

CZU: 1-051:27(470)

DOI: <https://doi.org/10.5281/zenodo.7473148>

ОСМЫСЛЕНИЕ ЦЕРКВИ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ: НА ПРИМЕРЕ ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ ПАВЛА ФЛОРЕНСКОГО

Ксения ГОНЧАРОВА

Молдавский государственный университет

В статье предпринята попытка подтверждения философского статуса русской религиозной философии посредством поиска той области размышлений, в которой русским философам удалось сказать нечто принципиально новое. Подобной областью, по нашему мнению, является понимание церкви. На примере философского учения Павла Флоренского продемонстрировано, что церковь в русской религиозно-философской традиции осмысливается не богословски, не социологически, не исторически и не культурологически, а именно философски. П.Флоренский не просто рассуждает о церкви как о «невесте Христовой», пытается понять ее соотношение с мирскими властями или призывая к поиску ее земных истоков. Философ вписывает церковь в онтологическую структуру мира как необходимый элемент мироздания во всей его целостности посредством специфической роли в нем человека, испытывающего потребность в слове и культе.

Ключевые слова: *русская религиозная философия, экклесиология, церковь, христианская философия, Павел Флоренский, философия культа, христианский платонизм.*

CONCEPTUALIZAREA BISERICII ÎN FILOSOFIA RELIGIOASĂ RUSĂ PRIN PRISMA ÎNVĂȚĂTURII FILOSOFICE A LUI PAVEL FLORENSKI

În acest articol se întreprinde o încercare de a confirma statutul filosofic al filosofiei religioase ruse prin căutarea unui domeniu de gândire în care filosofilor ruși le-a reușit să spună ceva principial nou. Un astfel de domeniu, în opinia noastră, este înțelegerea Bisericii. În baza învățaturii lui Pavel Florenski se demonstrează că Biserica în gândirea filosofico-religioasă rusă nu este conceptualizată teologic, sociologic, istoric sau culturologic, dar anume filosofic. Florenski nu vorbește despre Biserică ca fiind «mireasa lui Hristos», nu încearcă să înțeleagă relația acesteia cu autoritățile lumesti și nu îndeamnă la căutarea originilor ei pământești. Filosoful înscrie Biserica în structura ontologică a lumii ca element necesar pentru realizarea universului în totalitatea sa prin rolul specific al omului, care are nevoie de un cuvânt și de un cult.

Cuvinte-cheie: *filosofie religioasă rusă, eclesiologie, Biserică, filosofie creștină, Pavel Florenski, filosofia cultului, platonism creștin.*

REFLECTION ON CHURCH IN RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY: ON THE EXAMPLE OF THE PHILOSOPHICAL STUDY OF PAVEL FLORENSKY

In this article is implemented an attempt to confirm the philosophical status of Russian religious philosophy by searching for some field in Russian philosophers' thought, in which they managed to say something radically novel. That area, according to the author of the paper, is the reflection on the Church. Taking Pavel Florensky as an example, the article demonstrates that the Church in Russian religious thought is comprehended not theologically, sociologically, historically or culturally, but precisely philosophically. Florensky does not think about the Church as the "bride of Christ" or try to understand its relationship with the secular authorities, or call to find its earthly origins. The philosopher embeds the Church in the ontological structure of the world as a necessary element of its realization through a specific understanding of man and his need for language and cult.

Keywords: *Russian religious philosophy, ecclesiology, Church, Christian Philosophy, Pavel Florensky, philosophy of cult, Christian Platonism.*

Проблема философского статуса русской религиозной философии

Как известно, русской религиозной философии изрядно достается от академического философского сообщества: ее «русскость» и «религиозность», с легкой руки философских консерваторов, трактуются как недостатки, совместно абсолютно нивелирующие всю возможную философичность русской религиозной мысли. Подобные утверждения, по нашему мнению, во многом являются лишь допущениями, доказательством чему служат несколько последовательных умозаключений.

Во-первых, религиозность русской философии не может считаться принципиальным препятствием для обретения ею философского «статуса». Очевидно, что известный всем идеал философского сом-

нения на протяжении истории философии прекрасно уживался с различными философскими «изм»ами, которые так или иначе принимали некоторые аксиоматичные основания «на веру»: фактически речь идет о том, что, перефразируя известное философское выражение Р.Декарта, если существует картезианство, следовательно, и религиозная философия возможна.

Во-вторых, национальный окрас русской философии также не является непреодолимой преградой: как в одном из своих интервью сказал философ А.М. Пятигорский, «...никакой русской философии нет, как нет никакой английской, германской...» [1, с.204-213], но есть одна философия, к которой все мы причастны. Гораздо сложнее, однако, парировать аргумент об отсутствии у русской философии традиции и собственного терминологического аппарата, но уже подобная такая формулировка говорит о том, что самобытность русской мысли возможно преувеличена, и при желании в ней легко можно проследить следы осмысления и рецепции западной философской мысли.

Подобная нарративная логика закономерно выдвигает перед нами вопрос о том, какую философию нужно тогда считать достаточно философичной. В попытках ответить на него мы и переходим к третьему опорному пункту нашей аргументации. Как утверждает современный историк русской философии К.М. Антонов, хорошая философия – это та философия, которая «позволяет нам увидеть в бытии что-то такое, чего бы мы не увидели другим способом» [2]. Одной из основных метафизических областей подобного нового видения для русских религиозных философов являлось осмысление инсти-тута церкви, что подтверждает нижеследующий краткий историко-философский экскурс.

Основные черты философии: бытийный разрыв и «выдвинутость в Ничто»

В попытках философии осмыслить саму себя можно считать уже традиционным тезис христианского философа и богослова А.Мацейны о трёх основных источниках философии – страдании, сомнении и удивлении [3, с.277-294]. Очевидно, что каждый из них маркирует собой своеобразное распадение некоей целостности и колебания статуса-кво. На фоне подобного разрыва и появляется обращение к философии как попытка осмысления этого зазора, этой вдруг возникшей «выдвинутости в Ничто» [4, с.22], и последующая интенция заново собрать многое в единое, что ассоциативно приводит к хайдеггеровскому пониманию *λόγος*-а, а затем и бытия, как собирания и сохранения [5, с.20; 4, с.113-123].

Однако эта холистская по сути тенденция не исключает необходимости аналитического разбора всего сущего, его последовательного препарирования и расчленения: как писал Аристотель, «о сущем говорится ... в различных значениях» [6, с.58]; или «слово «сущее» употребляется во многих значениях» [7, с.120] (Метафизика 1003 а33), а потому идущее еще от Платона диалектическое исследование сущего как последовательное разделение и соединение понятий (Филеб 16с-17а) [8, с.11-96] становится необходимым программным пунктом всякого философствования [9, с.1-82; 10]. В конечном счете – и тут мы сошлемся на Гегеля – целью философии является сведение всех законов и явлений к некоему единому источнику, с тем лишь намерением, чтобы обратным путем постигнуть их из него, то есть «познать, как они из него выводятся» [11, с.25-26].

«Пограничный» характер русской религиозной философии как доказательство ее философского характера

Эти классические философские «маркёры» явно прослеживаются и при ознакомлении с русской религиозно-философской мыслью.

Как социально-культурный феномен русская религиозная философия возникает в разрыве, и специфика этого исторического и идейного зазора и определяет непосредственно характер ее философского своеобразия. Самую большую группу представителей русской философии условно можно назвать светской интеллигенцией, пережившей религиозный опыт и столкнувшейся с несостоятельностью существовавших на тот момент интеллектуальных систем осмысления этого опыта: с одной стороны, они встречаются с ортодоксальным богословием в лице, например, прот. Ф. Голубинского, П.Д. Юркевича, А.И. Введенского, С.С. Глаголева, прот. Н.Боголюбова, свщ. Т.Буткевича и других, занявших радикально негативную позицию по отношению к культурной деятельности и политическим убеждениям интеллигенции; а с другой – с секулярными мыслителями вроде А.И. Герцена и М.А. Бакунина, продолжавшими линию Просвещения и романтизма, но и принципиально поддерживавшими нововременные атеистические настроения [12, с.30]. «Срединность» подобного положения русских религиозных философов прослеживается не только в локальном решении вопроса о соотношении культуры и

религии, но и в глобальной тенденции «диагностирования» западной философии как пришедшей к кризису, что соответствовало и интенции непосредственно интеллектуального пространства Запада, и известному славянофильскому представлению об испорченности западной мысли.

Подобное «пограничное», а потому воистину философское положение, положение вне какой-либо, как сказал бы М.М. Бахтин, «суверенной территории» [13, с.312] обсуждаемой нами новообращенной интеллигенции, в конечном счете породило множество интеллектуальных групп, пытавшихся переосмыслить устоявшиеся на тот момент дихотомии богословской и философской мысли: это в первую очередь неославянофилы (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, В.И. Иванов), считавшие, что правильно понятая церковь несомненно предоставляет санкцию культуре; затем это представители нового религиозного сознания (Д.С. Мережковский, В.В. Розанов, Н.А. Бердяев), reagировавшие на негативно настроенную к культуре ортодоксальную догматику призывом создать новую церковь; эту тему затрагивали и мистические анархисты (Г.И. Чулков), и представители религии будущего (Н.М. Минский); несколько в стороне располагались, условно говоря, «религиозно осторожные», но отнюдь не безразличные (С.Л. Франк, Н.О. Лосский, П.Б. Струве).

Рефлексивная работа каждой из этих групп вынуждает искать срединные решения, то есть постоянно заниматься филигранным разграничением понятий, что приводит к постепенному умозрительному расщеплению известных религиозных представлений о вере, религии и церкви и к осмыслению каждого из этих феноменов в отдельности.

Экклесиодия Павла Флоренского: пример философского размышления о Церкви

Осмысление религии и веры – мотивы достаточно распространенные в истории человечества. Однако осмысление непосредственно церкви трансформировалось зачастую либо в ее критику («разгадка тайны святого семейства» [14, с.1-4]), либо в подтверждение богословской догмы («Невеста Христа» (Еф. 5:27; 2 Кор. 11:2)), либо в исследование социологических обстоятельств [15] и внутрицерковных иерархий (вопросы распределения в церковном институте социальных ролей и ее соотношения с институтами мирской власти) [16]. Примером же совершенно другого подхода к рассмотрению церкви – не богословского, не культурологического, не исторического и не социологического, а именно философского – может служить учение русского религиозного философа Павла Флоренского.

При ознакомлении с учением П.Флоренского можно натолкнуться на следующие отзывы о его религиозных размышлениях. Русский мыслитель Н.А. Бердяев, обвинив Флоренского в «стилизованном православии», подразумевает его «религиозное несовершеннолетие», а также говорит об обречении человека в картине мира Флоренского на «пассивное выжидание, которому не предвидится конца» [17, с.279]. Похожей точки зрения придерживается и С.С. Хоружий, упрекая Флоренского в построении «статичной картины бытия», в которой «онтологическая значимость» всего – в том числе и человеческих действий – «равна нулю» [18, с.556]. Мы же вынуждены с ними не согласиться на основании сравнительного анализа учений Платона и Павла Флоренского, называемого зачастую христианским платоником.

При всех сходствах и различиях философских систем Платона и Флоренского общая схема формального развертывания их мысли оказывается идентичной: и для Флоренского, и для Платона исходной точкой их философствования является необходимость преодоления скептицизма, что определенно требует от них обоих решения ряда типичных античных философем (проблема соотношения единого и многого, проблема соотношения имени и вещи и т.д.); последовательное же решение этих философем в конечном счете приводит обоих мыслителей к оправданию некоей институциональной формы – государства в случае Платона и церкви в случае Флоренского. Причем последний рассматривает церковь не только в ее божественной исключительности, но и вписывает ее в онтологическую структуру мироздания как необходимый элемент и даже залог существования бытия посредством переосмысления феномена культа. Человек в картине мира Флоренского вовсе не похож на платоновского человека: обладая потребностью в словесном выражении и культово-символической практике, homo liturgis [19, с.59] не просто инструментально ими распоряжается, а познает мир, предоставляя и самому миру посредством этого действия возможность осуществиться.

Оказывается, главной оправдательной – и единственной непроговариваемой напрямую – амбицией Флоренского как богослова и философа является не антропо- и отнюдь не теодицея – два фундаментальных труда Флоренского в качестве подзаголовка носят оправдательные мотивы: «Философия

культы (Опыт православной антропологии)» [19] и «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» [20] —, а «экклесиодицея», то есть оправдание церкви. В сущности, формулировка «оправдания» силами не богословов, а философов, культурно-исторически была возможна лишь после Мартина Лютера и Реформации.

Специфика русской религиозной философии и принципы ее изучения

Все теоретические перипетии и историко-философские экскурсы в конечном счете приводят нас к некоторым интересным выводам.

Во-первых, очевидно, что философское осмысление церкви, то есть осмысление ее не только как социального института, божественного установления, властной структуры и так далее, а взгляд на нее сквозь призму именно философских категорий и не людей воцерквленных или атеистически настроенных, а людей ищущих, определенно является специфической темой русской религиозной философии, что позволяет нам по-новому рассмотреть ряд установившихся философских и богословских понятий. Это и наделяет русскую религиозную философию одновременно и философским, и богословским значением.

Во-вторых, очевидно, что русская религиозная философия гораздо более тонкого устройства: она вовсе не похожа на выверенную догматическую структуру, отказываясь принимать одновременно и фундаментализм, и его противоположность — крайний сциентизм. Более того, интересен тот факт, что именно русская религиозная философия пыталась развернуть богословские догматы (вроде вопроса о соотношении Бога и мира) в русло решения вопросов антропологических и культурологических: грубо говоря, решение вопроса о соотношении Бога и мира для русских религиозных мыслителей имеет следствие на каждом уровне расслаивающейся человеческой реальности, и для них представляет интерес, что это за последствия.

И, наконец, в-третьих, очевидно, что историк русской философии должен придерживаться меры между настаиванием на специфичности русской мысли и попытками вписать ее в общеевропейский контекст. Первый подход позволяет выявить ряд специфически русских, но одновременно и общезначимых тем и принципов, однако его абсолютизация ведет к необоснованному обособлению русской философии от движения мировой мысли. Второй подход также исследовательски продуктивен, но до тех пор, пока не начинает предьявлять русской философии агрессивные европоцентристские требования. Русская философия определенно вписана в общеевропейский контекст, и задача историков русской философии выявить механику этой вписанности, специфику рецепции западных философов в России и прослеживание процессов обратного влияния: прямого, в виде ознакомления западных философов с трудами русских мыслителей, и непрямого, в виде переключения их идей при отсутствии точек прямого соприкосновения.

Литература:

1. ПЯТИГОРСКИЙ, А.М. Честно говоря, никакой русской философии нет... В: *Кто сегодня делает философию в России*. Том I. Москва: Поколение, 2007, с.204-214.
2. *Большой разговор о русской философии с профессором К.М. Антоновым. Часть 2. Сайт Свято-Тихоновского богословского института*. Доступно: <http://www.pstbi.ru/news/show/842/> [Просмотрено: 05.12.2022]
3. МАЦЕЙНА, А. Происхождение и смысл философии. В: *Историко-философский ежегодник '93*. Москва, 1994, с.277-294.
4. ХАЙДЕГГЕР, М. Что такое метафизика? В: *Время и бытие*. Москва: Республика, 1993, с.16-27.
5. ХАЙДЕГГЕР, М. *Положение об основании*. СПб.: Лаборатория метафизических исследований философского факультета СПбГУ; Алетейя, 2000. 290 с.
6. АРИСТОТЕЛЬ. *Метафизика*. М.—Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. 348 с.
7. АРИСТОТЕЛЬ. *Метафизика*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы Аквинского, 2006. 232 с.
8. ПЛАТОН. *Сочинения в четырех томах*. Том 3. СПб.: Издательство СПбГУ; Издательство Олега Абышко, 2007, ч.1. 632 с.
9. CHERNISS, H.F. *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1944, vol.1. 610 p.
10. PHILIP, J.A. Platonic Diaries. In: *Transactions of the American Philological Association*. 1966. vol.97, p.335-358.
11. ГЕГЕЛЬ, Г.В. *Сочинения: В 14 томах*. Том 10, кн.1. Ленинград: Партийное издательство, 1932. 490 с.

12. АНТОНОВ, К.М. *Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века*. Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2013. 360 с.
13. БАХТИН, М.М. *Эстетика словесного творчества*. 2-е изд. Москва: Искусство, 1986. 896 с.
14. МАРКС, К. Тезисы о Фейербахе. В: *Сочинения К. Маркса и Ф. Энгельса*. Том 3. 2-е изд. Москва: Государственное издательство политической литературы, 1955, с. 1-4.
15. LE BRAS, G. Etudes de sociologie religieuse. Tome I. Sociologie de la pratique religieuse dans les campagnes françaises. In: *Revue d'histoire de l'Église de France*, 1956, vol.42, no.139, p.245-247.
16. ЗОМ, Р. *Церковный строй в первые века христианства. Заозерский Н.А. О сущности церковного права (против воззрений проф. Рудольфа Зома)*. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. 320 с.
17. БЕРДЯЕВ, Н.А. *Стилизованное православие (о. Павел Флоренский)*. В: *П.А. Флоренский: pro et contra*. СПб.: РХГИ, 1996, с.266-284.
18. ХОРУЖИЙ, С.С. *Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки*. В: *П.А. Флоренский: pro et contra*. СПб.: РХГИ, 1996, с.525-557.
19. ФЛОРЕНСКИЙ, П.А. *Философия культа (Опыт православной антропологии)*. Москва: Мысль, 2004. 685 с.
20. ФЛОРЕНСКИЙ, П.А. *Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах*. Москва: Академический Проект, 2012. 490 с.

Данные об авторе:

Ксения ГОНЧАРОВА, докторант, Молдавский государственный университет.

E-mail: goncharova.xenia@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0144-0265

Prezentat la 05.12.2022