



УДК 091: 16: 303

## ВОЦЕРКОВЛЕНИЕ РАЗУМА КАК ПАРАДИГМАЛЬНЫЙ ПРИНЦИП РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ФИЛОСОФИИ

© В. Ю. Даренский

**Даренский Виталий Юрьевич**  
кандидат философских наук  
доцент Луганского  
государственного  
университета  
им. Т. Шевченко  
(Украина, г. Луганск)  
e-mail: darenskiy1972@mail.ru

*В статье рассматривается проблема парадигмального принципа русской философии, обусловленного стилем православного мышления. Авторская интерпретация этого принципа связана со спецификой православного духовного опыта обожения и соответствующей трансформацией мышления и самого разума, сформировавшей этот стиль. Предложена типология путей этих трансформаций у главных авторов русской религиозной философии.*

**Ключевые слова:** русская философия, воцерковление, трансформация разума, типы философии.

Понятие «классика» по отношению к тем или иным явлениям философской традиции не имеет и, по-видимому, никогда не будет иметь общепризнанных критериев. Мы можем лишь предложить следующее определение: «классическими» философскими текстами и авторами становятся такие, которые вносят принципиальные инновации в саму предметность философских рефлексий и эсплицитируют новые элементы экзистенциального опыта людей, становясь парадигмальными образцами их дальнейшего анализа (последний момент обуславливает появление новых философских «традиций»). Наличие в русской философской традиции большого ряда имен великих мыслителей давно не оставляет сомнения в том, что среди них есть такие, кого следует называть «классиками». Вместе с тем, обоснование этой «классичности» в содержательном отношении

до сих пор остается не вполне проясненным. Последнее обстоятельство до сих пор способствует бытованию взгляда, который принципиально отрицает саму возможность существования какой-либо «русской философии» именно в содержательном смысле этого понятия, рассматривая русских мыслителей лишь как маргинальный феномен общеевропейского философствования. Для того чтобы такой взгляд, все более привлекательный для новейших поколений, пребывающих в слепоте и соблазне наивного европеизма, не казался все более естественным, требуются особые разъяснения.

Действительно, русская философская традиция в смысле некоторой совокупности текстов чрезвычайно разнообразна по своей идейной направленности, причем наивное эпигонство у Запада в ней очень широко представлено во всех своих проявлениях. Однако количество не означает качества. Не менее заметна и такая закономерность: чем оригинальнее, глубже и интереснее русский мыслитель, тем меньше у него аналогов и предшественников на Западе — а для самых выдающихся таковых вообще нет. Отсюда естественным образом возникает вопрос об истоках особого экзистенциального опыта, эксплицируемых нашей философской традицией. В целом можно согласиться с весьма смелой формулировкой Н. К. Бонецкой: «Русскую философию нельзя рассматривать безотносительно к ее глубинной основе — церковности, которая иногда может отвергаться мыслителем, но не может быть полностью устранена из его философских взглядов: это та бытийственная интуиция, которая прививалась русскому человеку с младенчества. Церковность — мировоззренческий уровень, по отношению к которому индивидуальные философские системы являются в той или иной степени отклонениями»<sup>1</sup>. На эту тему можно добавить много уточняющих рассуждений, в частности, например, даже и о советском марксизме, в котором можно обнаружить много явных реликтов православного мировосприятия, не имеющих никакого отношения к мышлению его основателей. Но это тема особого исследования. В настоящей статье мы постараемся выделить ряд принципиальных особенностей русского любомудрия, делающих его особой философской традицией, давно уже не связанной с «европейской философией», в настоящей момент уже не существующей как факт, а значит, вовсе не обязанного уйти в небытие вслед за последней.

Христианская философия вообще и православное любомудрие 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.

---

<sup>1</sup> Бонецкая Н. К. М. М. Бахтин и традиции русской философии // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 90.

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, мимолетные, 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 преобразование 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 *religio*, 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. Сущностной 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 философии» А. Л. Казина и «Концепция целостного разума в русской философии и Православии» В. Н. Катасонова 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 неоническому 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*<sup>2</sup>. 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», — отмечал А. Ф. Лосев<sup>3</sup>. Понимая исходную онто-логическую и гносеологическую интенцию нашей философской традиции как логизм, такие ее парадигмальные определения, как «целостный разум» или «верующий разум», могут рассматриваться как ее терминологические конкретизации.

Подлинным основателем русской философской традиции следует считать Ивана Киреевского, чьи заслуги в осмыслении сущностных принципов православной философии трудно переоценить. Лучше всех, по нашему мнению, о них сказал А. Л. Казин: «Мышление Ивана Киреевского есть ответ Западу русского ума — ума, просветленного православной молитвой. В учении Киреевского собрались те качества, которыми овладела русская мысль после петровской реформы (точность методологии, системный характер дискурса), и вместе с тем это был именно верующий ум, слитый в одно целое с надеждой и любовью. При всей глубине рассуждения, у Киреевского нет ни капли той автономно-смысловой схемы, которая порождает “из себя” законы вселенной... высшим его достижением следует признать ту интеллектуальную позицию, которую он противопоставляет западной, — позицию воцерковленного разума. У Киреевского мы встречаемся с типом мышления святых Отцов, обращенным к культурной реальности XIX века»<sup>4</sup>. Понятие «разум» берется И. Киреевским не в его самодовлеющем смысле, как это стало нормой в западноевропейской традиции, но именно как некий содержательно изменчивый символ, как своего рода «действующее лицо» в исторической драме уклонения человека от полноты воцерковленного бытия, от узкого пути спасения. Тем самым, в исследовании законов человеческого познания русский мыслитель фактически полагает

---

<sup>2</sup> Эрн В. Ф. Борьба за Логос. Григорий Сковорода. Минск, 2000. С. 79–82.

<sup>3</sup> Лосев А. Ф. Русская философия // Страсть к диалектике / А. Ф. Лосев. М., 1990. С. 88.

<sup>4</sup> Казин А. Л. Верующий разум. Основной принцип русской философии. URL: [http://www.sobor-spb.ru/members/kazin/veruyushy\\_razum.htm](http://www.sobor-spb.ru/members/kazin/veruyushy_razum.htm)

*особый методологический принцип, в соответствии с которым понимание любых философских вопросов производно от понимания (явного или неявного) главного и высшего вопроса об отношении цельного человеческого существа к Святой Церкви Христовой.* Благодаря этому, философия И. Киреевского не только формулирует и провозглашает, но и (насколько это возможно для мирянина) реально воплощает *идеал воцерковленного разума*, а тем самым может быть признана классической для дальнейшей традиции православной философии.

Критика европейского рационализма — ключевая и «знаковая» тема православного любомудрия, поэтому она всегда в той или иной степени наличествует у всех представителей русской философской классики. Особо характерными по своему «русскому стилю», на наш взгляд, являются статьи Г. В. Флоровского «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 венаходимости» (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 сверхрациональных 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»<sup>5</sup>. Соответственно, это компенсируется, во-первых, агрессией по отношению к этой же «системе природы», что порождает феномен современной техники и техногенной цивилизации (а 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» и «не запрещено законом». Оба названные момента —

---

<sup>5</sup> *Флоровский Г.* Хитрость разума // Из прошлого русской мысли / Г. Флоровский. М. : Аграф, 1998. С. 61–62.

сущностные основы западной цивилизации. Вскрытие столь глубокой основы рационализма позволило Г. В. Флоровскому рассматривать и так называемые «иррационалистические» течения западной мысли как порождения самого же рационализма, нисколько 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*»<sup>6</sup>, — отмечает автор. Соответственно, названные типы суждений оказываются антиномически соотнесенными *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»<sup>7</sup>. 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»<sup>8</sup>. 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, лишаящим его имманентного, замкнутого самоопределения... Надо допустить *вне мира* свободную волю»<sup>9</sup>. Таким образом, и здесь, по Г. В. Флоровскому, рационализм оказывается результатом первичного, уже рационально не мотивированного и рационально не обосновываемого *экзистенциального выбора исходной презумпции*. Феномен рационализма Г. В. Флоровским мыслится в рамках парадигмального проекта русской классической философии — стратегии обоснования *верующего* («целостного») *разума* — именно как симптом «утраты библейского мышления», т. е. «целостного» мышления, основанного на

---

<sup>6</sup> Флоровский Г. К метафизике суждения // Из прошлого русской мысли / Г. Флоровский. С. 237.

<sup>7</sup> Там же. С. 239–240.

<sup>8</sup> Там же. С. 237.

<sup>9</sup> Там же. С. 244–245.

личном опыте откровения истин Священного Писания<sup>10</sup>. 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.

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 ту же гносеологическую функцию.

*Позитивная модель целостного духовного разума всегда была и остается центральным предметом осмысления в русской классической философии.* Этому уровню развития разума присущ особый, высший тип рефлексии — это рефлексия 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-экзистенциальной рефлексией. Между ним и «калькулятивным» типом рефлексии прагматического рассудка не существует однозначной корреляции, хотя в наше время, к сожалению, чаще всего развитие одной происходит за счет другой. 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<sup>11</sup>. Однако главный рефлексивный потенциал «библейского мышления» относится к самому человеку как потенциально бессмертному духовно-

---

<sup>10</sup> См.: *Флоровский Г.* Утрата библейского мышления // *Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии* / Г. Флоровский. СПб. : Изд-во РХГА, 2005. С. 608–615.

<sup>11</sup> См.: *Гайденок П. П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // *Философско-религиозные истоки науки.* М. : Наука, 1997. С. 44–87.

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 весьма много-мерную 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 поистине неисчерпаемым источником постоянно нового душевно-духовного опыта и личностного смыслотворчества христианина (не только философствующего).

Итак, библейская картина мира является особым 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 усилия — отталкивания от своего несовершенного смертного «Я», от ошибочности и ограниченности предшествующих форм опыта. Здесь действует принцип, который на языке схоластики можно сформулировать как *transformatio, 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. 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»<sup>12</sup>. 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. 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.

---

<sup>12</sup> Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Эстетика и литературная критика / И. В. Киреевский. М. : Искусство, 1979.



Среди громадной текстовой массы наследия русской философии, на наш взгляд, можно выделить целых *тридцать* содержательных элементов, которые глубоко оригинальны на фоне как западных, так и восточных философских традиций, определяясь сущностной спецификой православного любомудрия (в том числе и в его «превращенных», секуляризированных формах). Именно эти элементы и следует рассматривать как базовый идейный тезаурус русской классической философии. Исторически они охватывают почти 1000 лет.

1. Новая онтология духовно-душевного и социально-исторического бытия человека, определяемая у митрополита Иллариона Киевского иерархическим дуализмом Закона и Благодати.

2. Новый опыт постижения тварного мира как причастного Софии Премудрости Божией — этот соборный духовно-эстетический опыт прочно вошел в «генотип» русского мышления.

3. Новое мирозерцание, основанное на опыте молитвенного предстояния Пресвятой Троице, вошедшее в соборный духовно-эстетический опыт через житие св. Сергия Радонежского и творения св. Андрея Рублева.

4. Новый эсхатологизм истории православного народа, основанный на ощущении высшей ответственности за нее перед Богом всего народа и государя, заложенный в посланиях старца Филофея.

5. Оригинальное учение о смысле православного царства, выходящее за рамки традиционного учения о «симфонии» двух властей и отвечающее на сложные нравственные и практические проблемы поствизантийской истории, данное в писаниях царя Ивана Грозного.

6. Воцерковление платонизма, учение о просвещении ума Духом Святым, первая целостная православная философская «система» св. Максима Грека.

7. Создание нового стиля христианской «экзистенциальной прозы» Аввакумом Петровым.

8. Углубление этой же традиции своеобразного «православного экзистенциализма» у Г. Сковороды; его оригинальное учение о трех «мирах», являющееся воцерковлением древнего «эзотерического» учения (при своей особой «киевской учености» Г. Сковорода не только по языку, но и по духу — явно общерусское явление).

9. Историсофия П. Чаадаева — первая секулярная эсхатология, первая концепция конца Нового времени.

10. Концепции «целостного разума» как гносеологического идеала и «соборности» как подлинной социальности у «славянофилов».

11. Гносеология «сердца» как высшего органа духовного познания у П. Юркевича.

12. Энциклопедически развернутая «система» православной философии В. Соловьева, базовыми инновационными элементами которой являются «всеединство» как соборность ликов тварного бытия; «критика отвлеченных начал» — «начал» европейского мышления как такового (не только в рамках одноименной работы); «оправдание добра» (не только в рамках одноименной работы) — как особая «техника» осмысления благодности (софийности) тварного мира; синтез православного и секулярного эсхатологизма.

13. Духовная «эстетика истории» К. Леонтьева (вмещающая в себя особые «нищенские» ракурсы философствования, но без противоречия с их глубинными христианскими истоками, что говорит об особом синтетизме русской мысли); теория локальных цивилизаций Данилевского — Леонтьева в целом, на полвека опередившая европейскую мысль.

14. Огромная по объему и разнообразию художественная философия русской классической литературы.

15. «Жизнемыслие» В. Розанова как особый стиль «экстремального» медитативно-художественного философствования.

16. «Логизм» В. Эрна как максимально заостренная концепция четкой дивергенции православного и неправославного *способов мировосприятия* в их самых глубинных основах.

17. Концепции соборного разума и стяжания «ума Христова» князей Трубецких и о. Сергия Булгакова.

18. Осмысление мистериальности тварного бытия и «симфонической личности» у Л. Карсавина.

19. Воцерковление принципов «монадологии», «интуитивизма» и «диалектики» у Л. Лопатина, Н. Лосского и И. Ильина.

20. «Антиномическая диалектика» о. Павла Флоренского как специфическая онтология и внутренняя «логика» воцерковленного разума.

21. «Имяславие» и «софиология» как специфические предметные сферы православного любомудрия, еще не достигшие вполне адекватной разработки.

22. Апофатическая диалектика «абсолютного мифа» монаха Андроника (профессора А. Ф. Лосева).

23. Метафизика Непостижимости как предельной основы знания, построение последовательной библейской онтологии у С. Франка.

24. Критика имманентного утопизма секулярного мышления, концепция православного правосознания и «восстановления святынь» как основы будущей цивилизации у П. Новгородцева.

25. Экспликация предельных, сверх-мыслимых оснований свободы как базовой онтологической категории у Н. Бердяева.

26. Библейская критика «автономного разума» у Л. Шестова и о. Василия Зеньковского.

27. «Патристический поворот» о. Георгия Флоровского.

28. «Философия поступка», «философия диалога» и философия «народной культуры» М. Бахтина; интенционально близкая ей философия «заслуженного Собеседника» А. Ухтомского.

29. Философия Встречи митрополита Антония Сурожского и близкая ей философия «глубинного общения» Г. Батищева.

30. «Топология пути» М. Мамардашвили как методология духовного рождения человека.

Перечисленные составляющие традиции русской философии, хотя и имеют более или менее схожие с ними аналоги и параллели в западной традиции на уровне *тематики* мысли, однако глубоко оригинальны по *самому способу их понимания и осмысления*. Поэтому при всей плодотворности любых компаративных исследований эта специфика никоим образом не может быть

редуцирована, поскольку она определяется сущностными особенностями православного мышления и русского национального мировосприятия.

И. В. Киреевский в свое время справедливо замечал: «Возобновить философию св. Отцов в том виде, как она была в их время, невозможно. Возникая из отношения веры к современной образованности, она должна была соответствовать и вопросам своего времени, и той образованности, среди которой она развилась. Развитие новых сторон... образованности требует и соответственного им нового развития философии. Но истины, выраженные в умо-зрительных писаниях св. Отцов, могут быть для нее живительным зародышем и светлым указателем пути»<sup>13</sup>. Однако период, когда православное любомудрие было не только вынуждено, но и *обязано* выразиться именно в концептуальных формах западной традиции для реализации своего вселенского призвания, к настоящему времени практически закончен — после того, как это выражение состоялось в своих самых ярких и оригинальных формах. Но уже в XX веке возникли предпосылки для иного пути.

Речь идет о возможности более аутентичного пути православной философии на основе стратегии «неопатристического синтеза» и концепции «православного энергетизма» — принципиально иной парадигмы мышления, у истоков которой стояли о. Георгий Флоровский, А. Ф. Лосев и В. Н. Лосский, а в наше время к ее разработке причастны многие авторы (как философы, так и богословы), среди которых особое место занимают работы С. С. Хоружего. В категориальном отношении неопатристический «поворот» имеет, в полном соответствии еще с «новыми началами» И. Киреевского, антиаристотелевскую направленность, а именно он основан на переходе от понимания категории «сущности» как высшей и определяющей все остальные по их месту и содержанию к тому, что ее место занимает категория *энергии*, имевшая у Аристотеля подчиненное и служебное значение по отношению к различным «сущностям». Это столь принципиальное изменение в понимании структуры системы ключевых категорий не является чем-то новым для православного любомудрия — наоборот, оно было для него исторически изначальным и определяющим. Это, на первый взгляд, чисто «техническое» изменение в трактовке соотношения категорий на самом деле несет в себе огромный смысл, являясь результатом поистине колоссальной мировоззренческой трансформации. Именно благодаря ему происходит подлинный переход (на уровне рефлексивного сознания) от языческого по сути восприятия существующей реальности как самодовлеющего Космоса к ее пониманию как тварного бытия, существующего исключительно благодаря *энергийной* — а не сущностной! — *причастности* бытию Божественному. Онтологически и логически центральное положение категории энергии, а не «сущности» (ибо последняя, относясь к тварному бытию, осмысливает его именно в ракурсе *самодовления* и абстрагированности от эсхатологической перспективы) принципиально меняет сам способ и предельные смысловые перспективы мышления. Об этом изменении хорошо написал С. С. Хоружий: «Из двух

---

<sup>13</sup> *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Эстетика и литературная критика / И. В. Киреевский. С. 322.

бытийных исходов, открытых твари, один предполагает смертность, другой — преодолевает ее. В преодолении (самопревосхождении, онтологическом трансцендусе) тварь обретает свойства Божественного бытия, так что исход преодоленной конечности означает соединение с Богом — обожение. В согласии с паламитским догматом, соединение с Богом может быть только энергийным, т. е. соединением энергий твари с Божественной энергией, благодатью Святого Духа. Так тема Начала, тема творения и тварности органически включается в энергийную онтологию и в ней находит свое неклассическое решение»<sup>14</sup>. В свою очередь, мышление «сущностями» этим нисколько не отменяется, но теперь оно занимает подобающее ему подчиненно-конвенциональное место: становится локальным и производным от главного и первичного — энергийного — понимания смыслов и законов тварного сущего. Теперь «сущности» мыслятся не как неизменные и потенциально бесконечно воспроизводящиеся заданности способов осуществления тварного бытия, но как условные, преходящие, интервально локализованные его качества, принципиально конечные по своей природе. *Тварное бытие в качестве бытия-к-Вечности может быть помыслено только энергийно, а не сущностно, ибо сущностно, т. е. как состоящее из конечных о-пре-деленностей, оно является только бытием-к-Смерти. Смертность есть им-манентный о-Предел всякой тварной «сущности» как таковой. Наоборот, Вечность есть энтелехия всякой тварной энергии, поскольку последняя из-Начально причастна творящей энергии Божественного бытия.*

Разработка энергийного способа философского постижения Изначального, который соответствовал бы глубинной специфике православного миропонимания, составляет насущнейшую задачу современной русской философии. Как отмечал С. С. Хоружий, «в этой новой трактовке энергия обретает автономию от сущности и делается порождающим началом философского дискурса... В возникающем дискурсе энергии реальность утрачивает тотальную эссенциалистскую детерминированность и ведущую роль приобретают свойства открытости и свободы... Поэтому дискурс энергии есть специфический “глаголь-ный” или же “операционный” дискурс, построение которого требует смены установок, от субстанциальности к операциональности»<sup>15</sup>. Тем самым энергийный дискурс предполагает *принципиально иной тип категоризации реальности, который основан на фиксации иерархически последовательных состояний становления тварности в процессе ее обожения, «овечествования», а не на членении неподвижно-смертной данности тварного мира по рубрикам упорядочивающе-овладевающего им смертного разума.*

Впрочем, известно, что «операционный» дискурс — это дискурс фундаментальных восточных традиций, мыслящих всякое существование исключительно в модусе энергийной причастности некой Первореальности. Последняя в этих традициях может пониматься по-разному, однако, тем не менее, никогда не

---

<sup>14</sup> Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 86.

<sup>15</sup> Хоружий С. С. Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 89–90.

мыслится там в *личностном модусе*, который был дан исключительно в библейском Откровении — сначала пророчественно в Ветхом Завете, а затем в своей земной полноте — в Новом. Тем самым если «технически» у восточных традиций нам есть много чему поучиться, то в *предметном* отношении православное любомудрие требует столь же радикальной эмансипации от восточной традиции, как и от западной. Как пишет С. С. Хоружий, «наличие иного, собственного русла истории, идущего непосредственно от патристических истоков христианского умозрения; наличие иной, собственной онтологической базы — эти черты со всей определенностью говорят, что существу феномена русской мысли соответствует не статус школы, а статус самостоятельной, иной традиции. Или, точнее, этапа, звена в некоторой иной традиции, сущей издревле»<sup>16</sup>.

«Энергийный» философский дискурс открывает перспективу построения своеобразного категориального аппарата, эксплицирующего предельные содержательные элементы библейского Откровения постольку, поскольку оно вообще эксплицируемо в рамках категориально-понятийного мышления, свойственного философии (а эта степень, как известно, не так уж велика). Помимо вышеназванного онтологического аспекта, «энергийное» мышление предполагает особое учение о познании, в основе которого лежит заповедь «обновлять наш ум» (Римл. 12, 2). Здесь «ум» мыслится не как некая заданная и каузально связанная «сущность», а как одна из тварных энергий, наиболее близко стоящая (в силу своей нематериальной формы и способности к свободному самоосуществлению своего содержания) к синергийному восприятию действия Разума Божественного. «Естественный» разум всегда мыслится именно «сущностно» как некая заданная и конечная способность в ряду других. «Энергийное» же понимание разума и познания основано на противоположном принципе. «Энергийный» философский дискурс наиболее непосредственным образом отвечает задаче, которая И. Киреевским трактовалась как основная задача гносеологии: «В том-то и заключается главное отличие православного мышления, что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня — стремится самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою»<sup>17</sup>.

Смелость и грандиозность проекта нового типа философии, основанной на святоотеческом наследии и православном духовном опыте, до сих пор осмыслены явно недостаточным образом. Споры нет, наследие классиков действительно должно рассматриваться уже не как проект, а как системные воплощения православного любомудрия. Но, с другой стороны, любой проект уже по самой своей природе всегда содержит нечто большее, чем кем-либо может быть реализовано и воплощено: в проекте всегда содержится бесконечная смысловая интенция, предполагающая неисчерпаемость вариантов своего осуществления. Поэтому рефлексии над проектом имеют не столько

---

<sup>16</sup> Хоружий С. С. Неопатристический синтез и русская философия. С. 83

<sup>17</sup> Киреевский И. В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Указ. соч. С. 318.

исторический, сколько *прогностический* интерес, предполагая возможность открытия альтернативных стратегий его реализации.

Обобщая, следует отметить, что *если античная философия была утверждением автономии Космоса (тварного бытия) и космономии ума; западная схоластика — утверждением теономии тварного бытия и автономии верующего разума; немецкая классика — равной автономии тварного бытия и автономии (самочиния) падшего человеческого разума, то русская философская классика впервые после патристики вернула философии благороднейший смысл переоткрытия теономии тварного бытия в единстве с теономией (обоживанием) человеческого разума!* И на этом великом пути нас ждет множество благодатных открытий.

#### СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Бонецкая Н. К.* М.М.Бахтин и традиции русской философии // Вопросы философии. 1995. № 3. С. 89—97.
2. *Гайденок П. П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Философско-религиозные истоки науки. Москва : Наука, 1997. 457 с.
3. *Казин А. Л.* Верующий разум. Основной принцип русской философии. URL: [http://www.sobor-spb.ru/members/kazin/veruyushy\\_razum.htm](http://www.sobor-spb.ru/members/kazin/veruyushy_razum.htm)
4. *Киреевский И. В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Эстетика и литературная критика / И. В. Киреевский. Москва : Искусство, 1979. С. 289—337.
5. *Лосев А. Ф.* Русская философия // Страсть к диалектике / А. Ф. Лосев. Москва, 1990. 312 с.
6. *Флоровский Г. К.* метафизике суждения // Из прошлого русской мысли / Г. Флоровский. Москва : Аграф, 1998. С. 237.
7. *Флоровский Г.* Утрата библейского мышления // Флоровский Г. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. Санкт-Петербург : Изд-во РХГА, 2005. С. 608—615.
8. *Флоровский Г.* Хитрость разума // Из прошлого русской мысли / Г. Флоровский. Москва : Аграф, 1998. С. 57—67.
9. *Хоружий С. С.* Исихазм как пространство философии // Вопросы философии. 1995. № 9. С. 80—94.
10. *Хоружий С. С.* Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5. С. 75—88.
11. *Эрих В. Ф.* Борьба за Логос. Григорий Сковорода. Минск, 2000. С. 3—288.