

## **ПРАВОСЛАВНАЯ ДУХОВНАЯ ТРАДИЦИЯ КАК СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ ФЕНОМЕН**

Формирование социальной платформы Церкви является в настоящий период одной из главных задач христианства в России, - полагает С.С. Хоружий. Задача эта трудна и нетривиальна. Прямое заимствование западных образцов в принципе не может быть успешным, ибо религиозная жизнь в России имеет свои специфические отличия. Но и опосредованные формы влияния западных традиций едва ли могут быть эффективными без учёта глубинных отечественных истоков. Одним из таковых является авторитет древней мистико-аскетической традиции, её принципов и живых носителей. Поэтому думается, что только та социальная платформа Церкви будет приемлема для русского религиозного сознания, которая в полной мере учтет особую роль именно этой традиции [13, с. 233].

Определённая социальная сторона предполагалась в православном монашестве с самого начала. Как писал Георгий Флоровский, «в пустыню уходят, чтобы строить там новое общество... В этом социальном инобытии всё своеобразие монашества и его исторический смысл...» [12, с. 141]. Но здесь могут возникнуть некоторые вопросы. Аскетический путь, или «подвиг», мыслится изначально как путь, наделённый подлинно онтологическим содержанием. Это – путь полной реализации человеком своего бытийного назначения, каковым в Православии твёрдо полагают обожение, актуальное обретение, или точнее, приобщение к Божественной природе, становление человека «богом по благодати». И этот идеал, или бытийное задание обожения, с одной стороны, явно говорил о человеке вообще, о человеческой природе как таковой, но, с другой, как будто оказываясь, ограничен лишь избранной кастой подвижников – тех, что исключают себя из обычного общества и образа жизни и устраивают некий чрезвычайно особый способ существования.

© *Р.Н. Юсупов, 2006*

Выход из этого противоречия, на уровне принципиальном, - считает С.С. Хоружий, - был виден всегда: конечно же, идеал обожения следует относить не к одним подвижникам и даже не к одним христианам, но именно к человеку вообще, к тварному бытию. Однако весьма трудно провести до конца это положение, как в теории, так и особенно – применительно к практике духовной жизни [13, с. 234]. «Служение людям, как показывает опыт, связано с необходимостью входить в их скорби, в их страдания, в их борьбу со страстями и слишком часто примитивными нуждами. К сожалению, это не помогает пребыванию в созерцании и безмолвной молитве», - пишет архимандрит Софроний [10, с. 17].

Протоиерей Иоанн Мейендорф справедливо утверждал: «Византийская этика была заведомо теологической этикой. Фундаментальное положение о том, что всякий человек, будь он христианин или нет, создан по образу Божию и, следовательно, призван к Богопричастию и обожению, несомненно, признавалось, но никогда не было сделано ни единой попытки построить «секулярную» этику для человека как такового» [цит. по 13, с. 236].

Сходным образом обстояло дело и с практикой. Признание всеобщности идеала обожения требовало признать относящимся ко всем путь к этому идеалу, исихастский «подвиг», хотя бы в некоторой модифицированной форме. И в эпоху зрелого поздневизантийского исихазма XIII-XIV веков, отмеченную именами святых Григория Синаита и Григория Паламы, такое признание определенно намечалось.

«Исихастское учение не было ограничено исключительно монашеской средой. Григорий Синаит посылал своих учеников из пустыни обратно в город, чтобы они служили вожатыми для мирян; и Григорий Палама, в остром споре с неким монахом Иовом, настаивал, что поучение апостола Павла «непрестанно молитесь» обращено ко всем христианам без изъятия. Примером связи исихазма с широкой культурой своей эпохи служит, в частности, современ-

ник и друг Паламы Николай Кавасила, который никогда не был ни священником, ни монахом. Как и Палама, он считает непрерывную молитву долгом каждого: «Совершенно возможно заниматься непрерывно медитацией в своём доме, не отказываясь ни от каких обязанностей». Исихазм есть, в принципе, всеобщий и универсальный путь», - указывает епископ Каллист (Уэр) [13, с. 236].

Ещё в детстве Григорий Палама наблюдал, как его отец, придворный императора Андроника Палеолога, совмещает свою мирскую деятельность с непрестанной «Иисусовой» молитвой. И он развил впоследствии антропологическую и богословскую концепцию, согласно которой, жизнь в миру может и должна сделаться совместимой и совмещаемой с аскетической практикой и, более конкретно, с исихастской молитвой. Эта концепция, включающая глубокие идеи и наблюдения о времени, о механизмах работы сознания, описывает, как молитва становится неким вторым планом, или фоном сознания, своеобразным «внутренним звуком», непрерывным, а точнее сказать, «не занимающим времени», располагающимся вне времени.

При этом сознание приобретает специфическую двойную структуру, в которой внутренний «вневременной» слой хранит молитвенное действие, собранную устремлённость к Богу всех энергий личности, тогда как слой внешний, отчасти автономный, отчасти подчинённый внутреннему, может обеспечивать обычную эмпирическую деятельность.

Богословские штудии Паламы сыграли значительную роль в духовном развитии Византии. В XIII-XIV веках в империи ромеев происходит подъём религиозной жизни и складывается религиозное и культурное движение, стержнем которого служит мистико-аскетическая традиция. Ключевым фактором в этом процессе был именно выход исихастской традиции в мир, широкое распространение и усвоение концепции обожения и практики непрестанной молитвы. Позднее всё движение получило название Исихастского

Возрождения. В нём начинал формироваться новый стиль, новый тип духовной жизни, а затем, постепенно, и своеобразная модель культуры, отличная от западного Возрождения. Если европейский Ренессанс по своим идеям, своей духовной направленности был внецерковным и даже внерелигиозным, секулярным движением, то Исихастское Возрождение продвигалось к созданию модели христианской культуры.

В России (помимо канонической монашеской формы, практикуемой во многих обителях) исихазм также стремится выйти в мир. Этот процесс протекает по двум «руслам», одно из которых – в народной среде, другое же – в просвещённой. В народном русле рождаются новые явления, такие как соединение исихазма и странничества, или паломничества, о котором рассказывает, например, знаменитая книга «Откровенные рассказы странника духовному своему отцу». В русле же просвещённом, в кругах ранних славянофилов, соединение исихастской практики с мирской жизнью обсуждается и продумывается теоретически. Стратегия такого соединения получает название «монастырь в миру», и под этим именем становится одним из ведущих и глубинных импульсов современной русской религиозности.

И всё же, как считает С.С. Хоружий, в Византии и в России на практике была явная тенденция к преобладанию установки асоциальной, установки социального равнодушия и пассивности. Человек при этом участвует в социальной жизни, однако, по-настоящему активным, динамическим, творческим он является только во внутренней жизни. Действительно, ведь уход от мира, отвержение мира – есть исходный импульс и краеугольная установка аскезы. Единособранность личности во всецелом устремлении к Богу имманентна мистическому акту и составляет даже не элемент, а самое существо исихастской практики. Это дало повод В.С. Соловьеву резко критиковать, как он считал, традиционную социальную пассивность Православия. Его выступление 19 октября 1891 года стало громким общественным событием. Соловьев прочитал в

Москве свой знаменитый реферат «Об упадке средневекового мирозерцания», где крайне отрицательно охарактеризовал социальные позиции христианства и его роль в жизни социума во все эпохи истории, кроме раннего, доконстантиновского периода. В частности, он осудил и христианскую аскетику, расценивая её как «односторонний индивидуализм» и даже «псевдохристианский индивидуализм», в котором «задачей поставили только индивидуальное спасение... ограничили дело спасения одной личной жизнью». Такое ограничение он объявляет ошибочным и утверждает, что главные задачи христианства лежат именно в общественной сфере. «Смысл христианства в том, чтобы по истинам веры преобразовать жизнь человечества», - пишет он, явно подразумевая при этом социальную жизнь. И в качестве главного лозунга он ставит задачу «создать христианство живое, социальное, вселенское».

Католические симпатии Соловьева, как и многих других русских мыслителей, определяются именно направленностью Западной Церкви вовне, её социальной активностью. Идея создания «Царствия Небесного» на земле перешла к Соловьеву от Чаадаева, который был потрясён и пленён универсализмом католичества и его активной ролью в истории. На этом фоне и Чаадаеву Православие представлялось слишком пассивным и неисторичным. Даже придя впоследствии к вере в «высшее предназначение» России и признавая величие Православия, он ожидал «новую эпоху Святого Духа», как бы воскрешая тем самым, так называемую тринитарную концепцию католического аббата Джоаккино да Фьоре. Согласно этому подходу, эпоха Отца и эпоха Сына неизбежно должны уступить место «третьему возрасту» – эпохе Духа, что грядет для освобождения людей, увязших в противоречиях.

Действительно, XII век относится к числу самых кровавых и буйных в истории Католичества: ожесточённая борьба коммун с империей; распря папства с Фридрихом Барбароссой, следствием этого конфликта были выборы трёх антипап – Виктора IV, Паскуа-

ля III и Каллиста II, в противовес Александру III; падение Иерусалима в 1187 году, означавшее крах средневековой мечты и начало крестовых походов; жестокие репрессии Генриха VI против церковных и светских феодалов, оставшихся верными норманнской традиции. Реформа Церкви, первые признаки которой видны уже в X веке, сконцентрировала в руках понтифика всю власть, религиозную и светскую. Это спровоцировало обмирщенную Церковь на участие в политических распрях, «отрезав» её от собственно религиозных проблем. К этому следует добавить аморализм, захлестнувший Церковь, против которого выступил св. Бернард со словом негодования и предостережения.

В этом контексте понятно появление да Фьоре с его реформаторской эсхатологической миссией, призывом к моральному и религиозному обновлению. Его концепция уповала на проявление божественного в исторической реальности, выражая достаточно распространённое желание обновления, радикального освобождения от гнёта властных институтов и давления земных проблем.

Подобные упования мы можем встретить уже у блж. Августина, согласно учению которого, Священная Римская империя с момента своего рождения не была целиком земным царством, она была призвана стать материальным телом града небесного. Городу Риму Бог придал черты земные и одновременно небесные, смешав святое с мирским, заботы о преходящем и мимолётном с эсхатологическими ожиданиями. И позже, в реалистической доктрине универсалий Ансельма Кентерберийского, понятиям разума соответствует некая онтологическая реальность: познавательная активность оправдана участием в воплощении архитектурных универсальных идей в реальность. Именно поэтому, согласно Ансельму, чтобы быть цементирующей социальной силой, вера должна была стать ядром логической структуры, а чувства христианина срастись с рассудительностью. Мало верить, нужно понимать веру. Таким образом, схоластика предпринимает первые попытки

рационального постижения Откровения посредством систематических конструкций, помогающих прочесть, и аргументировано объяснить христианские истины. Действительно, ведь полемизируя с евреями, можно опереться на Ветхий завет; в схватке с еретиками можно апеллировать ко всей Библии; но на что опереться в спорах с язычниками, как не на разум?

Поэтому, считает Фома Аквинский, нужно всегда исходить из рационального, ведь разум умеет всех примирить в своей универсальности. Необходима корректная философия, и тогда в почву общих для всех истин можно имплантировать более сложный дискурс, теологическое по характеру «углубление». Использование рациональных принципов, платоновских, затем аристотелевских, согласно схоластическому учению, призвано доказать, что христианские истины не являются деформациями мысли и не противоречат устоям человеческого разума, напротив, именно в них разум находит свою полную реализацию. Как подчёркивают Дж. Реале и Д. Антисери, для схоластики «философская классическая мысль ничто иное, как драгоценность, магический кристалл, волшебный свет которого делает возможным проникновение в глубины христианства» [8, с. 89].

Богословие Православной Церкви, указывает В.Н. Лосский, никогда не вступало в союз с философией с целью построения «научного синтеза» [6, с. 80]. Несмотря на всё своё богатство, у восточной религиозной мысли не было своей схоластики. Если в ней и имеются элементы христианского гносиса, как у св. Григория Нисского, св. Максима Исповедника или в «Физических и богословских главах» Григория Паламы, эти философские теории всегда подчиняются центральной идее соединения с Богом и не становятся типичными системами. Не оказывая особого предпочтения какой-либо одной философской системе, Церковь всегда вполне свободно пользуется философией и другими науками с апологетическими целями, но она никогда не защищает эти относительные и изменчивые истины, как защищает непреложную истинность своих

догматов. Григорий Богослов тоже говорит с философами как философ, дабы «приобрести» их к созерцанию Св. Троицы. Однако апофатизм сообщал Отцам Церкви возможность пользоваться философскими терминами, не рискуя впасть в какое-либо концептуальное богословие, призванное, как считают католики, стать «цементирующей социальной силой».

Исходя из этого, можно прийти к выводу, что восточное монашество бездейтельно, носит чисто созерцательный характер. Но это было бы справедливо, если бы различие между обоими путями – созерцательным и деятельным – имело на Востоке тот же смысл, что и на Западе. В действительности же, в Восточной Церкви оба пути друг от друга неотделимы: один путь немислим без другого, ибо аскетическое совершенствование, школа внутренней молитвы именуется «духовным деланием». Человеческая природа должна изменяться, всё более и более благодатно преображаться на пути своего освящения, которое есть не только освящение духовное, но и телесное, а потому и космическое. «Духовный подвиг живущего вдали от мира киновита или анахорета, даже если он и останется для всех невидимым, имеет значение для всего мира», - отмечает В.Н. Лосский [6, с. 17]. Поэтому так и почитались монастыри во всех странах православного мира.

Подобное понимание было свойственно и И.В. Киреевскому. «Каждая нравственная победа в тайне одной христианской души есть уже духовное торжество для всего христианского мира», - пишет он. «Каждая сила духовная, создавшаяся внутри одного человека, невидимо влечёт к себе и подвигает силы всего нравственного мира. Ибо как в мире физическом небесные светила притягиваются друг к другу без всякого вещественного посредства, так и в мире духовном каждая личность духовная, даже без видимого действия, уже одним пребыванием своим на нравственной высоте, подымает, привлекает к себе всё сродное в душах человеческих. Но в физическом мире каждое существо живёт и поддерживается только разрушением других; в духовном мире созидание каждой личности

созидает всех, и жизнь всех дышит каждая» [4, с. 277-278]. Таким образом, Киреевский отстаивает «духовное общение каждого христианина с полнотой всей Церкви», и здесь мы обнаруживаем характерные черты положений о «соборности», об общине, разработанные А. Хомяковым и получивших своё дальнейшее развитие в работах В.С. Соловьева, князей Трубецких и других русских философов.

«К сожалению, этот принцип соборности человеческого сознания, признававшийся фактически в некоторых отдельных случаях, не получил никакого научного развития в философии, логике или психологии средних веков», - писал мыслитель соловьёвского круга С.Н. Трубецкой, - «схоластика умела только противопоставлять сверхразумное и сверхличное – разумному и личному, доколе разум и личность не вступились за свои права» [11, с. 493].

Известно, что С. Трубецкой расходился со славянофилами в вопросах общественно-политических, исторических, церковных, но в понимании человека и природы человеческого знания во многом был с ними согласен. Познание он рассматривал как живой и универсальный процесс, осуществляемый людьми совместно: «Сознание обще всем нам, и то, что я познаю им и в нём объективно, т.е. всеобщим образом, то я признаю истинным – от всех и за всех, не для себя только. Фактически, я по поводу всего держу внутри себя собор со всеми. И только то для меня истинно, достоверно всеобщим и безусловным образом, что должно быть таковым для всех. Наше общее согласие, возможное единогласие, которое я непосредственно усматриваю в своём сознании, есть для меня безусловный внутренний критерий, точно так же, как внешнее, эмпирическое согласие относительно каких-либо опознанных общепризнанных истин есть критерий внешний, авторитет которого зависит от первого» [11, с. 496]. Таким образом, сущность сознания по Трубецкому – в его соборности. Личность и соборность предполагают друг друга. «Сознание не может быть ни безличным, ни единоличным, ибо оно более чем лично, будучи соборным» [1, с. 499].

Что же понимает С.Н. Трубецкой под соборностью сознания? Обратим внимание на то, что общее согласие, или единогласие, человек непосредственно усматривает в своём сознании. Этот внутренний критерий, этот собор, «который я держу внутри себя со всеми», оказывается условием и предпосылкой собора внешнего, эмпирически осуществляемого во внешнем собрании, в общении с другими людьми. И это понятно: ведь нет никакой возможности собраться всем людям, ныне живущим, не говоря уже о прошлых и будущих поколениях, в каком-то одном месте, чтобы создать всечеловеческий собор. Любое конкретное, эмпирическое собрание людей представляет собой только частичное единство, в то время как сознание должно быть носителем всеобщего единства, всеединства, т.е. должно быть представителем всего человечества в отдельном человеке. Значит, то самое человечество, внутреннее единение и согласие с которым служит предпосылкой моей личности и составляет сущность моего сознания, тоже есть нечто «внутреннее», «идеальное», во всяком случае, оно не совпадает ни с каким эмпирически данным коллективом. Но что такое это «идеальное человечество», как оно существует и как его можно мыслить? Как вечное, актуальное сознание, - отвечает Трубецкой. Именно сознание божественной личности Творца, есть предпосылка возможности объективного познания истины, возможности, которой обладает сознание человеческое.

Значит, по С. Трубецкому, индивидуальное сознание не может быть осуществлено вне соборного, а последнее, в свою очередь, предполагает абсолютное, актуальное сознание, которое мыслитель понимает в духе Аристотеля как «вечное актуальное сознание, в котором лежит объективная норма и критерий всякого возможного сознания...». «Здесь мы приходим к учению великого Аристотеля, - пишет философ, - которое мы считаем краеугольным камнем метафизики: всему возможному...ещё недоразвившемуся до своей предельной... формы, противолежит вечная идеальная действительность или энергия, вечно достигнутая цель» [11, с.

544].

Конечно, подобный аристотелизм в истолковании сознания присущ скорее Западной Церкви, нежели отвечает духу Православной традиции. Позже, не признавая субъективности человеческого мышления, не желая ограничивать разум, подобно И. Канту, только трансцендентальным субъектом, и, делая его поэтому принадлежностью субъекта вселенского, Трубецкой заявляет, что и чувственность тоже есть нечто, присущее не только индивидуальному сознанию. Философ приходит к мысли, что существует некоторая всеобщая чувственность, носителем которой является особый субъект чувственности, отличный от Бога, - мировая душа. Вслед за античными философами – Платоном и неоплатониками, а, также солидаризируясь с В.С. Соловьевым, Трубецкой считает мир одушевлённым организмом – идея, воспринятая затем представителями так называемого «русского космизма», в частности В.И. Вернадским, который испытал на себе влияние не только учения, но и личности С.Н. Трубецкого.

В.С. Соловьев соборность славянофилов заменяет софийностью: сам космос, считает он, организован по принципам христианской соборности-софийности. Соловьев разрабатывает учение о преображенной материи, или божественной Софии, которая ассоциируется им с Россией и которая должна родить «новое слово», т.е. нового Христа, будучи оплодотворённой западной свободной мыслью. София есть для Соловьева материальный мир - однако, он не является только объектом научного исследования со стороны разума. Напротив, разум сам материален, сам укоренён в софийности мира, которую он не может полностью отрефлектировать – в этом отношении София выступает как имя для бессознательного.

Но София не только не подрывает претензий разума, подобно бессознательному в учениях А. Шопенгауэра или Э. фон Гартмана, - она служит единственной гарантией действительного, материального исполнения этих претензий. Таким образом, Соловьев

как будто развивает идеи И. Киреевского, считавшего, что в идеалистической философии Гегеля или Шеллинга органический и внутренний синтез всего исторического многообразия культурных форм только мыслится самими философами, но не реализуется практически как реальный, фактический образ жизни. По Киреевскому, выделение России открывает возможность нового синтеза, в результате которого должна возникнуть синтетическая, всеобщая жизнь, а не только синтетическое, всеобщее мышление. По его мнению, России, может быть, суждено в самой реальности осуществить тот синтез, к которому Запад оказывается способен лишь на уровне философского мышления.

Соотнесём эти идеи с современными тенденциями глобализации. По мнению С.С. Хоружего, признаваемая сутью нашей эпохи глобализация, формирование единой планетарной культуры, которое неизбежно сопровождается эффектами наложения и смешения локальных культур и историй, является одним из очевидных путей к утрате истории [14, с. 88]. Например, крайнее западничество, желающее без долгих дум «присоединиться к передовой культуре» игнорирует инаковость временного измерения, заменяя исторические, временные отношения пространственными. Поэтому, «гоняясь» за передовым, здесь только впадают в «первобытную иллюзию». «Взгляд западника, - отмечает Хоружий, - взгляд дикаря, для которого история – склад готовых вещей в пространстве» [14, с. 87].

Впрочем, сама по себе глобализация отнюдь не равнозначна деисторизации бытия. Напротив, историзм, впервые выпестованный в лоне христианства, изначально ориентирован именно на глобальный сценарий, предполагающий объединение локальных историй в единую Вселенскую Историю. Однако теперь реальность демонстрирует признаки глобализации совсем иной: такого объединения историй, где совершается не претворение, а растворение их историчности, или даже демонтаж исторического измерения бытия. Подобного рода глобализацию часто отождествляют с «американи-

зацией», а популярная концепция «конца истории Ф. Фукуямы видит её признаки в глобальном утверждении западного либерализма. И с победой такого варианта уже не «взгляд западника – взгляд дикаря», а христианский историзм – архаичное мифологизированное видение, ретроутопия.

Глобализацию, возможность синтеза различных культурных традиций нередко связывают сегодня с идеей диалога культур. И тут важно отметить, что само понятие диалога, являющееся одним из основных в современной философии, было предвосхищено в исихазме. Согласно этому учению, принцип синергического взаимодействия с наибольшей полнотой проявляется на этапе прямого контакта человека с Богом. «Кто обогатился небесным сокровищем, ... тот знает знанием душевным (опытно, сознанием, чувством), какую получил радость... Беседа с Богом, как друг с другом, с дерзновением стоит он пред лицом Того, Кто обитает в нём во свете неприступном»; «кто богословствует, тот походит на человека, который... всегда находится близ Царя, беседует с ним и от него самого слышит ясно повеления его и всё, чего он хочет», - писал преп. Симеон Новый Богослов. В житиях Григория Паламы читаем: «0, ни с чем несравнимая благодать умной молитвы! – Она поставляет человека в положение всегдашнего собеседователя с Богом... Телесно обращаешься с людьми, а умно беседуешь с Богом» [3, с. 46, 45, 481].

Большинство современных концепций диалога резко контрастируют с тем взглядом, который представлен в Православии. «В конце концов, нет ничего абсурдного в идее, что люди – представители разных культур, живущие в одинаковых условиях, сходно относящиеся к священному, должны, пусть неосознанно, придерживаться приблизительно одних и тех же теоретических установок», - пишет один из представителей современной философской компаративистики Мишель Юлэн [15, с. 28]. По его мнению, должна быть реабилитирована «вечная философия», идеал конечного ед-

инства. Главную роль в его дискредитации сыграло то, что он статично, абстрактно, догматически противопоставлялся разнообразию исторического опыта. Но существует и другой подход, который позволяет сочетать многочисленные лингвистические и социально-культурные данные со стремлением выявить единство человеческого духа. В этом контексте, с точки зрения Юлэна, историческую обусловленность мысли следует рассматривать и как единство, и как препятствие для достижения единства. Другими словами, человеческие сообщества, поставленные с самого начала в различные географические и социальные условия, должны были именно для того, чтобы двигаться к единству, изобрести различные формы религиозной практики, различные языки, различную терминологию. Это многообразие никоим образом не отрицает единства, а наоборот отражает его под некоторым углом, указывает на него. Ведь оказавшиеся в разных кантонах мира люди должны идти к вершине горы непересекающимися тропинками.

Как известно, концепция единства религий, «радикального плюрализма» разрабатывалась Джоном Хиком, американским автором и издателем более трёх десятков книг. Все религии, согласно этой идеологии, не могут дать правильного представления о Боже-стве. Любая религиозная традиция ограничена и есть преломление единой непознаваемой божественной реальности. Говорить, что какие-то религии более истинны, бессмысленно.

Данная позиция имеет много общего с современными теософскими учениями, которые трактуют все разномыслия традиционных религий как вторичные. Они выступают как выражения их внешнего, феноменального слоя, тогда как на уровне глубинном, ноуменальном они раскрывают единую истину, постулаты которой и составляют догматику единой религии, которую все частные религии в различной степени выражают, но не исчерпывают. Теософия же, в свою очередь, имеет много параллелей с древними языческими культурами, с которыми Церковь, начиная с первых веков сво-

его существования, постоянно вела борьбу, разъяняя их несовместимость с христианской верой.

«Не благоразумное дело – привязаться к одной вере, когда знаешь, что путей жизни много», - приводит мнение сторонников «многосоставной» и «широкой» веры Григорий Богослов, и далее с горечью продолжает: «Что же выходит из этого? – Тот многосоставный кумир, который древле являлся во сне – золото, потом серебро, медь, железо, попираемый ногами черепок. Боюсь, чтобы всего этого не сокрушил камень», - видимо полагая, что его слушатели вспомнят известное пророческое видение из книги Даниила [2, с. 59-61].

Обычно говорят, указывает диакон Андрей Кураев, что различны лишь невежественные религиозные толпы, а подвижники духа мирно единятся на горних высотах. Но это неверно исторически. «Синтетическая» теория не может объяснить того простого факта, почему именно религиозно-непрактикующие люди, судящие о верах понаслышке, являются адептами этой теории, а религиозные практики относятся к ней более чем холодно. Почему профессора, вряд ли твёрдо знающие «Отче наш» и, вероятнее всего, не помнящие слова разрешительной молитвы на исповеди, - стоят за соединение всех вер, а святые Иоанн Кронштадтский и Феофан Затворник, Амвросий Оптинский и Серафим Саровский, ап. Павел и Григорий Богослов – против [5, с. 163-164]?

Объединение даже христианских конфессий неизбежно произошло бы только в результате «самоубийства» наиболее богатых из них, при подчинении духовному шаблону американских сект. Унионально-экуменический проект говорит лишь о том, что считает для себя приемлемым минимумом христианства автор проекта. Вот что, например, пишет об этом католический богослов Г.У. фон Бальтазар: «Собирать там, где нет ещё зрелости и делать вид, что различия между конфессиями уже больше ничего не значат, означает отнюдь не собирать со Христом и ради Христа, а желать поста-

вить самого себя в качестве средоточия. Все попытки добиться унии с христианскими толками, которые, в конечном счете, гетерогенны, согласно историческому опыту оказались неплодотворными. В них мы видим соби́рание по собственному почину, а не по поручению Христа» [1, с. 142].

Образ горы, который применяет М. Юлэн, очень удобен, но не обстоит ли на самом деле всё несколько иначе: из разных лагерей люди идут на разные вершины. И чем выше они взберутся на какую-нибудь экзотическую вершину, тем труднее им будет искать путь ко Христу.

По нашему мнению, неверным следует признать также отрицание права за представителями определённого вероисповедания считать свою точку зрения единственно верной, относя это к проявлению религиозного фанатизма. Даже М. Юлэн осуждает позицию «нейтрального и незаинтересованного историка, задачей которого является фиксировать, а не занимать ту или иную позицию» [15, с. 27]. То, что автор стоит на позициях определённой конфессии, может вовсе не препятствовать ему стремиться к истине, ибо он держится своего вероисповедания именно потому, что видит в нём самое полное выражение истины [7, с. 9].

С этой точки зрения, оказывается неудивительным, что Киреевский считал единственно истинной носительницей святоотеческого предания именно Православие, критикуя позиции западных христианских конфессий. В связи с этим Ф. Руло замечает: осуждение западного рационализма у Киреевского «отягощено горделивым притязанием на то, что лишь Восток обладает истинным христианским познанием. Бесспорно, в этом раскрывается наихудший вид национализма – национализм религиозный» [9, с. 235]. Французский исследователь, безусловно, осуждает позицию, наделяющую «праведностью и истинностью лишь Православие» [9, с. 234]. Но в этом случае он осуждает и Православие, ибо греческое слово «ортодоксия» можно перевести и как право-славие, и как

право-мысле; в этом словосочетании – нескрываемая претензия на единственную истинность своего учения, и это, на первый взгляд, исключает всякую возможность ведения диалога. Но так ли это?

Диалог культур, справедливо указывает С.С. Хоружий, обобщается одной из вариаций постмодернистского соблазна, если уходят от творчества истории – в пользу прогулок по ней, сопровождаемых умною беседою с её обитателями [14, с. 88]. Здесь человек – собственно, орган восприятия и связующий посредник во всём составе **наличествующей истории**, в собрании уже **состоявшихся историй**. Но исполнение историчности предполагает человека (культуру, народ) как обладателя собственной истории, никогда прежде не бывшей. Её исход неведом и не определён, и потому осуществление её – актуальное **творчество новой истории**. Оно нуждается в глубоких отношениях с историей прежней, но к ним сводиться не может, ибо не в ней, а в будущей истории, в открытости и свободе будет обретён его исход.

#### Список литературы

1. *Бальтазар фон Г.У.* Ты имеешь глаголы вечной жизни. Размышления над Священным Писанием. - М., 1992.
2. *Григорий Богослов, святой.* Творения. - М., 1848.
3. *Добротолюбие.* Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.
4. *Киреевский И.В.* Сочинения. - М., 1961. Т. 1.
5. *Кураев А., диакон.* Традиция. Догмат. Обряд. Апологетические очерки. - М.-Клин: Издательство Братства Святителя Тихона, 1995.
6. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. - М., 1991.
7. *Мосолова С.В.* Предисловие // Карсавин Л.П. Святые Отцы и Учители Церкви. Раскрытие Православия в их творениях. – М.: Издательство Московского университета, 1994.
8. *Реале Дж., Антисери Д.* Западная философия от истоков до наших дней. - СПб.: ТОО ТК «Петрополис», 1995. Т. 2.

9. Руло Ф. «Цельное знание» в системе философских понятий И.В.Киреевского // Символ. 1989. июль. № 21.
10. Софроний, архимандрит. Видеть Бога как Он есть. - Эссекс, 1985.
11. Трубецкой С.Н. О природе человеческого сознания // Трубецкой С.Н. Сочинения. - М., «Мысль», 1994. (Серия «ФН»)
12. Флоровский Г.В. Восточные Отцы V-VIII вв. - Париж, 1933.
13. Хоружий С.С. Владимир Соловьев и мистико-аскетическая традиция Православия // Богословские труды: Сборник статей. - М.: Издательство Московской Патриархии, 1997.
14. Хоружий С.С. Неопатристический синтез и русская философия // Вопросы философии. 1994. № 5.
15. Юлэн М. Сравнительная философия: методы и перспективы // Философские науки. 1997. № 2.