

талантом всякого в его собственной мере. И совершаемое творческим усилием каждого дня трудового, как и всей жизни, в конце ее приносит человек на суд Богу, говоря: «Господи, этот талант дал Ты мне, а вот другие таланты я приобрел на них» (Мт. 25, 20-30) »<sup>1</sup>.

Трагический опыт, когда созданный продукт никогда полностью не отвечает изначальному замыслу, Бердяев интерпретировал как преобладание зла в этом мире. Булгаков же рассматривал его как знак тому, что один человек способен на многое, но не на все и нуждается в диалоге и в сотрудничестве с Творцом и собратьями.

Поразительной чертой на совместном пути Бердяева и Булгакова является честность, при помощи которой оба мыслителя всегда пытались использовать свои знания в действии и осуществить «творческий посыл» человека, в который они верили, считая себя прообразами Бога. Они были убеждены, что существует духовный мир, обосновывающий достоинство человека и делающий возможной «революцию» общественной системы ценностей, тогда как слишком часто другие ценности (капитал, равенство, нация, традиция) подавляют человека и его творческую сущность. Бердяев искал эту духовную сферу за пределами этого мира, Булгаков же – внутри его. Отправной же точкой остался для них «этот мир», в котором оба мыслителя оставили неизгладимый след.

Борисова Т.В.  
**СУБЪЕКТИВИЗМ В РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ  
С.БУЛГАКОВА КАК ПРОБЛЕМА**

Кто следит за настроениями современного общества, кто размышляет над господствующими идеями, тот не может не обратить своего внимания на тот момент, что довольно часто сегодня обращаются к анализу традиций славянофилов. Делается это по ряду различных причин, среди которых наблюдается и та, что ставит вопрос о нравственных основах культурно-исторического наследия представителей славянофильства. Большой интерес проявляется к попытке рассмотреть это философско-богословское течение в контексте трансформаций основоположений нравственности в рамках православной культуры мышления.

В темах диссертационных работ, что выносятся на защиту сегодня, как правило, речь идет о принципах нравственности, взятых в рамках православной культуры мышления. Однако резонно возникает вопрос: позволительно ли серьезно говорить о проблеме нравственности в истории русской религиозной философии без опоры на фундамент самой

---

<sup>1</sup> С.Н. Булгаков. Ныне отпускаеши раба твоего, Владыко (1941) // С.Н. Булгаков. Слова, поучения, беседы. Париж, 1987. С. 159-160.

православной культуры мышления и вероучения – *православного богословия* – прежде всего *нравственного богословия*. Этому анализу, как правило, ученые сторонятся. Последнее (нравственное богословие), тесно связано с догматическим, каноническим и литургическим богословием. Само нравственное богословие опирается одновременно как на Божественное Откровение, так и на ценность философского знания. Нравственность есть общечеловеческий факт, а потому есть не только нравственная философия, но и *нравственное богословие*. Тем более необходимо обращение к ним, в связи с тем, что авторы берут за предмет изучения *содержание и причины трансформации основоположений нравственности в рамках единой православной традиции философствования во второй половине 19 – начале 20 столетия*. Размышлять о причинах и трансформациях преломления православного вероисповедания в творчестве религиозных мыслителей без опоры на основные ее постулаты, ее столбы – догматику, каноничность, литургику... представляется мне не совсем справедливо, поскольку именно этот материал выступает основным метафизическим и онтогносеологическим фоном анализа.

Христианская теория нравственности находит свое глубокое раскрытие именно в нравственном и догматическом богословии. Вера и религия – есть основанием для нравственности в религиозной философии. Русская религиозная мысль свято верила, что светская нравственность без религиозных святынь есть безусловная, а потому невозможная. Ведь стоит задача у автора отобразить поляризацию взглядов католической и протестантской европейской мысли с православной русской культурой мирозерцания. Авторы в выводах указывают на «инвариантность» толкования идей соборности, Богочеловека, Софии и др. ключевых моментов, однако причины их выводят исключительно из поливариантности философских течений и их синтеза, а также влияния одних течений на другие (особенно западноевропейские). Без ответа все же остается главный вопрос: почему же в рамках православной философской мысли возможны такие трансформации? Ответ на него следует искать именно в расхождениях нравственной философии и нравственного богословия (Нравственное богословие берет за *истину* Божественное Откровение, историческое Предание, в то время как нравственная философия еще не имеет истины, предполагает ее неизвестною, искомым икс). Истинное познание понимается как богословская и религиозная задача, где цель теории познания достигается средствами восточно-христианского патристического богословия (прежде всего каппадокийцев).

Эта проблематика частично была затронута в свое время и самим С.Булгаковым в работе «Трагедия философии» - о природе философского и богословского знания. Его внимание сосредоточено на рассмотрении вопроса о природе отношений между философией и религией или

религиозно-интуитивных основах всякого философствования. Так, С.Булгаков, размышляя о связи в этих отношениях, утверждает: «Эта связь, которая для меня и ранее неизменно намечалась в общих очертаниях, здесь раскрывается более конкретно, и история новейшей философии предстает в своем подлинно религиозном естестве, как христианская ересеология, а поскольку и как трагедия мысли, не находящей для себя исхода»<sup>1</sup>. Для него христианский догмат не только критерий, но и мера истинности философских построений – это имманентный суд над самой философией, которым она сама себя судит в своей истории.

Славянофильство стремилось быть религиозной философией культуры, однако оно само по себе не было однородным, даже на начальной своей стадии, потому представители по-разному ставят, т.е. формулируют, проблемные вопросы человека, добра-зла, воли, истории, смысла жизни, Бога, что в значительной степени *предопределяет и различие в ответах на них*. В гносеологии русские мыслители делали упор не на субъективной стороне процесса познания, а на действительном бытии истины, через познавательный акт свободной воли. Бытие истины абсолютно, потому процесс ее постижения должен быть или мистическим, или религиозным. Онтологизм русской философии – это не столько особое, «оригинальное» учение о бытии, сколько иной «акцент» в подходе к общефилософским вопросам. Требовалось изменить «путь» знания, «поправить» западноевропейскую модификацию теории познания, «склонить» гносеологию ближе к бытию, посредством этого раскрывается истина бытия, а не ее условия.

Эта проблематика способна перенести наш дискурс в плоскость позиционного противостояния так называемому религиозному индивидуализму (или религиозному анонимизму, как его некоторые называли). Поскольку, христианство всей своей культурно-исторической жизнью демонстрирует «выход» за границы личных переживаний и законно претендует на универсально-космический смысл, всемирно-историческую роль. Потому так узнаваемы в этих «инвариантах» философских рассуждений мыслителей «уход» в религиозный индивидуализм, понимание последнего как попытки искажения религиозных догматов в их философской перцепции и богословских размышлениях.

Все это стало возможным не без мощного и продолжительного влияния различных событий и культурно-философских течений в истории, а именно, идей средневекового номинализма, гуманизма эпохи Возрождения, Реформации, а также ее порождения – позитивизма. Все они в определенной степени объявили смерть религиозным догматам, свято

---

<sup>1</sup> Булгаков С. Трагедия философии //Русские философы (конец XIX – XX середина) – М.: Антология. Вып. 1.– М.: Книжная палата. – 1993. С. 89.

веруя в свободу мысли, не отягощенной идеей Бога. Истинной религией провозглашается религия индивидуально личная, потому что только в ней разум способен осуществить свои абсолютные права. Будущее человека мыслится в свете свободы выбора своего «индивидуального олимпа» богов. Для философа это означало бы смену идеала. Новый идеал философа должен заключаться в полном соответствии степени вероятности вещей со степенью их внутреннего бытийного утверждения. Роль «сомнения» в познании меняется вследствие подобных деформаций. Теперь «сомнение» должно законно занять место «религиозных догм». Поворот в эту «антидогматическую» сторону опасен дальнейшим «падением» философствующего разума в царство самосочиняемых и надуманных научно-философских концепций и философско-теологических апокрифов.

В христианской культуре догматов нет – она метафизична, но они есть в богословии, а последнее выступает неотъемлемой частью самой христианской культуры мышления, всей христианской картины мира. И не следует в этом искать антиномий. Отрицание догматов философами происходит по ряду причин. Иногда отрицание наблюдается в завуалированной форме, когда философ лишь пытается дать им авторскую философскую транскрипцию. Среди наиболее явных причин борьбы с догматами можно выделить следующие две.

Первая. Насаждение своих теософских принципов мировосприятия и как результат этого процесса - установление новых догматов.

Вторая. Борьба с догматами, по сути своей является войной не столько с ними (и их онтологическими основаниями), сколько подменяется борьбой с агрессивной политикой по отношению к другим религиям, насильственной проповедью в их усвоении. И, действительно, если от догматов отделить агрессивный проповеднический процесс, если анализировать понятие догмата с чисто логической его стороны, то очевидно, что в них останутся лишь важные элементы метафизики. Подобная ситуация сложилась в западной христианской культуре. Принципиальное отрицание догматов (или уход от них в сферу индивидуалистических религиозных богоисканий) – не может быть оправданным, даже с философской точки зрения, потому что в этом случае система догматики предстает нам как последовательный ряд систематически разработанных положений самой метафизики.

Систематическое отрицание тайны (места чуда в бытии) мироздания в своей последовательной рационализации действительности явили миру *безверие*. Как следствие этому безверию в мир вошел и *пессимизм*. А ведь на самом деле вопрос о мировой скорби не носит противоестественной нелюбви к жизни, «память смертная» в христианстве – это не источник примитивной чувственной паники и мелкого сентиментализма и уж совсем не сходна с пониманием памяти о смерти в буддизме. Мировая скорбь не

импонирует христианству в том смысле, что она еще не свидетельствует о серьезности и глубине упаднических переживаний. Горизонты действительности значительно превосходят границы дискурсивной логики, о них не помышляющей во всей полноте и целостности. Равно как и сама смерть с ее разрушением не носит онтологически тотального характера и не выступает последним словом действительности. Христос - Бог живых, а не мертвых. Этот вопрос в свое время был затронут на страницах журнала «Вопросы философии и психологии» за 1912 год Холоповым И., где он этот момент комментирует следующим образом: «И во всякомъ случаѣ наше построение будетъ логически правильнымъ въ томъ только случаѣ, если мы исторію будемъ понимать на основаніи онтологіи, а не онтологію и вообще метафизику будемъ выводить изъ исторіи и становиться на точку зрѣнія безграничнаго релятивизма»<sup>1</sup>.

Нет оправданию антидогматических исканий через автономию теоретического разума. Также ошибочной является борьба с ортодоксией как «насильственного» принципа, поскольку он таковым не является. Правосверный христианский философ не станет в своем творчестве удовлетворяться гетеродоксией. Даже в индивидуальном сознании запечатлена идея относительности возможности познания одной личности. Наше знание о себе самих и о предметах внешнего мира отмечено печатью «относительности», а потому, не имея посторонней помощи, внешней опоры – не может быть абсолютным и истинным до конца. Русский мыслитель Холопов И. в связи с этим удачно замечает: «Эта неизбежная ограниченность и относительность и создает почву для объединенія всѣх сознаний в одно общее цѣлое, полагает начало соборности»<sup>2</sup> [2; 382]. Думается, что этот упомянутый принцип *соборности* был выпущен из виду, закрыт от сознания как принцип познания, закрыт именно вследствие увлеченности религиозным индивидуализмом в процессе познания.

В конечном счете, общее в религиозной идеологии (религии) опирается на общее в онтологии, общее в бытии. Эта проблематика обнаруживается нами в философской традиции славянофилов всех периодов, особенно последних. Потому можно свободно отправляться в путешествие по гносеологическим исканиям ложных основ религиозного субъективизма и индивидуального релятивизма в сфере русской религиозной философии XIX – XX веков. Сама возможность и фактические основания для этого – свидетельство кризиса и драматической напряженности философской культуры мышления того периода. О примиримости в нашем сознании общего и индивидуального говорилось много философами и психологами: «Личное сознание

---

<sup>1</sup> Холопов И. Религиозный индивидуализм и догматы. / И. Холопов // Вопросы философии и психологии. - М., 1912. - Год XXIII, кн. 113 (III). С. 382.

<sup>2</sup> Холопов И. Религиозный индивидуализм и догматы. / И. Холопов // Вопросы философии и психологии. - М., 1912. - Год XXIII, кн. 113 (III). С. 382.

непонятно и не может быть объяснено без предположения сознания общаго, коллективнаго. Только допуская органическую соборность чьловческаго сознания, мы можем объяснить себь, почему люди психологически и логически понимают другъ друга»<sup>1</sup>. Стало быть: «Принципіальный отказъ отъ традиціи былъ бы равносильнъ отказу отъ отъ умозрѣнія и опыта, былъ бы отказомъ отъ всякаго рода познавательной дьятельности, иначе сказать, былъ бы крахомъ для самого интеллекта»<sup>2</sup>.

Возможно, что немаловажную роль в этих философско-богословских «инвариантах» сыграли идеи социализма, нигилизма, атеизма, витавшие в воздухе светских учебных заведений, зданий парламента и дворянских собраний Европы и России: «... если даже и допустить невозможное, что критическая мысль въ концъ-концовъ разрушитъ всякій религіозный догматизмъ и тьм самымъ подорветъ одну изъ самыхъ существенныхъ основъ религіи, если социализмъ, сдѣлавшись государственнымъ ученіемъ, насильственно разрушитъ церковь, эту народную метафизику, какъ выражался Шопенгауэръ, то челоьчество, водимое дьяствиемъ религіознаго инстинкта, въ силу логики исторіи, въ силу законовъ социальной психологіи опять-таки создастъ и религію, и ортодоксію, и алтарь для живого Бога»<sup>3</sup>.

Так история культуры и история философии выступают свидетелями того, что, несмотря на многовекторность существующих философских систем и их постоянные разногласия в решении одних и тех же проблем, все же имеют место точки «соприкосновения», точки объединения вокруг престола истины. Несомненно, что эти точки обнаруживают себя и в сфере чисто теоретических элементов религии – догматических и ортодоксальных ее положений.

Никто не станет спорить о том, что даже в индивидуальном сознании истина выступает с универсальным и абсолютным характером. Следовательно, знание об истине, способ ее познания, путь следования к ней должны также быть отмечены печатью абсолютности и универсальности. Абсолютность для истины – догмат. Высшая истина по природе своей – абсолютна. Принципы христианской веры содержат догматы, значит, и само христианство получает сверхличный и сверхвременный характер.

Признание единства и универсальности истины в своей основе покоится на вере во всепобеждающую силу разума, веру в «доприродный» смысл земного бытия и окончательную победу разума над косностью материальнаго. В конечном счете, религіозный индивидуализм демонстрирует отсутствие в себе и самой религіозной веры, потому что приобретает форму очередной незатейливой философской доктрины.

---

<sup>1</sup> Там же. С.385.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 387-388.