

УДК 1 (091)

ББК 87.3

С. И. Бажов,

*Институт философии, Российская академия наук,
ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, 109240 г. Москва, Россия*

ФГБОУ ВО «Московский государственный университет дизайна и технологии»,

Институт славянской культуры,

Хибинский проезд, д. 6, 129337 г. Москва, Россия

К ВОПРОСУ ОБ ИНТЕРПРЕТАЦИИ ВИЗАНТИЙСКОГО ДУХОВНОГО И ИДЕЙНОГО НАСЛЕДИЯ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ XIX – НАЧАЛА XXI вв.

Аннотация: В статье в русле историко-философского подхода впервые выделяется такой предметный аспект русской религиозно-философской мысли XIX–XX вв., как трактовки византийской темы (под которой понимается повышенное внимание, вплоть до реактуализации, к византийскому духовному наследию, оцениваемому положительно или отрицательно) в воззрениях П. Я. Чадаева, К. Н. Леонтьева, Г. В. Флоровского, А. С. Панарина, С. С. Хоружего, М. Н. Громова и др., раскрывается мотивация актуализации византийской темы в русском религиозно-философском дискурсе. Наибольшее внимание уделяется характеристике воззрений А. С. Панарина и Г. В. Флоровского. В трактовке А. С. Панариным византийской темы выделяются два аспекта. Указание на византийскую православную традицию рассматривается как одна из важнейших основ идентичности российской цивилизации. Восточнохристиански ориентированная трактовка российской цивилизационной идентичности не позволяет отнести её к чисто западному или азиатскому типам идентичности, что имеет значение для культурно-политического самоопределения России. Второй аспект рассмотрения византийской темы у Панарина определяется признанием её актуальности в религиозно-философском отношении как источника особого типа религиозно-мировоззренческой установки, связанной с переживанием космической энергичности православной традиции. В религиозно-философском и богословском творчестве Г. В. Флоровского византийская тема — центральная. В трактовке Флоровского богословско-философский потенциал византийской православной традиции наиболее полно раскрылся в эпоху паламитских споров, и в структурном, а отчасти и в содержательном, отношении сохраняет значение образца и для последующих эпох. Образец этот учитывался Флоровским при формулировании богословско-философской программы неопатристического синтеза.

Ключевые слова: византийское духовное и идейное наследие, русская религиозная философия XIX – начала XXI вв., А. С. Панарин, Г. В. Флоровский, неопатристический синтез.

Дата поступления статьи: 03.03.2016

Информация об авторе: Сергей Иванович Бажов — кандидат философских

наук, старший научный сотрудник сектора истории русской философии, Институт философии, Российская академия наук; профессор кафедры славяноведения Института славянской культуры, ФГБОУ ВО «Московский государственный университет дизайна и технологии». E-mail: bazhovsi@mail.ru

I

Рассмотрение особенностей трактовки византийской темы в контексте проблематики цивилизационной идентичности России в творчестве позднего А. С. Панарина представляет собой не только анализ одного из содержательных компонентов заявленной к рассмотрению темы статьи, но и призвано сыграть роль своего рода введения в интерпретацию темы византийского духовного и идейного наследия в философском (религиозно-философском) дискурсе¹ с тем, чтобы на примере показать основания актуализации последней темы в религиозно-философском дискурсе. Пример этот, в контексте темы статьи один из многих, выделен потому, что А. С. Панарин одним из первых в новейший период актуализировал тему византийского духовного и идейного наследия в контексте политико-философского и религиозно-философского дискурса в русле разработки идеи православной цивилизации.

Проблема цивилизационной идентичности сопряжена с вопросами ориентационного плана: кто мы, куда идём и т.д. Как формула идентичности может влиять на нашу деятельность сегодня? Какое значение имеет византийско-православный компонент в формуле российской идентичности в трактовке А. С. Панарина? Идёт ли здесь речь только о констатации в общем-то, общепризнанных исторических фактов или же здесь затрагивается актуальная тема? Наконец, каковы особенности понимания византийско-православного компонента в трактовке Панариным формулы российской цивилизационной идентичности? Вопросов много и нужно искать на них ответы.

В новейший период в отечественной мысли к разработке византийской темы, в контексте вопроса об идентичности России одним из первых обратился А. С. Панарин. У Панарина этот дискурс был частью его проекта православной цивилизации. Идея православной цивилизации не только в историческом измерении, но и как цивилизации будущего стала предметом рассмотрения в книге А. С. Панарина «Православная цивилизация в глобальном мире», в которой автор подвёл итог того этапа своей идейной эволюции, содержанием которого был переход от евразийства к православно ориентированному философскому дискурсу. Здесь также затрагивается значимая проблематика, о которой можно сказать несколько слов. В общественной мысли (а затем и в исследовательской литературе) со времён полемики славянофилов и западников широко распространённым является противопоставление допетровской органической (целостной) православной цивилизации и послепетровского общества, отчасти европеизированного, отчасти оставшегося в русле традиционной православной культуры, т. е. в целом утратившего целостный православный облик. И здесь могут быть указаны две возможности. Одна — это призыв к восстановлению православного универсализма как всеобщей формы, напоминающей традиционный образец, в облике православной империи, в которой православие выступает как единственная истина, государственно утверждаемая для всего общества.

¹ Статья подготовлена на основе доклада «Проблематика цивилизационной идентичности России в творчестве позднего А. С. Панарина», прочитанного на секции «Культурная и гражданская идентичность, критерии цивилизационного развития» 13 Панаринских чтений с международным участием «Россия как государство-цивилизация: высшие цели и альтернативы развития» 11.11.2015 г., Философский факультет МГУ имени М. В. Ломоносова, Москва.

Вторая возможность — это утверждение проекта православной цивилизации в условиях свободы как полюса истины в конкурирующем многообразии позиций, полюсов современной культуры. Здесь приверженцы православия, полюса православной культуры стремятся к формированию широкой сферы влияния в современной культуре, а также в обществе и в государстве, в условиях встречных влияний иных культурных и общественных сил.

К рассмотрению такого «внутриполитического» ракурса проекта православной цивилизации А. С. Панарин непосредственно не обращался. Предметом его по преимуществу был «внешнеполитический» ракурс проблематики православной цивилизации в контексте критического противопоставления либерального глобализма и национальных государств (на примере России).

Однако если принять во внимание его формулу православной цивилизации как соединения христианской духовности с новейшими открытиями просвещения, о которой ниже ещё будет речь, а также идейную эволюцию Панарина от либерализма к просвещённому консерватизму, его итоговую позицию, в определённой степени предполагающую консервативно-либеральный синтез, то эти основания свидетельствуют скорее в пользу второй возможности².

Из упомянутой книги явствует, что перспектива перехода к православному христианству раскрывалась А. С. Панарину в связи с несколькими основаниями. В первую очередь здесь нужно указать на размышления о феномене глобального нигилизма: «Вопрос о возвращении к бытию и преодолении нигилизма в наше время получает не только философскую актуальность, но и острейший социальный смысл. Способы преодоления глобального нигилизма — главная тема современного дискурса о человеке и мире» [4, с. 116].

Но особую роль в переходе А. С. Панарина к рассмотрению важнейших социально-философских вопросов с учётом позиций православного христианства, как представляется, сыграли размышления о цивилизационной идентичности России и о будущем страны. По оценке А. С. Панарина, «вопрос о цивилизационной идентичности России, о её праве быть не похожей на Запад, иметь собственное призвание, судьбу и традицию, на наших глазах превращается в вопрос о нашем праве на существование вообще, о национальном бытии как таковом» [4, с. 42].

Каким же по А. С. Панарину является положительный ответ на вопрос о национальном бытии России, о её идентичности? Такой ответ не может быть дан в рамках ложной дилеммы, сформировавшейся в русском национальном самосознании со времён Петра I: или великая западная письменная культурная традиция, или малая русская народная традиция, выражающая одну только этнографическую устную специфику.

Анализируя эту ложную дилемму, А. С. Панарин показывает, что она порождает неустрашимый комплекс ученичества, дух подражательства и отсутствие творческой самостоятельности, установку на превосходство интересов прогрессивного Запада над национальными интересами России и в связи с этим либо неспособность внятно сформулировать и последовательно отстаивать национальные интересы России, либо даже феномены «пятой колонны» и предательства некоторыми русскими западниками национальных интересов страны и т.д.

² Более обстоятельно эта проблематика рассматривается в работе автора: Бажов С. И. Перспективы политического и культурного развития России в современной отечественной консервативно-либеральной мысли (на примере политико-культурологического дискурса позднего А. С. Панарина) // Гуманитарные научные исследования. 2014. № 10. URL: <http://human.snauka.ru/2014/10/8133> (дата обращения: 12.11.2014).

Чем же можно заменить эту ложную дилемму? По мнению А. С. Панарина, славянофилам, с которыми он здесь солидаризируется, удалось показать, что «наряду с великой письменной традицией Запада религиозной (католической и протестантской) и пострелигиозной, просвещенческой, существует и другая, по меньшей мере, равновеликая, восточнохристианская традиция, потенциал которой до сих пор не только не исчерпан, но и не измерен» [4, с. 239].

Отсюда, отмечает А. С. Панарин, вытекает и настоящее задание для нашей культуры — «выработать на основе творческого цивилизационного анамнезиса — “припоминания” опыта материнской цивилизации (византийской православной цивилизации. — С. Б.) свой стиль жизни, свой тип праксиса, свои варианты ответа на общие для всего человечества вызовы истории» [4, с. 243].

По А. С. Панарину проект этот имеет не только региональное, но и глобальное значение, поскольку он открывает перспективу перехода «от цивилизованности низшего порядка к более высокой и творческой цивилизованности, объединяющей откровения христианской духовности с новейшими открытиями просвещения» [4, с. 103].

Таким образом, в трактовке А. С. Панариным идеи православной цивилизации можно выделить два взаимосвязанных момента: первый — это указание на принципиальное значение восточнохристианской традиции для идентичности русской культуры (российской цивилизации), и второе — это перспектива объединения откровения христианской духовности с новейшими открытиями просвещения, которая понимается как возможность перехода от цивилизованности низшего порядка к более высокой и творческой. Подчёркивание этих моментов необходимо во избежание односторонней и упрощённой трактовки идеи православной цивилизации А. С. Панариным.

В разработке византийской темы в контексте вопроса об идентичности России основной акцент Панарин делал на восточнохристианской византийской традиции как на слагаемом национального бытия России в условиях экспансии вестернизаторской глобализации. Весьма важным был ценностно-политический план этой темы в виде защиты интересов народов стран слабых и обездоленных от политики неокolonизаторов из государств золотого миллиарда. Вместе с тем для Панарина весьма значимым не столько в чисто историческом плане, сколько в ориентационном, мировоззренческом был и вопрос об отличии восточнохристианской традиции от западнохристианской.

В связи с последним моментом у Панарина речь шла о том, что хотя православие в самом деле «многое упустило по части наследования плодов античного просвещения», однако избежало ошибки западного идеализма, «низведшего материю до мировой механической субстанции, над которой парит презирующий и чурающийся её дух. В язычестве православие взяло то, что сегодня обладает статусом спасительного наследия, — материю как живую субстанцию, которая не антипод духа, а его постоянное подспорье» [4, с. 167]. «Мы можем определить всемирное значение православия как системы, сумевшей не подавить, а претворить и в претворённом виде донести до нас животворную энергетику языческого эроса, питаемого космической причастностью» [4, с. 168].

Не переходя к подробному разбору этих тезисов, можно сказать, что горизонты понимания в данном случае очерчены типом сознания, родственном новому религиозному сознанию. Поэтому здесь неизбежна предложенная в русской религиозно-философской мысли, в частности Г. В. Флоровским, критика нового религиозного сознания.

Но прежде отметим, что вопрос о такого рода критике сложный и важный. Дело в том, что здесь может легко произойти подмена типов критики. Вместо критики но-

вого религиозного сознания с позиций религиозно-философского сознания, преодолевшего ступень нового религиозного сознания, условием возможности чего является осмысление путей развития русской религиозно-философской мысли XIX–XX вв., возможно использование другого, а именно традиционного, конфессионального типа критики, когда неверное положение (а оно, разумеется, действительно неверное) просто изымается из общего контекста указанного религиозно-философского дискурса и ему противопоставляется верное догматическое, каноническое положение.

Казалось бы, второй тип критики не только возможен, но и вполне здесь правомерен. Однако в действительности это не так, ибо критически сопоставляются два различных типа сознания — одноплановое традиционное конфессиональное и, так сказать, двухплановое, включающее измерения традиционно конфессиональное и рефлексивное (религиозно-философское). В общем плане здесь подразумеваются три типа сознания: 1) традиционное; 2) рефлексивное как противостоящее традиционному в его подвариантах, неизбежных фазах восходящего, торжествующего (просвещение) и нисходящего, осознавшего несоответствие притязаний торжествующего разума и его возможностей, нисходящего, впадающего в скептицизм; 3) рефлексивного, теоретически автономного, но сохраняющего мировоззренческую связь с религиозной традицией (как это возможно, это следует показывать). В результате вышеупомянутого замещения, смещения происходит выпадение критики из рефлексивного религиозно-философского поля; по сути, здесь имеет место зачастую мотивированный благими намерениями механический обрыв дискурса вместо диалогического прояснения позиций, взвешивания аргументов, сопоставления причинно-следственных связей и т.д. Конечно, не следует быть наивными, диалог (посредством своей диалогической формы взаимопризнания, равенства сторон, учёта аргументов сторон и т.д.) не решает всех проблем, но в ходе такого диалога выявляются, аргументируются принципиальные линии размежевания, а не просто они предъявляются по традиции, без доказательств, проясняющих предметную сферу.

Избегая указанной возможной подмены типов критики и возвращаясь к воззрениям Панарина, отметим, что эффект сопричастности энергетике космоса здесь рождается не от сохранения практики непосредственной причастности энергетике космоса, а как одно из следствий подлинного религиозно-философского и богословского синтеза, в котором учитывается двухплановая установка: традиционно конфессиональная и рефлексивная (религиозно-философская). Более определённый ответ на поставленный вопрос будет получен ниже. Кстати, здесь также можно предположить, что единственной формой разума, который, с одной стороны, мировоззренчески не самоопределяется в качестве разума абсолютного, так как человеку не дано обладание абсолютным разумом, а с другой стороны, избегает скептического саморазрушения, есть разум реалистический, интегрированный в религиозно-философскую систему.

II

На какие другие трактовки византийской темы нужно указать, чтобы выделить специфику её истолкования А. С. Панариным? Имеет смысл продолжить рассмотрение воззрений Г. В. Флоровского в аспекте его трактовки византийской темы. Но прежде несколько слов о более общем идейно-тематическом контексте.

Разумеется, существует принципиальная разница между трактовками византийской темы в традиционном древнерусском сознании и в рационализированном после-

петровском. Предметом рассмотрения в данной статье являются трактовки второго типа. В первую очередь следует указать на греческий проект Екатерины Второй, предусматривавший установление русского и восстановление греческого контроля над Константинополем-Царьградом и воссоздание в определённых пределах Византии.

Этот по преимуществу военно-политический проект Екатерины Второй был возрождён в годы Первой мировой войны в секретных договорах союзников по Антанте, где, в частности, речь шла об установлении контроля России над проливами. Конечно, с полной определённой об этом можно было бы говорить после специального исследования, однако вполне правдоподобным выглядит предположение, что и в первом, и во втором случаях речь шла о проектах, в которых эксплицитной была военно-политическая сторона дела, а план духовный или рассматривался как исторически сопряжённый с первым, или в лучшем случае подразумевался.

Важно проследить византийскую тему и в русской культуре XVIII–XIX вв. в исторической науке, в искусстве (в особенности в живописи и в архитектуре), в русской философской мысли как в философском самосознании культуры.

В последнем случае можно указать на три манифестации этой темы — в творчестве П. Я. Чаадаева, К. Н. Леонтьева и Г. В. Флоровского, а если обращаться и к отечественной философской мысли последних десятилетий, то и в творчестве А. С. Панарина и С. С. Хоружего, и не только. В особом ракурсе, в виде принципа кирилло-мефодиевского наследия, имеющего непреходящее значение для русской культуры византийская тема разрабатывается в творчестве современных исследователей Е. М. Верещагина, М. Н. Громова [2], В. В. Бычкова, Н. Н. Лисового и др. В историософском ключе тему византийского наследия разрабатывает и современный православный философ А. Малер. Две последние концепции здесь специально не рассматриваются. У Малера речь идёт об историософской проблематике в плане соотношения планов времени и вечности, а в предпоследней, в историко-философской трактовке М. Н. Громова речь идёт об основоположном для древнерусской и существенно значимом для русской культуры принципе византийского христианского синтеза богословия, философии, филологии в кирилло-мефодиевском наследии. Последний принцип — это, несомненно, один из примеров осуществления характерного для византийской христианской традиции принципа полноты как сочетания в знании наук внутренних и внешних, а в богословии измерений духовной традиции и философской рефлексии.

В сущности, у Флоровского в примерах христианского эллинизма, византийской образованности идёт речь об этом же принципе, только разработанном применительно к богословию (к богословию Г. Паламы) и в более широком историческом контексте.

В этой связи нужно отметить два момента. Первое, здесь на конкретном примере указывается специфика тенденции развития православной византийской образованности, основанной на определённом истолковании существа и взаимодополнения наук внутренних и внешних.

Вместе с тем более глубоко, в сопоставлении со схоластическим способом мышления, содержание византийской образованности было эксплицировано и концептуализировано в богословской рефлексии в эпоху паламитских споров. Другими словами, рефлексивное самописание своеобразной византийской духовной и интеллектуальной жизни было дано именно в указанный период, а не в более раннюю эпоху.

Второй момент связан с вопросом о судьбе византийского духовно-интеллектуального синтеза на древнерусской почве. Это вопрос о том, в какой мере на Руси было усвоено указанное византийское наследие. Разумеется, была воспринята православ-

ная традиция в сочетании с отдельными компонентами византийской образованности. Но достаточно ли было этих заимствованных компонентов византийской образованности для восприятия не только самого факта паламитского богословия, но и в полном объёме его многопланового, в известном смысле синтетического существа? Вопрос, как говорится, дискуссионный, причём ещё со времён основоположников славянофильства И. В. Киреевского и А. С. Хомякова, которые, разделяя общую точку зрения на религиозное достоинство православия на Руси и в России, разошлись в оценке значимости древнерусского наследия как образца для современности, в частности и в религиозно-философском отношении [3].

С. С. Хоружий разрабатывает византийскую тему в качестве последователя и тонкого интерпретатора богословско-философского наследия Г. В. Флоровского. Весьма значим акцент Хоружего на проблеме конфликтного взаимоотношения духовной и культурной традиций в России как следствия распада паламитского варианта синтеза духовной и культурной традиций [6]. Это новая по отношению к акцентам самого Флоровского грань актуализации богословско-философской проблематики идеи неопатристического синтеза. Если Флоровский, творчески развивая интенции основоположников славянофильства, в основном делал акцент на необходимости преодоления западного пленения русской богословской (и религиозно-философской) мысли, то Хоружий актуализировал и другую грань проблемы: освобождённая от западного пленения русская мысль может оказаться во власти перспективы эмпирического конфликтного взаимоотношения духовной и культурной традиций в России. Вместе с тем в богословско-философских образцах паламитского синтеза, византийской образованности, принципа полноты как сосуществования наук внутренних и внешних и как ассоциированности духовной и культурной традиций, на которые ориентирована идея неопатристического синтеза, содержатся и указания на пути преодоления такого конфликтного взаимоотношения.

У П. Я. Чаадаева представлен религиозный вариант классического западнически-прогрессистского взгляда на византийское наследие как на историческое основание «византийского типа» особенностей православия в России, таких как мистическая созерцательность, социальная пассивность и др.

Так же как у Чаадаева, у К.Н. Леонтьева эта тема оказывается во многом политизированной, идеологизированной. Однако, в отличие от Чаадаева, в основном оценивавшего византийские особенности православия в России негативно, Леонтьев характеризовал византийские начала русской жизни определённо положительно. Рассматривая принцип византизм как «совокупность принудительных начал» в современной ему русской жизни, консерватор-охранитель Леонтьев ищет пути защиты этого принципа ради сохранения в стране самодержавного строя, принципа сословности, идеологии традиционализма.

Вместе с тем необходимо отметить, что в рассмотрении темы византизма Леонтьев не ограничился планом политико-идеологическим, поставил вопрос об «аскетическом византийском православии» как о подлинном христианстве, в отличие от «розового» христианства Ф. М. Достоевского, В. С. Соловьёва, Л. Н. Толстого и др. Тем самым была своеобразно акцентирована тема о путях развития русской религиозно-философской мысли.

Тема эта имеет не только философское значение, как может показаться на первый взгляд. И дело здесь не столько в указании на априорную несовместимость какой-либо узости и философского универсализма, но в указании на план совмещения рефлексии

и традиции. Контекстом здесь является тема перехода общества от традиционного состояния к посттрадиционному. Масштабно в России этот переход был начат реформами Петра Первого, руководствовавшегося идеологией державного утилитаризма. Однако этатистско-имперский служилый идеал Петра Первого был только начальной ступенью рефлексивного освоения новоевропейской культуры. Далее может быть поставлен вопрос о том, действительно ли наилучшая участь для человека — служение государству, т. е. тема личности и государства, общества и т.д. Постепенно, к 30–40 гг. XIX в. уж во всяком случае, в русской культуре развёртывается дискурс, включающий новоевропейские темы и в то же время носящий характер не только ученически-подражательный, как в XVIII в., но и творческий, что, в частности, означает, что предмет осмысления становятся не только новинки европейской интеллектуальной моды, но и сами формы новоевропейской культуры в их принципиальном существе. Так, Ф. М. Достоевский глубоко пережил и с непревзойдённой художественно-мировоззренческой глубиной осмыслил онтологическую драму личности (ноевропейского субъекта), одного из основоположных принципов новоевропейской цивилизации и т.д.

Это русло критического освоения, в известном смысле переработки новоевропейского наследия Леонтьев отвергал, полагая, что в союзе с азиатскими культурными и политическими силами Россия сможет избежать полномасштабного и рискованного диалога, взаимодействия с западной новоевропейской цивилизацией. Это была желательная для Леонтьева возможность, поэтому он её обсуждал чаще. Но он видел и другие перспективы. Например, возможность победы социализма в России, проницательно отмечая, что это будет отнюдь не царство всеобщего счастья, на земле невозможное, а нечто вроде нового феодализма.

Как бы то ни было, Леонтьев глубоко непоследователен: он апеллирует и к новоевропейскому научному и философскому рационализму, избирая философскую форму мысли, и к реалиям традиционной цивилизации, при этом обвиняя всех — от славянофилов до Н. Я. Данилевского и Ф. М. Достоевского и др. — в консервативно-охранительной непоследовательности, в уступках либерализму.

В своё время о XIX в. русской истории говорили как о наиболее мифологическом веке русской истории. Это неверно, мифология характеризуется традиционной «замороженной» рефлексией, а наш XIX в. рефлексивен. Проблема здесь не в отсутствии рефлексии, а, скорее, как говорил Достоевский, в её избыточности. Природа этой избыточности рефлексии в сбивчивости последней, она многократно начинается и не приходит к определённости, даёт несовместимые результаты и т.д. Разные рефлексивные планы и программы сталкиваются, пересекаются и т.д., складываясь в сложную мозаичную картину.

Итак, одной из несомненных заслуг Леонтьева была религиозно-философская актуализация темы византийского православия как оппозиции аскетического византийского православия и христианства «розового», попавшего под влияние либеральной теологии и т.д.

Следующее философски и религиозно мотивированное и более масштабное обращение к теме византийского православия имело место в творчестве Г. В. Флоровского.

Благодаря особого рода взгляду на историю, приверженности принципам и научного исследования, и религиозно-мировоззренческого постижения, Флоровскому удалось уникальное синтетическое историческое, религиозно-философское и богословское исследование путей развития богословской и религиозно-философской мысли в Византии и в России.

Введением в религиозно-философскую проблематику Флоровского может быть осуществлённый им критический анализ творчества В. С. Соловьёва.

Рассматривая вопрос о том, на какой духовной и интеллектуальной почве вырастает религиозно-философское творчество В. Соловьёва, Флоровский подчёркивал, что Соловьёв по преимуществу ученик Шеллинга и Гегеля, что интеллектуально и духовно он в основном находился на почве немецкого классического идеализма. Кроме того, Соловьёв испытал сильное влияние мистики иудейской и западноевропейской. Разумеется, нельзя сбрасывать со счетов и то, что Соловьёв испытал влияние национальной философской и духовной почвы; здесь нужно указать на интерес раннего Соловьёва к творчеству славянофилов и Чаадаева, на изучение православной традиции. Но остаётся вопрос о степени влияния на творчество Соловьёва различных идейных традиций. Ни влияние православной духовной традиции, ни славянофилов не было определяющим, что во многом придало творчеству Соловьёва характер беспрестанных творческих исканий.

Своих читателей Флоровский фактически подводил к тому, что для религиозной философии пути западной мысли, пути неосхоластики (и схоластики) и др., не связанные с плодами и почвой византийской православной традиции, не лучшие.

Разумеется, в парадигме схоластики как религиозно-философского синтеза без веры дело не обходится. Но как здесь рассматривается проблематика веры? В основном в русле вопросов познания. Вера есть источник сверхразумного знания, ряда аксиом, дополнительных по отношению к аксиомам естественного разума, сумма которых и является основой религиозно-философской дедукции.

В дискурсе схоластического (и неосхоластического) типа центр тяжести оказывается на проблематике веры как знания, вклада веры в знание, а не на роли веры в жизни человека, на жизни человека в вере. Ракурсы рассмотрения вроде бы близкие, в каждой из перспектив, несомненно, утверждается вера, однако, как представляется, различия обуславливают существенные последствия.

Дело в том, что в первом случае формулируются установки, которые со временем создают почву, чреватую постоянным «соскальзыванием» с проблематики веры в сферу разума, что, разумеется, значимо в ракурсе анализа схоластической предыстории становления новоевропейского теоретического разума. Но центральной задачей религиозной философии является не создание предпосылок для синтеза идеи теоретического разума, а, скорее, поиск формулы со-утверждения разума и веры в философско-мировоззренческом учении и т.д. Хотя, бесспорно, феномен теоретического разума — одно из величайших достижений культуры, совместно со своим изводом — техникой, во многом изменившее облик сначала западной, а затем и мировой цивилизации.

Рождение новоевропейского научно-философского разума со временем породило вторую эпоху просвещения [1], торжества разума с последующей её трансформацией в эпоху постпросвещения.

Развитие теоретического разума, «восхождение солнца разума» коренным образом изменило мировоззренческий ландшафт европейской культуры. Общекультурный философско-мировоззренческий синтез поначалу осуществлялся традиционными средствами метафизического рационализма, хотя в эмпиризме формировался иной тип синтеза. Наиболее яркие примеры синтеза первого типа — учения представителей немецкого рационализма — Фихте, Шеллинга, Гегеля.

Однако положение новоевропейского метафизического рационализма в европейской философии XVII–XIX вв. отнюдь не было безоблачным. Практически с самого

своего рождения он подвергался атакам со стороны эмпиризма; поначалу это было продолжением старого, начатого ещё в античности, но интенсифицировавшегося в эпоху Средневековья спора номиналистов и реалистов, в новоевропейский период этот спор выступил в виде конкуренции рационалистической и эмпирицистской трактовок научного знания. Но со временем соотношение сил стало меняться в пользу эмпиризма, как лучше описывающего фактологическую основу наук о действительности. В итоге метафизический рационализм, достигший кульминации в учении Гегеля, постиг теоретический крах. В более широком плане это был радикальный кризис рационалистической метафизики в европейской философии XIX–XX вв., что послужило основанием для выдвижения тезиса о «смерти философии».

Но в философии Канта воплотился второй тип философско-мировоззренческого синтеза, в котором человек не рассматривался в качестве восходящего по ступеням абсолютного разума, т. е. здесь в искомый общекультурный философско-мировоззренческий синтез включается теоретический (а не метафизический) разум, а также сфера веры.

Соответственно можно указать и на религиозно-философскую «реабилитацию» веры в ситуации критики метафизического разума в философии Канта. Однако эта заслуживающая внимания схема была разработана в общем русле установки на «рационализацию» религии, на выделение «рационального» зерна религии. В этом ключе Кант формулирует проблематику морального богословия. Кант не только принципиально разрешил коллизию разума метафизического, теоретического и веры, но и стремился уточнить содержательный смысл утверждения веры и т.д.

Разумеется, в культуре были представлены и более радикальные варианты философско-мировоззренческого синтеза — агностицистский (метафизический агностицизм теоретического разума) и материалистический (паннатуралистический), наряду с традиционными конфессиональными, ориентальными (начиная с А. Шопенгауэра, Е. Блаватской, Р. Штайнера и др.) и традиционалистскими (Р. Генон и др.) парадигмами.

Следуя за Флоровским, нужно отметить, что эпоха золотого и серебряного века русской культуры стали периодами углубления религиозно-философской и богословской мысли, временем поиска пути. Разумеется, сохранялась православная традиция в её принципиальном существе и многовековом противостоянии католицизму и протестантизму. Но теперь эта традиция соединялась с религиозно-философской и богословской рефлексией.

Отныне предстояло соединить или, если иметь в виду византийские образцы, воссоединить истину православной традиции и истину рефлексии, полноту наук внешних и внутренних, синтез духовной традиции и богословской рефлексии, как можно истолковать неопатристический синтез, принцип византизма в трактовке Флоровского.

По мнению Флоровского, несмотря на многие достижения периода золотого и серебряного веков русской культуры (в частности, здесь можно было бы указать на обретение принципа рефлексии, который, разумеется, в идеале должен быть представлен в полноценном теоретически автономном виде, а не в качестве идеологически «зауженной» рефлексии), решить указанную проблему в эту эпоху не удалось.

Для этого потребовался выход на новую синтетическую ступень богословской и религиозно-философской рефлексии, на которой фактически был указан путь соединения истин традиции и рефлексии (в частности, для этого нужно сопоставление двух полаганий веры как традиционной веры и как веры, соотнесённой с рефлексией и т.д.).

Во многом переход этот был осуществлён в творчестве Флоровского, выдвинувшего идею современного продолжения патристического диалога библейского мышления и античной культуры, наиболее отчётливо выраженного в творчестве Г. Паламы в виде синтеза духовной традиции и богословской рефлексии, как неопатристического диалога библейского мышления и современной культуры с сохранением «размерностей» диалога патристического (христианского эллинизма), т. е. типа соотношения компонентов и их содержания.

В неопатристическом синтезе Флоровский предлагает вернуться к тем восточно-христианским византийским образцам, в которых реалии веры полагались основным содержанием духовной жизни, но без отказа в мировоззренческом синтезе от признания существенных прав разума (в качестве «внешних наук»). В связи с тем, что в утверждаемой здесь религиозно-философской перспективе, ориентированной на восточно-христианскую традицию (в трактовке Флоровского с акцентом на её итоговом синтезе в творчестве Г. Паламы, представляющего образец соединения духовной традиции и богословской рефлексии), акцент на вере не ведёт к отказу от возможностей разума, потенциально здесь нет основы для такого расщепления как в западно-христианской традиции, которой присущи либо рационализм, оттеняющий в вере гносеологический рационалистический аспект, либо вера в качестве иррационалистически заострённой, т. е. противопоставленной разуму не только в своём существовании, что оправданно, но и в общемировоззренческом синтезе, в котором в таком случае вместо оправданного различения и размежевания наук внешних и внутренних, имеет место исключение первых, как не являющихся вторыми, «единственно истинными». Понятно, что в последнем случае речь идёт о противостоянии схоластического рационализма и антисхоластического мистицизма.

Но дело не только в былых коллизиях. В западной культурной традиции сформировался секулярный аналог вышеуказанного духовного и интеллектуального расщепления в виде разделения онтологий на типы рациональных и иррациональных.

Таким образом, можно говорить о схоластической западно-христианской тенденции в вопросах веры в основном переходить на почву разума, с одной стороны, постепенно превращавшей разум для человека в центральную инстанцию (на античный манер), а с другой, вызывавшей реакцию в виде мистицизма.

В целом, это были установки, лишённые христианской мудрости в силу разобщённости традиций западно-христианской и восточно-христианской из-за разделения Церквей.

Однако Флоровский говорит не об актуальном неопатристическом синтезе, а о задаче и перспективе поиска такого синтеза на почве образцов патристической традиции. Соответственно, в творчестве Флоровского в качестве актуальных рассматриваются религиозно-философский и богословский планы восточно-христианской византийской традиции.

III

Учитывая утверждения и оценки Флоровского, вернёмся к сопоставлению западно-христианской и восточно-христианской традиций. Широко распространённая интерпретация в этой связи — это обычное западноевропейское превознесение традиции западно-христианской на основе указаний на беспрецедентный творческий взлёт схоластической мысли, значимой не только в качестве своего рода образцовой религиозной философии, но и неявно готовившей торжество новоевропейского рационализма. Говорится также о большей социально-политической действенности политики римско-

католической церкви и т.д., в то время как вторая традиция представляется ориентированной слишком мистически, пассивно-созерцательно и т.д.

Эмпирические уточнения, что в западноевропейской культурной традиции были тёмные века — культурный разрыв, а в Византии его не было, то обстоятельство, что многое из античного наследия, утраченного на Западе и сохранённого в Византии, после тёмных веков было заимствовано Западной Европой из Византии, только слегка корректируют общую картину соотношения западно-христианской и восточно-христианской традиций, но не меняют её по существу: католический Запад предстаёт в целом как культурно динамичный, а византийский православный восток как застойный и т.д.

Ещё одно достижение византийской традиции — разработка значительной части свода христианской догматики. Соображение весомое, но характеризующее скорее ранний этап восточно-христианской традиции, чем её поздний период, её итоги.

Для рассмотрения восточно-христианской традиции как обладающей не меньшими достоинствами, чем западно-христианская, а в определённых отношениях и большими, следует указать на существенный и актуальный творческий парадигмальный принцип, в качестве одного из доминантных, присущий только восточно-христианской традиции.

Принципом этим является иной по форме и по содержанию, чем в западно-христианской традиции тип синтеза, соотношения наук внешних, мирских и внутренней, духовной, как принцип сочетания начал культурных и духовных. В этом соотношении вера, как основное содержание духовной жизни, заявляется не только как не менее существенная, чем жизнь разума, но в своих границах и как более существенная, чем разум. Однако подлинное возвышение веры достигается не за счёт отказа от признания значимости внешних наук.

По Флоровскому, зрелым плодом восточно-христианской традиции явилось паламитское энергичное богословие, в котором и был явлен один из образцов указанного синтеза.

Речь идёт о принципе полноты, о сочетании духовной и культурной традиций. Говоря об этом принципе полноты, С. С. Хоружий отмечал, что такая «полнота развития в нашей исихастской традиции была реально явлена, существовала в истории в последние десятилетия существования Византийской империи, века полтора. Это, в основном, XIV век. Тогда существовала развитая традиция на уровне практики, на уровне мистического опыта, но она включала в себя и высокоразвитые культурные измерения. Культура поздней Византии осуществляла себя именно в этой примыкающей, ассоциированной парадигме по отношению к духовной традиции. Соответственно, сложившаяся система имела все предпосылки к существованию и к плодородности» [6].

Этот принцип полноты представляет собой истинное достижение, поскольку в нём, с одной стороны, утверждается фундаментальное значение веры в духовной жизни, а с другой — постигалась неизбежность «составного» характера общемировоззренческого знания, включающего науки как внутренние, так и внешние.

В этом принципе полноты, во-первых, в истинном соотношении утверждались науки внутренние и внешние, здесь не происходила деформация этого соотношения, так как разум не полагался инстанцией, покровительственно разрешающей вопросы веры, принципом, постепенно замещающим собой веру, ибо без жизни в вере невозможно восхождение к Средоточию бытия; во-вторых, в этом принципе полноты нет игнорирования и значимости для самого принципа полноты знания внешних наук; в этом принципе не было основы для чрезмерного развития тенденции неприметного

мировоззренческого соскальзывания на почву естественного, формирования почвы для обмирщения.

Очевидно, что в этом принципе полноты воплощена парадигма, содержащая в себе иной путь в сравнении с отстаиванием исключительно религиозной традиции или только пути разума, который утверждается в качестве сущности бытия.

Другими словами, вне связи с подлинной традицией сложно прийти к правильному сочетанию основных онтологических принципов и тем самым найти ответ на вопрос, какова конфигурация бытия, т. е. в каких пропорциях, в каких «удельных весах» соотносятся принципы, составляющие бытие. Правильное сочетание основных принципов позволит в верной конфигурации и пропорциях увидеть реалии бытия, истинным образом истолковать содержание начал времени и вечности и их соотношения и т.д.

То, что этот принцип полноты, органически связанный с несущей его восточно-христианской традицией оказался «пропущен» и тем самым «замещён» проблематичным схоластическим синтезом или же заведомо односторонними началами, не только породило одностороннее развитие и кризисные явления, но и обусловило новый цикл поиска принципа полноты истины.

Разумеется, указанный принцип не может рассматриваться как совершенный во всех отношениях. Его очевидный недостаток заключается в том, что внешние науки в нём рассматривались по принципу античного знания, здесь не подготовлялся переход к знанию новоевропейского типа. Поэтому в случае разработки идеи неопатристического синтеза в религиозно-философском отношении не избежать обращения, в частности, и к новоевропейской проблематике теоретического разума.

Соответственно восполнение религиозно-философских размышлений до подлинной полноты синтеза принципов духовного и культурного невозможно не только без восточно-христианской, но и в известном смысле без западно-христианской традиций и их культурных интенций и следствий, что является развитием, конкретизацией старого, сформулированного ещё И. В. Киреевским принципа православного мышления как религиозной философии, ориентированной на начала святоотеческой традиции и не уклоняющейся от диалога с новейшими результатами западного просвещения.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- 1 *Аверинцев С. С.* Два рождения европейского рационализма. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/dv_r.php (дата обращения: 18.01.2016).
- 2 *Громов М. Н.* Изборник-70. Тверь: Альфа-Пресс, 2013. 560 с.
- 3 *Киреевский И. В.* В ответ А. С. Хомякову // Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 143–153.
- 4 *Панарин А. С.* Православная цивилизация в глобальном мире // Православная цивилизация. М.: Институт русской цивилизации, 2014 С. 39–574.
- 5 *Флоровский Г. В.* Пути русского богословия. Вильнюс: [б.и.], 1991. 599 с.
- 6 *Хоружий С. С.* Духовная и культурная традиции в России в их конфликтном взаимоотношении. URL: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2010/07/hor_bilingua.pdf (дата обращения: 18.01.2016).

Bazhov S. Ivanovich,
The Institute of Philosophy,
Russian Academy of Sciences,
Goncharnaya str. 12-1, 109240 Moscow, Russia;
FSBEI HE «Moscow State University of Design and Technology»,
The Institute of Slavic Culture,
Khibinsky proezd 6, 129337 Moscow, Russia

INTERPRETATION OF BYZANTINE SPIRITUALITY AND IDEOLOGICAL HERITAGE IN RUSSIAN RELIGIOUS AND PHILOSOPHICAL THOUGHT OF THE NINETEENTH – EARLY XXI CENTURIES

Abstract: The paper highlights for the first time in the mainstream of historical-philosophical approach such a substantive aspect of Russian religious-philosophical thought of XIX–XX centuries as interpretations of the Byzantine theme (that is, increased attention, until re-actualization, to the Byzantine spiritual heritage, which is evaluated positively or negatively) in the views of P. Ya. Chaadaev, K. N. Leont'ev, G. V. Florovsky, A. S. Panarin, S. S. Horuzhy, M. N. Gromov and others. It reveals the motivation of the actualization of the Byzantine theme in Russian religious-philosophical discourse. Most attention is paid to the characterization of beliefs of A. S. Panarin, and G. V. Florovsky. Byzantine theme has two aspects in the interpretation of A. S. Panarin. The Byzantine Orthodox tradition is considered one of the important bases of identity of Russian civilization. Eastern Christian-oriented interpretation of the Russian civilizational identity does not allow to attribute it to purely Western or Asian types of identity that has implications for cultural and political self-determination of Russia. The second aspect of dealing with Byzantine theme by Panarin is determined by the recognition of its relevance in religious and philosophical terms, as a source of a special type of religious worldviews associated with the experience of space energies of the Orthodox tradition. The Byzantine theme is central in the religious-philosophical and theological works of Georges Florovsky. In the interpretation of Florovsky, theological and philosophical potential of the Byzantine Orthodox tradition was most fully revealed in the age of Palamit disputes. It preserves the value of the sample for subsequent centuries as for its structure and partly in terms of content. This sample was taken into account in the formulation of theological and philosophical program of neopatristic synthesis by Florovsky.

Keywords: Byzantine spiritual and ideological legacy, Russian religious philosophy of XIXth – XXIth century, A. S. Panarin, G. V. Florovsky, neopatristic synthesis.

Received: March 03, 2016

Information about the author: Sergey I. Bazov — PhD in Philosophy, Senior Research Fellow of History of Russian Philosophy Sector, the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences; Professor of the Slavic studies department, FSBEI HE «Moscow State University of Design and Technology», The Institute of Slavic Culture. E-mail: bazhovsi@mail.ru

REFERENCES

- 1 Averintsev S. S. *Dva rozhdeniia evropeiskogo ratsionalizma* [Two birthdays of European Rationalism]. Available at: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/

- aver/dv_r.php (Accessed 18 January 2016). (In Russ.)
- 2 Gromov M. N. *Izbornik-70* [Collection-70]. Tver', Al'fa-Press Publ., 2013. 560 p. (In Russ.)
- 3 Kireevskii I. V. V otvet A. S. Khomiakovu [The answer to Khomyakov] *Kritika i estetika* [Criticism and aesthetics]. Moscow, Iskusstvo Publ., 1979, pp. 143–153. (In Russ.)
- 4 Panarin A. S. Pravoslavnaia tsivilizatsiia v global'nom mire [Orthodox civilization in the globalized world]. *Pravoslavnaia tsivilizatsiia* [Orthodox civilization]. Moscow, Institut russkoi tsivilizatsii Publ., 2014, pp. 39–574. (In Russ.)
- 5 Florovskii G. V. *Puti russkogo bogosloviia* [The paths of Russian theology]. Vil'nius, [b.i.], 1991. 599 p. (In Russ.)
- 6 Khoruzhii S. S. *Dukhovnaia i kul'turnaia traditsii v Rossii v ikh konfliktnom vzaimootnoshenii* [Spiritual and cultural traditions in Russian in their conflict interrelation]. Available at: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2010/07/hor_bilingua.pdf (Accessed 18 January 2016). (In Russ.)