в обрядности, но и в вероучении. Именно такой подход стал руководством для христианских деятелей, которые решили перейти от разговоров о желательности общецерковного единства к практическим действиям — поискам способов его достижения.

В результате этого и появилось современное экуменическое движение, «как движение христианского покаяния, обновления, возрождения и призыва к совместным усилиям по вос-

становлению христианского единства в исполнение заповеди Господа о единстве всех христиан в Единой Святой Соборной и Апостольской Церкви» [3, с. 15].

Как уже упоминалось, первыми это сделали протестантские организации Англии и США. Именно тут уже в середине XIX века начали формироваться религиозные объединения международного характера, призванные сплотить разрозненные церковные силы. К их числу относится Христианский Союз Молодых Людей, учредительный съезд которого состоялся в 1844 году в Лондоне. Особенно активно и настойчиво искали пути преодоления религиозной разобщенности церковные организации США. Весной 1887 года был созван Конгресс Церквей, участники которого высказались за единение христиан. Следующим практическим шагом поборников протестантизма в направлении сплочения церковных сил был созыв в сентябре 1893 года в Чикаго Всемирного Парламента Религий. В нем приняли участие не только христиане, но и представители ряда других религий (буддисты, мусульмане и пр.).

Начало XX века ознаменовалось заметной активизацией межцерковной деятельности протестантских организаций США и Западной Европы. В короткий срок было организовано и проведено несколько всемирных конференций христианских церквей, главным образом, протестантской ориентации. В 1908 году в США был образован Федеральный Совет Церквей Христа, созвавший в том же году в Филадельфии свою первую конференцию. Целью этой конференции было практическое сотрудничество входящих в нее христианских Церквей в области общих вопросов, касающихся нравственности, воспитания и т. п.

Однако подлинной датой рождения современного экуменического движения принято считать 1910 год. В июне 1910 года в Эдинбурге (Шотландия) состоялась Всемирная миссионерская конференция, а в октябре того же года Генеральная конференция Американской Епископальной Церкви, проходившая в Цинцинати, принявшие решение о подготовке Всемирной кон-

ференции по вопросам веры и церковного устройства. Выход из кризиса виделся в активизации миссионерской деятельности, а также в сплочении миссионерских сил, которое невозможно без достижения общехристианского единства. Эдинбургская конференция создала Комитет из 35 человек, с тем, чтобы сделать их сотрудничество в деле пропаганды христианства постоянным и стабильным. В 1921 году на очередной конференции миссионеров в Мохонк-Лейке (США) эдинбургский Комитет был преобразован в Международный миссионерский совет, который организовал и провел ряд конференций: в Иерусалиме (1928 году), Мадрасе (1938 году), Бангкоке (1949 году), Виллингене (1952 году) и в других местах.

Пробужденная Эдинбургской конференцией инициатива развивалась в двух направлениях. Стокгольмское движение под названием «Жизнь и Деятельность», выступающее как «практическое» или «социальное» христианство, ставило своей целью объединение Церквей на основе христианской социальной деятельности. Второе направление — Лозанское движение, известное под названием «Вера и Церковное устройство», «ставило своей задачей взаимное ознакомление с догматико-вероисповедными установками различных церковных ответвлений» [6, с.24]. Ко времени созыва в 1937 году международных конференций двух организаций — «Вера и Церковное устройство» и «Жизнь и Деятельность» — у христианских лидеров Западной Европы и США уже окончательно созрело решение о слиянии этих движений. Оба эти движения объединились в 1938 году на основе так называемого Утрехтского Положения о Всемирном Совещении Церквей. В это же время был создан Комитет, который должен был заняться созданием Всемирного Совета Церквей (ВСЦ). Первое заседание состоялось в мае 1938 года.

Начавшаяся вторая мировая война отодвинула проблему интеграции христианских Церквей на второй план, и свою деятельность по завершению организационного оформления экуменического движения подготовительный Комитет смог про-

должить после ее окончания. Первое послевоенное заседание Утрехтского подготовительного Комитета состоялось в феврале 1946 года в Женеве. На совещании была определена дата Первой Генеральной Ассамблеи Всемирного Совета Церквей (август 1948 года), назначено место проведения (Амстердам), составлена программа ее работы, а также избраны пять президентов. «Первая Генеральная Ассамблея ВСЦ открылась 22 августа 1948 года в столице Нидерландов Амстердаме» [15, с. 153]. Из православных Церквей на Ассамблее были представлены делегатами Константинопольская, Элладская и Кипрская; имели своих представителей и русские заграничные приходы. Католиков на Ассамблее не было вообще. 30 августа 1948 года Амстердамская Ассамблея утвердила «Положение о Всемирном Совете Церквей», определив назначение и цели ВСЦ, его статус, а также условия членства в нем христианских конфессий и деноминаций. Генеральным секретарем утвердили В.А. Виссерт-Хуфта — одного из активных деятелей экуменического движения. Амстердамская Генеральная Ассамблея ВСЦ завершила процесс организационного оформления современного экуменического движения «Цель Всемирного Совета Церквей — не договариваться о союзах между Церквами, которые могут заключаться только самими Церквами, действующими по собственной инициативе, а устанавливать живые контакты между Церквами и способствовать изучению и обсуждению вопросов единства Церкви» [7, с. 2].

Многие считают, что в ВСЦ пытается стать сверх-Церковью. Не зная, или не имея желания знать, что есть официальное заявление о том, что «Всемирный Совет Церквей не является и не когда не должен стать сверх-Церковью» [7, с. 3]. Совет стремится разрушать предубеждения между Церквами. Церкви остаются совершенно свободными в своих действиях, убеждениях и экуменических контактах.

Всемирный Совет Церквей — это место совместного поиска единства Церквей. Свои задачи эта организация видит в таких лозунгах: единство, служение, свидетельство. Руководящим

органам экуменического движения приходится иметь дело с разного рода христианскими объединениями, в первую очередь, с интеграцией их на уровне международной конфессиональности, и межконфессиональными объединениями в национальных масштабах одной страны. Следующий этап развития экуменического движения начался в 1968 году (Четвертая Ассамблея ВСЦ в Упсале) и продолжается сегодня. Экуменизм этого периода формировался благодаря накопленному плюралистическому опыту и все углубляющемуся неравенству в обществе.

Богословские и исторические основания, которыми руководствовалась Русская Православная Церковь в своих экуменических отношениях и переговорах с инословными Церквами Запада уже в XIX веке, засвидетельствованы в обширной литературе по этим вопросам, в многочисленных заявлениях, материалах и документах того времени. История подтверждает, что в конце XIX — нач. XX века уже существовали экуменические тенденции в Православии. Официальные переговоры с англиканами и старокаатоликами прервались перед первой мировой войной, но к этому времени уже возникло экуменическое движение. Русская Православная Церковь так же участвовала во всех важнейших экуменических конференциях (1920, 1925, 1927 и 1937 годов). В связи с этим представляет собой интерес опыт участия в экуменическом движении известного православного богослова — Георгия Флоровского.

С конца 20-х годов Г. Флоровский активно участвовал в экуменическом движении. «В 1928 он вступил в Братство Св. Сергия и Св. Албания. С 1929 и до войны выступал с докладами на всех его ежегодных конференциях. С 1936 был создателем его журнала — «Соборность», в 1937 избран вице-президентом Братства (оба эти поста он сохранил вплоть до начала войны) [14, с. 654]. Также Георгий Флоровский сыграл видную роль в Русском студенческом христианском движении (РСХД): писал статьи для «Вестника РСХД»; участвовал в различных конференциях движения, в частности, был главным

докладчиком на конгрессе РСХД в 1931 (Латвия). Флоровского приглашали на авторитетные церковные форумы: 1-й конгресс православных богословов в Афинах (29 ноября — 4 декабря 1936), 2-ю конференцию Веры и Церковного устройства (3-18 августа 1937, Эдинбург). На Флоровского была возложена почетная миссия выступить в качестве представителя православной церкви на открытии первой Ассамблеи Всемирного Совета Церквей в Амстердаме (22.01.1948). Он был избран в состав Центрального комитета и Исполнительной комиссии Совета. В это время деятельность Флоровского — богослова приобретает международную известность. В конце 1954 года, в знак признания его заслуг, Флоровский был избран президентом Национального совета Церквей США. Много усилий приложил Флоровский для организации православного студенческого движения в США. Почти четверть века знаменитый богослов вел многоплановую, чрезвычайно напряженную экуменическую деятельность. «Отец Георгий был строго православным, консервативным богословом, знатоком и последователем святоотеческого богословия, менее всего склонным к либерализму и модернизму» [3, с. 35]. И, тем не менее, исходя из строго православных убеждений, он был последовательным участником экуменического движения. «Флоровский был первым, кто поднял вопрос об участии православных в экуменическом движении на богословском уровне» [10, с. 1]. До этого православные ограничивались утверждением, что только Православная церковь является *Ura Sancta*. Флоровский утверждал, что истинная кафоличность Церкви требует сосуществования как Восточного, так и Западного христианства. «Есть только одна Церковь, одна Церковь в истории, хотя к несчастью, было и есть много «схизм», отошедших и отделившихся от нее. Это — первая и основополагающая предпосылка того, что можно назвать «Православным экуменизмом» [16, с. 8].

Подчеркивая значимость развития «экуменизма во времени», Флоровский говорил об экуменизме как верном мето-

логическом ключе ко всем экуменическим замкам и загадкам. Сущностью «экуменизма во времени» с его точки зрения является совместное сознательное и критическое обращение к традиции древней неразделенной Церкви, являющейся общим источником всех Церквей и христианских исповеданий. Отец Георгий считал, что в современном ему экуменическом движении преобладает «экуменизм в пространстве»: это ситуация сосуществования Церквей «рядом» друг с другом и стремление к их сближению.

Таким образом, участие в экуменическом движении такой выдающийся личности как о. Г. Флоровский, свидетельствует о стремлении православной церкви стать участниками этого процесса. Однако отношение современного русского православия к экуменизму крайне неоднозначно. Это тем более настоятельно требует, так как многие христианские ценности подвергаются натискам секулярного общества.

Литература

1. Антоний, митрополит Сурожский. О единении христиан // Альфа и Омега. — 1994. — № 3. — С. 87-103.
2. Блинков А. Три ветви христианства (электронный вариант) — С. 3-7.
3. Боровой В., Буевский А. Русская православная церковь и экуменическое движение // Экуменизм и православие. Документы и материалы 1902-1998. — М.: МФТИ, 1999. — С. 7-53.
4. Второй Ватиканский Собор (Конституции, Декреты, Декларации). — Брюссель, 1992. — 530 с.
5. Гордиенко Н.С. Современный экуменизм. Движение за единство христианских церквей. — М.: Наука, 1972. — 200 с.
6. Доброер А. Меконфессиональный диалог современной Украины (опыт богословского анализа). — О.: АО БАХВА, 2003. — 144 с.
7. Еленский В. «За мир світу, багатуострій церков і поєднання всіх» православній і криза екуменічного руху: до 50-річчя Всесвітньої Ради Церков // Людина і світ. — 1998. — № 8. — С. 2-8.
8. Екуменічний рух // Релігієзнавчий словник / За ред. професорів А.Колодного і Б.Лобовика. — К.: Четверта хвиля, 1996. — С. 107.
9. Кураев А. Вызов экуменизма. — М.: Благовест, 1998. — 239 с.
10. Межправославная консультация об отношении ко Всемирному Совету Церквей. Шамбези, Швейцария, 19-24 июня 1995 года (электронный вариант). — С. 1-7.

11. Платонов А. История православного экуменизма (электронный вариант). — С. 1-9.
12. Померанц Г. На пути к диалогу (электронный вариант). — С. 1-7.
13. Рой Клементс. Может ли терпимость стать врагом христианской свободы? // Христианство в современном мире. — Новосибирск: Посох, 1997. — 120 с.
14. Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. — М.: Российская политическая энциклопедия, 1997. — С. 653-655.
15. Станіслав Юзеф Коза, Ігор Шабан. На шляху до видимої єдності християн // Богослов'я. Львів: Львівська Богословська Академія, 2001. — 240 с.
16. Флоровский Г. Послушание и свидетельство (электронный вариант). С. 1-12.

Мартинюк Е.І., Никитченко О.Е.

ДИАЛОГ КАК КОНВЕРГЕНТНЫЙ ПРОЦЕСС РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ XX ВЕКА

В религиоведении, как нам представляется, накоплен определённый опыт не только участия в самом диалоге, но и в его изучении, адекватном восприятию этого процесса его непосредственными реализаторами. Изучение базируется на понимании отношений, сложившихся между религиями в истории человечества, характеристике предпосылок к современному межрелигиозному диалогу. Характеризуются уровни (всемирный, региональный, национальный, местный) и типы (межрелигиозный, межконфессиональный, между новыми и издавна действующим религиями, между представителями религий и носителями светских учений и идеологий) диалога. Описываются методы и процедуры его осуществления (планирование, организация, контакты, собеседования, воплощение договорённостей и т.д. и т.п.). Обобщаются темы обсуждения (доктринальные, организационные, сотрудничества в различных социальных сферах, решения социальных проблем). Обосновываются принципы межрелигиозного диалога: взаимоуважение, самоопределённость участников, самокритика относительно прошлого (что, в общем-то, и делает диалог необходимым) непредвзятость, честность, открытость. Исследуются особенности диалога между представителями различных религий, к примеру, авраамической традиции, религиями Дальнего Востока и т.п., а также между носителями религии и представителями вневероисповедных учений и идеологий (между христианами и марксистами, на-

пример). Анализируются конкретно-исторические и местные региональные условия и особенности осуществления диалога между его участниками.

При этом следует обратить внимание, что большая часть религиоведов придерживается при изучении межрелигиозного диалога таких принципов как: компаративизм, историзм, эмпирическая достоверность, объективность, толерантность, выработанных и применяемых ими при решении всех исследовательских задач, стоящих перед данной отраслью научного знания.

Однако, на наш взгляд, отсутствие в современном религиоведении единства в некоторых фундаментальных методологических основаниях, может служить препятствием на пути постижения и такой тенденции в современной религиозной жизни, какой является диалог. И на сегодня отсутствие единой терминологии иногда мешает четкости восприятия описываемых феноменов. В какой-то степени, мы надеемся, предложенная нами концепция «конвергентных процессов в религиозной жизни второй половины XX века» может способствовать преодолению методологических и терминологических препятствий, возникающих при исследовании современных религий.

В религиоведение термин «конвергенция» впервые ввёл Генрих Фрик (1893-1952), считавший сравнение религий исходным пунктом их изучения. В обосновании необходимости использования подобной наукоёмкой терминологии он ссылался на традицию, идущую от Шлейермахера, а из современников он приводил в качестве положительного примера использования такого рода понятий Рудольфо Отто, применявшего помимо «Закона параллелей в истории религий», и такие понятия как «гомология» и «аналогия». Кроме того, техника сравнения религий должна была быть пополнена, по мнению Г. Фрика ещё и таким термином как «habitus», тоже, как и все вышеуказанные термины почерпнутым из биологии (точнее из сравнительной морфологии органических форм жизни, достигшей несомненных успехов в классификации изучаемых объектов). Однако, как следует из дальнейшего содержания

«Сравнительного религиоведения» Г. Фрика, под «конвергенцией» он подразумевал лишь характеристику наличия параллелей в развитии разных религий.

Между тем, лингвистический смысл «конвергенции» («склоняться, сближаться, сходиться в одной точке»), и его научное содержание («сходство», «сближение», «слияние» и т.п., как уже было продемонстрировано выше) значительно шире, чем используемое в религиоведческой литературе, до сих пор следующей предшествующей традиции, начало которой положил Г. Фрик. На наш взгляд, термин «конвергенция» в полном своём объёме позволяет выразить и систематизировать те процессы в религиозной жизни, которые характерны именно для второй половины XX века. В этот период он уже начал применяться в теологии и популяризирующих её идеи масмедиа в качестве констатации процесса становления нового типа взаимоотношений между представителями различных религий. Для краткости мы их (эти новые взаимоотношения) охарактеризуем как: а) тенденцию к сотрудничеству в различных сферах социальной деятельности; б) тенденцию к объединению различных деноминаций; в) стремление к созданию единой всемирной религии и т.д. и т.п.

Таким образом, ныне термин «конвергенция», используемый во всей его лексической полноте (прежде всего, в значениях «сходство», «сближение» и «слияние») может быть применим для характеристики и классификации всех процессов, сформировавшихся или обретших новое актуальное выражение в религиозной жизни во второй половине XX века: акселерация, актуализация социальных доктрин, актуализация эсхатологии, американизация, вельтизация, виртуализация, глобализация, диалог, консюмеризм, модернизм (постмодернизм), новые религиозные движения, паксизация, приватизация, рационализация культовой практики, ревивализм, рост инклюзивизма, секуляризация, синкретизм, современный религиозный плюрализм, унификация экзотеризации, толерантность, феминизм.

низация, фундаментализм, харизматизация, эгосинтонизация, экзотеризация, екуменизм.

Конвергентными процессами в современном понимании этого термина можно считать как те, что присущи больше чем одной религии, так и те, что свидетельствуют о тенденциях сближения социальных, доктринальных позиций между двумя или многими религиями. Хотелось бы заметить, что всё, что известно о наличии общего в различных верованиях, позволяющих причислять их к религиозным, то, что позволяет исследователю аргументировать, что речь идёт именно о религиозных явлениях, продолжает быть предметом дискуссии и в наши дни.

Большинство названных выше конвергентных процессов уже много лет исследуются, но мы их в данном случае связываем только с диалогом. Несмотря на то, что каждый из них имеет самостоятельное содержание, они, во-первых, всей своей совокупностью подтверждают наличие собственно конвергенции в религиозной жизни изучаемого времени, во-вторых, стимулируют существование друг друга, взаимовлияют и корректируют между собой.

Терминология, применяемая нами для характеристики современных конвергентных процессов, позволяет наглядней представить человеческое общество, прежде всего, в единстве и стремлении к единению, но, конечно же, подразумевает и альтернативу — «дивергентные» процессы в религии и обществе в целом. В этом можно было убедиться, например, и в случае с возможностью глобализации конфликтов на религиозной почве. Однако, при всём том, что «дивергенция» тоже должна быть изучена (вообще возможна систематизация и на основе «различия»), в констатации наличия факторов, препятствующих сближению религий нет ничего нового.

Today «convergence» as a concept is used in all its lexical senses (foremost as «the same», «rapprochement», «confluence») and can be applicable for description and classification of all

processes formed or finding as new actual phenomenon in religious life in the second half of a XX age: acceleration, actualization of social doctrines, actualization of eschatology, americanization, weltzation, virtualization, globalization, dialog, consumerism, modernism (postmodernism), new religious movements, paxization, privatization, rationalization of cult's practice, revivalism, growth of inclusivism, secularization, syncretism, modern religious pluralism, unification of exteriorization, tolerance, feminization, fundamentalism, harizmatization, egosintonization, exotericization, ecumenism.

The «convergences processes» in modern understanding of this concept it is possible to issue as inherent more than in one of religions and those, that testify to the tendencies of rapprochement of social, doctrines and institutional positions between two or many religions.

All, that is known about of common in the different faiths continues to be the subject of discussion and in nowadays.

The main aim of our report is to explain the essence of dialog as one of the convergences processes in modern religious life.

Most «convergences processes» named before are used in religious studies for many years, but here we are connecting them only with the «dialog». In spite of the fact that each of them have own essence, they, at first, they are together confirm the actually presence of «convergence» in religious life of our time, and secondly, stimulate existence of each other, influence and correlate between itself.

Николенко Е.О.

НЕЙРОЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НЕЙРОХИРУРГИИ: ИЛЛЮЗИЯ «СВОБОДЫ ВОЛИ» И НЕЙРОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ «САМООТЧУЖДЕНИЯ»

Психологические феномены реализуются на основе своих нейродинамических процессов. Если можно установить такой нейродинамический «механизм» для феномена «свободы воли», то он становится внутренне противоречивым, т.е. иллюзорным. Сама постановка вопроса о причинной обусловленности феномена «свободы воли» является некоторым внутренним противоречием, ибо понятие детерминизма и свободы образуют категориальную оппозицию. Но не любые материальные процессы, обуславливающие проявление феноменов «свободы воли», превращают эти феномены в иллюзорные.

Детерминация нейродинамических процессов жестче, чем вероятностная детерминация квантовомеханических процессов. Поэтому установление квантовомеханических оснований «свободы воли», как раз не означает превращение «свободы воли» в иллюзию. Ибо сами квантовомеханические законы вероятности. Отсюда множество попыток осмыслить онтологические основания феномена «свободы воли» уже не на нейродинамическом уровне, а на квантовомеханическом. Некоторые исследователи даже проявление в нашем мире Божественной «свободы воли» пытаются осмыслить через призму квантовомеханической вероятности.

В качестве других «механизмов» коррелирующих неопределенность феноменов «свободы воли» могут выступать: структурно-генетическая неопределенность, информационная неопределенность процессов психологического взаимодействия, неопределенность результатов психологических трансформаций на неосознаваемом уровне.

Основанием возникновения феномена «свободы воли» являются: 1) творческие процессы, и 2) ощущение акаузальности внутренней «мотивации» психического процесса. «Свобода воли» как бы фиксирует отсутствие начала причинно-следственной цепочки. Но в этом случае, «свобода воли» или есть форма отрицания всеобщности каузальности, или возможно ее понимание (вопреки М. Планку) вне причинно-следственных отношений: созерцание, как постижение, а значит и психологическое понимание.

В «нейротологии» (П. Чечерленд) предпринята попытка определить не только нейродинамические механизмы, сопряженные с психологическими религиозными феноменами, но и поставлена проблема непосредственного проявления Божественного провидения в психологии человека или, опосредованно, через нейродинамику этого человека. В последнем случае можно избежать иллюзорности «свободы воли» человека даже на нейродинамическом уровне ее детерминации.

«Свобода воли» имеет психологическую компоненту своего содержания в религиозной, этической и философской парадигмах. Это может быть использовано как одно из оснований для методологически корректного сравнения содержания понятия «свободы воли» в религии, этике и философии. Психологическое понимание «свободы воли» наиболее развито в научной парадигме. В ней психологическое ощущение собственной «свободы воли» ассоциируется с самопроизвольностью и отсутствием как внешней, так и внутренней детерминированности. Если не будут преодолены категориальные противоречия, порождающие иллюзорность «свободы воли», то это будет означать как «метафизическую» иллюзорность, так

и исключительную психологичность других фундаментальных феноменов «сверхсознания» (П. Симонов): справедливость, любовь, красота, смиренность, равенство, доброта, жертвенность и т. п.

Решать вопрос об онтологическом статусе этих феноменов и об их нейродинамических основаниях настоятельно необходимо из-за все убыстряющегося прогресса в науках, изучающих мозг человека и в других соответствующих областях медицины. Так, например, по возможности радикального воздействия на природу человека, ситуация в нейрохирургии принципиально отличается от всего того, с чем ранее сталкивался человек в своей истории. Это стимулирует интерес к проблемам нейроэтики, когда открытия нейронаук находят применение не только в медицине, но и в юридической практике и социальной политике.

Технологические возможности нейронаук прямо пропорциональны важности возникающих этических и юридических проблем. Связанные с этим трудности принятия решений существенно ограничивают эффективное использование нейротехнологий в клинической практике.

Нейроэтика призвана регламентировать практическое применение таких нейротехнологий как функциональная МРТ, траскраниальная электромагнитная стимуляция, применение нейроимплантанов: при эпилепсии, паркинсонизме (для контроля и подавления патологической нейрональной активности), при тетраплегии (для управления внешними устройствами), при нейросенсорной глухоте, слепоте (для считывания и передачи информации); нейрофармакологические воздействия на память, настроение, волю, мыслительные процессы.

Если человеческий мозг находится в зоне внимания биоэтики, то почему бы не быть кардио-этике, пульмоно-этике и т.д.? Сознание неразрывно связано с деятельностью мозга. А такие проявления функционирования мозга как внимание, память, целенаправленные действия, ощущение самости, совесть, свобода воли — составляют основу предметной области этики.

Некоторые нейротехнологии могут радикально влиять на те мозговые процессы, на основе которых осуществляет процесс принятия решений и осмысление этических проблем. Например, в ходе некоторых нейрохирургических вмешательств пациент должен пребывать в сознании. Известны случаи, когда в самом ходе операции пациент, находясь в сознании, требовал прекратить хирургическое вмешательство, хотя до операции давал согласие на ее проведение, понимая ее суть, возможные последствия и осложнения. Другими словами, принятие решения о нейрохирургическом вмешательстве может быть обусловлено теми нормами этики, на нейрофизиологическую основу которых можно повлиять с помощью данной нейрохирургической операции.

Необходимо разрабатывать методологию принятия решений по комплексному (пред-, интра- и послеоперационному) ведению нейрохирургических больных в соответствии с возрастающими возможностями нейротехнологий и создавать систему «нейроэтического сопровождения» для различных видов нейрохирургических операций. Для этого можно воспользоваться известными фактами оказания заметного влияния течения болезни на психологический портрет заболевшего. Опытные врачи, основываясь на личностных особенностях пациента, могут предугадать развитие болезни. Еще во втором столетии нашей эры римский врач Гален утверждал, что рак чаще встречается у меланхоликов, чем у сангвиников.

Представления человека о своем месте в этом мире и соответствующие ощущения отражаются на возникновении и течении различных болезней, и, в первую очередь, неврологических, нейроонкологических и психиатрических. Имеет значение целостное понимание мира, ибо глобальное понимание определяет отношение к локальным личным событиям. Результаты исследования, выполненного в Швеции, свидетельствуют о том, что чем выше творческие способности личности, тем скорость роста опухоли ниже [1]. Таким образом, продемонстрировано, что материальная гистологическая

структура опухоли, может зависеть от духовных особенностей личности человека.

Как неоднократно отмечали медики, чем острее были ощущения потери «свободы воли», отчаяния и безысходности, тем агрессивнее протекал злокачественный процесс [1]. Следуя В. Франклу, человек стремится обрести смысл и ощущает фрустрацию и «экзистенциальный вакуум», если это стремление остается нереализованным [2]. Но люди, которые находили смысл жизни, могли излечиться от рака. При этом свобода человека по отношению к внешним обстоятельствам не беспредельна, а выражается в возможности занять ту или иную позицию. Пациентом становится человек, у которого нет надежды на решение своих проблем собственными силами.

Все чаще наука и технология представляют как враждебные и неуправляемые силы. Значение отчуждения возрастает и для понимания этиологии протекания болезни.

Отчуждение выражает превращение результатов деятельности человека в самостоятельную и господствующую над ним силу [3]. Состояние потери «свободы воли», безразличия или безысходности предопределяется отчуждением. Но чуждое может быть как безразличным, так и враждебным. Природа чаще безразлична, чем не враждебна.

Ключевыми моментами для благоприятного течения заболевания являются нахождение важной цели и претворение найденных возможностей в жизнь. Преодоление отчуждения возможно лишь в том случае, если человек относится к своей деятельности творчески.

Человек, владеющий приемами творчества, имеет возможность приложить свои способности или развить новые практически в любой ситуации.

Коэн как-то заметил, что люди в концлагере жили в царстве смерти. В обычной жизни можно совершить самоубийство уйти из жизни. В концлагере как в царстве смерти можно уйти только в духовную жизнь. Если исчезало духовное, то исчезал и человек. При отсутствии духовной жизни сильное влечение к

жизни приводило лишь к самоубийству. В соответствии этому, возрастание количества онкологических заболеваний не может быть полностью объяснено экологическими причинами. Ведь развитие человека сопровождается ростом отчуждения.

Больной раком воспринимает окружающую действительность как безразличную к нему и даже враждебную. Радость жизни является детской привычкой, которая может быть утрачена из-за недостаточного использования. Гнев и отчаяние являются эволюционно примитивными реакциями на стресс. Эволюция добавила человеку способность к реакциям, основанным на логике и дискурсе. Творческая деятельность является абсолютным требованием для сохранения нашего здоровья.

Следуя Н. Бердяеву, сущность феномена отчуждения состоит в том, что: «Любое материализованное бытие есть отчужденное бытие» [3]. Чуждость есть такой же атрибут материи, как пространство и время, которые сами по себе есть абсолютные формы чуждости. Это обобщающее утверждение не является достаточно доказательным, впрочем, как и индуктивные законы статистического распределения или законы сохранения. В аксиоматических теориях сопоставляются с действительностью не исходные положения, а выводы. Выводимость всех утверждений из аксиом и внутренняя непротиворечивость являются здесь организующим принципом.

В психоаналитической концепции Фрейда, отчуждение означало отчуждение от самого себя. Хотя чуждым может быть даже человек по отношению к самому себе, все же чуждое относительно. Труд производит отчуждение, и он же его преодолевает. Полагая отсутствие связи, мы устанавливаем и соответствующее отношение. Но мы снимаем отчуждение самим фактом установления этого отношения. Живая материя обладает тем свойством, что она всегда целое, у нее взаимно опосредованы все ее части. Поэтому части тела животного не являются чуждыми по отношению друг к другу, а оно само не чуждо природе.

В теистических представлениях отчуждение есть не только отказ человека от себя самого, но и отказ от Бога в себе самом. А это является грехом. Если отчуждение не преодолевается любовью, то в христианстве оно определяется как «ад».

В философии эти понятия активно использовал еще Гегель в «Феноменологии духа». Там же он раскрыл связь опредмечивания и распредмечивания. В его определении труд — это рефлексия, благодаря которой материальное опосредуется идеальным, т. е. сознанием, и наоборот, — идея как результат психической деятельности воплощается в материальных вещах. Поскольку процесс опредмечивания — распредмечивания составляет одно целое, то как только человек произвел вещь, тем самым он произвел и предпосылку для преодоления отчуждения. В процессе использования всякая вещь раскрывает свое содержание. Кроме распредмечивания не существует иного способа преодоления отчуждения. Распредмечивание есть присвоение человеком предметов, как результатов деятельности другого человека. Эти предметы являются «отчужденной действительностью человеческого опредмечивания, отчужденной действительностью объективированных человеческих сущностных сил ...» [4].

Опредмечивание состоит в том, что нечто конкретно содержательное становится чуждым. Предметный характер уже сам по себе является отчуждением, ибо, любая вещь отграничена от «среды». Поэтому она есть «отрицательное». Все независимо существующие неодушевленные предметы чужды друг другу. Чуждое не имеет отношения к самому себе, поэтому оно чуждо и по отношению к самому себе. В формальном смысле чуждая вещь изолирована от самой себя. Окружающий человека мир является чуждым по отношению к нему. Отчуждение труда обусловлено чуждостью материи и тем, что человек живет и творит в материальном мире.

Чувство своей ненужности и невозможности что-либо изменить приводит к состоянию отчаяния. Дюркгейм считал, что эгоистичность человека и отдаление от коллективного,

предрасполагает его к саморазрушению. Отчуждение означает потерю самого смысла существования. Претворение труда в действительность выступает как выключение рабочего из действительности. Предмет, производимый трудом, противостоит труду как некое чуждое существо, как сила, не зависящая от производителя. Опредмечивание является как утратой предмета, так и закабалением, предметом. Продукт труда есть труд, закрепленный в некотором предмете, овеществленный в нем. Осуществление труда есть его опредмечивание. Освоение предмета есть его отчуждение, точнее — самоотчуждение. Опредмечивание выступает как утрата предмета и закабаление предметом, освоение предмета — как отчуждение, как самоотчуждение. Сама по себе жизнь оказывается средством к жизни. Самоотчуждение труда заключается в том, что труд для рабочего является чем-то внешним, не принадлежащим к его сущности. Самоотчуждение — по Гегелю — способность индивида в определенном смысле к освобождению от своих желаний, в результате чего он достигает более высокой степени осознания собственного «Я».

Самоотчуждение проявляется как отсутствие возможности к самореализации индивида в социальной деятельности. Общезначимость возможна лишь при условии, что данная вещь одинаково «распредмечивается» всеми субъектами, которые одинаково реализуют ее функциональное назначение. Именно этими обстоятельствами обусловлена ее тождественность. Социальность, возникающая на этой основе, представляет собой тождественность отношений всех социальных субъектов к окружающим вещам и предметам, а через них и друг к другу. Отчуждение есть необходимый момент общественного развития. Создавая мир вещей, человек создает и общественные отношения.

Следуя Марксу, для распредмечивания необходима и практическая деятельность, но, по Гегелю, это исключительно духовная деятельность. Самосознание есть то, что полагает вечность. Если человек равнозначен самосознанию

(Гегель), то и опредмечивание есть отчуждение самосознания. «Распредмечивание», как преодоление отчуждения, основывается на процедуре понимания (рефлексии) отчуждения. В процессе опредмечивания содержание труда переходит в вещь, которая и обретает независимое существование. В этой вещи фиксируется часть физических и духовных сил человека, то есть часть его самого. Отчуждение здесь отделяет человека от самого себя. Всякий реальный труд, в том числе и интеллектуальный, с необходимостью сопровождается отчуждением.

Э. Фромм считал, что к проблеме психического здоровья мы должны подойти с позиций гуманизма. С этой точки зрения здоровый человек в категориях отчужденного мира представляется наиболее больным, страдающим, однако, не индивидуальной болезнью, а социально обусловленным дефектом.

Саморазрушающий образ жизни обусловлен пропастью между тем, что человек хотел бы иметь и тем, что он может иметь. Для преодоления возникающего отчаяния применяются транквилизаторы.

Следуя Марксу, предмет существует для нас как капитал, является нашим лишь тогда, когда мы им обладаем и когда его потребляем. В этом случае жизнь превращается в поиск решений для удовлетворения ложных потребностей. В своем стремлении к осуществлению человек должен быть настолько безусловным, чтобы он охватывал не только жизнь, но и смерть.

Через материальные вещи, как отчужденный труд, образуются универсальные связи, как основа общественных отношений. Присвоение отчужденной предметности есть упразднение и предметности, и отчуждения. Субъект пользуется вещью как чуждой, поскольку отчуждение уже состоялось. В этом состоит его социальность, как связь с себе подобными существами. Экзистенциализм рассматривает отчуждение как «единственный способ организации человеческих отношений». В овеществленном труде человек отчуждается и становится

другим по отношению к самому себе. Отсюда и возникает необходимость одного человека в другом. В этом творении он подлагает и себя, и другого человека. Порождаемое здесь отчуждение является моментом социальной связи, как собственно человеческого отношения.

Но если отчуждение труда составляет основу социальности, то отчуждение капитала — это развитая форма отчуждения труда. Неотчужденного труда не бывает. Как только человек произвел вещь, то в тот же миг он произвел и отчуждение. В условиях натурального хозяйства производитель продукта сам является его потребителем. Без отчуждения не возникают общественные отношения, необходимые для эффективного капитала. Вообще капиталом не являются те средства производства, которые являются собственностью производителя. Отчужденный труд как капитал, выполняет функцию единения людей. Без отчуждения невозможно накопление труда, а значит и образование капитала. Роль капитала как социального явления состоит в том, что он образуется после накопления достаточной меры отчужденного труда.

Отчужденным становятся и все результаты человеческой деятельности. Даже произведения искусства, достижения науки, информация и т.д. обретают самостоятельное бытие после завершения творческого процесса. В соответствии с этим, отчуждение реализуется в информационном процессе. Отчуждение содержания труда аналогично отчуждению содержания в информационном процессе. Информация — это чистое содержание (И. Дубровский). Здесь все элементы отчуждения унифицированы. Информация производится как отчуждение, т.е. как «вещь для другого». Передача информации составляет центральный момент отчуждения в языке как второй сигнальной системе, письменности, проектировании, денежных расчетах и т.п. Она соответствует схеме информационного процесса: передатчик — канал связи — приемник. Отчуждение играет роль «среднего члена», соединяющего опредмечивание и распредмечивание, а значит — источник и приемник информа-

ции. Канал связи безразличен (чужд) по отношению к передаваемой информации и является отчуждением в этой цепочки. Из-за идеальности результатов здесь совпадают опредмечивание и распредемечивание. Этому подчинены все информационные процессы.

Лечение онкологических больных не может быть сведено только к физическим методам. Необходима психологическая коррекция для изменения баланса между иммунной системой и раковыми клетками. Можно говорить об онкологических заболеваниях, как социально обусловленных болезнях. Традиционный подход к онкологическим заболеваниям как сугубо эндогенным недугам резко сужает и обедняет наши представления о причинах их возникновения, и тем самым лишает нас целостного взгляда на проблему.

Рассмотрение эпидемиологии рака с точки зрения теории отчуждения может значительно обогатить наше представление об этиологии этой болезни. Следует согласиться с тем, что использование теории отчуждения может помочь в разработке новых принципов методологически обоснованной психоонкологии.

Литература

1. Сивашинский М.С. Психоонкология: отчуждение и рак. Журнал клинической психологии, 2005.
2. Frankl V.E. Man's Search for Meaning. An Introduction to Logotherapy, Boston: Beacon and Random House / Rider, London, 2004.
3. Огурцов А. Отчуждение. Философская энциклопедия. — Т. 4. — 1967. — С. 189-190.
4. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб, «Наука». — 1999. — С. 157.

Николенко О.В.

«ЭМЕРДЖЕНТНЫЕ МОДУЛИ» В МЕТОДОЛОГИИ ПРЕОДОЛЕНИЯ ПРОБЛЕМНЫХ СИТУАЦИЙ: «ПРИНЯТИЕ РЕШЕНИЯ» И «СВОБОДА ВОЛИ»

Сложные этические или теологические проблемные ситуации, как сложные системы, очень трудно или же вовсе невозможно описать с помощью разбиения на элементарные составляющие, суммой которых являлась бы система. Описания таких систем допускают много уровней детализации. Но переход с некоторого уровня описания на более общий уровень часто связан с необратимой потерей информации. Но, в то же время, такой переход бывает необходим для получения «работоспособного» описания, адекватного решаемой задаче. Использование небольшого числа интегральных структур обусловлено тем, что человек не способен одновременно учитывать большое число параметров. Целое является не просто суммой своих частей, а обладает качественно новыми эмерджентными свойствами: фрейм в искусственном интеллекте, гештальт в психологии, структура в системном анализе и т.д. В методологии решения эвристических задач мы предлагаем пользоваться обобщенным термином «эмерджентный модуль» в качестве устойчивой подсистемы совместно действующих элементов системы. Он репрезентирует не только подсистему совместно действующих элементов системы, но и репрезентирует концептуальные структуры, необходимые для описания системы. «Эмерджентный модуль» характеризует целостность взаимозависимых признаков данной системы. «Эмерджентный модуль» предполагает наличие

как фрагментарного, так и интегрального уровней описания системы. «Эмерджентный модуль» осуществляет связь между этими уровнями, при этом по интегральному уровню описания нельзя полностью восстановить подробности фрагментарного, и наоборот. Это еще зависит от структуры системы и от задач исследователя. Эффективный способ организации информации состоит в использовании в каждой конкретной ситуации небольшого числа «эмерджентных модулей», описывающих эту ситуацию адекватно поставленным задачам. В этом случае, можно использовать ранее сформированные «эмерджентные модули». Описание систем с помощью подобных стереотипов «эмерджентных модулей» может быть эффективным только тогда, когда он достаточно прост и с его помощью просто формулируются решения поставленных задач. Такой концептуальный способ представления является адекватным. Для каждой задачи возникает вопрос существования адекватного языка, который может быть решен только путем его построения. Тем не менее, многие задачи имеют такой язык, что вселяют надежду на его существование. Так как понятие адекватности относительно, то, в соответствии с этим, может существовать и несколько концептуальных способов представлений, адекватных данной задаче. Правила, формулируемые на адекватном языке в терминах «эмерджентных модулей», могут быть очень простыми. При формировании «эмерджентных модулей» наблюдаются как элиминация, так и адаптация. Элиминируются те части «эмерджентных модулей», которые не употребляются для каких-то задач. С другой стороны, происходит адаптация «эмерджентных модулей» к тем функциям, которые ранее не выполнялись. Для того, чтобы решение этической задачи формулировалось достаточно просто при помощи «эмерджентных модулей», каждая из них должна по возможности допускать непосредственную интерпретацию в соответствующей этической или теологической парадигме.

Развитые в современной научной парадигме теории принятия решений, включая и «психологические теории принятия решений», чудесным образом избегают исследования вопроса

о «свободе воли» (ее сфере и границе) того, кто собственно принимает это «свободное решение». Но и, с другой стороны, в исследованиях посвященных как «свободе», так и «свободе воли» человека, вся проблематика «принятия решений», растворяется или просто редуцируется к проблеме свободы субъекта. В известной притче о добром самаритянине говорится как о его «свободе выбора» (контекст притчи), так и о принятых им решениях (собственно сюжет притчи). Но часто трактовка как этой, так и многих других притчей или философских исследований этой проблематики ориентируется только на «свободу» или «принятие решений». Но образ Божий в человеке не только в его «свободе воли», но и в его ответственности за «принятые решения». Последнее как раз и связывает феномен «свободы» с феноменами «справедливости» и «равенства». По мнению В. Франкла, сущность человеческого существования составляет ответственность перед жизнью. С точки зрения Ф. Шлегеля, сущность человека составляет свобода. У А. Шопенгауэра она тождественна воле.

Целостное понимание мира, в котором присутствует «свобода воли», и определяет отношение к локальным личным событиям и ответственности за принятые решения. Но свобода человека по отношению к внешним обстоятельствам не беспредельна, а выражается в возможности занять ту или иную позицию. Чувство своей ненужности и не возможности что-либо изменить приводит к состоянию отчаяния. Человек, у которого нет надежды на решение своих проблем собственными силами и который отвергает помощь Бога, не верит в Божественное провидение, не только не способен принимать ответственные решения, но и не способен к адекватному пониманию справедливости. Это, в свою очередь, искажает христианское понимание равенства, что инициирует девиантное поведение человека.

Преодоление отчуждения возможно лишь в том случае, если человек относится к своей деятельности творчески, что невозможно без Божественного провидения. Творческий человек умеет использовать свои способности не только в стандартной,

но и практически в любой ситуации. Творческая деятельность является абсолютным требованием для сохранения нашего духовного здоровья. Как было отмечено в предыдущей статье данного сборника, в теистических представлениях отчуждение от творчества, как формы свободного волеизъявления, есть не только отказ человека от себя самого, но и отказ от Бога в себе самом. А это является грехом. Если такое отчуждение не преодолевается любовью, то в христианстве оно определяется как «ад». Бердяев указывал на категориальную связь между любовью и свободой: «Любовь сжигает всякую необходимость и дает свободу. Любящие всегда свободны и только враждующие знают принуждение. Человек ответственен за царящую в мире необходимость. От падения человека мир мертвеет и оживает от его восхождения через приобщение к божественной природе. Для этого спаситель мира «расколдовывает и расковыряет» необходимость. Без Христа мир остался бы заколдованным в необходимость и никогда не постиг бы истинной свободы».

Не только религиозная, но и философская семиотика тесно связана с экстериоризацией человеком своей свободы воли, как посредством любви (филео, эроса и агапе), так и оппозицией к необходимости. У Сартра сущность человека неразрывно связана со свободой выбора, она не «природна» или «божественна», заранее не предопределена, а выступает как результат индивидуальной жизни человека. Существование индивидов, их жизненный процесс необходимо при этом предшествует их сущности. Но уже Камю считает, что не существование предшествует сущности, а, наоборот, сущность — существованию. Следуя Камю, сущность человека присутствует как необходимое начало в любом становящемся существовании. Именно она служит условием реализации свободы выбора, равенства и справедливости. Сартровское самоконституирование отвергает и Мерло-Понти, утверждая, что «Я» и мир взаимно конституируют друг друга.

В начале человеческой истории, индивидуальность и социальность, утверждались параллельно и закреплялись

соматическими и психическими качествами людей. В последующем индивидуальность всё больше поглощалась социальностью. Личность становилась продолжением семьи или полиса, которые и определяли границы ее свободы воли и автономности.

Начиная с эпохи Ренессанса, обозначилась тенденция всё большей автономизации личности и идея высокой индивидуализации человека. Однако, значимость индивидуальности, смысл и ценность человеческой личности связаны с обществом (В. Франкл). Поэтому именно в мире «скорее, чем внутри человека» можно найти «истинный смысл жизни», который задается как индивидуальной свободой воли ее обретения, так и границами этой свободы, которую определяет социум. В случае принятия идеи, об определяющей роли человека по отношению к обществу (Гоббс), человек общественен в той мере в какой он выявляет свою индивидуальность и свободу воли. Но для него существенны ограничения этой свободы, посредством включения в систему необходимых связей с другими людьми. Ведь человеческий индивид — не может проявить себя вне связи с другими человеческими существами. Следуя Г. Шпету, если «я» захочет найти самого себя ему не обойтись без признания «мы», как внешними детерминантами свободы «я» и основанием феномена самоотчуждения. Самоотчуждение проявляется как отсутствие возможности к самореализации индивида в процессе принятия решений.

Синергетика фактически предлагает некоторую методологию систематизации и анализа природных явлений, которая показала свою эффективность на практике. Но нельзя забывать, что само понятие хаоса возникло из-за принципиальной невозможности извлечения абсолютно полной и лишённой погрешностей информации о материальном мире. Поведение неинтегрируемых, сложных систем оказалось сильно чувствительным к самым ничтожным погрешностям в начальных данных, или внешних условиях. Именно поэтому научное познание обратилось к идее хаоса, которая позволяет преодолеть создавшиеся затруднения. Но платой за прогресс

оказался отказ от возможности детерминированного описания мира. Это делает невозможным такое описание мира, из которого исключен наблюдатель, которому доступна особая система координат, как бы лежащей вне мира и аналогичная божественной точки зрения, которая доступна человеческой душе, сотворенной по образу и подобию Бога. Классическая наука, возникшая во времена Реформации и Контрреформации, упустила то, что Бог не давал человеку обещания посвятить его во все детали своего творения. Обладая разумом и свободой воли, человек занимает специфическое место в системе представлений.

Сущность человека есть противоречие, корящееся в самих условиях человеческого существования (Э. Фромм) и проявляющееся в дихотомии человека и мира, обладания и бытия, экзистенциального и исторического, уникального и всеобщего. Конфликт, утверждает Э. Фромм, «сам по себе есть сущность». Вместе с этим, правда, отмечается, что противоречие, конфликт требуют своего разрешения, и его можно достичь, когда человек путём всё большего овладения искусством любви превратился во всецело человеческое существо и окажется «в полном единстве с миром». С.Л. Франк, как и Аристотель, утверждал, что индивид «в подлинном и самом глубоком смысле» произведен от общества, «человек по самому своему существу немислим иначе, как в качестве члена общества». Наоборот, Н.А. Бердяев и А. Тойнби, настаивали на том, что социальная среда есть создание человека. Свободное волеизъявление связывается с потребностью личности к активной созидательной деятельности, прежде всего, в социуме. Л.П. Карсавин раскрывал мир человека как иерархический ряд включённых друг в друга личностей, представляя тем самым личность как исходную и центральную категорию для понимания мира. «Над» человеком, по Карсавину, находится Бог, Вечность, «Всё», «под» ним — природа, временность, уносящая всё в «ничто». Н.О. Лосский опирался на «предустановленную гармонию» Лейбница и его концепцию монад. По Лейбницу, всякая монада с особой индивидуальной точки зрения представляет собой весь мир и потому является «живым

зеркалом Вселенной», микрокосмом. Взятые вместе, монады могут быть расположены в ряд по ступеням совершенства, вплоть до высочайшей и наиболее совершенной из них, Бога. Н.О. Лосский также утверждал: «весь мир состоит из личностей, действительных или потенциальных». При таком подходе самосознание и свобода воли человека превращаются в самый важный предмет познания, ибо через него открывается действенный путь для познания всей Вселенной.

Гегель допускает расширение понятие свободы до абсолютной необходимости, как истины необходимости, которая доступна в первую очередь Богу. Природа по Гегелю — лишь инобытие «абсолютной идеи», её внешняя оболочка, и только через человека в этом мире может быть прорвана «кора материальности» и познана сущность вещей — идея, дух. Поэтому свобода есть подлинная сущность духа, и притом как его действительность. Эта идея пришла в мир благодаря христианству, согласно которому индивидуум как таковой имеет бесконечную ценность, поскольку он является предметом и целью любви Бога и, соответственно этому, человек в себе предназначен для высшей свободы. Истинная свобода по Гегелю связана с нравственностью и выражается в том, что воля в качестве своих целей имеет не субъективные интересы, но всеобщее содержание, которое существует только посредством мышления. Кант тоже считал, что свободу невозможно рационально осмыслить в пределах чистого разума. Для него понятие свободы есть чистое понятие разума, которое именно поэтому трансцендентно для теоретической философии. Тем самым, ему не может соответствовать ни один пример из возможного опыта и поэтому оно не составляет возможного для нас теоретического познания. Но для практического разума понятие свободы доказывает причинность чистого разума независимо от всех эмпирических условий и наличие в нас чистой воли, в которой берут свое начало нравственные понятия и законы. Это положительное понятие свободы и служит основанием для существования безусловных моральных законов. Категорический императив делает поступок необходимым не

опосредовано через представление о цели, а только через одно лишь представление о самом поступке. Возможность категорических императивов, по Канту, в том, что они не относятся ни к какому иному определению произволения, кроме свободы произволения.

Свобода занимает одну из ключевых позиций в философии Канта. Моральный закон вообще возможен лишь при наличии трех постулатов практического разума: свободы человека, бессмертия души и бытия Бога. Однако свобода в человеке возможна лишь потому, что человек есть вещь в себе. Но вещь в себе не подчиняется времени и пространству. Сами причинно-следственные связи действуют во времени и пространстве. Поэтому и человек духовный, как вещь в себе, действует не в пространстве и не во времени и от того не подчиняется детерминации природного мира, а значит есть существо свободное. Таким образом, введение в философию понятия свободы обусловлено доступностью для человека «абсолютной идеи» (Гегель), или морального закона (Кант) с вытекающими отсюда понятиями долга и нравственности. Кроме того, оно обусловлено неполнотой нашего знания о материальном мире, в котором формы соотношения между свободой и причинностью приобретают свою специфику. В. Гейзенберг как-то заметил, что естествознание всегда предполагает наличие человека, ибо исследуется не природа сама по себе, а природа с точки зрения человека.

Лапласовский детерминизм оказался уже непригодным для больших ансамблей частиц. Как показал Пуанкаре, найти уравнения для описания таких систем далеко не всегда возможно. Для интегрируемых систем удается получить выражения для координат и скоростей в виде явных функций от времени, а для неинтегрируемых систем это невозможно, и остается только перейти к вероятностному их описанию. Мы всегда предполагаем, что нечто предшествовало какому-то явлению. Следуя Канту, это является основой всякого естествознания. Закон причинности здесь сводится к методу научного исследования, который априорен и не выводится из опыта.

Но кантовский аргумент в защиту априорного характера закона причинности уже не действует в микромире. Тем не менее, применение классических понятий, как пространство, время, закон причинности, фактически является предпосылкой для наблюдения атомных явлений, и в этом смысле их можно считать априорными. Что Кант не предполагал, так это возможность того, что эти априорные понятия могут иметь ограниченную область применения. Если не предполагать существование причинной цепи событий от атомного события к глазу наблюдателя, то ничего нельзя будет узнать об атомном событии. Современная физика превратила кантовское положение о возможности синтетических суждений априори из метафизического в практическое положение. Благодаря этому синтетические суждения априори содержат характер относительной истины. Несмотря на применение классических понятий, возможно неклассическое поведение атомных объектов. Однако, в противоположность Канту, математическая структура «вещей в себе» в физике косвенно выводится из опыта, хотя при этом явления, как правило, описываются на вероятностном языке, то есть не являются, строго говоря, детерминированными. Кантовский априоризм оказывается связанным с опытом, ибо он образован в процессе познания мира. Значения всех понятий, образующихся посредством эмпирического взаимодействия, не могут быть точно определены, как и границы их применимости.

Системы неорганической природы, в соответствии со вторым началом термодинамики, могут эволюционировать лишь в сторону возрастания энтропии. Но почему физические законы оказывались неприменимыми к живым телам, состоящим из тех же молекул, атомов и других частиц. К тому же, при наличии определенных условий, возникают новые структуры и процессы самоорганизации в открытых системах. В открытых системах тоже возникает энтропия и рост беспорядка, но за счет притока энергии и порядка извне этот рост может быть приостановлен и даже уменьшен. В таких системах использованная, «обесцененная» энергия рассеивается в

окружающей среде, а взамен ее поступает новая из среды. Поэтому подобные системы или структуры были названы диссипативными («рассеивающими»). К диссипативным структурам закон возрастания энтропии неприменим. Они связаны с совершенно другим принципом, который называют возникновением порядка через флуктуацию. Флуктуации, то есть случайные отклонения характеризующих системы величин от их среднего значения постоянно встречаются в системах. В равновесных ситуациях они ослабляются и подавляются, а в неравновесных, наоборот, усиливаются и тем самым «расшатывают» прежний порядок и основанную на нем структуру. В результате этого возникает неустойчивость и появляется особая точка перехода, которую называют точкой бифуркации, или разветвления.

Какую из возможных структур в этой точке «выберет» система, по какому пути пойдет дальнейшее ее развитие или даже произойдет ее распад — все это зависит от случайных факторов и заранее предсказать нельзя. Новый порядок или динамический режим с соответствующей устойчивой структурой, которые приходят на смену старой неустойчивости, характеризуется уже вполне детерминистическим поведением. Таким образом, процесс самоорганизации происходит в результате взаимодействия случайности и необходимости и всегда связан с переходом от неустойчивости к устойчивости.

Следуя синергетической методологии, можно сделать вывод, что в рамках синергетической парадигмы невозможно прийти к противоречию между свободой, как самодетерминацией, которую нельзя редуцировать до уровня естественнонаучного детерминизма, с одной стороны, и вероятностного писания мира с другой. Пригожин объясняет возникновение сложных и согласованных структур, способных, например, к самовоспроизводству через диссипативные процессы, объявляя направление упорядочения результатом только случайных флуктуаций состояния системы вблизи точек бифуркаций. Но такая концепция не может объяснить причину того, что раз за разом в нашем неравновесном и глобально нестабильном мире

выбираются только «нетупиковые» направления, выбираются типы когерентности, приводящие в конечном счете к сложной стабильности, жизни и разуму, а не к саморазрушению системы.

В отличие от причинности в самоорганизующихся системах, божественное предопределение, как форма божественной детерминации, недоступна рациональному пониманию человека. Лейбниц утверждал, что Богу нет нужды иногда исправлять (чудо) естественный ход явлений, происходящие по раз и навсегда установленным им же законам природы. Чудеса не может предвидеть никакое рассуждение. А то, что наделено статусом естественного, доступно пониманию человека как сотворенного существа. Последовательная реализация науки принципа достаточного основания на основе лапласовского детерминизма, означало бы достижение абсолютного знания, что привело бы к противоречию с представлением как о свободе человека, так и с представлением о Боге: общий закон, доступен пониманию лишь Богу. Представим себе, что Адам не решается надкусить запретное яблоко. Если бы мы знали Адама до грехопадения, то могли бы предсказать, что он поддастся искушению и не подчинится запрету, наложенному Богом? Но если бы и Адам знал себя так же хорошо, как предположительно знаем его мы, то мог бы он предсказать свой поступок? На все эти вопросы Лейбниц дает отрицательные ответы. Свобода в поступке Адама не может быть сведена к иллюзиям. Разумеется, Бог знал, как поступит Адам, но если это знание недоступно для нас, то не по случайным причинам, которые могли бы быть преодолены будущим прогрессом. Мы не в состоянии предсказать выбор Адама, потому что для этого нам был бы необходим доступ к абсолютному знанию Адама, включая его «свободное волеизъявление». Адекватным описанием Адама было бы вероятностное описание. Однако, следуя Лейбницу, такая проблема не стоит перед Богом, ибо, предвидя все совершающимся свободно, Бог в то же время наперед привел в порядок и все остальные вещи. Хотя выбор человека заранее известен Богу, но ни один природный закон,

доступный человеческому рассудку не способен с силой необходимости принудить человека к греху, однозначно детерминировав его моральный выбор. Как предупреждает Лейбниц, нельзя смешивать с необходимостью объективную достоверность или определенность истины, в них заключенную. Для него свобода не поддается познанию рассудочными категориями, так как в ней живет божественный разум.

В христианстве моральный закон не отделим от свободы. Иначе говоря, свобода человека одновременно иллюзорна и реальна — иллюзорна с точки зрения объективной определенности и реальна с точки зрения самого человека, даже в большей мере, чем чувственно воспринимаемый материальный мир. Для Бердяева осознание свободы не есть результат рефлексии, а предшествует всякой науке и всякой философии. Такую «элементарную» свободу Бердяев называет свободой Перво-Адама. Она может быть реализована по-разному. Отрицательное сознание свободы Перво-Адама, как произвола, как свободы «от» — есть падение, грех. В таком случае свобода перерождается в необходимость, в зависимость от желаний плоти. Такая необходимость есть бессознательная свобода, не просветленная Логосом. Принудительная необходимость есть лишь обратная сторона мировой отчужденности как мирового распада. Отчужденность есть результат связи принудительной и внешней, а не свободной и внутренней. Рабство возможно лишь во враждебной и чуждой среде. Свобода во Христе (творческая свобода) есть результат принятия решения о соединении человеческой свободы с божественной природой Христа. Гегелевская истинная свобода состоит в осознании, как смысла необходимости, так и принятия решения об отказе от субъективных целей.

Панков А. А.

ЭКУМЕНИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ О. ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО В КОНТЕКСТЕ НАСЛЕДИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ ТРАДИЦИИ

Все, вступившие в Жизнь с Богом, уважайте друг друга, и никто не взирай по плоти на своего ближнего, но всегда любите друг друга во Иисусе Христе. Да не будет между вами ничего, что могло бы разделить вас.

Св. Игнатий Богоносец.
Послание к Магнезийцам. VI.

Актуальность наследия русской религиозно-философской традиции вызвана, прежде всего, тем, что в настоящее время представители многих областей гуманитарного знания, и, прежде всего, философы и социологи, обращаются к трудам и примерам практической деятельности представителей этой традиции в поисках ответов на вопросы, которые ставит нам наша действительность. Ведь, как справедливо отмечает Н.Ю. Матвеева, «они достигли выдающихся результатов в осмыслении духовной сути происходивших событий, их связи с мировой и российской историей» [6, с. 61]. Интерес к наследию русской религиозно-философской традиции, на наш взгляд, продолжает воспроизводиться также благодаря его полифоничности и парадоксальности, предполагающих возможность всё новых и новых интерпретаций. Теоретическое наследие русской религиозно-философской традиции характеризуется не просто парадоксальностью, но даже еретичностью. Во всяком случае, многие идеи русских религиозных фи-

лософов «серебряного века» вызывали и вызывают недоверие и подозрительность со стороны представителей ортодоксального православия. Такое же недоверие и подозрительность вызывают и некоторые примеры практической деятельности представителей русской религиозно-философской традиции, в частности, их экуменическая деятельность. Можно сказать, что современные процессы глобализации способствуют активизации экуменических процессов — процессов сотрудничества и признания равнозначности различных религиозных конфессий. Русское православие явно опасается утратить конфессиональную идентичность в этой ситуации активизации экуменических процессов. Особенно это характерно для представителей «самой консервативной части православия, ставшей на путь самоизоляции и по существу превратившейся в маргинальную, эскапистскую секту — Русской Зарубежной Православной Церкви» [8, с. 41]. Что же касается представителей религиозно-философской традиции «серебряного века», то они, оказавшись после революций и гражданской войны в эмиграции, не только включились в экуменические процессы, но во многом сами их инициировали, поскольку считали экуменические контакты возможностью «свидетельства» православия представителям других конфессий. К тому же для многих из них экуменические идеи напрямую вытекали из их философско-религиозных взглядов, в частности — из философии всеединства. Философия всеединства входит в круг «подозрительных» философских идей. Не случайно представители философии всеединства постоянно были вынуждены отводить от себя «обвинения в инакомыслии по отношению к христианству (а такие обвинения высказывались в периодике, на Карловацком Соборе, в трудах патриарха Сергия и т.д.) и тем самым добиться лояльного отношения православных ортодоксов к концепции всеединства, хотя она по своей сути (в конфессиональном аспекте) была диссидентской, обновленческой, призванной «поднять веру отцов на новую ступень разумного сознания» [1, с. 88].

Наиболее плодотворными, на наш взгляд, для развития русской религиозно-философской традиции в её «серебряный век» оказались именно диссидентские, «еретические» темы всеединства, софиологии, имяславия и некоторые другие. Они вызвали ряд дискуссий, наиболее бурной из которых была софиологическая дискуссия, в которую были включены как православные иерархи, так и сами философы «серебряного века» (в том числе и о. Георгий Флоровский, ставший священником в 1932 году). Результатом этой дискуссии было то, что софиологические взгляды, связывавшиеся прежде всего с именем о. Сергия Булгакова (хотя их развивали также В.С. Соловьёв, С.Н. и Е.Н. Трубецкие, Л.П. Карсавин, Н.А. Бердяев, о. Павел Флоренский) были осуждены высшими церковными властями. Об этом свидетельствуют два документа:

1. Указ Московской Патриархии от 24 августа 1935 г. № 93. В этом документе говорится следующее. Определением своим от 24 августа 1935 года за № 93 постановили: I. Учение проф. прот. С.Н. Булгакова, своеобразным и произвольным (Софианским) истолкованием часто искажающее догматы Православной веры, в некоторых своих пунктах и прямо повторяющее лжеучения, уже соборно осуждённые Церковью, в возможных же из него выводах могущее быть даже и опасным для духовной жизни, признать учением чуждым Святой Православной Христовой Церкви и предостеречь от увлечений им всех Её верных служителей и чад; II. Православных Преосвященных Архиепископов, клириков и мирян, имеющих неосторожность увлечься учением Булгакова и следовавших ему в своих поучениях, в письменных или печатных трудах, призвать к исправлению допущенных ошибок и к неуклонной верности «здравому учению».

2. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви за границей от 17/30 октября 1935 г. о новом учении протоиерея Сергия Булгакова о Софии — Премудрости Божией. В этом документе говорится следующее: 1) Признать учение протоиерея Сергия Булгакова о Софии — Премудрости

Божией еретическим; 2) Сообщить о настоящем определении Собора Митрополиту Евлогию, с просьбой сделать увещание протоиерею Булгакову на предмет побуждения последнего к публичному отречению от своего еретического учения о Софии и о последующем сообщить Архиерейскому Синоду Русской Православной Церкви за границей; 3) В случае нераскаяния прот. Булгакова состоявшееся определение Собора об осуждении софийской ереси довести до сведения всех Автокефальных Церквей.

Здесь необходимо вернуться к словам Указа Московской Патриархии о том, что учение о. Сергия Булгакова «в некоторых своих пунктах» повторяет лжеучения, уже соборно осуждённые Церковью. Имеется в виду то, что учение о Софии — Премудрости Божией своими корнями уходит в осуждённый ранней Церковью гностицизм, особенно в гностицизм валентиан и ряда других позднейших гностиков — теософов, которые в свою очередь непосредственно связаны с каббалистической традицией. Критики софиологического учения усматривали его связь и с платонизмом, что в устах некоторых представителей ортодоксального православия также звучало как обвинение. Как справедливо отмечает Г.Г. Сильницкий, православное богословие «развивалось в сложном процессе творческой ассимиляции отдельных понятий эллинской философии (свидетельством чему может служить наличие философского термина «единосущный» в никейском символе веры), с одной стороны, и преодоления «соблазна эллинской мудрости», с другой» [10, с. 266]. Сам же о. Сергей Булгаков истоки своего учения видел в Священном Писании, в богослужебных текстах и в творениях Святых Отцов.

Далее следует сказать о том, что в 1935 году, т.е. к моменту выхода обоих документов о. Сергей Булгаков не находился ни в юрисдикции Московской патриархии, ни в юрисдикции Русской Православной Церкви за границей. Митрополит Евлогий (Георгиевский), в епархиальном подчинении у которого находился о. Сергей Булгаков, перешёл в юрисдик-

цию Вселенского Константинопольского Патриархата ещё в феврале 1931 года [5, с. 233], а отказался признавать себя подвластным Архиерейскому Синоду Русской Православной Церкви за границей и того раньше — с января 1927 года [5, с. 245]. Так что требование «увещания» митрополитом Евлогием протоиерея о. Сергия Булгакова не имело никакой церковно-административной силы. Что же до непосредственного церковного начальства о. Сергия Булгакова, насколько нам известно, оно никогда не объявляло его учение «опасным для духовной жизни» и уж тем более «еретическим», считая его частным богословским мнением.

Это софиологическое мнение оказало значительное влияние не только на русскую религиозную философию, но на литературу «серебряного века». В частности, на творчество Михаила Булгакова и русских символистов — Александра Блока, Андрея Белого, Фёдора Сологуба. Впрочем, софиологические идеи были заимствованы русской религиозной философией и литературой «серебряного века» не только у о. Сергия Булгакова. Нам уже приходилось писать о том, что теологема Софии, по мнению некоторых исследователей (в частности, русского философа В.Ф. Эрна), была транслирована русской религиозной традицией, а через неё — и в традиции литературной — Г.С. Сковородой [9, с. 81]. Справедливости ради следует заметить, что ряд русских философов, в частности, Г.Г. Шпет, Д.В. Философов, Б.Д. Яковенко такую связь отрицали. Тем не менее, русские символисты (в первую очередь Андрей Белый, что нашло отражение в его «программном» романе «Петербург») считали Сковороду своим учителем. Велико влияние Сковороды и на творчество М.А. Булгакова, в частности на роман «Мастер и Маргарита».

По нашему мнению, Г.С. Сковороду можно считать если не напрямую учителем русских религиозных философов и писателей «серебряного века», то по крайней мере «предтечей» В.С. Соловьёва. В.С. Соловьёв, в свою очередь, считал вышеупомянутого еретика-гностика Валентина одним из гени-

альнейших мыслителей всех времён. Кстати говоря, «гениальной» называл систему Валентина и Л.П. Карсавин» [1, с. 125].

Но кому бы ни принадлежало первенство в разработке софиологических идей в русской философии — Г.С. Сковороде, В.С. Соловьёву или же о. Сергию Булгакову, спорность этих идей с точки зрения ортодоксального православия вполне очевидна. И поэтому в дискуссию о Софии включились и коллеги о. Сергия Булгакова по «философскому цеху» — В.Н. Лосский и о. Георгий Флоровский в своих книгах «Спор о Софии» и «Пути русского богословия». Именно о. Георгий Флоровский, который занимал совершенно особенное, специфическое положение в русской религиозно-философской эмиграции, в критическом запале по отношению к русской религиозно-философской мысли, содержавшей немалую богословскую составляющую, хотел даже назвать свою книгу, написанную в 1937 году, «Тупики русского богословия». Следует отметить, что непосредственно с о. Сергием Булгаковым Флоровский ни разу, в том числе и на страницах «Путей русского богословия» в открытую печатную полемику не вступил. Основной критике подвергаются софиологические взгляды В.С. Соловьёва и о. Павла Флоренского. Об этом влияния говорят и современные исследователи. «В первый период творчества Булгаков находится под влиянием Вл. Соловьёва, хотя и критически осмысленного; затем усиливается влияние Флоренского, особенно заметное в книге «Свет Невечерний», и, наконец, в последний период своего творчества Булгаков вполне оригинален и осуществляет на свой лад синтез богословия и философской традиции всеединства» [4, с. 74].

Наконец, для того, чтобы более адекватно понять ту полемическую атмосферу, в которой развивалась русская философия «серебряного века» необходимо также вспомнить о дискуссии о статусе имени Божьего или «имяславии». Эта дискуссия была начата частью афонских монахов; считавших себя духовными преемниками протоиерея о. Иоанна Кронштадтского (И.И. Сергиева) и утверждавших, что «само

имя Божье является святыней и, таким образом, должно почитаться верующими полагающимся ему образом» [3, с. 161]. Имяславие было объявлено еретическим учением, связанным с магией и оккультизмом и осуждено в сентябре 1912 года Вселенским Константинопольским Патриархом Иоакимом III, затем — в апреле 1913 года его преемником Германом V и, наконец, российским Священным Синодом. В июне 1913 года на Афон был введён русский армейский контингент (претензия на связь с русским протоиереем оказала афонским монахам плохую службу) и в июле этого же года монахи-диссиденты были насильно депортированы в Россию. В России защитники имяславия сплотились вокруг о. Павла Флоренского. К ним относились всё те же о. Сергей Булгаков и Н.А. Бердяев, а также В.И. Иванов, Аскольдов (Алексеев С.А.), В.Ф. Эрн, А.Ф. Лосев, Андрей Белый и такой, казалось бы неожиданный в этом смысле писатель, как Даниил Хармс. О связи творчества последнего с русской религиозно-философской традицией нам уже доводилось высказываться [7].

Нам представляется, что в действительности имяславие является вариантом исихастской традиции. Как справедливо и весьма осторожно писал о. Георгий Флоровский, «история «Афонской смуты» ещё не написана, существует только полемическая и очень пристрастная литература. Спор вспыхнул вокруг книги схимонаха Илариона. На горах Кавказа, Беседа двух старцев подвижников о внутреннем единении с Господом наших сердец чрез молитву Иисусу Христову или духовная деятельность современных пустынножителей, составил пустынножитель Кавказских гор схимонах Иларион, 1 изд. Баталпашинск, 1907, 2 изд., исправ. и много дополн., 1910; 3 изд. К. Печерской лавры, 1912. Сперва эта книга с большим сочувствием была принята в монастырской среде, но вскоре многим показалась соблазнительной та смелость, с которой Иларион говорит о Божественном сопричастии в молитве и называет призываемое имя Иисусово «самим Богом»» [13, с. 571]. На наш взгляд, имяславие, пусть и «соблазни-

тельно смело», но всего лишь развивает учение о назначении человека как обожении, осуществляемом посредством энергичного соединения Божественной и человеческой природы, которое «составляет ядро православной антропологии, а на философском уровне его обычно называют православным энергетизмом. Оно зародилось и долгое время пребывало имплицитным, не выраженным теоретически, в сфере православной аскетики и, в первую очередь, в лоне духовной традиции исихазма или священнобезмолвия, которая издревле развивалась в византийском, а затем и в русском монашестве. В эпоху исихастских споров в Византии XIV века оно получило богословское оформление в трудах св. Григория Паламы и было введено в корпус догматов, однако по историческим и иным причинам, теоретическая разработка учения в дальнейшем совершалась лишь спорадически и еще далеко не завершена до сего дня» [14, с. 266]. Примерами теоретической разработки исихастского учения в рамках русской религиозно-философской традиции могут послужить разработки «философии сердца» П.Д. Юркевичем [11] и его последователем Б.П. Вышеславцевым. Помимо Юркевича заметное влияние на Вышеславцева в его размышлениях и обобщении христианского учения о сердце оказали также «русские философы И.А. Ильин, С.Л. Франк, прот. Василий Зеньковский» [12, с. 124]. Но, это действительно были спорадические разработки исихастской традиции. Возможно, когда эта разработка всё-таки будет завершена, нам не придётся говорить и об имяславии как еретическом учении, но лишь как об определённой линии в исихастской традиции.

На тот же момент времени, о котором говорится в данной статье, имяславие, равно как и софиология, выглядело подозрительным и «соблазнительным» по отношению к ортодоксальному православия. О. Георгий Флоровский участвовал и в имяславской дискуссии, хотя и не так активно, как в дискуссии о Софии — Премудрости Божией.

Чрезвычайно важно для понимания личностных качеств о. Георгия Флоровского то, что, несмотря на участие в этих дискуссиях, он продолжал деятельное сотрудничество и с о. Сергием Булгаковым, и с Бердяевым, и с Вышеславцевым, и с Карсавиным в экуменическом движении. Именно в этом и заключается специфичность положения о. Георгия Флоровского в русской религиозно-философской эмиграции, который не будучи ни всеединцем, ни софиологом, ни имяславцем, но их оппонентом, тем не менее активно сотрудничал с ними и не только в экуменическом движении, но и в движении евразийцев, и в рамках журнала «Путь», и в парижском Свято-Сергиевском богословском институте, где, например, о. Георгий Флоровский преподавал патрологию, Б.П. Вышеславцев — нравственное богословие, а о. Сергей Булгаков — Ветхий Завет и догматическое богословие. Последнее, учитывая всё вышесказанное в отношении о. Сергия Булгакова, особенно впечатляет. Как пишет А.А. Аржаковский, среди поколения русских религиозных мыслителей в эмиграции можно выделить две группы. «Те, кто всегда оставался верен христианской вере, полученной в детстве, и те, кто проследовал путём блудного сына. Среди первых можно назвать Г. Флоровского, А. Картышёва, Н. Глубоковского, С. Безобразова, С. Троицкого, Н. Арсеньева, Л. Зандера» [2, с. 57]. Но, вклад тех, кто проследовал путём блудного сына, в развитие русской богословской мысли и в практическую деятельность, в частности — в экуменическую деятельность русской эмиграции не менее значим, нежели вклад «всегда верных». Наиболее образованные и интеллектуально честные и смелые (что, впрочем, одно и то же) «православные ортодоксы» не могли этого не понимать, даже если не были согласны с «подозрительными» идеями. К таким интеллектуалам, несомненно, относился о. Георгий Флоровский.

Здесь следует отметить то, что экуменизм представителей русской религиозно-философской традиции имеет свою, достаточно сложную и можно сказать, болезненную историю. Сейчас, когда Русская Православная Церковь всё более

явно демонстрирует свой отход от экуменического движения, когда участие в нём всё чаще объявляется вынужденным, навязанным и т.п., следует вспомнить о том, как же всё было на самом деле. Участие в экуменическом движении было буквально выстрадано русскими философами «серебряного века». Как справедливо отмечал Н.М. Зёрнов, «Русская Церковь всегда представляла наиболее изолированную ветвь европейского христианства» [5, с. 259]. Русские мыслители начала XX века, оказавшись после революций и гражданской войны в эмиграции, надеялись, что западные христиане захотят извлечь урок из российского опыта. Они были уверены, что борьба между воинствующими атеистами и верующими в России — это часть всемирной борьбы. И немало разочаровались, убедившись в том, что представители западных Церквей в массе своей трактуют события в России как заслуженное наказание «исторической» Церкви. Поэтому, как уже было сказано выше, представители русской религиозно-философской традиции не только включились в экуменические процессы, но во многом сами их инициировали, поскольку считали экуменические контакты возможностью «свидетельства» православия и его богословских достижений представителям других конфессий. К тому же, о чём также было сказано выше, для многих из них (в частности, для о. Сергия Булгакова и Л.П. Карсавина) экуменические идеи напрямую вытекали из их философско-религиозных взглядов, в частности — из философии всеединства, основные положения которой были разработаны ещё до революции 1917 года.

Впервые русские философы появились на «экуменической арене» в 1925 году в Стокгольме, когда Н.С. Арсеньев и Н.Н. Глубоковский были приглашены на торжественное открытие движения «Дело и жизнь». Несколько более многочисленная делегация присутствовала на конференции движения «Вера и строй» в Лозанне в 1927 году: митрополит Евлогий (Георгиевский), о. Сергей Булгаков и Н.С. Арсеньев. Большинство православных делегатов было представлено гре-

ками, которые хотели практически сотрудничать с западными христианами (католиками и протестантами), но не желали вступать в богословские дискуссии. Иного мнения придерживался о. Сергей Булгаков, который считал, что обсуждение богословских проблем пойдёт на пользу как восточным, так и западным христианам. Его мнения разделяли большинство представителей русской религиозно-философской эмиграции, причём в независимости от того, придерживались они идей всеединства или нет.

Поэтому, ещё большая русская делегация приняла участие сразу в двух конференциях в 1937 году: «Дело и жизнь» в английском Оксфорде и «Вера и строй» в шотландском Эдинбурге. В делегацию вошли митрополит Евлогий (Георгиевский), Н.Н. Алексеев, Н.А. Бердяев, о. Сергей Булгаков, Б.П. Вышеславцев, Н.Д. Городецкая, Л.А. Зандер, В.В. Зеньковский, ставший в 1942 году священником, Н.М. Зёрнов, А.В. Карташёв, Г.П. Федотов и, наконец, о. Георгий Флоровский, которому предстояло стать виднейшим участником экуменического движения. Во время оксфордской и эдинбургской конференций часть делегатов подписала письмо, в котором был поставлен вопрос о равноправии и равнозначности евхаристического служения различных христианских традиций. В результате в 1939 году в Амстердаме во время первой экуменической конференции молодёжи была отслужена евхаристия согласно традициям православной, англиканской, лютеранской и кальвинистской церквей. Значительную роль на этой конференции сыграла русская делегация во главе с епископом Кассианом (Безобразовым).

Следует упомянуть и торжественное открытие конференции Всемирного Совета Церквей в Амстердаме в 1948 году, в котором в качестве русских делегатов присутствовали епископ Кассиан (Безобразов), Л.А. Зандер, Н.М. Зёрнов, о. Георгий Флоровский и А.Д. Шмеман, впоследствии также ставший священником. Важно отметить, что меньше, чем на предыдущих собраниях, количество делегатов объясняется

отрицательным отношением Московской патриархии в то время к экуменическому движению. И то, что о. Георгий Флоровский, несмотря на это отношение, всё же присутствовал на конференции, говорит о том, что он не всегда (к счастью) был столь уж «верен».

Все вышеперечисленные конференции были вершиной экуменического движения. За ней стояла внушительная подготовительная работа комитетов и комиссий, в которых русские принимали активное участие. Они сотрудничали также в издании многочисленных журналов и сборников, издававшихся экуменическими организациями.

Как писал Н.М. Зёрнов, «в итоге этой деятельности, совпавшей с годами формирования Русского студенческого христианского движения, восточное православие перестало казаться экзотическим. Оно было принято, как существенная часть вселенского христианства, голос которого звучал более авторитетно, нежели голос протестантизма. Особая близость во взглядах существовала между русскими и англиканскими деятелями, а во многих случаях их согласие было полным» [5, с. 271]. Результатом этого согласия явилось создание Содружества св. Албания и св. Сергия. То есть покровителями Содружества были избраны английский первоученик Албаний и преподобный Сергей Радонежский. Президентами Содружества стали англиканский епископ Уолтер Фрир и митрополит Евлогий (Георгиевский). В число руководителей Содружества входил о. Сергей Булгаков. Одной из отличительных особенностей Содружества стало особое внимание к экуменическому образованию студентов. Лекции о восточном христианстве читались в богословских колледжах англиканской церкви, в университетах и других учебных заведениях. Таким образом, впервые в Англии студенты, как получавшие богословское образование, так и просто интересующиеся, могли ознакомиться с восточной христианской традицией. Основными лекторами были о. Георгий Флоровский, Г.П. Федотов, Л.А. Зандер, Н.М. Зёрнов, о. Лев Жилле, о.

Алексей ван-дер-Менсбругге. После Второй мировой войны Антоний (Блум), митрополит Сурожский, живший в Лондоне, продолжил эту работу.

В заключение скажем о том, что можно было бы рассказать ещё о немалом числе событий в экуменической деятельности русских эмигрантов, в том числе и таких, в которых активно участвовал о. Георгий Флоровский. Но, главное для нашего понимания той атмосферы, в которой развивалась русская религиозно-философская традиция — это то, что объединяло в этой деятельности столь, казалось бы разных, представителей русской религиозно-философской традиции. А объединяло «верных» и «блудных сыновей» Русской Православной Церкви эсхатологическое ожидание Царства Божия на земле, которое оказалось выше всего, что могло бы разделить их. «Только присущее всем этим мыслителям эсхатологическое стремление к Царству Божию на земле позволяет понять, почему Флоровский, Карсавин и Зеньковский — с одной стороны и Бердяев, Федотов, Булгаков — с другой вместе участвовали в экуменическом движении... Ибо вопреки всем различиям во взглядах на природу Церкви... все эти мыслители рассматривали встречу христианских конфессий как победу над временем и как сближение Востока с Западом» [2, с. 183].

Литература

1. Акулинин В.Н. Философия всеединства: От В.С. Соловьёва к П.А. Флоренскому. — Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990. — 158 с.
2. Аржаковский А.А. Журнал «Путь» (1925-1940): Поколение русских религиозных мыслителей в эмиграции. — К.: Феникс, 2000. — 656 с.
3. Голлербах Е.А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910-1919) в поисках новой русской идентичности. — СПб.: Алетейя, 2000. — 560 с.
4. Доброхотов А.Л. Сергей Николаевич Булгаков // Русские философы (конец XIX — середина XX века): Антология. Вып. 1. — М.: Книжная палата, 1993. — С. 72-81.

5. Зёрнов Н.М. Русское религиозное возрождение XX века. — Париж: YMCA — PRESS, 1974. — 382 с.
6. Матвеева Н.Ю. Методология социального познания в русской религиозной философии // Социологические исследования. — 2004. — № 1. — С. 61-69.
7. Панков А.А. Даниил Хармс как представитель русской смеховой и религиозно-философской традиции // Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 5. Логос і прaxis сміху. — О.: ОНУ ім. І.І. Мечникова, 2004. — С. 343-348.
8. Панков А.А. К вопросу о необходимости гендерных исследований в украинском религиоведении // Аркадія: Культурологічний та мистецтвознавчий журнал. № 4 (6). — Одеса, 2004. — С. 40-41.
9. Панков А.А. Религиозные взгляды Г.С. Сковороды и их влияние на российскую философию и литературу // Філософія і література. Матеріали XI Міжнародних Сковородинських читань. — Харків: Прометей-Пресс, 2004. — С. 80-83.
10. Сильницкий Г.Г. Разум человека по учениям исихастского и схоластического богословия // Синергия. Проблемы аскетике и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией Хоружего С.С. — М.: Издательство Ди-Дик, 1995. — С. 249-271.
11. Стокяло В.А. Философия сердца П. Юркевича // Перспективи. №1 (25). — Одеса, 2004. — С. 3-6.
12. Филонова Л.Г. Борис Петрович Вышеславцев // Русские философы (конец XIX — середина XX века): Антология. Вып. 1. — М.: Книжная палата, 1993. — С. 120-125.
13. Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. — Париж: YMCA — PRESS, 1983. — 574 с.
14. Хоружий С.С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Хоружий С.С. После перерыва. Пути русской философии. — СПб.: Изд-во «Алетейя» при участии Русского Христианского Гуманитарного института, 1994. — С. 263-275.

Петриковская Е. С.

ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФСКОЙ И БОГОСЛОВСКОЙ РЕФЛЕКСИИ XX СТОЛЕТИЯ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕМА В ТВОРЧЕСТВЕ Г.В. ФЛОРОВСКОГО

Сложилась определенная традиция подачи творчества Г.В. Флоровского (1893 — 1979) — философа, богослова, историка. Чаще всего перед нами жизнеописание, напоминающее больше агиографию, чем научную литературу. Это связано с тем, что мировоззрение мыслителя на протяжении всей его жизни эволюционировало в сторону все большей ортодоксальности традиционного православного богословия. Он активно полемизировал с «софиологической» трактовкой православия В.С. Соловьева, П.А. Флоренского и С.Н. Булгакова. Фундаментальный труд Г.В. Флоровского «Пути русского богословия», охватывающий период с XIV века по 1917 г. и представляющий собой библиографический справочник по истории духовной культуры России («До сих пор эта книга содержит наиболее полный библиографический указатель по русскому богословию и философии» [2, с. 837-839]), рассматривают как развернутый аргумент в пользу возвращения современной православной мысли к стилю и методам святоотеческого богословия. Книги «Восточные Отцы IV-го в.» (Париж, 1931) и «Византийские Отцы V-VIII вв.» (Париж, 1933) в полной мере демонстрируют достоинства исследовательского поиска Флоровского: беспристрастный анализ первоисточников, богатство фактического материала, продуманные обобщения на фоне широкой исторической перспективы [25, с. 653-655].

Чаще всего акцентируют внимание на богословской стороне творчества Г. Флоровского, впрочем, не вдаваясь в подробный анализ его концепции. Что же касается темы «Г. Флоровский и философия», то обычно ограничиваются ссылками на Н.О. Лосского, по словам которого этот «самый православный из современных русских философов» внес серьезный вклад в такие различные области, как литература, история философии, богословие, история русской религиозной мысли. Э. Блейн исполнен решимости поддержать отца Георгия, выступающего «против любых попыток переформулировать догматы в категориях современных философий... или в категориях якобы славянской ментальности» [3, с. 156].

Все это нуждается в уточнениях, что признает и сам Э.Блейн. На сегодняшний день мы далеки от того, чтобы иметь полное представление о концепции Г.В. Флоровского. «Его основные работы не были при жизни собраны им. Остаются разбросанными в различных журналах и сборниках» [5, с. 135]. В задачу данной статьи входит рассмотрение антропологической темы в творчестве Г.В. Флоровского, что может способствовать изучению процесса антропологизации богословия в целом.

К XX веку в христианском богословии, в том числе и православном, возрастает интерес к антропологии. Теологи осваивают научно-философский аппарат, философские концепции о субъективности, свободе, сознании человека. В неклассических теориях (а отсчет их можно вести с первой половины XIX века) мы встречаем самокритику, суд европейской мысли над собой. «Критике подвергаются в первую очередь такие допущения, как возможность при определенных условиях изменить естественную эмпирическую точку зрения и встать на точку зрения разума вообще, или абсолютного разума; возможность средствами мышления гарантировать автономию философской теории; наличие на том или ином уровне реальности объективных соответствий идеальным конструкциям разума» [7, с. 230].

Критике подвергается понимание субъекта как носителя чистой когнитивной рациональности. Обнаруживается, что человек не только разумное, но и духовное, душевное и телесное существо, что для проживания в различных территориях культуры он должен иметь какой-то практический опыт, и он гетерогенен. «Страдание, терпение, насилие, признание, прощение и т.п. — это особого рода неинтеллигибельный опыт. Он необходим субъекту, который проживает не в безвоздушном эфире чистой мысли, а в особых дисциплинарных пространствах, образующих в больших городах современности сеть переплетения разнообразных институтов, задающих не только роли и образцы поведения, но и определенный тип телесности» [11].

Интерес теологов к светской антропологической мысли заметно возрастает с возникновением особого течения в западноевропейской философии — «философской антропологии». Новое философское течение заявляет о проблематичности человека, о том, что никакой прогресс научного знания не разрешит тайну человека. М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер, Э. Ротхакер провозгласили антропологию базовой философской дисциплиной, антропологический подход — центральным принципом философии. Многие христианские теологи на Западе значительно обновили христианское учение о человеке, обратившись от догматической «антропологии сверху» к построению «антропологии снизу или изнутри». Начиная с двадцатых годов XX в. такие теологи, как Э. Бруннер, Р. Бульман, Ф. Гогартен ставят вопрос об оформлении богословской антропологии в качестве самостоятельной дисциплины, отличающейся предметом и ролью в системе теологии. Для теологической антропологии в XX веке большое значение приобретает сотрудничество с философским и научным знанием, главным образом, с целью разработки целостного образа человека. Происходит то, что можно назвать «исправлением имен». В вопросе о духовности человека сходятся интересы теологии, психологии, этики, классической и неклассической философии.

Каково отношение к этим процессам Г.В. Флоровского? Современные христианские мыслители признают, что его усилиями антропология в православии из сквозной тематики основных разделов теологии начинает выделяться в особую теологическую дисциплину [13, с. 124; 28, с. 560; 30; 3; 22]. Он придал православной антропологии вид связанного учения, концептуально осмыслив не только отдельные положения христианской религии, но и используя данные других областей гуманитарного знания, учитывая новый исторический опыт.

Из семи разделов богословского синтеза Г.В. Флоровского (их выделяет Дж. Уильямс, см.: 27, с. 314) для антропологии важны первые три: творение и тварность, христология, учение об искуплении. Учение о творении, представленное в работах о. Георгия — это учение о случайности в истории и всегда сохраняющейся и воспроизводящейся возможности освобождения человека от природы и всякого рода детерминизма. В христологии Г.В. Флоровского на первом плане Христос как божественная Личность, к которой человек имеет личное отношение. Характерно для о. Георгия внимание к индивидуальности личности вопреки теологическим абстракциям. Большое внимание уделяется антропологическому смыслу христианской догматики и апологетики, проблемам теодицеи и антроподицеи. Последние вещи: Смерть, Суд, Рай и Ад — основные конструктивные элементы системы Г.В. Флоровского, — если воспринимать его эмоционально-насыщенную, экзистенциально-напряженную богословскую эссеистику как систему... Уловить их структуру, проследить их генезис почти нельзя. В то же время перечисленные понятия встречаются в каждом из 17 текстов сборника избранных богословских работ, написанных с 1927 по 1967 год [23, с. 838].

На основании анализа богословских работ о. Георгия можно отметить важнейшие для него отличительные черты христианской антропологии:

1) онтологическая структурированность. Человек определяется не только заданной природой, в которой он пребывает, но также отношением к иной природе (божественной);

2) онтологическая цельность (холизм): человек, будучи сложен в своем составе, — в бытийной судьбе и отношении к Богу есть единое целое;

3) онтологический телеологизм и динамизм (процессуальность): христианская антропология говорит о бытийном назначении человека, которое должно достигаться;

4) онтологическая свобода: человек имеет выбор принять или отвергнуть, исполнять или не исполнять бытийное назначение;

5) открытость в мета-антропологический (эсхатологический) горизонт: исполнение бытийного назначения влечет онтологическую трансформацию, преодоление границ наличной («падшей») человеческой природы. Антропология православия передает это преодоление концепцией обожения.

Антропологизация богословия «по-Флоровскому» отличается от тех подходов, которые сложились в православном богословии и философии с XIX века в сочинениях Ф.А. Голубинского, В.Д. Кудрявцева, М.М. Тареева, В.И. Несмелова, в чьих трудах была предпринята попытка обоснования связи между самосознанием человека и идеей высшего существа. Так, например, в «Науке о человеке» (1898) В.И. Несмелов уже осуществлял антропологическое переосмысление основной философской проблематики, выражая в философской антропологии христианское понимание человека. Он находит, что «фактический материал для положительных суждений о сверхчувственном» дан в «непосредственном содержании человеческого самосознания» [15, с. 267].

Ответ на загадку человека В.И. Несмелов видел в том, что личность есть «реальный образ такой совершенной Личности, бытие которой вполне совпадает с ее сознанием» [15, с. 247]. Он полагает, что все представления и понятия о Боге создаются самим человеком. По его мнению, Бог не вкладывает в сознание человека готовое понятие о Себе. В идее Бога выражается сознание человеком бытия живой личности, образ которой реально дан человеку природой его лич-

ности. Такое решение проблемы богосознания напоминает учение Л. Фейербаха («только в человеке коренится ...абсолют», «тайна теологии есть антропология») о непосредственном, непосредственном созерцании человеком своей родовой сущности как некоторой другой сущности. Как отмечал К.И. Никонов, «В.И. Несмелов не столько следует линии антропологизации богословия, сколько стремится христианизировать антропологию» [16, с. 29].

Позиция Г.В. Флоровского по данному вопросу иная. Начинать в любом случае следует с Бога. Если Бог является сущностью и первоначалом всех вещей, то отсюда следует, что он является сущностью и первоначалом нас самих, поэтому, познавая себя, мы познаем и Бога. Позже эту позицию выразит современный христианский богослов Вальтер Каспер, вступая в полемику с атеизмом Л. Фейербаха и его современных последователей: «Из интенциональной бесконечности человека все-таки не вытекает, что трансцендированию человека соответствует реальная трансценденция; и столь же мало из этого следует довод о небытии Божиим и о сведении представления о Боге к человеческим представлениям. Критика Фейербаха самое большее, оставляет открытым вопрос бытия Божия» [12, с. 144].

Возникает вопрос: что означает антропологизация богословия? Очевидно, рассматривать это явление следует в контексте антропологизации знания, имея в виду процесс, в рамках которого некое учение о человеке, скажем философская антропология, становится «методологическим основанием современного научного знания о человеке, задает конкретным наукам исходные посылы» [14, с. 89]. Для понимания специфики богословия Г.В. Флоровского, важно отметить методологические особенности философской антропологии. Философская антропология представляет собой особый тип философствования — антропологизм, который существенно отличается от других типов, таких, как рационализм, натурфилософия, мистицизм. Если сравнить антропологизм с рационализмом, об-

наружится существенное расхождение. В рационалистической традиции человек существует в определенной зависимости от абсолютных начал: духа, разума, природы, материи. В философской антропологии человек рассматривается в контексте внутренне присущих человеческому существованию сфер и факторов. С точки зрения рационалистической философии мир развивается по своим собственным законам. Философская антропология утверждает обратное: человек конституирует мир разнообразно с различными видами своей активности.

Философская антропология как методология учит исследователя идти не от множественности проекций человека к его многомерности и целостности, а, напротив, от многомерного единства человека к ситуациям, где это единство проявляется, актуализируется, где зарождаются новые возможности его бесконечно вариативного поведения. Для этого необходимы новые «нетрадиционные методы толкования, постижения, понимания» того, как разглядеть человека в его бесконечных проявлениях, как взойти от одноплоскостных проекций к объемному измерению. Множество научных разрозненных, иногда противоречащих друг другу, данных не отменяют единства человека, а проявляют его особым образом. Поэтому необходимо расширять диалог (создавать определенное диалогическое пространство для взаимосогласования точек зрения) между всеми контекстами бытия, в которые вовлечен сегодня человек» [14, с. 89]. В настоящее время в науках о человеке целостная концепция человека становится совершенно необходимой. «В самом деле — куда вести процесс психотерапии, что считать нормой, в чем суть воспитания и другие постоянно возникающие конкретные вопросы подразумевают для своего решения некую опору, некое общее понимание, представление о человеке, смысле и назначении его жизни» [4, с. 186].

О важности выбора того или иного образа человека, особенно в ситуации «на переломе», когда «новый зон с каких-то недавних пор уже начался в истории христианского мира» [20, с. 516] Г.В. Флоровский писал во многих своих работах: В

статье «О воскресении мертвых» он отмечает: «Истина о человеке словно двоятся. И некая антиномия таинственно вписана в самое его эмпирическое существование... О человеке сразу приходится свидетельствовать двоякое... Изображать единство человека в самой эмпирической сложности и двойстве (и не только «из души и тела», но еще и «в душе и теле»), во-первых. И показывать *самобытность души*, как начала творческого и разумного, самостоятельного и самосознательного, во-вторых. И обе эти истины не так легко смыкаются или совмещаются в едином органическом синтезе... В современной психологии всего менее учитывается именно эта органическая воплощенность души, это единство воплощенной жизни. И слишком часто все «учение о душе» строится с таким именно расчетом, чтобы сделать всякое иное «учение о человеке» ненужным и излишним. «Самобытность» души, как бытия простого и сверхчувственного, изображается обычно с такой чрезмерностью, что становится загадочным и совсем непонятным самое ее «пребывание» в теле, сама возможность ее «воплощения». С этим связана вся эта очень характерная проблематика так называемого «психофизического параллелизма». Приходится как бы складывать настолько независимые величины, что взаимодействие между ними почти что неправдоподобно... Этот «психологизм» в учении о человеке платонического происхождения. Он связан с молчаливой или замолчанной предпосылкой: человек есть душа, и быть в теле для него даже и неестественно» [19, с. 422]. Приведенная цитата свидетельствует о критике христианским богословом христианского идеализма (в версии платонизма) как методологии исследования человека.

«В современной психологии точно замалчивается катастрофа смерти. Смерть в этих схемах теряет свою метафизическую значительность и важность. Так много говорят о «бессмертии души», что забывают о «смертности человека...» [19, с. 423]. Эти слова Г.В. Флоровского сегодня актуальны как никогда. В современной культуре все больше внимания

уделяется вопросу: не проще ли воспитать в себе мужество перед лицом смерти или создать условия жизни (например, медикаментозные), которые могут победить сам страх смерти? В общем контексте прагматического, функционального отношения к миру, смерть перестает быть таинством, трагедией, становится проблемой. Знание о том, что человек умрет, отступает далеко на периферию сознания, иногда — в область бессознательного. Очевидно, срабатывают механизмы психологической защиты. Когда знание становится невыносимым, человек от него отказывается, хотя с точки зрения философии, в частности, немецкой школы философской антропологии, это отказ от единственного достоверного знания о себе. М. Шелер, А. Гелен, Х. Плеснер, Е. Финк показали, что осознанием своей смертности человек отличается от животного. Хотя это знание часто бывает невыносимой ношей. Для Г.В. Флоровского очевидно, что проблема смерти скрывает за собой важнейшую проблему, стоящую перед современным человеком, — проблему трансценденции человека. Оказывается, что вопрос о способе предстояния перед смертью — это вопрос о границах пребывания человеком. С нашей точки зрения современный человек должен предстать перед проблемой смерти со всей решительностью, осознать ее в ее радикальной определенности, признать ее. Современного человека больше учат жить, не думая о смерти, а надо научиться жить со смертью. Смерть следует очистить от сопровождающего ее страха. Тогда она предстает как один из фундаментальных механизмов, конструирующих человеческую субъективность, как та поверхность, что ограничивает человека, опираясь на которую человек может выйти за пределы мира, трансцендировать мир. Это означает предстать как самосознание мира в целом и получить за счет этого вечность.

Г.В. Флоровский все время стремился соотносить невидимые духовные пространства, смысловые поля, лежащие вне времени, вне протяжения и вне измерения и протяженное и измеримое движение субъекта по горизонтали времени и

пространства. Такое сопряжение вертикали и горизонтали неизбежно вследствие живой реальности человеческого бытия, поскольку осуществление индивидуальной жизни подразумевает общий смысл, а смысл подразумевает реализацию, осуществление в конкретном времени и пространстве.

Как уже отмечалось выше, антропология представляет собой совокупное теоретическое знание о человеке. Богословие смотрит на человека с точки зрения его вечной судьбы, следовательно, рассматривает его не просто как эмпирический факт, но исходя из божественного задания, из замысла Бога о человеке. Однако, православная антропология, руководящая поведением человека в этом мире, изучает также человека «как он есть», его актуальное, земное состояние. Христианство включает две формы теоретического осмысления своих антропологических представлений — теологическую и философскую. Поэтому можно говорить о теологической и о религиозно-философской антропологии. По поводу соотношения этих антропологий существует две точки зрения. Преобладает — настаивающая на невозможности провести существенное различие между ними. Так, К.И. Никонов полагает, что «богословская антропология с необходимостью является одновременно и философской антропологией» [9, с. 259]. Вывод К.И. Никонова относительно мировоззренческого единства богословской и религиозно-философской антропологии основан на том, что обе они исходят из признания того, что человека можно понять только путем выявления в нем сверхъестественного начала и установления его связи с Богом. Другой взгляд, утверждающий необходимость проведения четкого различия между теологической и религиозно-философской антропологией, представлен Ю.А. Кимелевым. Различие между ними он выводит из общего различия между религиозной философией («философская теология») и теологией [9, с. 264]. Теологическая антропология — это антропология «сверху», открытая донаучному, научному и философскому знанию, стремящаяся к его синтезу на основании собственных принципов, важнейшим из которых

является учет библейского свидетельства. Философско-религиозная антропология — это антропология «снизу», теоретическое образование на стыке современной философии и теологии (речь идет о христианстве), в рамках которого осуществляется разработка образа человека главным образом в соотнесении с природно-космическим контекстом его бытия. Как следствие философской концептуализации возникает такой образ человека, который показывает сущностную связь человека с Богом. Здесь образ человека трактуется не как готовая онтологическая структура, «а как такой, который лишь предстоит теоретически представить и который затем сможет указать и условия возможности бытийной драмы» под названием существование человека в ее христианском понимании [9, с. 263]. «Философско-религиозная антропология стремится к философски доказательному подтверждению основных моментов христианского образа человека» [9, с. 263]. (Не вполне понятно зачем: разве язык философии более понятен, чем религиозный?) При этом исходят не из факта существования Бога как не требующей подтверждения данности, как в теологической антропологии, а ищут философские указания на существование Бога. Метод при этом используется следующий: чтобы обосновать наличие богоподобия как сущностной связи человека с Богом, стремятся так представить онтологический образ человека, чтобы эта связь с необходимостью вытекала из структуры этого образа. В христианстве Бог «трансцендентен» по отношению к миру, значит и фундаментальные структурные компоненты образа человека (дух, психика, физические структуры) должны проявить трансцендентность. «Если удастся показать необъяснимость определенных фундаментальных компонентов образа человека, то она может быть воспринята как свидетельство «трансцендирования» мира и, следовательно, сверхъестественного происхождения данного антропологического факта» [9, с. 266]. Чаще всего выбирается какой-либо «антропологический факт» (фантазия, специфика познавательного взаимодействия с миром, «открытость

человека миру»). Этот факт получает исчерпывающую характеристику с помощью описательно-феноменологического метода. Описательно-феноменологический метод выступает гарантом «опытной» основы философской рефлексии. «Суть данного метода, в основе которого лежит феноменологический подход к описанию явлений в их чистой самоданности, предполагающий отказ от всяких предзаданных схем и конструкций, заключается в тщательном, филигранном описании феноменов» [9, с. 266]. Таким образом, философская антропология ориентируется на конкретный образ человека, поведение человека и его свойства. Сущность человека проявляется в феномене человека, который можно обозначить как совокупность фиксируемых жизнепроявлений, индивидуальных и общественно-исторических. Богоподобие человека в христианской традиции всегда видят в его духе. «Дух как структурный компонент призван играть роль определяющей доминанты в философско-религиозных антропологических построениях. Отношение к духу всех остальных составляющих определяет характер антропологической целостности» [9, с. 268]. Именно дух размыкает бытийную антропологическую структуру вовне, в «трансцендентность». Дух — это то в человеке, что способно вывести за пределы мира. Духовность и открытость миру тождественны. На философскую концептуализацию духа направляются основные усилия представителей философско-религиозной антропологии. Способность человека к духовным актам, проанализированную в феноменологическом учении об актах, интерпретируют как нечто необъяснимое в рамках естественной реальности. Эту способность тогда можно возвести к Богу и объявить богоподобной.

Остановимся на проекте модернизации христианства М.М. Тареева, вызвавшем серьезную критику Г.В. Флоровского. М.М. Тареев ищет, как «реформировать догматическое богословие, очистить его от схоластического наследия, обратиться к подлинной науке, именно в историческое учение о догматах». «Христос и Св. Дух как историко-психологические

факты, как содержание человеческого опыта, как конкретная историко-психологическая действительность, как ценность для человека» составляют, согласно М.М. Тарееву, предмет нравственно-субъективного учения о христианстве [29, с. 202]. Ради этого обращения богословия в подлинную науку необходимо учесть опыт Дильтея («Строение исторического мира»), Вундта, Риккерта, Шеллинга, Киркегора и Ницше. При соответствующей ориентации «нравственное учение о христианстве переходит в христианскую философию». По сути, эта христианская философия бросает вызов церковному сознанию, а с ним и святоотеческому преданию, потому что она сама «заведует истоками верований» [29, с. 203].

М.М. Тареев оправдывает свой разрыв с церковным преданием тем, что «в недрах самого христианства, в его духе заложен призыв человека к свободе, к самосознательному решению мировой задачи» [29, с. 203]. Еще шаг — и мы окажемся в философии Н.А. Бердяева, который тоже опирает религиозное чувство не на традицию и Церковь, а на немецкую философию, «в силу чего понятие христианства становится расплывчатым до полной неузнаваемости» [29, с. 203]. Ему подлинное представление о Боге дают гностики, Бёме, Шеллинг...

В 1937 г. в журнале «Путь» появилась статья Н.А. Бердяева «Ортодоксия и человечность», которая положила начало критике взглядов Флоровского, продолжающейся по сей день. «Флоровский несколько торопился с церковными вердиктами... Выражая свой пиетет перед отцами древней Церкви, он жестко и несправедливо обошелся с теми, кому был в самом деле обязан своим религиозно-философским кругозором. И как будто забыл, что в Церковь русская интеллигенция возвращалась прежде через Куно Фишера и Соловьева, т.е. через немецкий идеализм, а также через Достоевского, этому идеализму, пусть и не прямо, тоже многим обязано» (6). На наш взгляд, обвинения в адрес Г.В. Флоровского в его невнимании к творческому характеру русской философии, в игнорировании позитивного смысла духовных поисков евро-

пейской гуманистической культуры необоснованны. На деле протоиерей Г. Флоровский никогда не отрицал творческого восприятия западных влияний русской мыслью и критиковал исключительно утопическую философию Европы и ее влияние в России, а не всю европейскую культуру. Неприятие же Н.А. Бердяевым византийской альтернативы Г.В. Флоровского («Ныне омертвела святоотеческая аскетика, она стала трупным ядом для нового человека» — цит. по 20, с. 490) было вызвано романтической отчужденностью Бердяева от исторической действительности, неизбежно погруженной, как он считал, в мир антидуховной объективации, искажающей все духовные процессы в истории и делающей невозможным ее подлинное духовно-творческое преображение.

В дореволюционной России, по мнению Г. Флоровского, любая философская мысль была проникнута религиозным пафосом. От философии ждали конкретных рекомендаций в области духовной жизни. Даже «Предмет знания» Г. Риккорта или «Логика» Г. Когена читались, как практические руководства для личных упражнений, как аскетические трактаты. Сосредотачивая внимание на воспитании философского сознания, неокантианство в чем-то повторяет проблематику христианской аскетики: борьба с хаосом страстей и впечатлений, верность правилам и законам, выход к высшим созерцаниям, стяжание бесстрастия. Таким образом, Г. Флоровский прямо указывает на немецкую философию как предтечу новой антропологии и готов вместе с Н. Бердяевым считать Ф. Ницше ее главным пророком. О. Георгий весьма высоко оценивает значение религиозной философии — в ней восстанавливается «чувство истины, твердость умного видения и созерцания» [20, с. 488]. Ницше одним из первых в философии утверждал, что прогресс не сводится к отрицанию, а состоит в реализации возможностей традиции, в высвобождении энергии, еще не открытой, но всегда присутствующей в обществе. Вот и Г.В. Флоровский стремится вернуться к прошлому, как к источнику будущего.

Г.В. Флоровский указывал на парадокс русской культуры — отсутствие подлинной укорененности русского сознания в христианстве (и в любом другом учении). Отсюда, с его точки зрения, берет свое начало существенная интеллектуальная несамостоятельность русского богословия и философии, легкость, с которой осуществляется заимствование ими чужих идей и взглядов, подмена «живого вхождения в разум истины» — «теплым благочестием» или «мистикой без Бога». В этом же ряду стоит у о. Георгия и апокалиптичность русского сознания: русский народ всегда живет либо в прошлом, либо в будущем, пренебрегая настоящим, питаясь мечтой о Китеж-граде или о православной теократии. По мнению же Г.В. Флоровского, история открывает не только под знаком конца, но и под знаками творчества и «дления», не только в апокалиптическом, но и в культурном измерении.

В России религиозное возрождение было только возвратом к немецкому идеализму и мистике, отдельные философы прошли мимо не только церковной истории, но и античной философии. Г.В. Флоровский призывает нас духовно пережить эллинистический опыт, учитывая, что патристика — это воцерковленный эллинизм.

Г.В. Флоровский высоко оценивал творчество В.Ф. Эрн, сборник статей «Борьба за Логос» (1911), где вводится «момент подвига и подвижничества в само познание. Гносеология открыто превращается в аскетику и учение о духовной жизни» [20, с. 489]. В.Ф. Эрн ведет борьбу против психологизма — за онтологию. «Психологизм», по его мнению, связан с индивидуализмом Реформации, а «онтологизм» осуществлен у восточных отцов — платоников, у Григория Нисского, Максима Исповедника, в Ареопагитиках. Для Г.В. Флоровского философия В.Ф. Эрн — пример философского возврата к патристике.

Анализируя новаторские богословские концепции М.М. Тареева и В.И. Несмелова, Г.В. Флоровский отмечает наличие в них признаков морализма и антиисторизма, «от-

ставку разума» и равнодушие к истине. Они свидетельствуют о кризисе церковной культуры. Господствует представление, что есть два разомкнутых и равнозаконных мира, никак не связанные между собой. Один — мир внешний и исторический, в нем действуют свои законы, естественный «этический разум», и для этого мира нет и не может быть евангельской или христианской нормы, и есть мир личной жизни, религиозной интимности, но этот мир не имеет исторической стороны. То есть христианству в истории делать нечего, ибо не имеет смысла, и сделать ничего нельзя. М.М. Тареев создавал свою систему, чтобы выразить свое личное мировоззрение, личное понимание христианства. Он видит существо христианства в интимности, в абсолютной ценности личности. Он ставит религиозный опыт выше церковного учения. Для М.М. Тареева «прошлое богословия было временем безраздельного господства догматики..., будущее богословской науки станет под знамя субъективного метода религиозной философии, этико-мистического изучения христианства» [цит. по: 20, с. 442]. «Он все христианство вновь хотел бы перевести на «язык духовного опыта» [20, с. 442]. Однако, он не объясняет, что имеет в виду. Отдавая предпочтение «оценивающему верующему отношению» перед объективным знанием, предпочитая мистические переживания патристики, М.М. Тареев по сути отвергает объективность, логически принудительные суждения, интеллектуализм, унаследованный патристикой от античной философии. Г.В. Флоровский видит в этом доводы обывателя, выход из истории, симптом упадочного утопизма, «уводящего в личную жизнь от напрасной суеты исторического делания» [20, с. 444]. Кроме того, морализм в богословии — это антропологический уклон, когда богословие строят снизу — от человека, исходя из данных внутреннего опыта или самосознания, из двойственности человека. М.М. Тареев и В.И. Несмелов, согласно Г.В. Флоровскому, разделяли настроения среднего человека своего времени, которому догматика мало что говорила, не отвечала на запросы его сердца.

Поэтому они шли на миссионерское упрощение самих истин. «Психологически это был довольно неожиданный возврат в 18 век, с его «просвещением» и с его «чувствительностью» [20, с. 450]. Это привело многих к религии, «усилило личную заинтересованность в религиозной проблематике». Но и многих бросило в объятия «философии жизни (сердца)», психологизм. «Как-то было установлено, и слишком многими без доказательства принято на веру, что Церковь исключает культуру, что церковность и должна быть вне культуры» [20, с. 451] и вне истории. Для Г.В. Флоровского очевидно, что с понижением культурного уровня церкви ослабляется ее духовная и историческая влияние.

Морализм — антропологический уклон в «новом богословии», отказ от патристической традиции, «разложение и размягчение самого чувства церковности». Крайним представителем морализма в русском богословии, по мнению Г.В. Флоровского, был М.М. Тареев.

На наш взгляд, Г.В. Флоровский критикуя «новое богословие» М.М. Тареева, оказывается в центре спора классической и неклассической традиции. В классической философии считалось, что есть надежный путь к познанию человеком самого себя — непосредственная интуиция собственной природы, раскрытие ее сущности. И философия, и религия признавали эту функцию за самосознанием, которое понималось как непосредственное отношение с сущностью человека и как раскрытие через эту сущность последней или абсолютной реальности. Неклассическая философия полагает, что «такое понимание самосознания скорее скрывает проблему, нежели разрешает ее... Оно лишь заранее оправдывает некоторые отобранные содержания, избегая их проверки. Но эти содержания в действительности даются самосознанию другими источниками, такими, как традиция, приобретенное знание, обычаи, нравы или господствующие предрассудки. Познание, которое оно дает человеку о себе, является, следовательно, не таким, каким претендует быть — изначальным и неукоснительным,

но приобретенным и тем больше подверженным сомнениям и иллюзиям, чем больше оно освобождено от всякой основанной на строгих методах проверки. Нет столбовой дороги к полному познанию себя и окончательному разрешению проблемы «что такое человек» [1, с. 155]. Проблема человека остается открытой. Если в классической философии (например, у Декарта) и осуществлялась попытка доказать существование Бога посредством психологической достоверности, ссылками на ясность и отчетливость человеческого восприятия божественного бытия, то оставался вопрос: где гарантия метафизической достоверности таких восприятий? В неклассическом богословии ситуация иная: если бы наш собственный внутренний опыт был для нас абсолютно ясен, то необходимость в Боге (Абсолюте) отпала бы сама собой. Сознывая глубину и непознаваемость собственного «Я», мы утверждаем, что открываем в себе Бога. Значит, в нашем сознании и познании есть какая-то тайна, за которой мы можем предположить наличие высшей силы.

На сегодняшний день философия — та область знания, которая намеренно оставляет открытой проблему человека, стремясь быть основанием наук о человеке. И классическая метафизика, и «новое богословие», идущее по ее пути, и психология основываются на предположении относительно человека, не намереваясь рационализировать его. Как выразился Н. Аббаньяно, «они вовлечены в определенное решение проблемы человека. Поэтому им не удается поставить проблему человека в ее подлинной и самой обобщенной форме» [1, с. 156].

В XX веке изменяется сама методология изучения человека. На первое место выходит не познание сущности человека, а раскрытие отношений человека к миру и к самому себе. Если предметом рационалистической философии выступают бытие, сознание, познание, обобщение, то в философской антропологии акцент перемещается на смысл бытия, понимание и общение. Главной философской проблемой становится — «Я

и Другой». Другой — это и Бог, и природа, и человек, словом, любая инаковость, через отношение с которой человек может прийти к пониманию самого себя. Антропологизм рассматривает человека в конкретной жизненной ситуации: культурно-исторической, психологической, экзистенциальной.

На наш взгляд, у Г.В. Флоровского именно раскрытие отношений человека к миру и к самому себе на первом плане. Согласно его глубокому убеждению, «единственный опыт о самих себе, который нам доступен и доступен испытующей проверке, есть опыт воплощенной жизни... Человек не есть душа, — во всяком случае, в том современном или эмпирическом своем состоянии, которое одно только мы и знаем по опыту» [19, с. 423-424].

«Представлять мир не таким, каким он является сейчас, — это и есть признак современности. Однако легитимность такому притязанию, как и самому будущему, придает именно история» [10, с. 85]. Для Г.В. Флоровского утопизм — это анти-историзм, ведущий исключительно к одному — банализации мышления, формированию заурядной личности.

В дальнейшем в эмиграции размежевание двух типов богословия продолжается. Два типа «парижского богословия» олицетворяют С.Н. Булгаков и Г.В. Флоровский. Первый продолжает линию «русской школы», корнями уходящей в традицию русской религиозно-философской мысли, которая в свою очередь является ответвлением немецкого идеализма. В основание второго типа богословия положена не та или иная традиция философии Нового времени, а церковное предание, «священный эллинизм». Критика софиологии свидетельствует о разрыве с романтической интерпретацией христианства. «Диалог между Булгаковым и Флоровским я могла бы обозначить как конец — или по крайней мере кризис — романтической традиции русской мысли. Я полагаю, что Флоровский не понимал и не хотел понять настоячивости Булгакова в личном переосмыслении христианской догмы, являлось ли последнее в виде самоотжествления с Христом, либо нового

понимания идеи соборности как единства для общего дела. Историзм Флоровского, с момента его выхода из Братства Святой Софии до «Путей русского богословия», представляет собой новое начало в истории русской мысли. Флоровский принадлежал новому поколению, чувствовавшему себя дома в новом космополитическом мире, одновременно русскому и интернациональному, и испытывавшему решительную антипатию к мессианским проектам» [8, с. 194].

В эмиграции перед Г.В. Флоровским ясно встали две задачи, требующие немедленного рассмотрения: во-первых, необходимость переоценить в свете нового русского опыта византийское богословие; во-вторых, переоценить «русские достижения» в свете греческого наследия. Это потребовало дать развернутую характеристику широкого интеллектуального контекста, в котором формировались эти мировоззренческие направления. Что такое «русские достижения»? К ним следует отнести попытку модернизации и адаптации православия в условиях новой среды и уточнение отдельных вопросов православного богословия. Речь идет в первую очередь о модернизации православного учения о человеке. Как видим, по вопросу о сути модернизации развернулись споры, для ведения которых от участников потребовалось и уточнение богословских тем, и обращение к современной философии, в том числе и для прояснения веры для самих себя, интеллектуально-эмоционального усвоения веры.

В поисках средств для адекватного выражения православного учения о человеке современные мыслители обращаются к Максиму Исповеднику. «Богословие преподобного Максима христоцентрично, поэтому его философия антропоцентрична. Еще одной особенностью философско-богословской мысли преподобного Максима является абсолютная просвещенность ее оснований. Свет духовного ведения просвещает одновременно и предмет и метод его мышления. Императивное для современных гуманитарных дисциплин требование осознанности своих оснований в творчестве преподобного Максима

выполнено в максимальной полноте. Его мысль содержит основание самой себя — богословие философии, богословие богословия. В связи со всем этим мысль преподобного Максима актуальна и для философии, и для философских оснований современной фундаментальной науки» [21, с. 80].

Отцы Церкви, по выражению протоиерея Г. Флоровского не создавали истину, а искали лишь выражения и осмысления ее. Отец Георгий всегда говорил, что «догматы Церкви имеют и экзистенциальное измерение» [22, с. 212]. Поэтому он настаивал на богословских дискуссиях с протестантами, участвующими в экуменическом движении, которые были равнодушны к догматам, плохо знали историю церкви и христианской культуры, искали то «главное», что объединяет христианские церкви, чтобы остальное отбросить и перейти к решению насущных социальных проблем. Для Г.В. Флоровского конфессиональные различия покоятся на определенном понимании человека. Современный верующий должен получить наглядный образ человека, находящийся в согласии с итогами науки, не вступающий в противоречие с Библией, в меру философский и в меру конкретный. В таком случае обращение к антропологической проблематике становится неизбежным.

Теологическая антропология — особая теологическая дисциплина, ориентированная на выработку связного учения о человеке. Она представляет собой осмысление человека, его места в бытии прежде всего в свете библейского откровения. Это осмысление приобретает развернуто-систематизированный характер и теоретизированный вид, прежде всего, благодаря привлечению ресурсов философии. М. Раев в своем исследовании «Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли» указывает на критику им органицистских стандартов рациональности, допускающих экстраполяцию естественнонаучной методологии в сферу гуманитарных дисциплин, как на лейтмотив его философского творчества.

Известно, что антропологическая модернизация традиционных доктрин, как и философская антропология в целом,

вызвали критику таких крупных религиозных мыслителей, как Карл Барт, И. Ратцингер, Г.У. фон Бальтазар и др. Эти богословы не готовы принять рассмотрение человека как самозамкнутого существа, существующего в себе, посредством себя и для себя, в качестве субъекта, являющегося объектом для самого себя, прозрачным и принципиально доступным самому себе. Г.В. Флоровский критикует забвение «идеи твари» новой философией [18, с. 117].

Г.В. Флоровский, по-видимому, и начал заниматься патростологией, чтобы найти верный ключ к соотношению между светской философией и богословием. «Незаконное использование философии для выражения христианских догматов он находит в софиологии В.С. Соловьева... Внимание богословия у В.С. Соловьева направляется на онтологическую сторону бытия, то есть на жизнь Бога в Самом Себе, и, за недостатком данных в Священном Писании, мысль прибегает к произвольным построениям — рациональным или основанным на воображении» [17]. Как правило, наблюдается изменение гносеологического статуса категорий на онтологический (например, «свет» у С. Булгакова в работе «Свет Невечерний»). Это призвано подчеркнуть данность трансцендентного в наличном и историческом бытии. Используется паламитская онтологическая модель — «Бог — мир энергий — тварь» и ее составляющие рассматриваются как разные статусы бытия. «В Божественную жизнь вводится стихийное начало стремления, вынуждающее Самого Бога-Логоса к участию в определенном процессе, подчиняющее Его тому процессу, который должен вознести мир из состояния чистой материальности и косности к высшим, совершеннейшим формам бытия» [17, с. 26].

Но Г.В. Флоровского больше волнует, что с православной точки зрения антропологическое учение В.С. Соловьева никуда не годится. В то же время в работе «О воскресении мертвых» Г. Флоровский дает положительную оценку антропологическому учению Аристотеля, который больше других чувствовал и понимал индивидуальное. Интересно, что Г.В.

Флоровский при характеристике Аристотеля ссылается на исследование А.Ф. Лосева, в частности на «Очерки античного символизма и мифологии» (Т. 1, М., 1930) и «Античный космос и современная наука» (М., 1927). «Здесь собран и вдумчиво проработан громадный материал по истории всей греческой философии вообще, философия Платона и «платонизм» в частности. Автор все время имеет в виду и проблематику «христианского платонизма». В этих книгах привлекает острота и большая смелость мысли» [19, с. 426].

В чем же конкретно «Аристотель прав против Платона» (и всех его последователей в истории философии)? «В философском истолковании своего эсхатологического упования христианская мысль, во всяком случае, от начала примакает к Аристотелю, строго говоря, по Аристотелю у человека нет и не может быть никакой загробной судьбы. Человек, в его понимании, есть вполне и всецело существо земное. За гробом уже нет человека. Человек смертен навсвязь, как и все земное, — и умирает безвозвратно... Но именно в этой слабости Аристотеля и его сила. Ибо ему удается показать *единство эмпирического человека*... Человек есть для Аристотеля, прежде всего, некое естественное «существо» или особь, некое «единое живое». И единое именно из двух в двух, — оба существуют только вместе, в некоем изначальном и неразделимом соприкосновении. В «тело» вещество «образуется» именно душою, и душа только в теле находит свою «действительность». В своей книге «О душе» Аристотель с большой настойчивостью разъясняет, что в раздельности и разделении «души» и «тела» уже не будет человека... Душа есть «форма» тела и его «предел», — есть «первая энтелехия естественного тела». И Аристотель утверждает совершенную *единственность* каждого человеческого существования, данного вот «здесь» и «теперь». Именно поэтому для Аристотеля было вполне недопустимым любое предположение о «переселениях» или «перевоплощениях» душ, — каждое тело имеет свою собственную душу, свой «облик» и «форму» [19, с. 424].

Антропологическое учение Аристотеля в силу своей двойственности легко поддается вульгарному опрощению и превращается в грубый натурализм, когда человек уже вполне приравнивается к прочим животным. Аристотель здесь не причем. «Подлинная слабость Аристотеля не в том, что он недостаточно разграничивает или отрешает «душевное» от «телесного», но в том, что *все индивидуальное* он признает тем самым *преходящим*... Но это есть общее заблуждение эллинской мысли, общее лжеучение всей древней философии. И в этом вопросе Аристотель не отличается от Платона. В вечности эллинская мысль созерцает и усматривает *только типическое, и ничего личного*. С этим связан своеобразный *скульптурный характер* древних философских воззрений. Вечным вся эллинская мысль почитает только этот мир *застывших видений*. В этом смысле А.Ф. Лосев с основанием обозначает всю древнегреческую философию, как *скульптурный символизм*. Тут нет личности, нет глаз, нет духовной индивидуальности. Тут что-то, а не кто-то, индивидуальное *Оно*, а не живая личность со своим собственным именем...» [19, с. 425].

По мнению Г.В. Флоровского, христианская антропология должна взять за основу основной замысел Аристотеля в его учении о душе. Особого внимания заслуживает утверждение единства и целостности человеческого состава. Преображение аристотелизма о. Георгий находит у Оригена, отчасти у Мефодия Олимпского, у Григория Нисского. Понятие «энтелехия», как оно было введено в учение о душе Аристотелем, неизнаваемо преобразуется в новом опыте духовной жизни. Разрыв между разумом, безликим и вечным, и «душою», индивидуальной, но смертной, ибо нераздельно связана с умирающим телом, был снят и залечен в новом самосознании духовной личности. «Само понятие *единичности* в христианском опыте существенно изменяется по сравнению с античным. В античном мировоззрении то есть *скульптурная единичность*, — неприкосновенное и неповторимое овеществление застывшего лика. В христианском опыте то есть *единичность пережитой жизни*. Различие это важнее и глубже, чем может показаться со

стороны. Ибо в одном случае — единичность *вне временная*, а в другом — единичность *временная*... И это связано с тем, что античный мир не знал и не признавал никакого *вхождения из времени в вечность*, — временное есть неизбежно и уходящее. Бывающее никак не может стать пребывающим, — что рождается, то и умирает. Не умирает только то, что и не рождается, что и не начинается, что и не «бывает» вообще, но «есть», то есть именно стоит *вне времени*... В античном понимании, строго говоря, допускать будущее бессмертие означало, тем самым, и предполагать прошлую нерожденность. И весь смысл эмпирического процесса полагается именно в каком-то символическом *нисхождении из вечности во время*... Судьба человека решается и исполняется *в развитии*, — не в *подвиге*. Основным остается здесь натуралистическое понятие *врожденного задатка*, — не *творческого задания*. И это связано именно с дефективным чувством времени у античного человека... Время есть некая низшая или упадочная область существования. Во времени ничто не совершается. Во времени *только открываются* (или вернее *приоткрываются*) вечные и недвижные реальности... Всякое поступание здесь исключается... В античном понимании основная категория временного существования есть именно *отражение, но не событие*... Ибо все, чему достойно «быть», воистину уже и «есть» наилучшим и завершенным образом вне всякого движения, в пребывающей недвижности вневременного, и нечего прибавить или присоединить к этой самодовольной полноте. И потому *все происходящее есть тем самым и преходящее*... Все завершено и нечему совершаться... Потому и становится часто таким нестерпимым и тягостным бремя времени для античного человека, именно этот «круг» возникновений и концов. Отец Георгий сетовал на то, что наше чувство времени еще «недостаточно окрещено в роднике христианского опыта, и в нем мы слишком часто остаемся неисправимыми эллинами» [18, с. 436].

Итак, подводя итоги, следует особенно подчеркнуть, что тем элементом в богословской системе Г.В. Флоровского,

который придает ей законченность и целостность является учение о «природе твари».

После «антропологического поворота» конца XIX — начала XX столетий одним из направлений развития антропологически ориентированной мысли становится преодоление разрыва между религиозным и философским типами антропологического знания. Г.В. Флоровский подводит нас к мысли, что именно бурное развитие наук о человеке не позволяет становиться на позицию абсолютного отрицания религиозно-антропологического дискурса. Ему близка также мысль о том, что сегодня актуален философский подход к идеям религиозной антропологии. Преодоление кризиса христианской духовности ставится Г.В. Флоровским в зависимость от разработки, обновления антропологических концепций. Прогрессивная сторона философского антропологизма — монистическое понимание человека как целого, отрицание психофизического дуализма, стремление вскрыть единство естественного и обшественного, природы и культуры в структуре человека. В определении человека как тайны сходятся философская и религиозная антропологии.

Можно также отметить, что богословские учения о человеке в XX веке испытали влияние не столько вероисповедания, сколько социокультурных ориентаций и философских направлений. Богословская антропология часто выступает как форма освоения современных социальных явлений и феноменов религиозности. Г.В. Флоровский искал путь современного человека к вере. Он искал те внутренние предпосылки, через которые становится возможным для человека исповедание догматов и «умозрительных истин». Критикуя немецкий идеализм и следующую за ним русскую религиозную философию, он все же вбирает в себя пафос последней — пафос постижения непостижимого. Хотя тварному разуму отведена скромная роль — анализировать и интерпретировать то, что дано, а не пытаться заменить опыт веры опытом «символизмов» и «интенциональностей» [23, с. 839], мы видим, что богословие

Г.В. Флоровского развивается в тесной связи, в диалоге с философской мыслью.

Богословие затрагивает, главным образом, онтологические аспекты антропологии, закрепляет определенную связь антропологии и онтологии, раскрывает бытийное существо феномена человека и ситуации человека. Не случайно, поэтому переключика православного богословия и экзистенциализма. И то и другое направление мысли антипсихологично по своей сути. Мы видели, с какой резкой критикой обрушивается Г.В. Флоровский на «психологизм» в теории, считая его богословствованием от здравого смысла, не проверяющим онтологических предпосылок своего учения. А надо вообразить «Другого» не в обыденном представлении и не в простом ощущении, а в глубине субстанции, онтологично, так, чтобы в тайне собственного бытия познавалась тайна другого бытия. Тогда и будет не психологическое только соучастие друг в друге, а онтическое соучастие.

Читая работы Г.В. Флоровского, убеждаешься в том, как сложна проблема выражения богословия на языке современной культуры, когда мир секуляризован, а богослов — «логический релятивист» [27, с. 352], ясно осознающий изменчивость знания в современном мире. В этих условиях оптимальным вариантом, скорее всего, будет антропологически «развернутая» теология динамической незавершенности, не доверяющая никаким системам. «Все это еще никоим образом не теоретическое решение проблемы человека», сказал Кассирер о Паскале. Но ведь религия и не стремится к этому. Цель религии в подтверждении и углублении тайны человека, без которой мы непонятны самим себе.

Литература

1. Аббаньяно Н. Антропологическая проблема морали // Философские науки. — № 11. — 1989.
2. Безнюк Д.К. Флоровский Георгий Васильевич // Всемирная энциклопедия. Философия XX век. — М., 2002.

3. Блейн Э. Жизнеописание отца Георгия // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1995.
4. Братусь Б.С. Заметки психолога на полях философской дискуссии о душе // Психология и философия. Возвращение души. — М., 2003.
5. Бычков С.Н. Непрочитанный мыслитель // Путь. — № 6. — 1994.
6. Гаврюшин Н.К. «...Чтобы истощилось упорство раздора». Штрихи к портрету Г.В. Флоровского // Символ, № 47, 2004.
7. Доброхотов А.Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М., 1986.
8. Евтухова Е. Булгаков С.Н. Письма к Г.В. Флоровскому (1923-1938) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001/2002. Под редакцией М.А. Колерова. — М., 2002. — С. 194.
9. Кимелев Ю.А. Философия религии. — М., 1998.
10. Коукер К. Сумерки Запада. — М., 2000.
11. Марков Б.В. Опыты сознания копыту бытия // <http://anthropology.ru/>
12. Миклушак П. Человек как трансцендентное существо // Значение христианской антропологии перед лицом современных общественных задач и проблем. — М., 2003.
13. Митрополит Минский и Слуцкий Филарет. Богословие и антропологические концепции XX века // Человек. — № 1. — 2002.
14. Моторина Л.Е. Философская антропология. — М., 2003.
15. Несмелов В.И. Наука о человеке. — Т. 1. — Казань, 1905.
16. Никонов К.И. Христианская антропология: история и современность // Лекции по религиоведению. — М., 1997. — С. 25-38.
17. Протоиерей Анатолий Дмитрук. Десять глав о Византии (историко-богословский очерк). — О., 2003.
18. Протоиерей Георгий Флоровский. Догмат и история. — М., 1998.
19. Протоиерей Георгий Флоровский. О воскресении мертвых // <http://church.ru:8101/theology/florovsky/>
20. Протоиерей Георгий Флоровский. Пути русского богословия. YMCA-PRESS. PARIS. 1983.
21. Протоиерей Александр Геронимус. Современное знание в свете антропологии преподобного Максима Исповедника // Православное учение о человеке. — М.: Клин, 2004. — С. 78-100.
22. Раев М. Соблазны и разрывы: Георгий Флоровский как историк русской мысли // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1995.
23. Резниченко А. Флоровский Г.В. Избранные богословские статьи // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник 2001/2002 // Под ред. М.А. Колерова. — М., 2002.

24. Русская философия. Малый энциклопедический словарь. — М., 1995.
25. Русское зарубежье. Золотая книга эмиграции. Первая треть XX века. Энциклопедический биографический словарь. — М., 1997.
26. Соловьев В.С. Сочинения в 2 т. — Т. 2. — М., 1990.
27. Уильямс Дж. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М., 1995.
28. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. — № 5. — 1994. — С.75-89.
29. Шичалин Ю.А. Античность — Европа — история. — М., 1999.
30. <http://www.agnuz.info/>

Халіков Р.Х

ПОЛЕМІКА ЯК ЧИННИК РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНОГО ДИСКУРСУ

Релігійна система, яка щойно виникла, має досить незначне відношення до філософського (раціонального *par excellence*) світосприйняття. Вона на першому етапі свого розвитку переважно має просту, нероздроблену структуру, спирається на авторитет харизматичного лідера; з'являються базові доктринальні тексти, але ще нема канонічних коментарів. Згодом на місце первинної громади приходять більш складна, постійно діюча, інституціоналізована спільнота, яка вже безпосередньо не відноситься до часу появи системи. За М. Вебером, «перетворення особистої прихильності до пророка в дотримання його вчення всередині спільноти — звичайний процес, завдяки якому вчення пророка просувається в повсякденність у межах певної постійної установи» [5, с. 124]. У такій спільноті вже не діє послання на авторитет чи харизму лідера задля ствердження монополії на істину, оскільки нові функціонери вже не мають особистого авторитету, наближуються за своїм статусом до звичайних членів спільноти. Виникає проблема, яку П. Бергер і Т. Лукман характеризують як необхідність легітимації інститутів для впровадження їх у життя тих, хто не знає, як вони створені. Тобто вже нема лідерської харизми, єдиного стрижню, що передбачав єдність і безсумнівність картини світу. В цей час виникають різні інтерпретації доктринальних положень і канонічних текстів, починається боротьба серед коментаторських напрямків за монополію. Можна навести в якості прикладу загострення боротьби антиохійської та олександрійської богословських шкіл у хрис-

тианстві на початку IV століття, коли назріла необхідність проведення Вселенських соборів задля виявлення ортодоксальної позиції, що захопила б монополію на тлумачення положень, які стали суперечливими та більше не мали однозначної трактовки. Це закономірний процес — «у зв'язку з історизацією та об'єктивацією інститутів стає необхідною і розробка спеціальних механізмів соціального контролю. Відхилення від інституційно «запрограмованого» способу дії стає можливим, тільки-но інститути стають реальностями, що відірвані від первинних конкретних соціальних процесів, у контексті яких вони виникають... Перед новим поколінням постає проблема виконання правил, що існують, і для включення його в інституційний порядок потрібне введення санкцій» [3, с.104].

Таким чином, коли оригінальна релігійна система переходить до історичного способу буття, з'являються різні інтерпретації доктринальних положень та канонічних текстів. Це призводить до полеміки, метою якої є монополізація ортодоксального статусу. Учасники полеміки звертаються до різних засобів заради надання вагомості власній позиції. Іноді окрема інтерпретаторська традиція наполягала на визнанні канонічними (а відтак — авторитетними) текстів, що були створені в її межах.

Найбільш досконалим і загальноновизнаним методом боротьби у релігійній полеміці є винайдення загальних критеріїв, апелюючи до яких, можна довести свою думку, при цьому змусивши супротивника визнати наведений аргумент. Цим критерієм не можуть бути вже авторитет харизматичного лідера, який на цей час втрачено (інакше полеміка не пододала б монополію партії, що утримує першість), чи авторитет канонічного тексту (цей текст і є предметом інтерпретаторських концепцій, що полемізують, тому він радше є предметом дослідження, ніж авторитетним критерієм істини). «Перш за все повинні бути помітити, що обидва боки, що сперечалися, в будь-якому разі неминуче погоджувалися між собою щодо певного положення, до якого в диспутах могли бути зведені

суперечливі пункти. Початок методичних прийомів був у тому, що ці загальновізанані положення формально проголошували такими та ставили в голові дослідження. Проте ці положення спочатку стосувалися суто матеріального боку суперечки. Незабаром помітили, що й по відношенню до способів і прийомів, що ними підіймаються до загальновізанані істини й виводять із неї свої ствердження, теж дотримуються певні форми й закони, щодо яких, хоча й без попередньої домовленості, ніколи не виникає розбіжностей» [28, с. 146-147]. Єдиним авторитетним для всіх боків полеміки критерієм може виступати раціональність, чіткі логічні побудови. Кажучи словами Гегеля: «На перший погляд здається, що уявлення про душу, світ і Бога дають мисленню тверду опору. Але попри те, що в них є домішка особливої суб'єктивності й тому вони можуть мати вельми різне значення, вони лише через посередництво мислення отримують тверде означення» [6, с. 138]. Таким чином, під час полемічної боротьби учасники врешті-решт обирають критерієм істинності своїх аргументів раціональність, а це призводить до все чіткішого розвитку логічних систем, які формалізують пошук ортодоксії та дозволяють уникати неминучих розбіжностей при апеляціях до змістовних, а не формальних авторитетів.

Релігійно-філософська полеміка між представниками різних релігійних систем чи інтерпретаторських течій відбувається в різних формах, серед яких найбільш характерними є безпосередній усний диспут між боками, що опонують, а також створення полемічної літератури. Полеміка також може відбуватися під час приватного чи відкритого листування, або в інших формах, залежно від умов та мети її ведення. Найбільш ефектним та гострим прикладом ведення полеміки виступає безпосередній диспут між учасниками суперечки. Типовим прикладом такого протистояння може виступити диспут, що пройшов у 1263 року в Барселоні між рабином Моше бен Нахманом і домініканським ченцем братом Пабло Христіані. Аналізуючи його та деякі подібні, можна виявити характерні

властивості такого роду диспутів ззагалі, а також напрямки їхнього впливу на становлення раціональності й на перехід із площини релігійного дискурсу до площини дискурсу філософського. Ці характерні риси об'єднуються в три групи — організаційні, змістовні та формальні.

За умови рівного ставлення з боку ініціаторів та адміністраторів диспутів на передній план виходить уміння формулювати свої аргументи найбільш переконливо, перш за все — логічно досконало. Так, у спогадах про Нікейський собор вказано, що обидва боки зверталися до логічного надбання Аристотеля. Але це вже стосується третьої групи рис релігійно-філософського диспуту, про які йтиметься тепер докладно. Формальні риси релігійно-філософського диспуту виступають на перший план через неможливість відстоювати свою лінію аргументації в межах змістовних рис і за допомоги організаційного чинника. Насамперед, треба відзначити, що досліджувані протистояння дуже часто побудовані в формі так званого «агресивного диспуту», тобто суперечки, «які мали на меті розхитування найгрунтовніших світоглядних засад релігійної доктрини опонента. Але оскільки доктрина підтримувалася святістю вчителів-наставників та їхніх ревних послідовників, предметом агресивної суперечки виступали саме ті філософські концепції, що інтерпретували базові положення доктрини на логіко-дискурсивному рівні» [10, с. 10]. Це полегшувало завдання критиків, адже в релігійно-доктринальних текстах важко знайти суто раціональні, логічні ствердження, а в філософському дискурсі, як слушно зауважив В.С. Стьопін, світоглядні категорії експлікуються в теоретичну площину [23, с. 211]. Під час диспуту супротивники намагаються розхитати найгрунтовніші засади світогляду і релігійної доктрини протилежного боку. Задля цього використовуються найбільш авторитетні тексти та відсилки до головних догматів опонента, з метою перевертання їх на свій бік, спростування або скомпрометування. Наприклад, Нахманід під час диспуту відмовляється сприйняти використану братом

Пабло агаду (Еха-раббаті, 1,57) як істинну, стверджуючи, що вона не має достатньо підстав. У свою чергу, Христіані звертається до авторитету Моше бен Маймона, відомого іудейського теолога і філософа, задля підсилення ваги своїх аргументів. Також він часто цитує Талмуд, намагаючись перемогти супротивника на його території. Ознакою даного виду диспутів є те, що здебільшого тут замало звертатися напряму до священних текстів. По-перше, вони загалом стоять на рівні позараціонального дослідження, що не дозволяє використовувати їх під час раціональної аргументації, властивій релігійно-філософському диспуту. По-друге, якщо тексти не співпадають за ступенем авторитету для обох боків, то використання їх як аргументів не буде сприйнято адекватно. Якщо навіть вони співпадають, то все одно використовуються здебільшого не напряму, а в інтерпретаціях авторитетних джерел, де вони освітлені в більш філософському вимірі.

Звертання до аргументів філософського характеру під час агресивного диспуту дозволяє апелювати до відповідності їх філософським критеріям, серед яких домінує гносеологічна цінність, тобто раціональний критерій істинності положення. А раціональність перевіряється насамперед відповідністю логічним побудовам. І тут постає вибір — чи використовувати вже існуючі логічні системи, чи створювати нові. Наприклад, як згадано вище, під час Нікейського собору учасники зверталися до вже існуючої системи Аристотеля, доводячи тотожність або подібність другого обличчя Трійці відносно першого (скоріше за все, йшлося про дев'ятий розділ п'ятої книги «Метафізики» [1, с. 157-159]). Проте у випадках, коли формальна логіка ще не розвинена, учасникам полеміки доводиться власноруч створювати логічні побудови, як це сталося в Елладі з досократиками, в стародавньому Китаї — з мінцзя [12, с. 110-123] тощо.

Поступова раціоналізація релігійно-філософської полеміки призводить до наслідку, який охоплює два протилежні процеси. З одного боку, складається система формальної ло-

гіки (або приймається вже існуюча), апеляція до якої стає бажаною чи навіть обов'язковою для успішності аргументації. З іншого боку, з'являється заперечення легітимності апеляцій до раціональних побудов під час релігійної дискусії, або навіть зневага до самої дискусії через її неспроможність відшукати істину іншу, ніж та, яка лише формально досконала.

Полемічна традиція в історії української думки пов'язана також безпосередньо з релігійним протистоянням. Особливо гострою боротьба на цій території стала в XVI-XVIII ст.ст. під час розповсюдження ренесансних, реформаційних ідей, а також після впровадження Берестейської церковної унії 1596 р. В цей час зіткнулися католицький, православний та реформатський напрямки християнства, йде масштабна богословська полеміка між ними. Боротьба здебільшого ведеться між освіченими полемістами, які добре володіли грецькою та латиною, тобто могли звернутися до першоджерел з логіки. Крім того, ще в XIV-XV століттях було перекладено трактати з логіки Маймоніда та аль-Газалі, а також анонімний арабський текст «Аристотелеві врата» (відомо також, що, наприклад, Станіслав Оріховський знав творчість Аверроеса) [16, с. 112-113]. Отже, традиція логіки та раціональності була поширена серед українських діячів культури, причому користувалася неабиякою шановою. У творах письменників XVI-XVII ст.ст. можна знайти чимало реверансів у бік розуму як важливого засобу пізнання істини, хоча в українській думці набагато більше значення, ніж у тогочасній європейській, надається серцю, тобто інтуїтивно-містичному пізнанню на засадах християнської віри. Юрій Дрогобич пише в передмові до книги «Прогностична оцінка 1483 року»:

Обшири неба для наших очей для наших очей
незбагненно великі,
Розумом легко, проте, можемо їх осягнути.
Наслідки ми за причинами і навпаки визначаєм,
Так відкривається шлях, що до ефіру веде... [9, с. 15]

Можна також навести цитати з полемічного твору Іпатія Потія, що захищає Берестейську унію в полеміці з Кліриком Острозьким: «Бачу, ижъ ты слов доставаеъ: много мовишь, але мало пробуешъ. Бо то естъ кгрунтъ твоего всего доводу, яко бачу (поведаешъ): ижъ тая единость наша не зъгажаеъся зъ волею Божею. Альбо-съ ты порадицею у Бога былъ, ижъ хочешъ ведати умъ Господень? ... Неправду мовишь, бо того всего не доведешъ ... О, незмерное глупство ваше! Же ся обачити не можете, и неподобную речъ быти разумеете!» [19, с. 151-152, 163].

Одним із характерних пріоритетів цієї доби було створення всіма трьома напрямками систем потужної освіти, що дозволяло успішно вести полеміку, остаточною метою якої було захоплення монополії на ортодоксальність і домінування в духовному житті суспільства.

Під час полеміки в таборі православно налаштованих полемістів поступово виокремлюються дві полярних тенденції. «Якщо в здобутку багатьох письменників-полемістів (М. Смотрицький, С. Зизаній і Л. Зизаній) досить яскраво виявлено є тенденція до осмислення філософсько-богословської проблематики з позицій раціоналізму, на ґрунті творчого засвоєння передових ідей західноєвропейської філософії, то другу тенденцію репрезентують діячі культури, що відзначаються особливою схильністю до збереження православних традицій Київської Русі...» [7, с. 59]. Передбачувані й наслідки подібного розгалуження. З одного боку, тенденція до раціоналізації поступово переходить із релігійного дискурсу до формально-логічної філософської полеміки — філософи «в своїй боротьбі проти філософії томізму фактично почали підривати релігію зсередини, самі того, напевно, не усвідомлюючи» [21, с. 12]. Проти надмірного надання переваги логіки в пошуку істини ортодоксії виступав, наприклад, Василь Суразький: «И ни которое учение в них, ни человеческое, ани божественное твердо быти мнися, если не аристотелевскими силогизмами ствердят его» [21, с. 30]. Подібну думку мав також Іван Вишенський,

що виступає проти надання беззаперечного ступеню авторитету розуму, через його неспроможність пізнати єдиний гідний пізнання об'єкт — Бога. За Іваном Вишенським, «пізнавальна діяльність людини має спрямовуватись не на часову, минулу природу, а до осягнення вічного, Бога, що містить вічну істину, вічну мудрість. На шляху до осягнення непорушної, само тотожної, абсолютної істини людина має здолати «лож», «прелесть», які є неістинним, поверховим знанням, що відображає хвильове, минуше» [7, с. 61]. Проте містичні та антираціональні тенденції не змогли нарівні брати участь у полеміці з прокатолизицькими колами, які, завдяки діяльності освічених полемістів-езуїтів, перемогли в боротьбі за домінування серед мирян і протестантів, і, значною мірою, православних.

Отже наслідки побудови логічних теорій під час релігійно-філософської полеміки охоплюють два полярних процеси — визнання раціонального критерію адекватним для пошуку істини, намагання якомога чіткіше дотримуватися формальних положень з одного боку; відмову брати участь у полеміці та сумнів у її спроможності віднайти об'єктивну істину, яка може не співпадати з раціональними побудовами, — з іншого. Перша позиція спрямовує своїх adeptів на все повніше надання переваги розумові перед доктринальними положеннями, які відтепер не є самостійними істинами, а вимагають легітимациї з боку раціональних логічних систем. Таким чином відбувається підміна цінностей, коли істина позараціональна замінюється істиною раціональною, тобто суто людські висновки домінують перед не завжди зрозумілими положеннями, даними харизматичним засновником від імені надприродного авторитету. Але такий перебіг подій не відповідає первинній ситуації, для якої властиве безумовне надання першого місця позараціональній істині одкровення, сприяє виникненню недовіри до розуму як засадничого критерію істини, появі містичних течій чи окремих мислителів — наприклад, у гущі розвитку традицій раціонального релігійного диспуту з'являються антираціональні вчення Ніколая Кузанського, Іоганна Екхарта, Чжуан-

цзи. Таким чином друга позиція характеризується униканням логіки та, як наслідок, аргументація її представників може бути сприйнятою лише завдяки особистій харизмі, залишаючись на периферії розвитку релігійно-філософської полеміки. Прихильники раціональної та формалізованої аргументації перемагають тим більше, чим далі розвивається релігійна система, чим менше в ній залишається місця первинній апеляції до харизматичного авторитету засновника традиції та базових догматичних положень.

Таким чином, по-перше, релігійна система в своєму історичному розвитку зазвичай стикається з проблемою виникнення розбіжностей у трактуванні певних догматичних положень або канонічних текстів, коли вже нема можливості регламентувати загальновизнані принципи вказівками харизматичних функціонерів чи єдиного авторитетного центру. В таких випадках напруження часто переростає в полемічне протистояння, яке покликане встановити істину. Проте ця полеміка не в змозі привести два боки до загального знаменника, якщо залишається в межах з'ясування змістовної істини. Порозуміння можливе здебільшого в плані формальної структури аргументації, коли найбільш бездоганно побудований аргумент визнається найбільш переконливим. Формальний бік полеміки реалізується переважно через логічність побудови та намагання спростувати в логічній площині ґрунтовні змістовні положення системи-опонента. Дещо інакше розвивається полеміка, якщо вона відбувається не в межах однієї традиції, а при зіткненні кількох. У такому випадку ще важче знайти порозуміння в межах апелювання до змістовного підґрунтя полеміки, тому коротшає шлях до визнання критерієм істинності раціональної (логічної) несуперечливості аргументу.

В структурі релігійно-філософської полеміки можна виділити кілька основних груп рис. Перша група — організаційні характеристики. Вона відображує формат проведення дискусії — прямиий усний диспут чи опосередкована дискусія в вигляді створення полемічної літератури тощо, роль третього

боку (світської влади) у проведенні полемічних дебатів, кількість учасників диспутів та організацію проведення безпосередніх диспутів. Друга група рис — змістовні, які демонструють процес свідомої раціональної експлікації найґрунтовніших принципів релігійної системи під час дискусії, обговорення таких принципів та їхнє доведення чи спростування на підставах логічного критерію істини, а також відображають поступове надання переваги текстам коментаторської традиції перед класичними канонічними текстами ранньої доби існування системи через більш раціональне наповнення перших. Третя група — формальні риси. Вони характеризують дискусію через її спрямованість проти найглибших принципів доктрин опонентів, визначають необхідність опосередкованої розумом апеляції до сакральних текстів або догматичних положень, спрямовують учасників полеміки на розбудову нових логічних систем чи на дослідження тих, що вже існують.

Необхідність поступової раціоналізації полеміки в межах релігійного світогляду призводить до протилежних наслідків — з одного боку, переходу релігійної полеміки в площину раціонального (тобто філософського) дискурсу, через що на ґрунті релігійної системи формується філософська традиція; з іншого боку, відмови від раціонального критерію легітиматії статусу істини, через що постає містична традиція, антираціональні та антифілософські тенденції в межах релігійної системи. Проте слід зазначити, що містичні напрямки зазвичай відмовляються від участі в дискусійному процесі, який стає з часом основним інструментом розвитку релігійної системи взагалі, тож містичні течії відтісняються на периферію системотворчого процесу, не грають великої ролі у розвитку традиції та лише підкреслюють поступову раціоналізацію релігійного дискурсу та його перехід до філософської площини.

Отже, раціонально налаштована полеміка між представниками тієї чи іншої релігійної системи ставить проблему заміни суто релігійного дискурсу філософським, а це є заміною не тільки гносеологічних домінант, але й аксіологічних,

врешті-решт, світоглядних. Це ставить під сумнів можливість подальшого існування релігійної свідомості в тому вигляді, в якому вона перебувала до того, подальшого вибору між раціональним та містичним сприйняттям релігійного врівнення адептами. Постає проблема раціоналізації та модернізації релігійної системи, що викликає неодмінну фундаменталістську та консервативну реакцію з боку деяких представників традиції. Таким чином, релігійна система починає існувати в двох вимірах — раціональному (модерністському) та містичному (консервативному), між якими починається новий етап боротьби за ортодоксальний статус, за монополію на володіння абсолютною істиною.

Література

1. Аристотель. Метафизика. // Сочинения в 4 т. — Т. 1. // Ред. В.Ф. Асмус. — М.: Мысль, 1976. — С. 63-367.
2. Аристотель. О софистических опровержениях. // Сочинения в 4 т. — Т. 2 // Ред. З.Н. Микеладзе. — М.: Мысль, 1978. — С. 533-593.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. — М.: Медиум, 1995. — 323 с.
4. Бонгард-Левин Г.М., Ильин Г.Ф. Индия в древности. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1985. — 758 с.
5. Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ). // Избранное. Образ общества. — М.: Юрист, 1994. — С. 78-308. — (Лики культуры).
6. Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. Т.1. Наука логики. — М.: Мысль, 1974. — 452 с.
7. Горський В.С. Історія української філософії: Курс лекцій. — К.: Наукова думка, 1996. — 287 с.
8. Диспут Нахманида. — М.: Хама, 1992. — 80 с.
9. Дрогобич Ю. Вступ до книги «Прогностична оцінка 1483 року» // Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія у 2 частинах. Ч.1. Ред. В.М. Нічик. — К.: Наукова думка, 1995. С. 15.
10. Ермакова Т.В., Островская Е.П., Рудой В.И.. Классическая буддийская философия. — СПб.: Издательство «Лань», 1999. — 544 с. — (Серия «Мир культуры, истории и философии»).
11. Исаева Н.В. Шанкара и индийская философия. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 199 с.
12. История китайской философии: Пер. с кит. / Общ. ред. и послесл. М.Л. Титаренко. — М.: Прогресс, 1989. — 552 с.
13. Історія релігії в Україні: у 10 т. // Т. 4. Католицизм // за ред. П. Ярошкого. — К.: Світ знань, 2001. — 598 с.
14. Карташев А.В. Вселенские соборы. — М.: Эксмо, 2006. — 672 с. — (Антология мысли).
15. Классическая йога («Йога-сутры» Патанджали и «Вьяса-бхашья»). Пер. с санскрита, введ., коммент. и реконструкция системы Е.П. Островской и В.И. Рудого. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1992. — 261 с.
16. Литвинов В. Ренесансний гуманізм в Україні. — К.: Основи, 2000. — 472 с.
17. Лысенко В.Г. Философия пространства и времени в Индии. Школа вайшешика // Рационалистическая традиция и современность: Индия. Отв. ред. М.Т. Степанянц. — М.: Наука. Глав. ред. вост. лит., 1998. — С. 75-102.
18. Павич М. Хазарский словарь: Роман-лексикон. Женская версия / Пер. с серб. Л. Савельевой. — СПб.: Азбука-классика, 2005. — 384 с.
19. Потій І. Відповідь клірику Острозькому // Українські гуманісти епохи Відродження: Антологія у 2 ч. — Ч. 2 // Вєд. В.М. Нічик. — К.: Наукова думка, 1995. — С. 147-171.
20. Рассел Б. Существование Бога: Диспут между Бертраном Расселом и отцом-иезуитом Ф.Ч. Коплстоном // Почему я не христианин: Избранные атеистические произведения. — М.: Политиздат, 1987. — С. 284-307.
21. Розвиток прогресивної філософської думки російського, українського та білоруського народів у XVII-XVIII ст. / ред. М.В. Кашуба. — К.: Наукова думка, 1978. — 168 с.
22. Розенберг О.О. Труды по буддизму. — М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1991. — 295 с. — (Библиотека отечественного востоковедения).
23. Стєпин В.С. Философия науки. Общие проблемы: Учебник для аспирантов и соискателей учёной степени кандидата наук. — М.: Гардарики, 2006. — 384 с.
24. Халіков Р.Х. Вплив філософського диспуту на розвиток релігійно-філософських систем Індії // Сучасна інформаційна Україна: інформатика, економіка, філософія: Матеріали доповідей конференції студентів, 15-16 травня 2007 року. — Донецьк: ДДШІ, 2007. — С. 321-323.
25. Халіков Р.Х. Чжуан-цзи як критик полемічної боротьби філософських шкіл // Роль науки, релігії та суспільства у формуванні моральної

- особистості: Матеріали XXII міжнародної науково-практичної конференції. — Донецьк: ІІІІ Наука і освіта, 2007. — С. 451-453.
26. Чаттопадхья Д. История индийской философии. Пер. с англ. В.А. Шишкина и В.П. Липеровского. Редакция и вступит. статья канд. филос. наук Н.П. Аникеева. — М.: Изд-во «ПРОГРЕСС», 1966. — 328 с.
27. Чжуан-цзы. Путь полноты свойств. — М.: Эксмо, 2005. — 432 с. — (Антология мудрости).
28. Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Афоризмы и максимы. Новые афоризмы / Пер. с нем. Ю. Айхенвальд, Ф. Черниговец, Р. Кресин. — Мн.: Литература, 1998. — 148 с. — (Классическая философская мысль).

НАШІ АВТОРИ

Білянська Олена Юріївна — кандидат філософських наук, старший викладач філософського факультету ОНУ ім. І. І. Мечникова.

Голубовіч Інна Володимирівна — кандидат філософських наук, доцент філософського факультету ОНУ ім. І. І. Мечникова.

Даренська Вера Миколаївна — кандидат філософських наук, доцент кафедри філософії культури та культурології філософського факультету Східноукраїнського національного університету ім. Володимира Даля (м. Луганськ).

Даренський Віталій Юрієвич — кандидат філософських наук, докторант Державної академії керівних кадрів культури та мистецтва (м. Київ).

Добродум Ольга Вікторівна — кандидат філософських наук, докторант історичного факультету ОНУ ім. І. І. Мечникова.

Кравченко Віктор Артемович — кандидат філософських наук, доцент філософського факультету ОНУ ім. І. І. Мечникова.

Лобазов Петро Кузьмич — доктор історичних наук, професор філософського факультету ОНУ ім. І. І. Мечникова, голова благодійного фонду «Церковно-світської злагоди».

Максименко Оксана Леонідівна — аспірантка кафедри філософії та основ загальногуманітарного знання, філософського факультету ОНУ ім. І. І. Мечникова.

Мартинюк Едуард Іванович — кандидат філософських наук, доцент філософського факультету ОНУ ім. І. І. Мечникова, керівник науково-дослідного центру «Компаративістські дослідження релігії» філософського факультету ОНУ ім. І. І. Мечникова.

Никитченко Олена Едуардівна — старший викладач кафедри філософії Одеської національної юридичної академії.

Ніколенко Олег Володимирович — кандидат філософських наук, доцент філософського факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова.

Ніколенко Олена Олегівна — кандидат філософських наук, викладач коледжу ім. Софії Русової.

Панков Олександр Анатольевич — кандидат соціологічних наук, доцент інституту соціальних наук ОНУ ім. І.І. Мечникова.

Петриківська Олена Сергіївна — кандидат філософських наук, доцент, заступник декана філософського факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова.

Сумченко Ірина В'ячеславівна — кандидат філософських наук, доцент філософського факультету ОНУ ім. І.І. Мечникова.

Халіков Руслан Халікович — студент V курсу факультету філософії і релігієзнавства Донецького Державного університету інформатики і штучного інтелекту.

Філософський факультет Одеського національного університету імені І.І. Мечникова
виступає з ініціативою створення

ЦЕНТРА ПО ИЗУЧЕНИЮ ТВОРЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ Г.В. ФЛОРОВСКОГО

Под творческим наследием мы понимаем не только труды самого мыслителя, но и те проблемы и темы, которые он обозначил и исследовал. Центр ставит целью изучение, популяризацию и развитие опыта и результатов исследований в области византологии, межрелигиозного диалога, светско-церковного согласия и т.п. Учитывая, что эти проблемы привлекали и привлекают внимание историков, философов, богословов, культурологов, антропологов, искусствоведов, Центр может стать местом междисциплинарного сотрудничества.

Планируемая тематика:

- 1 Пути развития византологии в традиции Новороссийского университета и современность.
- 2 Греко-византийский и западноевропейский типы рациональности и их культурно-исторические основания.
- 3 Богословие как структурообразующий элемент при построении отношений между религией и обществом.
- 4 Православная интеллектуальная традиция: история и современность.
- 5 Патристика и схоластика: различие исходных принципов.
- 6 Возможности и перспективы неопатристического синтеза.
- 7 Антропология православия и «антропологический поворот» в философии.
- 8 Диалог религий и проблемы религиозно-светского согласия.
- 9 Кризис вселенского православия и формирование национальных дискурсов идентичности в Восточной и Юго-Восточной Европе.
- 10 Евразийство: история и современный контекст.
- 11 Метафизические основания утопизма и современная практика осуществления утопических проектов. Глубинные основания социокультурных трансформаций.
- 12 Теоретический анализ традиций и перспектив развития отечественной религиозной философии.

Направления деятельности:

- 1 Ежегодная международная конференция студентов-философов «Научные чтения памяти Г. Флоровского».
- 2 Издание материалов конференций и размещение их на сайте философского факультета ОНУ имени И.И. Мечникова.
- 3 Написание квалификационных, дипломных, магистерских и курсовых работ по тематике проекта.
- 4 Изучение классических языков.
- 5 Изучение архивных материалов (Одесский областной архив, фонды Новороссийского университета, историко-филологического Общества по изучению истории древности и т.д.)
- 6 Изучение традиций антиковедения и византологии в Новороссийском университете.
- 7 Подготовка научных проектов для получения тематических исследовательских грантов, связанных с тематикой Центра.

Адрес оргкомитета:

Философский факультет, ОНУ им. И.И.Мечникова, Дворянская, 2,
Одесса, 65026, Украина

Зміст

СТОРИНКА РЕДАКТОРА.....	3
МАРТА БОГАЧЕВСЬКА-ХОМ'ЯК ЛЮДИНА ІНШИХ СВІТІВ.....	5
ПЕРЕКЛАД СУМЧЕНКО І.В. ПЕРЕДНЕ СЛОВО НАПИСАНЕ ГЕОРГІЄМ ФЛОРОВСЬКИМ ДО КНИГИ МАРТИ БОГАЧЕВСЬКОЇ-ХОМ'ЯК «СЕРГІЙ ТРУБЕЦЬКОЙ. ІНТЕЛЕКТУАЛ СЕРЕД ІНТЕЛІГЕНЦІЇ В ПЕРЕДРЕВОЛЮЦІЙНІЙ РОСІЇ».....	9
ВІЛЯНСЬКА О. Ю. ПРОБЛЕМА МОДЕРНІЗАЦІЇ ХРИСТИЯНСТВА У РЕЛІГІЙНІЙ ФІЛОСОФСЬКІЙ ДУМЦІ ПОЧАТКУ ХХ СТ.....	14
ГОЛУБОВИЧ И.В. Г.В. ФЛОРОВСКИЙ: «ПУТЬ», НАЧАВШИЙСЯ В ОДЕССЕ (фрагменты интеллектуальной биографии).....	25
ДАРЕНСКАЯ В.Н. КОНЦЕПЦИЯ ХРИСТИАНСКОГО ИСТОРИЗМА Г.В. ФЛОРОВСКОГО.....	35
ДАРЕНСКИЙ В.Ю. ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ИДЕИ Г.В. ФЛОРОВСКОГО.....	49
ДОБРДУМ О.В. ИСЛАМ И ПОЛИТКОРРЕКТНОСТЬ: КОНФЛИКТ ВМЕСТО ДИАЛОГА.....	64
КРАВЧЕНКО В.А. ФИЛОСОФИЯ, НАУКА, ТЕОЛОГИЯ ОБ ИДЕАЛЬНЫХ ОСНОВАХ БЫТИЯ.....	81
ЛОБАЗОВ П. К. О ПЕРСПЕКТИВАХ СВЕТСКО-ЦЕРКОВНОГО СОТРУДНИЧЕСТВА В УКРАИНЕ.....	100
МАКСИМЕНКО О.Л. ЭКУМЕНИЧЕСКОЕ ДВИЖЕНИЕ И ГЕОРГИЙ ФЛОРОВСКИЙ.....	112
МАРТИНЮК Е.І., НИКИТЧЕНКО О.Е. ДИАЛОГ КАК КОНВЕРГЕНТНЫЙ ПРОЦЕСС РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ ВТОРОЙ ПОЛОВИНЫ ХХ ВЕКА.....	125

НИКОЛЕНКО Е.О.
НЕЙРОЭТИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ НЕЙРОХИРУРГИИ: ИЛЛЮЗИЯ
«СВОБОДЫ ВОЛИ» И НЕЙРОПСИХОЛОГИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ
«САМООТЧУЖДЕНИЯ» 130

НИКОЛЕНКО О.В.
«ЭМЕРДЖЕНТНЫЕ МОДУЛИ» В МЕТОДОЛОГИИ ПРЕОДОЛЕНИЯ
ПРОБЛЕМНЫХ СИТУАЦИЙ: «ПРИНЯТИЕ РЕШЕНИЯ» И «СВОБОДА
ВОЛИ» 141

ПАНКОВ А. А.
ЭКУМЕНИЧЕСКАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ О. ГЕОРГИЯ ФЛОРОВСКОГО В
КОНТЕКСТЕ НАСЛЕДИЯ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ
ТРАДИЦИИ 153

ПЕТРИКОВСКАЯ Е. С.
ЧЕЛОВЕК В ФИЛОСОФСКОЙ И БОГОСЛОВСКОЙ РЕФЛЕКСИИ XX
СТОЛЕТИЯ: АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕМА В ТВОРЧЕСТВЕ Г.В.
ФЛОРОВСКОГО 167

ХАЛІКОВ Р.Х.
ПОЛЕМИКА ЯК ЧИННИК РАЦІОНАЛІЗАЦІЇ РЕЛІГІЙНОГО ДИСКУРСУ 196

НАШІ АВТОРИ 209

НАУКОВЕ ВИДАННЯ

КОМПАРАТИВІСТСЬКІ
ДОСЛІДЖЕННЯ РЕЛІГІЇ

АКТУАЛЬНІ ПИТАННЯ
ТВОРЧОЇ СПАДЩИНИ Г.В. ФЛОРОВСЬКОГО

ВИПУСК 7-Й

Видано за авторською редакцією
Коректор Радіонова І.І.
Верстка Вітаїцька В.Г.

Здано до набору 20.04.2009. Підписано до друку 05.05.2009.
Формат 60x84/16. Обл.-вид.арк. 9,95. Ум.-друк. арк. 12,65. Папір офсетний.
Друк трафаретний. Зам. № 0904-10. Ціна договірна.

Видано і віддруковано ПП «Фенікс»
(Свідцтво ДК № 1044 від 17.09.02).
м. Одеса, 65009, вул. Зоопаркова, 25. Тел. 8(048) 7777-591.