

М. Б. ХОМЯКОВ

ТОЛЕРАНТНОСТЬ В ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

«Совершенно бесспорен тот факт, что на протяжении тысячелетий религии были системами ориентации, формирующими основания для особой морали, которые ее легитимировали, мотивировали, а зачастую и санкционировали наказание. Но необходимо ли это теперь, в нашем широко секуляризованном мире?», – писал Ханс Кюнг в своей «Коалиции верующих и неверующих», излагая проблему толерантности для Международного философского конгресса в Москве 1993 г.¹ Сам по себе этот факт действительно бесспорен. Однако до сих пор непроясненным остается вопрос о роли религиозной философии в решении проблемы толерантности. И особенно это касается философии ранней, бытовавшей до французского и английского Просвещения XVIII в., впервые, как считается, поставившего эту проблему. А именно, можно ли считать средневековую христианскую философию, как католическую, так и православную, только лишь обосновывающей частную, специфическую систему морали и мысли и даже санкционирующей наказание за ее нарушение? Вопрос этот вовсе не суетен, поскольку современность ставит проблему толерантности особенно остро, но при этом часто не принимает во внимание давних прецедентов ее разрешения. Предлагаемое небольшое исследование, конечно, не может претендовать здесь на исчерпывающую полноту, являясь скорее попыткой указания на существующую проблематику. Наша задача поэтому – показать возможность обнаружения вопроса о толерантности в самих основах христианской метафизики. Сказанным уже очерчивается предмет – нас будут интересовать здесь переломные

¹ См.: Kung Hans. A coalition of believers and non-believers // La tolerance aujourd'hui. Analyses philosophiques. Document de travail pour le XIX e Congres mondial de philosophic (Moscou, 22–28 aout 1993). UNESCO, Paris, aout 1993. P. 83.

моменты христианской философии, эпохи фундаментально творческие, закладывающие основы для дальнейшего развития мысли. В качестве таких моментов мы возьмем три ярких явления в христианской метафизике: учение ранних апологетов II в., ставшее основанием для позднейшего христианского философствования и целом; время рождения философии схоластической, главным образом на примере учения Иоанна Скота Эриугены, послужившим отправной точкой для возникновения средневековых доктрин; и русскую религиозную философию всеединства конца XIX в. в ее главном течении – «софиологии», берущей свое начало от Вл. Соловьева. Наличие проблемы толерантности в столь различных, но принципиально значимых для мировой философии учениях будет означать не только почтенный ее возраст, но и ценность ее для философии вообще.

Апологетика II в., первое явление философии в христианстве, возникает именно как попытка разрешения социокультурных по своей сущности проблем – прежде всего вопроса об отношении христианства к язычеству. Дело в том, что во втором веке новой эры такой вопрос стал особенно насущным – как потому, что начались гонения на христианство, инициированные поначалу иудейством, а затем, по мере осознания римлянами новизны этой религии, и язычеством, так и потому, что христианство постепенно перестает быть только религией низших классов, принимая в свои ряды образованных язычников – греков и римлян. И то, и другое ставит вопрос о взаимоотношении двух совершенно различных культур в высшей точке их развития – язычества, прежде всего как философии, и новой «назоре́йской» религии в качестве культа.

Уже апостол Павел, несмотря на его заявление о том, что «мудрость мира сего есть безумие перед Богом»², вовсе не отрицает наличия в языческой философии некоторых истин, «поскольку, как и все иудейские писатели эллинистического мира, он признает, что греческая философия содержит некое предвестие веры в единого Бога»³. Так, в своей речи в афинском Ареопаге он, обращаясь к греческим философам, цитирует слова «некоторых из ваших стихо-

² Кор. 3:19.

³ Wolfson H. The philosophy of the Church Fathers, V. 1, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 1956. P. 9.

творцев» в доказательство того, что Бог един и распространяет Свое Провидение на все сущее⁴. И слова его в Послании колоссянам: «Смотрите (братия), чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением...»⁵, поэтому вовсе не предполагают отвержения философии в целом, но, как утверждали и некоторые Отцы Церкви⁶, означают лишь осуждение философии, основанной на пустом обольщении. Таким образом, здесь уже ап. Павел выступает как первый христианский апологет, ищущий контакта языческой философии и христианской религии. Однако результат этой речи не был, как известно, удачным, ибо некоторые из присутствующих «усмехались», другие говорили: «Об этом послушаем тебя в другое время», и только третьи, «приставши к нему, уверовали»⁷. Павел удовлетворился тем воздействием, какое он имел на последних, и с тех пор избегал Афин с их соперничающими философскими школами, ограничившись проповедью простому народу, утверждая «веру», основанную на «силе Божией».

К середине II в. ситуация изменилась. Все больше становилось «приставших и уверовавших» философов, которые искали в христианстве не только безыскусной веры, но и глубокой мудрости. Насущным стал синтез философии и культа, но для его осуществления совершенно необходимо было метафизически обосновать саму возможность внутреннего контакта противоборствующих культур. Это и есть вопрос о возможности социокультурной толерантности. И именно апологеты II в. были призваны к его разрешению. Таким образом, апологетика II–III вв., а вместе с нею и христианская философия вообще возникли как попытка согласования, соединения двух противоположных субкультур эллинистическо-римского мира – язычества (философии) и христианства в результате стремления найти способ их сосуществования. И здесь апологеты разделяются на два противоположных направления: с одной стороны, Тертуллиан и Татиан Сириец отрицают саму возможность такого соединения, с другой – Св. Иустин Мученик, Фео-

⁴ Деян. 17:28. В итальянской Библии – *La Biblia in lingua corrente*, Torino-Roma, 1985, к предшествующим словам ап. Павла: «Ибо мы Им и живем, и движемся, и существуем» – дается следующий комментарий: «Павел вольно цитирует греческого поэта Эпименида. Сразу же после этого он предлагает цитату из поэта Арата».

⁵ Кол. 2:8.

⁶ См.: Wolfson H. *Op. cit.* P. 9.

⁷ Деян. 17:32–34.

фил Антиохийский, Афинагор Афинский говорят о существенном единстве стремлений языческой философии и христианской религии. Другими словами, в среде апологетов выделяются: направление, утверждающее фундаментальную социокультурную толерантность, и течение, принципиально непримиримое к любой форме языческой культуры. Однако и то, и другое нуждалось в философском обосновании, и именно это стало ближайшей причиной рождения христианской философии.

Тертуллиан, как главный представитель «непримиримого направления», утверждал существенно языческий характер всякого философствования, считая, что именно философия есть «мать всех ересей». Причина этого в том, что «с самого начала философы уклонились от... страха Божия»⁸. «Итак: что Афины – Иерусалиму? что Академия – Церкви? что еретики – христианам?»⁹. Именно в этом смысле непримиримого противостояния языческой культуры и христианского культа следует понимать известный парафраз слов Тертуллиана: «credo, quia absurdum est» – верую, ибо абсурдно. Речь вовсе не идет, как иногда понимают это исследователи, о соотношении веры и разума в качестве двух познавательных сил души – утверждать такое по отношению к Тертуллиану было бы слишком явным анахронизмом. Тертуллиан просто не знает иной формы философии, кроме языческой, и иного разума, кроме естественного, поэтому слова эти обозначают: «верую (как христианин), ибо это абсурдно (для язычника)». Другими словами, Тертуллиан заботит здесь не метафизическая и уж вовсе не гносеологическая проблема, но социокультурная, вопрос об отношении язычества к христианству.

Сказанное вполне подтверждается тем очевидным фактом, что, отрицая необходимость философии, Тертуллиан сам все же занимается ею – ведь что иное представляет собою его «О свидетельстве души», например, если не философский трактат? Итак, отрицание Тертуллиана не есть отрицание разума и философии, но только – языческой культуры в целом, признавая при этом необходимость возникновения культуры новой, существенно христианской.

⁸ Тертуллиан. К язычникам// Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избр. соч. М: Прогресс, 1994. С. 62.

⁹ Там же.

Татиан мыслит еще более жестко, утверждая в своей «Речи против эллинов», что не только языческая философия или культ должны быть отброшены, но даже и «медицина... представляет такое же коварство»¹⁰. И «что хорошего приобрели вы от философствования?.. Посему не должны привлекать вас торжественные собрания философов, которые вовсе не философы, которые противоречат сами себе и болтают, что каждому придет на ум»¹¹. Языческая культура должна быть уничтожена как таковая, ибо принадлежащие ей люди «на словах болтливы, а умом глупы...»¹². Справедливости ради, однако, следует заметить, что ни учение Татиана, ни ригористические взгляды Тертуллиана, отрицавшие всякую возможность толерантности, не были приняты в Церкви. Последний стал видным ересиархом, основав секту «тертуллианидов» после своего разочарования в ереси Монтана, Татиан же примкнул к аквариям – еретикам, проповедовавшим причастие водою вместо вина.

Православной же Церковью было признано другое направление, идущее от Иустина Мученика и утверждающее фундаментальную социокультурную толерантность, возможность для христианства наследовать лучшее в эллинской культуре, тем более, что именно это привело к созданию оригинальной христианской метафизики. Дело в том, что Св. Иустин пытается решить проблему согласования язычества и христианства путем метафизическим, переводя вопросы социального и культурного порядка на язык современной ему греческой философии – и прежде всего язык стоицизма. А именно он вводит в оборот христианской мысли понятие стоиков о λόγος σπερματικός, семенном слове, выделяя три формы существования Божественного Логоса: 1. Слово сказанное, которым Бог сотворил мир. 2. Семянное Слово (λόγος σπερματικός, стоицизма) – разум рода человеческого, «посеянный» Богом при его творении. 3. Слово воплощенное – Иисус Христос, Сын Божий. И, поскольку языческие философы, использующие разум, поклоняются тем самым в «семенной» форме тому же Божественному Сло-

¹⁰ Татиана Речь против Эллинов// Ранние Отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 397,

¹¹ Там же. С. 371–372.

¹² Там же. С. 382.

ву, которое исповедуют христиане в форме воплощенной, то и противоречия между ними быть не может. Все истинные философы суть христиане до Христа – такова формула Св. Иустина. «Ибо всякий из них говорил прекрасно потому именно, что познавал отчасти сродное с посеянным словом Божиим... Итак, все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам»¹³. Поэтому «те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров – Авраам, Анания, Азария, и Михаил, и Илия, и многие другие... Таким образом, те, прежде бывшие, которые жили противно Слову, были бесчестными, враждебными Христу... а те, которые жили и ныне живут согласно с Ним, суть христиане, бесстрашны и спокойны»¹⁴. Тем самым противоречие языческой культуры и христианства есть противоречие мнимое – язычники знают естественным разумом то, что христиане черпают из Откровения. Это, конечно, не означает, что христианство и язычество совершенно равноправны – первое знает Христа непосредственно, последнее же – через часто заблуждающийся разум. «Итак, наше учение, очевидно, возвышеннее всякого человеческого учения, потому что явившийся ради нас Христос по всему был Слово, то есть и по телу, и по Слову, и по душе»¹⁵. Поэтому христиане столь же гонимы, сколь и философы, и судьба Сократа, испившего свою чашу цикуты, представляет собою прообраз судьбы позднейших христиан. Ведь «нимало неудивительно, если, по действию обличаемых демонов, подвергаются еще большей ненависти те, которые стараются жить согласно не с какою-либо частью посеянного в них Слова, но руководствуясь знанием и созерцанием всего Слова, которое есть Христос»¹⁶. Итак, социокультурная проблема оказалась убедительно разрешена метафизическими средствами: все языческие философы (т. е. лучшая часть эллинской культуры) – христиане, поскольку живут разумом (логосом), а Логос и есть Христос.

Однако здесь, по разрешении социокультурной проблемы, апологетика сталкивается с трудностью вопроса метафизического.

¹³ Святого Иустина Апология II // Там же. С. 359.

¹⁴ Святого Иустина Апология I // Там же. С. 317.

¹⁵ Святого Иустина Апология II // Там же. С. 355.

¹⁶ Святого Иустина Апология II // Там же. С. 353.

Дело в том, что в учении о Логосе Св. Иустина Слово Божие трактуется прежде всего и главным образом как космотворящее, мирообразующее Слово, чрез которое все «начало быть»¹⁷. Но если основной функцией Слова Божия является творение мира, то где Оно существовало, когда последнего еще не было? Тем самым социокультурная проблема вызывает к жизни чисто теологическую, «возгоняется» в метафизику. Та же, в свою очередь, служит главным стимулом развития философии. Дело в том, что изначальное восприятие Христа как Бога, единосущного, а потому со-вечного Богу-Отцу, приходит в противоречие с пониманием Христа-Логоса, необходимого лишь для творения мира. Если Христос не вечен, сотворен во времени, то он не есть истинный Бог. А если это так, то и нам невозможно обожиться. Христос-Бог стал человеком именно для того, чтобы человек стал Богом. Но если Логос – истинное Божество, то каковы Его функции, каково Его бытие прежде творения мира? Разные апологеты по-разному отвечают на этот вопрос, но никогда не разрешают его окончательно.

Тертуллиан, используя вслед за греческими апологетами понятие Логоса в космологическом по преимуществу смысле, полагает, что «было время, когда не было Сына»¹⁸. Но подобное учение, конечно, было совершенно неприемлемо в христианской мысли, поскольку вносило в Бога суборнатизм, подчиняя Вторую Ипостась Первой, а значит, унижая Божественное достоинство Христа. Более подходящим стало разделение (вновь почерпнутое у стоиков) потаенного в недрах Божиих Слова (*λόγος ενδιάθετός*) и Логоса явленного, сказанного (*λόγος προφορικός* Феофила Антиохийского)¹⁹.

¹⁷ Инн. 1:3.

¹⁸ *Fuit tempus, cum Ei Filius non fuit.* «...не всегда Он Отец и Судья, потому что всегда Бог. Ведь Он не мог не стать ни Отцом прежде появления Сына, ни Судьей прежде сотворения греха. Было же время, когда не было ни греха, ни Сына, сделавших Бога судьей и Отцом. Так и господом Он не мог стать прежде того, благодаря чему Он стал Господом. Первоначально Он мог быть только Богом, еще только намеревающимся когда-нибудь стать Господом благодаря тому, что Он сотворит Себе для служения, как в свое время Он станет и Отцом благодаря Сыну и Судьей вследствие греха». См.: Тертуллиан. Против Гермогена// Тертуллиан Квинт Септимий Флорент. Избр. соч. М.: Прогресс, 1994. С. 132.

¹⁹ «Итак, Бог, имея Свое Слово в собственных недрах, родил Его, проявив вместе со Своею Премудростью прежде всего. Слово сие Он имел исполнителем Своих творений и чрез Него все сотворил. Оно называется началом, потому что начальствует и владычествует над всем, что чрез Него создано». См.: Св. Феофила Антиохийского Три книги к Автолику// Ранние Отцы Церкви. Брюссель: Жизнь с Богом, 1988. С. 475.

Тем не менее, от суборнатизма это тоже не избавляло. Если Сын Божий – Логос, вначале скрытый в недрах Бога-Отца, только затем появляется как самостоятельное Лицо, Ипостась, то тем самым он ниже Отца по достоинству. Кроме того, утверждение временного рождения Сына вносит в Божественную реальность изменение, а значит, не соответствует вечному бытию. Обоснование толерантности, таким образом, привело к постановке практически не разрешимой проблемы. Поэтому вся христианская философия первых веков проходит в поисках удовлетворительного ответа на этот сложный вопрос. И во многом именно с ним связан феномен богословской системы Оригена, в частности его «круговорот миров». Если Логос нужен для творения мира и должен быть со-вечен Отцу, то и миру необходимо быть некоторым образом вечным. Поэтому Ориген утверждает, что до начала этого мира были другие миры, и за его уничтожением последует творение новых. Непосредственно виновна в этом абсолютная – в праведности и во грехе – свобода воли, но в результате Логос становится вечнотворящим Словом, а потому и всегда необходимым Богу-Отцу. Для Оригена уже совершенно неприемлемы точки зрения Тертуллиана и Феофила Антиохийского, ибо «всем ясно, что и то и другое предположение и нелепо, и нечестиво, в том и другом случае обнаруживается, что Бог или возвысился из состояния неспособности в состояние способности, или же... Он медлил и откладывал родить Премудрость»²⁰. Поэтому «Бог-Отец никогда, ни на один момент не мог, конечно, существовать, не рождая этой Премудрости»²¹. Но так как понятие Логоса-Софии остается космологическим, Она, во-первых, «предначертывает и содержит в Себе начала всей твари»²² в виде платонического идеального мира, во-вторых же, вечно творит возникающие и разрушающиеся миры. «Бог впервые начал действовать не тогда, когда сотворил этот видимый мир: но мы верим, что как после разрушения этого мира будет иной мир, так и прежде существования этого мира были иные миры»²³. Неоплатонизм Оригена, таким образом, помогает ему в решении коренной проблемы апологетики. Однако именно его неоплатонизм представляется V Вселенскому

²⁰ Ориген. О началах. Самара: Па, 1993. С. 48.

²¹ Ориген. О началах. Самара: Па, 1993. С. 48.

²² Там же. С. 49.

²³ Там же. С. 232.

Собору своеобразным реликтом языческого мировоззрения, а потому еретическим по своему существу и служит тем самым к осуждению системы Оригена.

Таким образом, апологетам не удалось найти здесь приемлемого решения. Развитое Средневековье за отсутствием языческой культуры забыло об этой проблеме, отбросив само понятие космо-творящего Логоса и сосредоточив все свое внимание на Самой Личности Иисуса Христа – Спасителя мира. Сближение Логоса с историческим Христом и перенос центра тяжести с космологии на христологию совершается уже у Св. Иериней Лионского, ставшего основателем среднековой точки зрения на этот вопрос²⁴. Однако остается бесспорным, что христианская оригинальная метафизика возникает именно как попытка обоснования фундаментальной культурной толерантности, возможности со-существования и даже синтеза философии и христианского Откровения. Сближение «Логоса философов со Христом христианской веры» у апологетов стало моментом, «когда научная метафизическая философия проникла в периферию христианства и отсюда начала двигаться к центру веры»²⁵. Таким образом, христианская метафизика при самом своем возникновении решает в качестве основной проблему социокультурной толерантности, и это решение оказывает решающее воздействие на дальнейший ход событий.

После падения Рима в Европе воцарились так называемые Dark Ages – «Темные века». Их наличие в истории философии вполне закономерно. Дело в том, что зарождение философской мысли у того или иного народа совершается путем переноса, посева. Философия, европейская по крайней мере, есть порождение древней Эллады, творение эллинского гения. Поэтому всюду и во все времена в Европе философия рождалась из перенесенных и посеянных зерен – семян Логоса, полученных на плодородной земле Греции. Посев этих λόγοι σπέρματικὸι совершается по-разному, в разные эпохи и на разных почвах – но всегда это именно посев, перенос, а не собственно автономное рождение. И германские народы не могли сразу приобщиться к эллинской культуре – это приобщение,

²⁴ См.: Св. Иериней Лионский. Пять книг обличения и опровержения лжеименного *знания*// Творения. СПб., 1900. С. 274–283.

²⁵ Поснов М. Э. История христианской Церкви. Брюссель, 1964. С. 181.

восприятие Логоса было делом многих поколений. Огромную роль здесь сыграло, конечно, наследие святоотеческое, труды христиан позднего эллинизма – Бл. Августина, Боэция, Кассиодора, а также Св. Исидора Севильского, Бэды Достопочтенного, позднее – Алкуина. Тем не менее, ни «Этимологии» Св. Исидора, ни «Институции» Кассиодора не были еще органическим усвоением античности, хотя и содержали в себе большое количество различных фактов и сведений. Более основателен Алкуин, хотя и ему не удалось создать собственную европейскую философскую традицию. Основателем последней по праву может быть назван его ученик – Иоанн Скот Эриугена. На нем поэтому завершаются философские Dark Ages и начинается новая творческая эпоха – время Схоластики, которая стала впоследствии собственной философией зрелого Средневековья.

Схоластику принято считать философией чисто латинской, греческий православный дух всегда чурался ее строго логически выстроенных схем и дефиниций. В этом есть своя правда, но это – не вся правда. Исследование произведений Эриугены показывает, что и здесь, как всегда, *lux ex oriente*, греческий «свет с Востока». Иначе быть и не может. Если рождение философии – перенос, посев, то ветер, несущий семена, дует из Греции – Великого Востока, родины Логоса. И хотя Боэций и Августин по своему стилю и темпераменту ближе к схоластике, чем кто-либо из Отцов Церкви, Эриугена обращается именно к православным, греческим Отцам за наставлением и учительским словом. В его главном произведении – «*Periphyseon seu de divisione naturae*» («О разделении природы») – гораздо большую роль играют Псевдо-Дионисий Ареопагит, Св. Максим Исповедник, капподакийские Отцы (Св. Василий Великий, Св. Григорий Богослов, Св. Григорий Нисский), нежели Августин и особенно Боэций.

О месте последнего в произведениях Иоанна Скота так говорит Giulio d'Onofrio, итальянский исследователь творчества Эриугены: «Боэций обычно вводится в текст Эриугены с помощью... именованная «*magnificus*», а когда Боэций цитируется в первый раз, он определяет его даже как «*summus utriusque linguae philosophus*»: особая торжественность этой формулы есть, конечно, признак высшей степени уважения, которым пользуется Боэций у Иоанна Скота как

учитель в деле передачи греческого знания западному миру. Однако присутствие Боэция ...на страницах Эриугены на первый взгляд не кажется столь значительным, как могло бы следовать из этих данных...»²⁶. Итак, Боэций для Эриугены – хотя и великий («*magnificus*»), но само это величие его состоит все же прежде всего в том, что он «величайший философ обоих языков» («*summus utriusque linguae philosophus*»), т. е. соединяет в себе греческое умозрение с латинским духом, является наставником «в деле передачи греческого знания западному миру». Нам представляется, что есть существенная разница между формулой Кассиодора: «*[Boetius]... utraque lingua peritis-simus orator fuit*»²⁷ и определением Эриугены. Кассиодор утверждает просто-напросто то, что Боэций мог свободно говорить на двух языках (именно об этом свидетельствует термин «*orator*»), у Эриугены же Боэций определяется именно как «*philosophus*» двух языков, т. е. соединяет в себе не только языки, но и учения. Дело в том, что во времена Кассиодора не так очевидна была разница христианства греческого и латинского, чтобы специально задаваться вопросом об их объединении, для Эриугены же в IX в. это отличие несомненно и соединение актуально.

Тем сложнее становится задача «Перифюзео́на». Эриугена, человек латинский по рождению, языку, религии, проникается духом греческой христианской философии и должен дать определения и формулы, синтезирующие то и другое – католичество и православие, латинское и греческое. Правда, до окончательного разделения церковей 1054 года должно было пройти еще два столетия, и все же догматическое и философское различие двух христианских вероисповеданий к тому времени весьма значительно. До анафематизмов дело пока не доходило, но общение и понимание были весьма затруднены. Попытка объединения, утверждения фундаментальной возможности понимания и существенной толерантности, предпринятая Эриугеною в «Перифюзео́не», и стала первым шагом новой западно-европейской философии, Рождением Схоластики.

²⁶ Giulio d'Onofrio. A Proposito del «*magnificus*» Boetius // Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vortage des III Internationalen Eriugena-Collo-quims. Heidelberg, 1980. P. 190.

²⁷ См.: Usener H. Anecdoton Holder! Bonn, 1877. P. 4.

Главный вопрос, но отношению к Эриугене, таким образом, должен заключаться здесь в том, какое влияние проблема объединения греческого и латинского богословия оказывает на рождение схоластики как собственно средневековой философии. Сама эта проблема представляет собой, конечно, вопрос о социокультурной толерантности – о равном достоинстве греческого и латинского вариантов христианского вероисповедания. Но прежде необходимо обратиться к самому понятию схоластики. А именно: что позволяет нам говорить о том, что Эриугена действительно был первым схоластом Средневековья? Ведь рождение этого способа мысли принято связывать более с именем Ансельма Кентерберийского, с его принципом «Credo ut intelligam».

Вопрос этот частично может быть разрешен с помощью уже существующих определений сущности схоластики. А именно, Э. Панофский в своей знаменитой статье «Готическая архитектура и схоластика» выделяет два методологических постулата схоластического мышления. Первый – принцип «manifestatio», «постулат разъяснения ради самого разъяснения»²⁸. Сущность его состоит в том самом прояснении данных Откровения через разум, которое и выразилось в «Credo ut intelligam» Ансельма. Однако это не все. Разъяснению необходимо быть абсолютным: должен быть явлен, прояснен и сам способ прояснения: «... если вера должна быть «проявлена» (манифестирована) через систему мысли... то возникала необходимость «проявить» (манифестировать) полноту, самодостаточность и ограниченность системы мысли»²⁹. Отсюда «Summae» как главный, жанр философского произведения в эпоху Высокой Схоластики, развитая система ссылок, «схематизм или формализм Схоластических писаний». Второй постулат схоластики, по Панофскому, есть принцип «принятия и, в конечном счете, согласования противоположных тенденций», принцип concordantiae (согласования) противоречивого³⁰. Понятно, что в рамках средневековой философии этот принцип обозначал примирение различных auctori-

²⁸ См.: Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика// Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 66.

²⁹ См.: Панофский Э. Готическая архитектура и схоластика// Богословие в культуре Средневековья. Киев, 1992. С. 64.

³⁰ Там же. С. 74.

tates в рамках одного трактата. Знаменитое «Sic et non» Абеяра – самая яркая реализация этого принципа.

Существующие многие определения схоластики не добавляют ничего принципиально нового к постулатам Панофского³¹. Таким образом, положения эти, раскрытые уже много лет назад, и до сих пор не утратили своей актуальности для работ по философской средневековости. Однако Э. Панофский не связывает логически эти принципы друг с другом, ограничиваясь лишь историческим описанием их возникновения. Из контекста становится ясно, что автор считает принцип «concordantia» более поздним, нежели постулат прояснения, поскольку первый им связывается с именем Абеяра, в то время как второй – с ранней схоластикой. Впрочем, последнее у Панофского неясно. Более очевидно другое: для исследователя постулат прояснения вытекает из проблемы метафизической – проблемы поиска «долговременного мирного договора между верой и разумом», «из самой *raison d'être* Ранней Высокой Схоластики, которая была направлена на установление всеобщей истины»³², в то время как второй – из фактического несоответствия мнений различных *auctoritates*. Поскольку согласование авторитетов производится средствами проясняющего разума, то по самой логике по-

³¹ Так, например, Фуллье считает господствующей особенностью схоластики «более или менее тесную связь богословия с философией. В первый период схоластики философия была лишь прислужницей богословия, *ancilla theologiae*. Во втором периоде философия и богословие находятся в союзе и тесном единении, хотя и различны; в третьем – философия мало-помалу освобождается от богословия...» См.: Фуллье. История схоластики// Виндельбанд В. История древней философии. Киев: Тандем, 1995. С. 340. А. Штекл, описывая средневековую философию, считает главным в ней стремление к системе. По его мнению, «то, что отцы Церкви излагали большею частью отрывочно, в сочинениях случайного характера, то великие мыслители средних веков объединили...». Далее, разделяя мистику и схоластику как два фундаментальных направления философии Средних Веков, он говорит о преобладании «спекулятивно-логического элемента» в последней в отличие от «созерцательного» характера первой. См.: Штекл А. История средневековой философии. СПб.: Алетей, 1996. С. 76–77. Дж. Реале и Дарио Антисери сосредоточивают свое внимание прежде всего на принципе *manifestatio*: схоластика, согласно их концепции, «...стартует от не критического употребления разума и авторитаризма христианской доктрины, предпринимает первые попытки рационального постижения Откровения посредством систематических конструкций». См.: Реале Дж. Антисери Дарио. Западная философия от истоков до наших дней. Т. 2. СПб., 1994. С. 89. Таким образом, о чем бы ни говорили исследователи – о системности, рациональности или «спекулятивно-логическом элементе» схоластики, они не добавляют ничего к принципам «*manifestatio*» и «*concordantia*» Панофского.

³² Панофский Э. Цит. соч. С. 63

лучается, что принцип «manifestatio» для схоластики существеннее, изначальное, нежели «concordantia».

Итак, для Эриугены особенно остро стоит вопрос об отношении христианских Востока и Запада, в то время существенно противоречащих друг другу. И противоречия эти проявляются у Иоанна Скота в нескольких основных вопросах. Прежде всего, это – проблема объединения чувственного и умопостигаемого, телесного и духовного. А именно, по Эриугене, диалектика как метод познания, тождественная диалектике самой природы вещей, имеет две формы – разделение (*διαρητικη*) и собиание (*αναλυτικη*)³³. При этом разделение тождественно с творением, истечением начальных, «примордиальных» причин в их действии, а собиание – с Етитрофг) неоплатоников, «обожением» мира, возвращением его в божественную природу и объединением вещей вновь с их примордиальными причинами. Выделение этих двух] видов диалектики, собственно говоря, принадлежит Платону³⁴. Таким образом, в этом Эриугена вполне разделяет постулаты христианского неоплатонизма. Трудность (же для Иоанна Скота состоит в том, что хотя возможность объединения телесного и духовного признавалась многими греческими Отцами (например, Св. Максимом Исповедником, которому и следует Эриугена), эту возможность, за редким исключением³⁵, отрицали Отцы латинские. Особенно значим тот факт, что непримиримыми противниками объединения природы выступали такие авторитетные в латинской Церкви Отцы, как Св. Августин³⁶ и Боэций. Так, последний, выступая против еретика Евтихия, исповедующего «Христа, состоящего из двух природ, но не [суще-

³³ См. комментарии Sheldon-Williams'a к тексту «Перифюзеона» Эриугены: Iohannis Scotti Eriugenaе Periphyseon (De divisione naturae), libersecundus, ed. by Sheldon-Williams. Dublin, 1972. P. 214–215. Далее при ссылке на это издание мы будем указывать: Eriugena, It, col. 257 C, если цитируемое место принадлежит самому Иоанну Скоту, и Sheldon-Williams, II, p. 214–215, если данное место относится к комментариям.

³⁴ Ср., например, такое платоновское определение в «Федре»: первый вид диалектики – «...это способность, схватывая все общим взглядом, приводить к единой идее то, что повсюду разрозненно... Второй вид – это, напротив, способность разделять все на виды, на естественные составные части...». См.: Платон. Федр// Платон. Собр. соч. М., 1993. С. 176.

³⁵ Исключение, как указывает сам Эриугена, составляет Св. Амвросий Медиоланский, учитель Бл. Августина. См. Eriugena, V, col. 878 A 12-D 6 [=Ambrosius, Expositio in Lucam, VII, 192–194, in P. L., XV, col. 1840 C 14-D 7 и 1841 B 5-C 14].

³⁶ Eriugena, V, col. 877 A 8-B 1 [=Augustinus, De Genesi ad litteram, X, IV, 7, in P. L., XXXIV, coi. 411].

ствующего] в двух природах»³⁷, говорит: «...человеческая душа, будучи воспринята Божеством, не превратилась в него. А если ни тело, ни душа не могли превратиться в Бога, то и человечество никоим образом не могло стать [converteretur] Божеством. И еще менее можно поверить в то, что обе природы смешались и растворились друг в друге [у Эриугены – in se conuenerentur], ибо ни бестелесность не может перейти в тело, ни тело – в бестелесность, поскольку нет у них общего подлежащего – материи, которая могла бы превращаться из одной субстанции в другую, усваивая их качества»³⁸. Таким образом, вопрос чисто христологический, богословский решается Божьим с более общих, философских по своей сути методологических позиций. А именно, не только во Христе невозможно объединение природ (понятое как их слияние), в соответствии с халкидонским догматом о неслиянности и нераздельности Его Божества и человечества, но и вообще духовное не может быть объединено с телесным, поскольку у них нет никакой «*materia communis*». Именно поэтому Божьей и принадлежит к рядам тех, кто в отношении данного вопроса «осторожно сомневается, настолько, что даже не позволяет говорить и того, что человечество Христа было в Его Божестве»³⁹.

Как латинянин по рождению, духу и вероисповеданию, Эриугена должен был уважать авторитетность Божьей и Августина в этом вопросе, и, однако, ему, философу-неоплатонику, следующему в своем учении христианским платоническим традициям греческого Востока, необходимо было в то же время и утверждать нечто, прямо противоположное учению этих авторитетных философов. Как комментирует это место Giulio d'Onofrio: «По Эриугене, в случае, как этот, когда авторитеты Отцов находятся в противоречии ... не следует высказываться в пользу того или другого тезиса: должно принимать оба с благоговением, и разве только лично выбрать тот, который кажется здесь более подходящим, поскольку обычно Отцы выражают одну истину многими способами, часто соответствующи-

³⁷ См.: Божьей. Против Евтихия и Нестория// Божьей. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1990. С. 167.

³⁸ Там же. С. 143. См. также эту цитату у самого Эриугены: Eriugena, V, col. 877 A 8-B 4-14.

³⁹ «caute dubitant, in tantum, ut etiam humanitatem Christi in drvinitatem fuisse dicere non audeant». См.: Eriugena, V, col. 877 A 3-5.

щими способностям слушателя. Но это положение не исключает возможности примирения...»⁴⁰. Действительно, Эриугена утверждает здесь: «Мы не только не порицаем их [Августина и Боэция] мнение, но даже и охотно принимаем, и, однако, знаем, что греческие богословы думают об этом иначе»⁴¹.

Таким образом, первое, что предлагает Эриугена в отношении противоположных мнений Отцов, – это принимать с надлежащим благоговением и то, и другое, не высказываясь явно в пользу одного из них. И это положение касается главным образом веры (*credere*). Именно последняя может без разрушения целого содержать в себе противоположное. Таким образом, верую толерантность Востока и Запада у Эриугены постулируется, но не обосновывается, противоборствующие тезисы принимаются, но не объединяются, и потому остаются непримиренными. Область веры, таким образом, есть сфера фундаментальной толерантности, но еще без схоластической «*concordantia*» противоположных определений.

Однако веру дополняет понимание (*intelligere*). «Верить и понимать» есть устойчивая формула Эриугены, с помощью которой он описывает свои или святоотеческие взгляды⁴². Использование разума, таким образом, существенно необходимо – об этом свидетельствует сама устойчивость этой формулы. Необходимость же эта связана с потребностью обрести действительное согласование противоречивых мнений Св. Отцов. Ведь в области веры, как мы уже показали, они остаются не примиренными и не согласными друг с другом, хотя и принимаются с благоговением: одна только вера не дает еще искомой толерантности. Понимание же, в отличие от веры, не терпит противоречия, поэтому стремится либо к выбору одного из двух мнений, либо к их согласованию, поиску фундаментальной «*concordantiae*».

⁴⁰ См.: Giulio d'Onofrio. A Proposito del «magnificus Boetius»// Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vortage des III Internationalen Eriugena – Colloquims. Heidelberg, 1980. P. 192.

⁴¹ См.: Eriugena, V. col. 877 C 1-4: «Quorum [scil. Augustini et Boetii] sententiam non solum non reprehendimus, verum etiam libenter accipimus: theologos autem, qui graece locuti sunt, aliter sensisse non ignoramus». Также см. Ibid., col 986 B 10–C 10.

⁴² См., например, «благочестивейше веруют и чистейшим образом понимают» (Eriugena, II, col. 539 C 5), «хотя верят и понимают» (Ibid. 562 C 5), «никто из здраво верующих и правильно понимающих» (Ibid. 564 A 21), «почему бы не верить и не понимать» (Ibid. 566 C 24), «должно верить и понимать» (Ibid. 586 B 16).

Таким образом, необходимость применения разума к Откровению оправдывается у Эриугены наличием противоречащих друг другу и нуждающихся поэтому в согласовании авторитетных мнений. Тем более что прецеденты для такого действия философ находит без труда. Так, указанное выше суждение Боэция о невозможности слияния человеческого и божественного во Христе основано именно на философском постулате отсутствия «*materiae communis*» духа и тела, Бога и твари. Поэтому и согласование, примирение мнений латинян и греков, равно благоговейно принимаемых на веру, возможно только с помощью пересмотра философских концептуальных оснований.

Такая возможность в нашем примере появляется, как излагает это все тот же Giulio d'Onofrio, «когда ...от философски несовершенной концепции, по которой материя является общим чувственным субстратом всей телесной природы, приходят к рассмотрению «*materia informis*» как одной из примордиальных причин, умопостижимых и вечных, которые участвуют в образовании тварных действий⁴³; и потому ...к пониманию истинной субстанциальности теленных вещей в их умопостижимой реальности, то есть как раз в примордиальных причинах, их вечных неизменных прототипах в Слове, откуда и только откуда они истекают как действия⁴⁴. Поэтому дух и тело не две несовместимые и лишенные контакта друг с другом субстанции, но разные результаты всеобщего процесса нисхождения от второго к третьему разделению природы...»⁴⁵. А раз «бесформенная материя» есть общий субстрат и телесного, и духовного, то и возвращение, «*redditus*» и того, и другого к их примордиальным основаниям (*rationes*) будет ничем иным, но объединением (*adunatio*) различных природ в божественной реальности, их «обожением».

Таким образом, совершенно ясно, что, во-первых, Эриугена использует оба принципа схоластики, указанные Э. Панофским, то есть и принцип «*demonstratio*», прояснения данных Откровения с помощью разума, философскими методами, и принцип «*concordantia*», согласования противоречивых авторитетных мнений Святых

⁴³ См.: Eriugena, I, coll. 499 B–502 A, ed. Sheldon-Williams, P. 164, l. 34–172, l. 4.

⁴⁴ См.: Eriugena, V, coll. 878 D 6–879 B 12.

⁴⁵ Giulio d'Onofrio. A Proposito de! «*magnificus Boetius*» // Eriugena. Studien zu seinen Quellen. Vortage des III Internationalen Eriugena-Colloquiums. Heidelberg, 1980. P. 192.

Отцов. Во-вторых, очевидна также и их внутренняя логическая связь: первый требуется для решения задач согласования, философия – инструмент поиска существенной толерантности восточного и западного христианства. Другими словами, рассмотрение этого примера из Эриугены показывает существенную логическую связь проблематики толерантности (в ее средневековом варианте) с рождением схоластической методы философствования.

Сказанное можно было бы убедительно подтвердить и на других, весьма многочисленных примерах из «Перифюзеона». Но, за отсутствием необходимости этого, укажем только на согласование у Эриугены противоположных богословских мнений латинян и греков, касающихся пресловутого «Filioque», вопроса об нахождении Святого Духа. Здесь, принимая и греческое «*ἐκ τοῦ πατρὸς πορευόμενον*», и латинское «*ex Patre Filioque*» на веру, Эриугена даже доказывает и то, и другое положение из текста Писания⁴⁶.

Таким образом, не только получается, что латинское и греческое богословие противоречат друг другу в столь фундаментальном вопросе, но и что авторитет Священного Писания не может дать критерии для выбора одного из этих противоборствующих мнений. Более того, самый факт возможности их дедукции из одного и того же места Писания словно служит иллюстрацией к суждению современной нам философии о том, что «нет текста, существуют лишь его интерпретации», указывает на открытую свободу истолкования. Итак, для веры, почитающей догматы в молчании, равно приемлемы (поскольку в то время еще равно православны) и греческая, и латинская точки зрения, а как таковые, они являются и равно выводимыми из текста Священного Писания.

Поэтому, как и в предыдущем примере, здесь необходимо использование естественного разума. И суть той *manifestatio*, которую проводит Эриугена, заключается в понимании «исхождения»

⁴⁶ Так, с одной стороны, Воспитатель (*Nutritor*) заявляет: «...смотри, как Сам Сын относит Духа Святого к Одному лишь Отцу как к единственной Его Причине, говоря: «Утешитель же, Дух Святой, Которого пошлет Отец во Имя Мое» (Иин. 14.26). Ведь Он не сказал: «Которого Я пошлю во Имя Мое», но «Которого пошлет Отец во Имя Мое»...» (*Ibid.*, 610 A 21–B 34). С другой стороны, он же, предполагая возражения католиков, выводит отсюда же прямо противоположное: «...кто-нибудь ...скажет: «...[Filioque] добавлено вполне справедливо, поскольку удостоверяется многими местами из Святого Писания. Ибо и Сам Господь говорит: «Которого пошлет Отец во Имя Мое» (Иин. 15.26). Ведь представляется, что [именно] Сын посылает Духа, Которого Отец посылает во Имя Его (sic!)» (*Ibid.*, 612 C 17–D 30).

Духа, термина богословского, как причинно-следственного отношения в Троице. Другими словами, первое, что требуется для «прояснения» веры, – это перевод ее терминологии на язык философский. Святой Дух «исходит» от Отца – в философском отношении это означает, таким образом, что Отец есть причина Святого Духа. Тем самым разум здесь обретает релевантный предмет – причинно-следственную связь вместо нуждающегося в прояснении, то есть неясного для него «исхождения». Вопрос теперь, по Эриугене, может быть поставлен следующим образом: верно ли, что Святой Дух имеет две причины своего существования (Отца и Сына), или эта причина единственна?

И совершенно очевидно следующее: «Разуму нелегко согласиться, что одна причина истекает из двух – особенно в простой природе, и более, чем в простой, и, вернее сказать, в Самой Простоте, лишенной всякого различия и множественности»⁴⁷. Дело заключается в изначальной платонической позиции Иоанна Скота. Согласно этой концепции, истинной причиной вещи может быть только общее – родовая сущность человека, например, является причиной существования множества человеческих индивидов. Таким образом, многое может иметь одну причину, но одно не имеет двух причин, и «всем, правильно философствующим, совершенно ясно, что немногие формы⁴⁸ рождаются из одного рода, из единицы – многие числа, из центра – многие линии»⁴⁹. Ведь если одна вещь имела бы две причины, она была бы чем-то общим для них, а потому сама была бы их причиной, но никак не следствием. Общее – прежде частного и индивидуального. На этом принципе философского реализма платонической философии Эриугена и пытается основать свою дедукцию, вернее, манифестацию теологических положений. Сущности одного порядка общности вообще не могут быть причиной друг друга, и потому, «хотя качество содержится в субстанции, так как не существует никакого качества самого по себе, все же я не сказал бы, что субстанция есть причина качества, ведь всякий вид следует своему собственному роду, поскольку [существует именно] от своего рода и [именно] в нем неизменно

⁴⁷ См.: Eriugena, II, coll. 602 B 32–34.

⁴⁸ «Forma» у Эриугены есть синоним для «species» (вид).

⁴⁹ См.: Eriugena, II, coll. 602 B 36–1.

сохраняется, и поэтому всякая субстанция проистекает из общей [родовой] сущности (*generali essentia*), всякое же качество – из общего [родового] качества (*generali qualitate*)»⁵⁰.

Итак, Святой Дух, поскольку Он, конечно, не есть составное тело, а Причина и Распределитель всех благ, не может исходить из двух причин (то есть от Отца и Сына), но только от Единой Причины всяческих – от Бога-Отца. Другими словами, представляется, что Эриугена вместо предполагаемого синтеза и примирения выбрал точку зрения греческих Отцов против латинских. Однако, если бы дело обстояло именно так, это было бы неудачей схоластики, доказательством того, что разум не способен прояснить утверждения веры. Ведь если вера принимает с должным благоговением как тезис греков, так и положение латинян, то и разум не должен отвергать одно ради принятия другого – это было бы нарушением их гармонии и потому философской ересью. Поэтому исследование разума не должно останавливаться на полученном отрицательном определении невозможности исхождения Святого Духа от двух причин – необходимо и положительное разыскание, прояснение истинного отношения трех Ипостасей.

К этому ведут методы катафатического богословия, основанные на *analogia entis* – методе познания Божественной Троицы из рассмотрения тварных вещей. Эриугена – один из видных представителей того, что в современной научной литературе принято называть *Lichtmetafysik* – «метафизики света». И, поскольку Бог есть Свет, то и аналогичные методы познания Божества основываются на познании света. Поэтому Эриугена и говорит о сиянии (*splendor*), которое «хотя и исходит от огня через луч, все же его причиной является огонь, а не луч. Ведь как сам луч не пребывает сам по себе, если не рождается от своей причины – огня, так и сияния не было бы через луч, если бы оно прежде не исходило из причины этого луча»⁵¹. «И через этот пример из природы мы можем к Причине всего, Троичной и Единой, ...вознестись, чтобы познать, что ...Отец [есть] Рождающая Причина Рождающегося от Него Единородного Его Сына, Который есть Причина всех примордиальных причин, созданных Отцом в Нем, но Тот же Отец [есть] и

⁵⁰ См.: *Ibid.* 605 A 8–B 13.

⁵¹ См.: *Ibid.* 608. C 7–D II.

Причина исходящего от Него через Сына Святого Духа, Каковой же Дух – Причина распределения, размножения и разделения всех Причин, созданных Отцом в Сыне на их общие, особенные и собственные действия по природе и благодати»⁵². Другими словами, благодаря *analogia entis* Эриугена приходит к синтетической формуле: «от Отца через Сына исходящего». То же самое доказывается им и из примера троичности человеческой природы⁵³.

Результатом этого синтеза является достижение согласования, *concordantia* двух противоположных христианских богословских традиций – восточной и западной. Вера, принимающая их обе с благоговением, более не противоречит пониманию, и Ученик теперь уверенно может заявить: «Я не слишком затрудняюсь в этом вопросе. Ведь каким бы образом кто-либо не возвестил церковный символ, то есть сказал ли, что Святой Дух исходит только от Отца или от Отца и Сына, я принимаю [его] без крушения здравой веры на том спасительном основании [*salva ratione*], по которому мы верим и понимаем, что Один и тот же Дух исходит по-Ипостаси [*substantialiter*] от Одной Причины, то есть от Отца. Ведь Отец – Причина рождающегося от Него Сына и исходящего от него Духа»⁵⁴. Итак, искомая *concordantia* достигнута с помощью философской *manifestatio* данных Откровения.

Таким образом, философия Эриугены действительно есть Рождение Схоластики. Доказательство тому то, что в «Перифюзеоне» можно обнаружить оба фундаментальных методологических принципа схоластического мышления, выделенных Панофским. Кроме того, рождение схоластического образа мышления тесно связано с проблемой социокультурной толерантности, вопросом согласования христианства западного и восточного. Сама эта проблема возникает из необходимости создания для западноевропейского Средневековья оригинальной философской традиции. А последнее невозможно без обращения к наследию античной Греции, сохранен-

⁵² См.: Ibid. 609. A 24–B 34.

⁵³ «...Как мне кажется, мы можем доказать то же самое из подобия троицы нашей природы. Ведь ум порождает знание себя, и от него исходит любовь к себе и знанию себя, в которой он соединяется со знанием себя. И хотя любовь эта исходит из ума через [его] знание себя, все же причиной любви является не это знание, но ум, от которого любовь начинает свое существование даже и прежде обретения самим умом знания себя» (См.: Ibid. 610 B 5–C 8).

⁵⁴ См.: Ibid. 612 D 31–613 B 37.

ному в трудах греческих Отцов. Но следование в философии за греками порождает противоречия с латинским богословием. Поэтому для Эриугены столь актуальна проблема толерантности. Вопрос о терпимости вызывает к жизни вопрос о согласовании, что и порождает постулат «concordantia» схоластического мышления. Прежде всего он реализуется в вере, благоговейно принимающей обе традиции. Однако, если остановиться на этом, необходимо будет признать полную невозможность понимания, что в конечном итоге приведет к разрушению и самой «здравой веры». Отсюда, в свою очередь, требование прояснения данных веры, принцип «manifestatio», помогающий осуществить толерантность, искомую пониманием вслед за верою. Таким образом, схоластический метод у Эриугены рожден именно поисками фундаментальной социокультурной толерантности.

И, наконец, говоря о проблеме толерантности в христианстве, следует сказать и о русской философии Всеединства. Дело в том, что после реформ Петра I русская мысль всецело зависит от этого вопроса. И вина за это лежит на русском Просвещении. Эпоха Просвещения в России не могла создать такую же совершенно секулярную культуру, какая возникла в Западной Европе. Последняя осуществляла секуляризацию постепенно, в течение целых эпох: Возрождения, Реформации, Просвещения. К XVIII в. почва для последнего была уже вполне подготовлена: Возрождение было первым освобождением человека через утверждение его божественности (пантеизм, логически связанный с гуманизмом), Реформация же стала секуляризацией самого культа, созданием мирской религии. В результате Просвещению удалось сделаться тотальным, всеобщим, окончательно заменив мистическую культуру Средневековья рационалистической цивилизацией времени новейшего. Россия, устремленная могучей рукою Петра по пути Европы, не знала ни Возрождения, ни Реформации. Поэтому здесь эти три европейские революции в области культуры осуществляются одновременно: русское Просвещение содержит моменты гуманистические и реформационные (последние – у Феофана Прокоповича, например). Поэтому же русской культуре не удастся сразу стать культурой европейской, секулярной. Просвещение, насаждаемое «сверху», лишь создает узкий слой «дворянской интеллигенции», который

постепенно, медленно расширяется, превращаясь в совершенно обособленную от московского еще народа культуру. В 60-х гг. XIX в. к дворянам присоединяются разночинцы – и социокультурные противоречия еще более обостряются. И возникшая русская философия – плод Просвещения – имеет своим главным предметом именно эти противоречия. Как комментирует это Г. Г. Шпет, «рефлексивная аристократия по понятным основаниям берет на себя долг разрешения этой проблемы, и через это «Россия» и становится законною проблемою русской философской рефлексии. «Народ» и «интеллигенция» как творческий выразитель народа – философско-культурная корреляция. Русская философская мысль подходит к своей проблеме России как к проблеме отношения названных терминов то со стороны «народа», то со стороны «интеллигенции», но решает всегда одну проблему – самого отношения»⁵⁵.

«Темный», «забитый» народ и «развитая» интеллигенция – так выглядит эта проблема *sub specie* интеллигенции. Результат этой точки зрения хорошо известен – от раннего западничества до «хождения в народ», тюрьмы и ссылки. Но *sub specie populi* проблема состоит в возникновении на Святой Руси некоего неоязыческого рационалистического культа. При этом «народ» вовсе не простонародье, а «интеллигенция» не интеллектуалы. Речь здесь не о социальном положении, а о социокультурной принадлежности. Сказанное может быть подтверждено многими фактами из русской жизни XIX в. Весьма характерно, например, что еще в детстве А. С. Хомяков, привезенный родителями в Петербург, воспринял его как языческий город, наподобие Рима первых веков новой эры, где до сих пор продолжают гонения на христиан, твердо решив пострадать за Святую Веру. Таким образом, налицо все более обостряющееся социокультурное противостояние, вновь вызывающее к жизни проблему толерантности.

Но поначалу были испытаны все средства культурного противостояния – западники и славянофилы различались, главным образом, по своему отношению к реформам Петра и Просвещению. Первые стремились к окончательной секуляризации культуры, вторые – к возвращению в Московскую Святую Русь. И те, и другие потерпели неудачу – западники в лице Герцена, нашедшего на «том

⁵⁵ Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии// Шпет Г. Г. Соч. М.: Правда, 1989. С. 52.

берегу» лишь мещанство французского лавочника и свою любовь к берегам «этим», славянофилы – в лице Хомякова и Киреевского, из которых первый, не принятый официальным русским Православи-ем, вынужден был печатать свои богословские произведения за ру-бежом, а второй был обречен на долгое молчание из-за своих «кра-мольных» статей. Славянофилы утратили Россию, западники – Запад. Поэтому к концу XIX в. становится ясно, что спасение не в утверждении одного против другого, не в обострении социо-культурного противостояния, а скорее в гармонизации этих отно-шений, создании единого русского культурного поля. Так именно и возникает философия Всеединства, организующая свою метафизи-ку по принципу всеобщей – всех по отношению ко всему – толе-рантности.

Еще великий наш историк, отец основателя русской философии Всеединства, С. М. Соловьев, писал в своих записках: «...я с ранних лет был пылкий приверженец христианства и еще тогда толковал, что буду основателем философской системы, которая, показав ясно божественность христианства, положит конец неверию»⁵⁶. То, что не выполнил отец, поставил своей целью сын, и произведения В. С. Соловьева всегда пытаются объединить «народную» веру с испове-данием позитивистски настроенной интеллигенции – «бытие пле-зиозавров» с «истинным богопочитанием»⁵⁷. Но именно такова за-дача апологетики – и как христианской богословской науки, и как направления в философии начала новой эры. Таким образом, цель философии В. С. Соловьева сразу же определяется как апологетич-еская. Но, как было уже показано выше, апологетика исходит из проблемы социокультурной толерантности, разрешая ее метафиче-скими средствами. Философия Всеединства в этом отношении так-же не исключение. Соловьев через 17 веков, прошедших после апо-логетов, вновь возвращается к их понятию космологического Ло-госа, делая Слово прежде всего принципом творения. Основная за-дача его при этом та же, что и Иустина: показать существенное тождество высших достижений западной философии (интеллиген-ция, Запад) и христианских Откровений Православия (народ, Вос-ток). Здесь он прямо ссылается на Св. Иустина, утверждая, что

⁵⁶ Лукьянов С. М. О Вл. С. Соловьеве в его молодые годы. Кн. 1. Петроград, 1916. С. 120.

⁵⁷ Там же. С. 118.

идеи христианской догматики не «упали готовыми с неба» и что «такого же мнения были те великие отцы Древней Церкви, которые утверждали, что тот же самый божественный разум, который открылся во Христе и до своего воплощения просвещал вечною истиною вдохновенных мудрецов язычества, бывших христианами до Христа»⁵⁸. Далее, уже подробно излагая свое учение, Вл. Соловьев говорит о Слове-Логосе прямо-таки в космологическом смысле. А именно: «Необходимо предположить три вечных субъекта (ипостаси), из коих второй, непосредственно порождаясь первым, есть прямой образ ипостаси его, выражает своею действительностью существенное содержание первого, служит ему вечным выражением или Словом...»⁵⁹. Пока здесь у Соловьева еще сохраняется видимость имманентных отношений Троицы-в-себе, нет еще космологии как таковой. Но стоит только расшифровать то «содержание», которое «выражает» Слово, и рассеивается эта иллюзия их строгой имманентности. «Вечный Бог вечно осуществляет Себя, осуществляя Свое содержание, то есть осуществляя все. Это «все», в противоположность существу Богу как безусловно единому, есть множественность, но множественность, как содержание безусловно единого...»⁶⁰. Эта-то множественность и есть космос, но только не вещный, а идеальный – *κόσμος νοητικός* неоплатонизма, мир «примордиальных причин», *rationes*, Эриугены, или – София.

Таким образом, связь Софии и Логоса у Соловьева совершенно прозрачна. София и есть тот мир, который вечно творится вечным Божественным Словом – Сыном Божиим: «Если в абсолютном вообще мы различаем его как такового, то есть как безусловно-сущего от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй – в Софии, которая, таким образом, есть выраженная, осуществленная идея»⁶¹. Аналогия с ранними апологетами совершенно очевидна. Логос – начало единства, единящий принцип всего, творящий мир. А потому либо Логос имел начало, либо мир каким-то образом вечен. Оригеновский круговорот миров был осужден как ересь, а потому Соло-

⁵⁸ Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве// Соч. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 78.

⁵⁹ Там же. С. 78.

⁶⁰ Там же. С. 89.

⁶¹ Соловьев В. С. Чтения о богочеловечестве// Соч. Т. 2. М.: Правда, 1989. С. 108.

веву необходимо ввести мир в Бога в виде Божьего мира и корня мира в Боге. «Для того, чтобы Бог вечно существовал как Логос и как действующий Бог, должно предположить вечное существование реальных элементов, воспринимающих божественное действие, должно предположить существование мира как подлежащего божественному действию, как дающего в себе место божественному единству»⁶². Метафизическая необходимость введения понятия Софии, таким образом, диктуется Соловьеву особым пониманием Логоса, а то, в свою очередь, особым видением социокультурного вопроса о России. Именно благодаря такому космологическому понятию Логоса становится возможным объединить «интеллигенцию» и «народ», поскольку одни, пользуясь разумом, служат Логосу в виде идеи, другие же поклоняются ему в образе Христа. Поэтому тождественны в своих основаниях рационалистическая интеллигенция и православная народность; и именно потому для Соловьева становится возможным утверждать (в письме 1873 г.), что «все великое развитие западной философии и науки, по-видимому, ... часто враждебное к христианству, в действительности только вырабатывало для христианства новую, достойную его форму»⁶³. София же – образ уже осуществленного всеединства, и данность в Боге становится заданием миру, а сама проблема объединения – задачей его «ософиевания». Таким образом, софиологическая метафизика Соловьева вытекает из его апологетики, а та, в свою очередь, из социокультурной проблематики обоснования толерантности. Именно в этом смысле верны слова Г. Флоровского, что «весь творческий путь Соловьева может быть понят именно из искания социальной правды»⁶⁴.

Все сказанное о русской софиологии XIX в. хорошо подтверждает еще один пример – недавно опубликованный ранний софиологический трактат кн. С. Н. Трубецкого⁶⁵. Это произведение с юношеской непосредственностью вскрывает перед нами социокультурные основания софиологии, тщательно замаскированные

⁶² Там же. С. 114.

⁶³ См.: Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение// Мочульский К. Гоголь, Соловьев, Достоевский. М.: Изд-во Республика, 1995. С. 81.

⁶⁴ Прот. Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж: YMCA-press, 1983. Р. 309.

⁶⁵ См.: Трубецкий С. Н. О святой Софии, Премудрости Божией// Вопросы философии. М.: Наука, 1995. № 9.

рафинированным философствованием В. С. Соловьева. Здесь он утверждает: во-первых, существование раскола внутри русской культуры, в результате которого «мы очутились оторванными от своего народа и народ от своей интеллигенции». Этот разрыв первобытной московской целостности есть отражение вселенского раскола Запада и Востока, католичества и православия. А потому Россия, имеющая его в себе, единственная способна выносить «Вселенский идеал целостности и полноты, преданный нам не только Церковью, но и органически, исторически всею жизнью народа и земли русской...»⁶⁶. Во-вторых, Трубецкой говорит о необходимости самобытной русской философии в виде софиологии. Поскольку сущность русской жизни ведет к осознанию Вселенского Идеала, то главная задача русского мыслителя – выражение этого идеала в учении о Святой Софии. Итак, «уразумеем то, во что верили предки наши, и узрим Храм вечной святой Софии в нашей походной скинии»⁶⁷. Эта логика прямо укладывается в описанное выше понимание сущности русского философского процесса в целом и происхождения софиологии в частности, а если учесть тот факт, что среди своих предшественников в деле «уразумения веры» С. Н. Трубецкой прямо называет Св. Иустина Мученика⁶⁸, можно утверждать почти совершенное совпадение этих логик.

Софиология как метафизическое средство обоснования социокультурной толерантности стала чрезвычайно популярна в России, найдя свое последнее воплощение в «Агнце Божиим» С. Н. Булгакова⁶⁹. Но исторически толерантность не была найдена, а средство лечения застарелой болезни нашлось в диктатуре пролетариата и военном коммунизме. Революция 1917 г. перевернула Россию, уничтожив и православную народность, и рационалистическую интеллигенцию и тем самым создав целостную тоталитарную культуру «советского народа». Как бы то ни было, ясно одно: софиология в России есть метафизическое обоснование возможности социокультурной толерантности. При этом, конечно, мы вовсе не отрицаем чисто метафизического ее значения. Ведь в том-то и состоит гениальность любого философа, чтобы в личном и национальном увидеть истинное. Напротив, это хорошо объясняет воз-

⁶⁶ Там же. С. 130.

⁶⁷ Там же. С. 135.

⁶⁸ Там же. С. 123.

⁶⁹ См.: Булгаков С. Н. Агнец Божий. Париж: YMCA-press, 1933.

растание в мире интереса к русской религиозной философии Всеединства.

Таким образом, рассмотрев три великие творческие эпохи в христианской философии, мы видим, что проблема толерантности играет весьма существенную роль на всем протяжении истории христианской мысли, вовсе не ограничиваясь эпохой Просвещения и Новейшего времени. Мы намеренно не рассматривали здесь последних, желая показать зависимость именно чисто метафизических вопросов в христианской философии от проблем социокультурных. В результате оказалось, что ранняя апологетика, а вместе с нею и вся философия Отцов Церкви, «патристика»; ранняя схоластика, а вместе с нею и вся философия Средневековья; русская софиология и вместе с ней русская философия Всеединства вообще суть в существенных своих чертах – ответы на вопрос о возможности и необходимости социокультурной толерантности. Первое побуждение к новому типу философствования исходит от проблемы соединения культурных оппозиций, затем социокультурное «возгоняется» в метафизику и, наконец, следует уже «чистое» философское развитие первоначально «прикладных» идей и методов. Проблема толерантности, таким образом, вовсе не нова – любая культура нуждается в ее разрешении для своего существования, поскольку нет всецело единых культур, каждая из них представляет собой множество, свернутое в единство. И если началом множества является индивидуальность ее составляющих, принцип единства обеспечивается фундаментальной толерантностью, обособить которую призвана именно философия.