

## РАЗДЕЛ III. ВОПРОСЫ ИСТОРИИ ФИЛОСОФИИ И ИСТОРИИ ДРУГИХ ФИЛОСОФСКИХ ДИСЦИПЛИН

УДК 1 (091)

*Бузук Г.Л., Семаева И.И.*

*Московский государственный областной университет*

**РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ: ИСТОКИ СВОЕОБРАЗИЯ**

*G. Buzuk, I. Semayeva*

*Moscow State Regional University*

**RUSSIAN PHILOSOPHY: SOURCES OF IDENTITY**

*Аннотация.* В статье рассматривается проблема идентификации русской религиозной философии как целостного самостоятельного направления в мировой философской мысли. Выявляются причины обращения к исихазму – византийской философско-мистической традиции, ставшей одним из основных источников своеобразия русской философии. Выделены ключевые положения, определившие характер философских исканий в России XIX – первой половины XX вв. Влияние исихазма прослеживается в наиболее значительных онтологических, гносеологических, антропологических, методологических идеях русской религиозной философии.

*Ключевые слова:* русская религиозная философия, исихазм, философская традиция, энергичная онтология, паламизм.

*Abstract.* This article is devoted to the problem of identification of Russian religious philosophy as a holistic independent direction in the world of philosophy. It reveals the causes of turning to isihasm, Byzantine philosophical and mystical tradition, which became one of the sources of the originality of Russian philosophy. The key issues are emphasized that defined the nature of philosophical searches in Russia in the 19th – early 20th centuries. The influence of isihasm can be found in the most significant ontological, anthropological and methodological ideas of Russian religious philosophy.

*Key words:* Russian religious philosophy, isihasm, philosophical tradition, ontology energies, palamism.

Вопрос о качественном определении русской религиозной философии, её месте в мировой философской мысли часто сводится в историко-философской литературе к проблеме самобытности, оригинальности или же эпигонства, «вторичности». Даже сами представители – «творцы» русской философии – не были единодушны в оценках сделанного. То русскую философию упрекали в подражании и эклектизме, в отсутствии новизны, то ставили под сомнение её целостность («история русской философии есть ведь история творчества отдельных мыслителей» [4, с. 463]), то указывали на её особый мессианский путь, и каждая из этих оценок в той или иной степени соответствует реальности русской философской жизни.

© Бузук Г.Л., Семаева И.И., 2012.

Синтетичность и незавершённость многих замыслов при первом критичном рассмотрении вполне может быть расценена как эклектизм. Влияние на становящуюся русскую философию германского философского гения очевидно даже для специалистов в области методологии историко-философских исследований. Да и возможно ли развитие философии в идейном вакууме, без заимствований, «вливания чужой крови», без внешних воздействий, особенно со стороны сложившихся, ставших классическими философских систем?

Сама же русская философия никак не может быть представлена в виде чётко разработанной, цельной системы или нескольких систем, логически отточенных, завершённых. Наиболее интересные её страницы наполнены интуициями, мистическими переживаниями и озарениями, личными «встречами». Поэтому тот, кто ценит в философии прежде всего систему, научность, по словам А.Ф. Лосева, «может без мучительных раздумий оставить русскую философию без внимания» [10, с. 67-68]. Критерий научности оказывается малопродуктивным инструментом при изучении развития русской философской мысли – дискретного, если рассматривать его как творчество отдельных, так не похожих друг на друга, ярких и глубоких мыслителей, но единого и непрерывного в своей глубинной сути, в своих духовных основаниях.

К числу таких оснований прежде всего относится собственная религиозная почва – православная духовность, ставшая, как замечал В.В. Зенковский, главным корнем своеобразия, вдохновения и осложнений русской философии. Донести до Запада сокровища созерцательного христианского Востока через раскрытие своих принципов философствования, своей проблематики, языка — так в самом общем виде можно было бы сформулировать основные

устремления русской религиозной философии, направленные на осуществление синтеза западноевропейского «умозрения» и православного «озарения». И эта задача создавала устойчивое внутреннее противоречие, «глубочайшее раздвоение, на которое осуждена русская философия» [4, с. 466], носящая в себе Запад, но в то же время идущая своими путями, развивающаяся на основе собственного духовного опыта. Постоянное обращение русских философов к проблеме национальных особенностей, специфики, самостоятельности своих философских исканий отчасти было следствием осознания зависимости от западноевропейской мысли, ученичества, длительный период которого завершился. И важно было определить, что же западная мысль дала России, и что же русская философия могла предложить Западу, утверждая своё право на место в ряду его философских направлений.

Внешне эти попытки самоопределения нередко выглядели как стремление оттолкнуться, отказаться от новой европейской философии как «болезненной рефлексии», «полицейской философии», не имеющей будущего, тогда как русская религиозная философия в её открытости жизни, незамкнутости в логических конструкциях, слабой разработанности многих проблем представлялась устремлённой к неосвоенным горизонтам. И то, что строгий научный подход относил к недостаткам, в подобной исторической перспективе оказывалось основным преимуществом русской философии перед западноевропейской. История последней уже оформилась, русской же философии ещё всё предстояло. Даже такой суровый критик её, как Г.Г. Шпет, соглашался, что русская философия находилась в стадии становления в знание, и свой национальный характер она приобретала не в ответах, поскольку научный ответ – один для всех народов и языков, а в самой постановке вопросов, в

подборе их, в интересе и отношении к той или иной проблеме.

Действительно, национальный характер русской философии наиболее полно проявляется в проблематике, в методах, подходах, в том, что сами её представители определяли как интуитивное постижение скрытых глубин сущего, в стремлении не к систематизации идей, а к органическому способу философствования. Смыслообразующее значение в этом способе философствования имеет православный опыт, и русская религиозная философия в наиболее ярких своих представителях как бы стоит на «пороге храма», порой переходя в область богословия, например, в творчестве С.Н. Булгакова. Грани между предметом философии и предметом богословия оказывались весьма условными, и это было сознательной установкой русской религиозной философии. «Характернейшая черта русской философии состоит именно в том, что в ней множество лиц посвящают свои силы всесторонней разработке христианского миропонимания» [8, с. 130], – писал Н.О. Лосский. А Н.А. Бердяев высказался ещё более определённо: «Русская философия должна быть продолжением философии святоотеческой» [1, с. 116]. Поэтому коренные вопросы русской философии находились в русле восточно-христианской традиции не только по существу, но, зачастую, и по языковым средствам выражения: обожение, благодать и свобода, Фаворский свет, имена Божии, премудрость.

Столь же близкими, качественно мало-различимыми русская философия и богословие представляли и при рассмотрении используемых ими методов: мистическое переживание, озарение, интуиция, которую в расширенном гносеологическом значении отождествляли с верой. В определённом смысле православное богословие к концу XIX в. было более, нежели философия, рационализированным, приведённым в систему, что во многом объяснялось

той формой православно-академического богословия, которая преобладала в учебных заведениях русской церкви и которая тяготела к томистским построениям. С.Н. Булгаков называл этот тип богословия «кантизирующим и метафизически опустошённым».

Из богословия постепенно устранились вопросы метафизики, важнейшие для православной святоотеческой традиции, и их место занимала морально-рационализирующая трактовка христианства. По мнению Г.В. Флоровского, итогом XVIII в., сказавшимся на богословии века XIX-го, было преобладание беспочвенного «богословия на сваях», в котором конфессиональные традиции были размыты. И образовавшийся вакуум, отсутствие современного богословского прочтения и усвоения православного наследия учителей церкви, прежде всего, их онтологии, антропологии, космологии, русская философия стала устранять своими средствами и силами. «Философия знаменует искание Бога человеком, предоставленным его собственным силам, его имманентной божественности» [3, с. 90], – определял суть этих поисков С.Н. Булгаков. Вера в эту «имманентную божественность» придавала особый смысл философскому труду и обуславливала направление поисков.

«Имманентная божественность» раскрывалась в самом движении жизни человека, поэтому жизнь в её разнообразных проявлениях, опыт в разных своих видах (логических конструкциях, чувственных восприятиях или же мистических озарениях) служили средствами философствования. Здесь открывался простор для использования достижений западноевропейской мысли, от Бёме и Экхарта до Канта и Шеллинга, чем в полной мере и воспользовалась русская философия, идущая, тем не менее, своими дорогами, решающая свои задачи.

В расколотом в результате грехопадения сознании и в расщеплённой реаль-

ности русские религиозные философы стремились обнаружить неповреждённую целостность, отсюда их тоска по цельному знанию, попытки синтезировать, чуткость к различным стилям философствования. И это не проявление всеядности и эклектизма, а жажда гармонии, цельности, фундаментом которых являлась бы православная традиция. Г. Флоровский, оценивая творчество В.С. Соловьёва, отмечал, что он «сумел вовлечь русское сознание в суровый искус философского раздумья», но сам остался невосприимчивым к мистическим святыням церкви [13, с. 319, 317]. Но внешняя «невьявленность» в наследии В.С. Соловьёва влияния православных мистических идей отнюдь не означала их отсутствие. Более справедливым представляется высказывание В.В. Зеньковского о силе синтеза в творчестве В.С. Соловьёва, который не пропускал мимо себя ничего значительного, что дало человечество в философских исканиях. Это характерно и для других русских философов. Многие элементы подобного синтеза находились как бы на поверхности, были отчётливы, и их достаточно легко было идентифицировать с той или иной философской системой — неокантианством, персонализмом, интуитивизмом или даже «гегельянством в комбинации с эйдетическим созерцанием Гуссерля» [6, с. 372].

Но при такой внешней классификации в русской философии оставались скрытыми те глубинные традиции, которые и определили её оригинальность и своеобразный характер. В самом широком смысле их можно назвать традициями православной духовности, святоотеческими, значение которых было очевидно для русских религиозных мыслителей. Это живой опыт церкви, а точнее – пребывание, существование в этом опыте. Вероятно, отсюда и осознание невозможности создания завершённой философской системы на таком фундаменте, так как невозможно уложить

в систему и этот опыт, и саму религиозную жизнь. Для П.А. Флоренского уже понятие «истина» представляется и условием жизни, и живым существом. Токами этой жизни пронизано умозрение русских религиозных философов, а её стержневую основу составляет почти не упоминаемый ими в ссылках, цитатах или персоналиях исихастский феномен.

Исихастская духовная традиция и есть глубинная, скрытая традиция русской философской мысли. Внешне мало проявленная, она обнаруживает себя прежде всего во внутреннем единстве творчества русских мыслителей. В.Ф. Эрн разделял философскую традицию на сознательно воспринятую и «подземную», подсознательную, которая, будучи непрерывной внутри, прерывна извне. Присутствие этой внутренней традиции доказывается тем, замечал он, что в явлениях, не имеющих никакой внешней зависимости друг от друга, обнаруживается поразительное внутреннее единство: «Кто станет изучать русскую мысль, того поразит любопытный факт: русские мыслители, очень часто разделённые большими промежутками времени и незнанием друг друга, перекликаются между собой и, не стовариваясь, в поразительном согласии подхватывают один другого» [16, с. 98]. Внутренняя традиция выражает опыт человечества, иногда передаваемый через головы нескольких поколений, через века и тысячелетия, а не только из рук в руки.

Связь русской философской мысли с исихазмом, его мистическим духовным опытом является примером такой преемственности, в духе русской философии интуитивно подхваченной и предстающей в современной трактовке как познавательный принцип, противоположный рационализму, как приверженность проблемам онтологии и вытекающей из неё, обусловленной ею антропологии. «Русская самобытная философия представляет собой непрекращаю-

щуюся борьбу между западноевропейским абстрактным *рацио* и восточно-христианским, конкретным, богочеловеческим *Логосом*, – писал А. Лосев, – и является беспрестанным, постоянно поднимающимся на новую ступень постижением иррациональных и тайных глубин космоса конкретным и живым разумом» [10, с. 72].

Исихазм зачастую сводят к особой форме монашеской практики, в основе которой лежит психофизиологическая техника «умной молитвы», при этом опускается его философский, концептуальный аспект, подводивший теоретическое основание под молитвенное делание. Феномен исихазма на самом деле сложен. Известный исследователь византийской мистики о. Иоанн Мейендорф выделяет четыре значения термина «исихазм»: 1) 'созерцательная, отшельническая форма монашества, соответствующая переводу слова «исихия» с греческого — покой, безмолвие'; 2) 'психосоматический метод творения «Иисусовой молитвы», приписываемый ещё Макарию Египетскому'; 3) 'паламитское богословие, оформившееся в период исихастских споров XIV в.'; 4) «политический исихазм», культурно-политическая программа в Византии XIV в., распространившаяся на восточнославянские страны'. Эти значения были внутренне связаны общим пониманием человека и его конечного назначения.

Разведение этих форм проявления исихазма по отдельным областям – от православной аскетической «келейной» литературы до обобщающих исторических исследований – во многом определяет значительные сложности при изучении данного явления. Отдельные оценки культурно-исторических последствий исихастского обновления в XIV в. в Византии или «политического исихазма» в становлении русской государственности, или особой техники молитвенного делания – нередко приводятся к некоторому общему знаменателю, становятся оценкой всего явления.

К тому же в России собственно исихастская литература была крайне слабо известна, пожалуй, только исключая «Добротолюбие» в переводе епископа Феофана Говорова (Затворника). В 5 томе этого известного собрания аскетической литературы были помещены отдельные проповеди, беседы, краткие трактаты исихастских авторов: Симеона Нового Богослова, Никиты Стифата, Григория Синаита, Никифора Уединенника, Григория Паламы. В русском переводе в XIX – начале XX вв. появились некоторые сочинения Симеона Нового Богослова: «Слова» в двух томах в переводе Феофана Говорова и «Гимны» в переводе иеромонаха Пантелеймона (Успенского). Архиепископ Василий (Кривошеин) в связи с работой над «Гимнами» замечал, что Феофан Говоров отказался переводить их как «опасные» для рядового читателя, и если у такого духовного писателя появилось предубеждение, сдержанность в отношении к творениям Симеона, то официальное богословие и церковная иерархия практически игнорировали их.

Столь же непрым и весьма сдержанным, осторожным было отношение к трудам крупнейшего исихастского теоретика Григория Паламы в дореволюционном православии. Его знаменитые «Триады» (9 слов «О священнобезмолвствующих») так и не появились в русском переводе, а отдельные беседы «На усекновение главы Крестителя Иоанна», «На Вознесение», «На Пятидесятницу», «О свойстве света, виденного апостолами на Фаворе» издавались в православных журналах с сокращениями и в переложении, подвергались цензуре. Переведены были «Послание к монахам Иоанну и Феодору», Беседы на Евангелие от Луки Григория Паламы и «Семь слов о жизни во Христе» Николая Кавасилы, крупного богослова, сделавшего попытку создания светского варианта исихазма, считавшего, что и для монаха, и для мирянина одинаково возможно достиже-

ние блаженной жизни путём добродетелей, молитв и созерцаний.

Знакомство русского читателя с паламитским учением о божественных энергиях ограничивалось переводами греческой Постной Триоди в «Синодике в неделю православия» с анафемой Варлааму и Акиндину, главным оппонентам Григория Паламы, а также греческими текстами, данными почти без комментария, периода исихастских споров, в том числе «Святогорским томосом» – изложением основ паламитского учения о сущности и энергиях Бога.

Исихазм для исследователей XIX в. оставался только фактом византийской жизни, а его влияние на русскую государственность, культуру, духовность не изучалось и не рассматривалось как научная проблема. Характеристики самого явления были весьма противоречивыми, порой полярными — от агиографических эпитетов в адрес Григория Паламы («дивные речи», «неиссякаемость слез», чудотворение) до сурового осуждения «уродливых форм религиозных упражнений», «крайностей созерцательной жизни» и попыток реабилитации варлаамитов. Но даже в работах, положительно оценивающих афонскую мистику, нередко происходила подмена образом святого Григория его учения или же излагалась позиция его предшественников, чаще всего Григория Синаита, чьи рассуждения об «умной молитве» представлялись «более» православными, нежели рассуждения Григория Паламы о нетварных по своей природе энергиях, иногда называемых им «четвёртым богом».

Церковь торжественно праздновала память св. Григория во вторую неделю Великого поста, прославляла его в особой службе первой недели поста, но, как замечал И. Мейендорф, сама служба в славянских Триодях русского издания не печаталась «по практическим соображениям». В духовных школах афонская мистика не только не изучалась, но даже имела репутацию

опасной ереси. Издатель журнала «Маяк» С. Бурачек писал о Макарию в Оптину пустынь: «Святых отцов-подвижников в академиях и семинариях обращают в «лжемистиков». И «умная» сердечная молитва уничтожена и осмеяна, как зараза и пагуба. В семинариях и академиях не только ей не учат, но ещё сызмала предостерегают и отворачивают от неё» [11, с. 907].

Подобное отношение к исихазму никак не могло способствовать заинтересованному изучению его ни в исторической науке, ни в официальном богословии, во многом ориентированном на догматическое богословие митрополита Макария (Булгакова), которое, по меткому замечанию Г. Флоровского, с «Добротолюбием» диссонировало не меньше, чем с философией. Лишь в конце XIX в. начинается поворот в общественном сознании к той проблематике, которая имела глубокую духовную связь с исихастским движением и была ранее воспринята славянофильством.

В паламитском богословии можно выделить ряд ключевых положений, определивших характер философских исканий в России:

- выделение в качестве основного тезиса, снимающего дуалистическое противопоставление Бога и мира, соотносимости тварного и нетварного (из этого тезиса вытекает символическое понимание творения как отражения божественного творческого замысла);
- антиномия трансцендентности и имманентности нетварного разрешается выделением в божественном бытии сущностного и энергийного модусов (Бог не сводим ни к одному из них, а имеет бытие и «в себе», и «вне себя»);
- реальность богопознания коренится в пронизанности тварного нетварным, божественными энергиями, что наиболее полно передаётся понятием «обожение»;
- открытость человека действию божественных энергий обуславливается его

целостностью, центром которой является сердце, концентрирующее в себе энергичные устремления человека к Богу;

– полнота сообразности человека Богу, выражающаяся в способности к творчеству, в свободе, в обладании телесностью, ставит человека в центр мироздания, делает его выше ангелов;

– свободное сотрудничество человека с Богом (синергия) включает в себя социальную, культурную сферы жизни, вводя исторический процесс в движение к конечной цели – обожению мира.

Несколько причин обусловили изменение ситуации, необходимость поиска новых ориентиров, точнее, возвращение к основательно забытым. Прежде всего – осознание глубокого кризиса, охватившего православие как церковный институт и проявившегося в уровне богословствования. «В догмате нет развития, как нет развития в абсолюте», – считали представители официального богословия, придерживавшиеся комментированного, или изъяснительного, принципа в богословской мысли.

В 80-е гг. XIX в. В.С. Соловьёв поднял вопрос о необходимости развития догматики как нормы, основы церковной жизни. Его позиция смыкалась с призывами о необходимости обращения церкви к жизни, обществу, культуре, раздававшимися из околоцерковной среды русской интеллигенции. Этой цели стремились достигнуть организаторы и участники петербургских «Религиозно-философских собраний», рассматривавшие их как встречу «исторической церкви» с миром. Оценивая деятельность собраний как неудачу, Д.С. Мережковский замечал, что соединение церкви с миром не состоялось. Но вряд ли можно безоговорочно принять эту характеристику, относившуюся, скорее, к позиции церковной иерархии, нежели к тем процессам, которые вызвали к жизни обсуждение подобных проблем.

В 1907 г. в Москве было образовано религиозно-философское общество имени В. Соловьёва, куда вошли многие участники петербургских собраний. С их творчеством и было связано философское возрождение многих идей исихазма, в своей энергичной концепции показывающего обращённость Бога к миру.

Интерес к исихазму в обществе был инспирирован и широкой издательской деятельностью оптинцев, активно переводивших и пропагандировавших святоотеческое наследие, следовавших в русле афонских традиций монашеской жизни: «паисиевский» монастырский устав, частью которого было старчество, начала безмолвия, практика «умной молитвы». П.А. Флоренский точно заметил, что Оптина пустынь – «завязь новой культуры», подчеркнув тем самым значительное влияние на русскую культуру «оптинского православия».

Среди других причин обращения к Византии XIV-XV вв. русской светской и церковной истории была всё более осознаваемая в обществе потребность в выяснении причин, приведших к разобщению Восточной и Западной Европы, в определении истоков своей культурно-исторической судьбы. Наконец, противостояние греческих «патриотов», для которых защита религиозной самобытности стала национальной идеей, и сторонников единой христианской Европы в XIV в., обернувшееся будущей трагедией для Византии, позволило провести некоторые параллели с Россией XIX в., с дискуссиями славянофилов и западников и было заманчивым способом выяснения исторических перспектив. Интерес к традициям афонской мистики стал проявляться и в связи с «открытием» русским обществом иконописи XIV-XV вв., основой живописных поисков которой стало учение о Фаворском свете и обожении.

В начале XX в., подобно тому, как это происходило в александровскую эпоху, в

обществе заметно пробудились мистические настроения, потребность в изучении мистических исканий прошлого, что также способствовало актуализации афонского наследия. Но если общественное мнение было в определённой степени готово к восприятию идей исихазма в современной рецепции, то отношение к ним официальных церковных кругов оставалось, как и прежде, осторожным, а порой и откровенно враждебным, когда из факта истории византийского монашества эти идеи стали переходить в сферы современной церковной жизни. В случае с афонскими монахами-имяславцами это породило не столько богословскую дискуссию, как можно было ожидать, сколько странный и тяжёлый конфликт в церковно-монашеской среде с использованием репрессивных государственных акций, армии и полиции.

Смиранный энтузиаст «умной молитвы», писавший о своих созерцательных переживаниях и сформулировавший основной вывод из них – «Имя Божие есть Сам Бог», – схимонах Иларион (а также его единомышленники из насельников афонских монастырей) стал объектом откровенной травли, смыслом которой было не выяснение многих противоречий, ошибок, непоследовательностей в рассуждениях имяславцев, а неприятие живого вдохновения, ориентации на личный мистический опыт в вопросах веры.

Но если для русской православной церкви этот конфликт явился свидетельством её тяжёлого критического состояния с некоторыми элементами раскола, так как часть афонских имяславцев, не согласных с позицией церковной власти, «отслоилась» от неё и удалилась на Кавказ, то для русской философской мысли высвеченная конфликтом проблематика оказалась внутренне близкой, а разработка её – весьма плодотворной.

Вероятно, имяславческий кризис в церкви мог в дальнейшем послужить толчком к

изменениям во внутрицерковной жизни, её духовному возрождению в святоотеческих традициях. На Московском соборе 1917 г. работала специальная подкомиссия по имяславью, секретарём и докладчиком которой был С.Н. Булгаков, написавший впоследствии «Философию имени», которую он считал своей «самой философской книгой». Но изменившаяся политическая ситуация в стране оборвала начавшиеся было сдвиги, и в новых условиях церкви предстояло решать уже иные проблемы. Однако в русской эмиграции среди философов, богословов, историков интерес к перспективам исихастского возрождения не угас, но это уже были не практические вопросы возрождения церковной жизни, а теоретическая кропотливая работа над святоотеческим наследием.

Освоение этого наследия связано прежде всего с Г.В. Флоровским, пробудившим интерес к патристике в XX в. и наиболее полно выразившим неопатристические тенденции в богословии. «Предание есть жизнь, и подлинно сохраняются предания только в их живом воспроизведении и сопереживании... Настал срок воцерковить свой разум и воскресить для себя священные и благодатные начала церковной мысли» [12, с. 6], – сформулировал он свой манифест «неопатристического синтеза».

Другим крупным представителем этого направления стал В.Н. Лосский, анализ работ которого позволяет назвать его неопатристом и даже более определённо – неопаламитом. Обращаясь к трудам известных мистиков прошлого – Плотина, Псевдо-Дионисия Ареопагита, Григория Паламы, В.Н. Лосский пришёл к выводам о неразрывной связи богословия и мистики в восточнохристианской церкви и о необходимости рассматривать это богословие как практическое, где целью выступает то, что недоступно познанию, – обожение человеческой природы: «христианская теория имеет значение практики, и чем она

мистичнее, тем «практичнее» [7, с. 99]. Неслучайность обращения этих авторов к святоотеческому наследию подтвердили и проходившие в Праге в 20-30-е гг. семинары в честь известного русского византолога Н.П. Кондакова. Творчество Григория Паламы стало одной из наиболее интересных тем этих семинаров.

Очевидно, несколько причин обусловили это устойчивое стремление выработать современный вариант прочтения творений отцов церкви русскими философами и богословами в эмиграции. Прежде всего, в этом проявлялась преемственность церковная и богословская с дореволюционным православием. Незавершённость попыток возрождения церковной жизни на основе святоотеческой традиции, прерванных революционными потрясениями, находила своё разрешение в продолжение работы над освоением этой традиции. В изменившихся условиях при отсутствии груза церковных постановлений, синодальных посланий, регламентировавших характер и направление современного прочтения святоотеческих текстов, как это было в конфликте отцов-синодалов с афонскими имяславцами, перед религиозными философами открывались новые возможности. Они более активно стали проникать в те сферы, которые ранее были отнесены к чистому богословию, и, осваивая ангелологию, христологию, пневматологию, внесли живое творческое начало в их традиционное понимание. В церковном прошлом они видели тот идеал духовности, который вдохновлял их и давал надежду на будущее его воплощение в русском православии. В 1923 г. Л. Карсавин написал, что наибольшая полнота церкви сейчас в православии, и на смену стареющей западно-христианской культуре нарождается иная – восточнохристианская, или православно-русская. Очевидно, столь оптимистический вывод был сделан, исходя из тех перспектив, что открывались при изучении восточной па-

тристической мысли, но никак не из реалий того времени.

Из не очень обширного списка авторов, впоследствии подхвативших идею неопаламитского возрождения в православном богословии, можно выделить наиболее значительных — архиепископ Василий (Кривошеин), архимандрит Киприан (Керн), профессор Оксфордского университета Д. Оболенский, Ф. фон Лиленфельд, М. Лот-Бородина, протоиерей И. Мейендорф. С творчеством последнего связан прорыв в изучении культурно-исторических аспектов исихастского возрождения XIV в. в отечественной историографии, искусствоведении и литературоведении.

В конце 60-х – начале 70-х гг. появились работы Г.М. Прохорова, одним из первых обратившего внимание на характер усвоения на Руси исихастских идей. К этому периоду в отечественной литературе оценки наследия исихастов ставились в определённую зависимость от решения проблемы восточноевропейского «предвозрождения» и включённого в неё вопроса о соотношении гуманизма в Западной Европе и Византии и паламитского учения о человеке.

Столь же неоднозначно, как и проблема сопоставления гуманизма и исихазма, решался в советской литературе вопрос о влиянии исихазма на русскую иконопись XIV-XV вв. Диапазон характеристик был чрезвычайно велик – от утверждений о губительном воздействии исихазма, «быстро переродившегося в глубоко враждебную каким-либо индивидуальным толкованиям догму» [5, с. 28], до выводов о прямой зависимости живописных приёмов от исихастских воззрений в творчестве великих представителей «умозрения в красках». В целом этот период в изучении исихазма можно назвать наиболее плодотворным, своего рода «исихастским возрождением» в советской исторической науке.

Не остались в стороне от растущего интереса к этим проблемам и православные журналы, откликнувшиеся на проходившие дискуссии публикациями трудов В.Н. Лосского, а также наставлениями в азах исихастской молитвы практикующих её церковных авторитетов.

Необходимо заметить, что официальная философская теория практически никак не отреагировала на казавшуюся слишком экзотичной проблематику, не вписывающуюся в традиционную схему «диамат-истмат». В лучшем случае в историко-философских исследованиях исихазм присутствовал в сносках, объяснявших в самом общем виде данное понятие. Однако уже в конце 70-х гг. была написана ставшая первой и одинокой попыткой современного философского построения на методологическом фундаменте восточной христианской мистики и таковой остающейся и по настоящее время книга С.С. Хоружего «Диптих безмолвия», до 1991 г. жившая только в самиздате.

В последнее десятилетие XX в. в связи со значительным увеличением интереса к русской религиозной философии, своими корнями уходящей не только в западноевропейскую философскую мысль, но и в глубоко скрытые «подземные ключи» православной духовности, изучение византийских мистических традиций заметно оживилось. Да и сами произведения русских религиозных мыслителей стали издаваться и переиздаваться большими тиражами, переведены отдельные труды западных византологов. В научных журналах стали публиковаться работы церковных историков; проблематика, считавшаяся ранее исключительно областью богословия, становится всё более привычной как объект философского исследования. Постепенно преодолевались рамки историзма в отношении к восточно-христианской мистике, и её образы, понятия,

символика вводились в живую ткань философии.

Русская религиозная философия становилась не только актуальной, но и модной темой. Начатое в 80-х гг. активное изучение её в отечественной истории философии сейчас приобретает иной масштаб, изменяются методологические подходы [2; 9; 14; 15], выявляются неизученные произведения, персоналии и новые аспекты в творчестве многих выдающихся русских мыслителей.

#### ЛИТЕРАТУРА:

1. Бердяев Н.А. А.С. Хомяков. – М.: Путь, 1912. – 250 с.
2. Бондарева Я.В. Методологические традиции всеединства и православного энергетизма в поисках онтологической целостности (к вопросу о методологических основаниях русской религиозной философии) // Вестник МГОУ. Серия «Философские науки». – № 3. – 2011. – С. 16-22.
3. Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. – М.: Путь, 1917. – 415 с.
4. Зеньковский В.В. История русской философии: В 2 т. Т. 2. – Париж: YMCA-Press, 1950. – 480 с.
5. Лазарев В.Н. Феофан Грек и его школа. – М.: Искусство, 1961. – 128 с.
6. Лосский Н.О. История русской философии. – М.: Советский писатель, 1991. – 372 с.
7. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Мистическое богословие. – Киев, 1991. – С. 420.
8. Лосский Н.О. Своеобразие русской философии // Ступени. – 1992. – № 1. – С. 122-137.
9. Микешина Л.А. Диалог когнитивных практик. Из истории эпистемологии и философии науки. – М.: РОССПЭН, 2010. – 575 с.
10. Очерки истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г. – Свердловск: Изд-во Урал. ун-та, 1991. – 234 с.
11. С.О. Бурачек о православной обрядности и письма духовных лиц Бурачеку // Странник. – 1906. – Т. 1. – Ч. 2. Май-июнь. – 907 с.
12. Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. – Париж, 1931. – 430 с.
13. Флоровский Г.В. Пути русского богословия. – Париж: YMCA-PRESS, 1937. – 600 с.
14. Хоружий С.С. Выготский, Флоренский и исихазм в проблеме формирования современной антропологической модели // Антропологиче-

- ские матрицы XX века. – М.: Прогресс-Традиция, 2007. – 140 с.
15. Щедрина Т.Г. Архив эпохи: тематическое единство русской философии. – М.: РОССПЭН, 2008. – 391 с.
16. Эрн В.Ф. Нечто о Логосе, русской философии и научности // Эрн В.Ф. Сочинения. – М.: Правда, 1991. – С. 71-109.