

Ярославский государственный педагогический университет
им. К.Д. Ушинского

На правах рукописи

Ермолин Александр Викторович

ФЕНОМЕН ФИЛОКАТОЛИЦИЗМА В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ
ФИЛОСОФИИ

Специальность 09.00.14 «Философия религии и религиоведение».

Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук

Научный руководитель:
доктор философских наук, профессор
Азов А.В.

Ярославль

2014г.

Введение.....	4
ГЛАВА 1. ФИЛОКАТОЛИЦИЗМ РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ.....	В 27
1.1. Понятие «филокатолицизм».....	27
1.1.1. Определение термина.....	27
1.1.2. Филокатолицизм и антикатолицизм в православной мысли...30	
1.1.3. Предпосылки формирования филокатолицизма в русской мысли.....	35
1.2. Общественно-политический филокатолицизм.....	45
1.2.1. Генезис общественно-политического филокатолицизма....45	
1.2.2. Филокатолицизм как религиозно-политическое диссидентство.....	50
1.2.2.1. М.С. Лунин.....	50
1.2.2.2. П.Я. Чаадаев.....	52
1.2.2.3. И.С. Гагарин.....	54
1.2.2.4. А.М. Волконский.....	65
1.3. Особенности генезиса философского филокатолицизма.....	70
1.3.1. Софиология и филокатолицизм в русской религиозной философии.....	70
1.3.2. Влияние концепции всеединства на формирование филокатолицизма.....	81
ГЛАВА 2. ФИЛОКАТОЛИЦИЗМ В ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ В.С. СОЛОВЬЕВА, Л.П. КАРСАВИНА И С.Н. БУЛГАКОВА.....	87
2.1. Филокатолицизм в философии В. С. Соловьева.....	87
2.1.1. Проблема периодизации.....	87
2.1.2. Период рационализма.....	90

2.1.3.Изменение структуры религиозного сознания.....	110
2.1.4. Примат религиозной мистики.....	116
2.2. Филокатолицизм в философии Л.П. Карсавина.....	121
2.2.1. Проблема периодизации.....	121
2.2.2. Период рационализма.....	124
2.2.3. Изменение структуры религиозного сознания.....	140
2.2.4. Примат религиозной мистики.....	153
2.3. Филокатолицизм в философии С.Н. Булгакова.....	157
2.3.1. Проблема периодизации.....	157
2.3.2. Период рационализма.....	161
2.3.3.Изменение структуры религиозного сознания.....	174
2.3.4. Примат религиозной мистики.....	188
Заключение.....	193
Использованные источники и литература.....	199

ВВЕДЕНИЕ

Существование разных течений и деноминаций в рамках христианства было предопределено еще с первых веков истории Церкви, когда молодое христианство быстро распространялось и завоевало Средиземноморье. Христианские проповедники преимущественно обращались к греко – римскому миру, но постепенно проповедь выходит за его пределы и обращается ко всему человечеству. При этом нельзя не учесть тот факт, что народы, принимавшие христианство, уже имели определенную культурную базу, и, таким образом, происходило наложение христианства на культурную базу различных этносов.

Как известно, западный мир испытал на себе огромное мировоззренческое влияние философии Аристотеля с его логикой и стройностью изложения, что сформировало католическую теологию. Схоластика, таким образом, представляет собой систему логического изложения догматов с использованием логики Аристотеля.

В свою очередь православный Восток испытал на себе влияние Платона и неоплатонизма с его отвлеченностью в мир эйдосов. Под влиянием неоплатонизма, ассимилированного христианством, на Востоке расцветает мистика и аскетика.

Налагаясь на уже существовавшую философскую и культурную базу, христианство постепенно начало приобретать особенности, характерные именно для данного региона и данной этнокультурной традиции. На первых веках истории христианства подобная ситуация лишь способствовала дальнейшему развитию христианских традиций, привнося в саму

религиозную жизнь новые формы и взаимообогащая их. Глубокие исторические и духовные связи между частями христианского мира долгое время делали Церковь монолитной и единой во всем ее многообразии.

Но со временем начинает нарастать напряженность в отношениях между разными частями Христианского мира. Ряд геополитических событий, таких как распад Римской империи, образование новых государств, приводит к появлению двух мощных христианских центров – Рима и Константинополя - постепенно входящих в противоборство друг с другом. Появление отличий в разных направлениях богословской мысли, спор о канонических территориях и верховной власти Церкви – всё это постоянно усугубляло и без того тяжелое положение в Церкви. События 1054 года положили начало разделению Церквей, а крестовые походы, разграбление Константинополя в 1204 году и насаждение параллельной латинской иерархии выступили в качестве «точки невозврата», после прохождения которой церковный раскол стал реальностью. Однако и в разделенных Церквях продолжает существовать тенденция к возрождению утраченного единства.

За время истории самостоятельных Православной и Католической Церквей человечество было свидетелем целого ряда попыток уний, которые оказались бессильны в деле восстановления единства Христианской Церкви. Также не имели успеха и попытки преодоления раскола с помощью физической силы и политического давления - крестовые походы лишь усугубили и без того напряженную ситуацию.

Задача восстановления церковного единства занимала умы не только политиков и военных стратегов, в тщетности попыток которых мы уже убедились. Столь важная проблема была в центре мыслительной деятельности многих философов и богословов.

Рассматривая их труды, мы сталкиваемся с целым спектром оценок отношений православия и католицизма – от запрещения даже бытовых

контактов с католиками как с еретиками до желания скорейшего воссоединения Церкви под приматом Папы.

И в том, и в другом лагере процветала философская и богословская мысль. Данное диссертационное исследование ориентировано на изучение феномена филокатолицизма, который присутствовал как в греческой, так и в русской православной мысли.

Однако, при всем многообразии трудов, касающихся истории русской мысли, мы, тем не менее, сталкиваемся с проблемой малой изученности вопроса отношения к католицизму В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и о. Сергия Булгакова, а именно в работах этих философов проблема отношения к католицизму открывается во всей ее полноте.

Также необходимо дать пояснение относительно основных терминов, использованных в данном диссертационном исследовании.

Католицизм – одно из течений христианства, обособившееся от православия в результате Великого раскола XI века. Говоря о Католической Церкви, автор данного исследования имеет ввиду церковную организацию, возглавляемую Римским Папой, и имеющую центр в Риме. Поскольку в состав Римской Католической Церкви входят разные Церкви, в том числе имеющие существенные обрядовые и национальные особенности (например, Сиро-Малабарская Католическая Церковь и т.д.), то необходимо уточнить, что в данном исследовании речь идет о латинском обряде Римской Католической Церкви.

Также течения, исторически отделившиеся от Римской Католической Церкви (например, старокатолицизм и католический традиционализм) и течения, восходящие своими корнями к «New Age» (дзен-католицизм и т.д.) не входят в сферу данного исследования.

Многие из представленных в данном исследовании персоналий в результате своих духовных исканий перешли в Греко-Католическую Церковь, под которой в данном исследовании понимается церковная

организация, являющаяся составной частью Римской Католической Церкви. Для Греко-Католической Церкви характерно использование византийской обрядности и сохранение православной догматики при подчинении самой Церкви епископу Рима.

Также в данном исследовании был использован термин «маргинальные течения в католической мистике». Под данным определением автор исследования понимает учение М. Экхарта, Я. Бёме и других известных мистиков, формально не порывавших с Римской Католической Церковью, но в трудах которых содержится большое количество частных богословских мнений. Также зачастую их духовный опыт является не традиционным для католицизма, примером чему может служить экстатическая мистика святой Терезы.

Использованная автором исследования литература с определенной долей условности была разделена на несколько групп в зависимости от занимаемой автором позиции, а именно: консервативную, либеральную и объективистскую.

Консервативное отношение к католицизму – это тип мысли, характеризующийся апологетической направленностью и критикой основных сторон жизни Католической Церкви, а также негативной оценкой перспектив дальнейшего диалога в христианском мире.

Либеральное отношение к католицизму – это тип мысли, для которого характерно признание исторического и политического первенства католицизма, положительные оценки католической духовности и религиозной мистики, а также стремление к воссоединению Церквей.

Объективистское отношение к католицизму - это тип мысли, занимающий среднюю позицию между консервативной и либеральной, и характеризующийся непредвзятым анализом духовной жизни католицизма, его истории и перспектив дальнейшего развития.

В рамках **консервативной позиции** можно выделить несколько

подгрупп, а именно:

1.1 Труды православных иерархов.

У истоков антилатинской полемики стоял святой патриарх Фотий¹, неоднократно критиковавший ряд литургических особенностей западного христианства. Линия патриарха Фотия получила свое продолжение и дальнейшее логическое развитие в трудах таких русских авторов, как епископ Нифонт Новгородский², Феодосий Печерский³, Игнатий Брянчанинов и многие другие. Более подробно труды святого Фотия будут рассмотрены ниже.

Одним из самых известных критиков западного христианства является святитель Игнатий Брянчанинов. Для воссоздания картины отношения Игнатия Брянчанинова к католицизму необходимо отметить, что он является наследником духовных традиций палестинских и сирийских отцов монашества, для которых характерно консервативное отношение к католичеству.

При этом также необходимо учитывать, что русское общество середины – конца XIX в. подверглось влиянию западного мистицизма, проникшего во все сферы общества. Перед русской богословской мыслью возникла необходимость создания адекватного ответа вызовам западных мистиков и поэтому Игнатий Брянчанинов, руководствуясь практическим пастырским интересом, обратил свое внимание на духовную жизнь Католической Церкви, где и видел идейные основы западного мистицизма. Показательно, что для святителя Игнатия стоял знак равенства между католицизмом и маргинальными явлениями католической религиозной жизни, такими как мистика. Подобное понимание и обуславливает его

¹Фотий, патриарх. Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам, а именно - к Александрийскому и прочая, в коем речь идет об отрешении некоторых глав и о том, что не следует говорить об исхождении Святого Духа «от Отца и Сына», но только «от Отца» <http://www.sedmitza.ru/text/443922.html>.

²Ответы епископа Новгородского Нифонта своим клирикам http://monar.ru/index.php?article=download/tsar_orf/Suvorov_Tser_prav&format=html&page=6

³ Феодосий Печерский, преподобный. Поучение к великому князю Изяславу о вере варяжской // Митрополит Макарий Булгаков. История Русской Церкви. М.: Логос, 2008. - с. 551-552.

критическое отношение к Католической Церкви.

Об отношении святителя к католицизму можно судить по целому ряду его работ, прямо или косвенно посвященных данному вопросу. К числу таких работ можно отнести такие как «О прелести»⁴, в которой святитель анализирует мистическую жизнь некоторых святых и приходит к выводам, что, если не большинство, то многие из них находились в состоянии, определяемом Православной Церковью как «прелесть».

Очень близкую позицию занимает другой православный святой-святитель Феофан Затворник⁵. Мы не можем говорить о существовании у него целостной системы отношения к католицизму, но данная проблематика красной нитью проходит во многих его произведениях.

Дихотомия Востока и Запада у святителя Феофана тесно связана с дихотомией православной и католической мистики. Утверждая монополию православия на истину, Феофан Затворник поясняет, что этой монополией обладает именно Православная, а не Католическая Церковь.

Для православных иерархов консервативного направления отношение к католицизму формировалось как под влиянием собственных богословских взглядов, так и под влиянием практической необходимости оградить свою паству от инославного влияния. Также необходимо заметить, что названные выше авторы пребывали в русле древних монашеских традиций, что в свою очередь стало важным фактором формирования негативного отношения к католицизму.

1.2. Современные православные мыслители.

Современный греческий философ и религиозный мыслитель Христос Яннарас в ряде своих трудов, таких как «Вера Церкви. Введение в

⁴ Брянчанинов Игнатий, святитель. О прелести. М.: Логос, 2011. -90с.

⁵ Феофан Затворник, святитель. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М.: Отчий дом, 2010,-176с.

православное богословие»⁶ и «Истина и единство церкви»⁷ критикует многие аспекты жизни Католической Церкви. Яннарас критически разбирает особенности религиозной мистики в католицизме и заключает, что она приводит к индивидуалистической религиозности, что существенно ущемляет религиозную жизнь католиков.

Также необходимо выделить священника Олега Давыденко. Будучи автором учебника «Догматическое богословие»⁸, автор не ставил перед собой апологетической задачи и поэтому критика католицизма в данной работе не носит систематического характера. Но, тем не менее, ряд критических идей Олега Давыденко представляют для нас определенный интерес как иллюстрация современного консервативного отношения к католицизму.

Говоря о западном богословии на страницах своих книг, отец Олег в первую очередь критикует приверженность католицизма к определенному юрицизму и схоластике, то есть преимущественно обращается к критике рационализма в мысли, при этом, практически не рассматривая иррациональную составляющую веры, то есть мистику.

Особое место среди современных православных критиков принадлежит митрополиту Иоанну (Снычеву) и его трудам «Русская симфония»⁹, «Посох духовный»¹⁰, «Русский узел»¹¹ и другим, в которых высказывается мнение об особой роли и особом призвании России и русского народа. Весь окружающий Россию мир представляет собой концентрацию злых и антиправославных сил, которые во главе с масонами имеют своей целью уничтожение России. Особое внимание владыка Иоанн уделяет агрессии католицизма по отношению к России, что считает частью глобального мирового антирусского заговора.

⁶ Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. - М.: Центр по изучению религий, 1992. -318с.

⁷ Яннарас Х. Истина и единство церкви. М.: Издательство Свято-Филаретовского Православно-Христианского Института, 2006. - 184с.

⁸ Давыденко Олег, иерей. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, 2007.-328с.

⁹ Снычев Иоанн, митрополит. Русская симфония. Спб.: Царское дело, 2010.-496с.

¹⁰ Снычев Иоанн, митрополит. Посох духовный. Спб.: Царское дело, 2010.-478с.

¹¹ Снычев Иоанн, митрополит. Русский узел. Спб.: Царское дело, 2008.-470с.

Апокалиптическая позиция митрополита Иоанна не получила поддержки в официальных кругах Русской Православной Церкви, которая считает подобные высказывания крайне радикальными.

Православный мыслитель и публицист профессор А.И. Осипов в книге «Путь разума в поисках истины»¹² неоднократно говорит об искажениях католической духовности и мистики. Сам профессор Осипов свое отношение к католицизму часто выражает фразой философа Юрия Самарина «католицизм есть иудаизм в христианстве», что, на мой взгляд, является необоснованным утверждением.

В целом современные православные мыслители консервативного направления характеризуются явно выраженной апологетической направленностью своих работ, проистекающей из практических потребностей жизни Русской Православной Церкви на данном историческом этапе.

Следующая группа исследований – это работы авторов *с либеральным отношением к католицизму*. Как и работы представителей консервативного направления, труды авторов-либералов подразделяются на несколько групп:

2.1. *Современные русские мыслители.*

Период 1960-70гг. был переломным в истории отношений Православной и Католической Церквей. В это время происходило развитие богословского диалога и постепенное сближение позиций. Поскольку для Русской Церкви степень интенсивности экуменических контактов зависела в первую очередь от степени разрешения богословских противоречий, то в рамках богословского диалога рассматривались многие отличия православия и католицизма - будь то сакраментология, или же учение о примате Папы, либо же вопросы католической мистики.

Большую роль в сближении богословских позиций православия и католицизма сыграл митрополит Никодим (Ротов)¹³. Апофеозом его

¹² Осипов А.И. Путь разума в поисках истины М.: Даниловский благовестник, 1997.-496с.

¹³ Митрополит Никодим (Ротов) - православный богослов в эпоху социализма. К 80-летию со дня рождения. Из богословского наследия Митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима за 1956 - 1967 гг.

деятельности является принятое Священным Синодом РПЦ 16 декабря 1969 года решение о возможности допуска к Причастию в православном храме католиков и старообрядцев. Данное постановление, которое сам владыка считал созданным по причине икономии, помогло сделать Русской Православной Церкви сделать большой шаг в диалоге с католицизмом.

К сожалению, поскольку католики и старообрядцы не стали массово стремиться к Причастию в православных храмах, то действие постановления было приостановлено. Но при этом сам факт его принятия говорит о возможности признания православием Таинств Католической Церкви.

Ещё одним известным либеральным деятелем Русской Церкви является митрополит Сурожский Антоний (Блюм)¹⁴, долгое время служивший за границей, в силу чего он не мог не коснуться проблематики православно-католических отношений. Судить о позиции митрополита Антония мы можем по целому ряду его трудов и интервью, в которых он выражает свое отношение к католицизму. Так, владыка неоднократно говорил о сложностях в отношениях между РПЦ и Святым Престолом, но при этом занимал довольно либеральную позицию по отношению к католицизму в целом. Митрополит Антоний воздерживался от скоропалительных обвинений католиков в ереси, так как считал, что имеющиеся особенности католического вероучения никак нельзя поставить в один ряд с ересями периода древнего христианства.

Многие мысли митрополита Антония (Блюма) в определенной степени повторяет митрополит Иларион (Алфеев)¹⁵. Владыка в своих выступлениях неоднократно подчеркивал, что у Русской Православной Церкви и Ватикана есть множество точек соприкосновения и их общей задачей в современном мире является свидетельство секулярному миру о христианских ценностях. Позиция митрополита Илариона (Алфеева) – это

СПб.: Князь-Владимирский соб., 2009. -218 с.

¹⁴ Блюм Антоний, митрополит. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Проповеди. Клин.: Христианская жизнь, 2010, -с. 416.

¹⁵ Алфеев Иларион, митрополит. Православное свидетельство в современном мире. М.Логос,2004.-416с.

позиция Русской Церкви, выраженная устами председателя ОВЦС Московского Патриархата.

Последнюю группу образуют монографии авторов с **объективистским** отношением к католицизму, для которых характерно сочетание определенной доли критики с конструктивной позицией по многим вопросам.

3.1. Представители русской зарубежной богословской мысли

В первую очередь необходимо назвать протопресвитера Александра Шмемана, в трудах которого мы встречаемся с целым рядом критических замечаний в сторону Католической Церкви, ее вероучения и богослужения, но при этом видим и призывы к конструктивному диалогу, взаимному использованию опыта и духовной традиции.

В своем докладе Синоду Православной Церкви в Америке «Исповедь и Причастие»¹⁶, основанном на анализе состояния литургической жизни в современный автору период, Шмеман говорит о влиянии католического богословия на православное восприятие Таинств и предпринимает попытку оценить степень этого влияния.

Свои взгляды на проблему православно-католических отношений отец Александр Шмеман излагает в целом ряде трудов. В своем фундаментальном труде «Исторический путь православия»¹⁷ он дает оценку исторического пути Православной Церкви, развития ее богослужebной практики, учения о Таинствах и т.д. Необходимо отметить такие положительные стороны этого труда как большой фактологический материал, глубина исторического анализа истории Церкви и тесная связь исторических процессов с литургической и догматической стороной жизни Церкви. Для Шмемана церковная жизнь не статична, она развивается, и это развитие проходит, в том числе и под влиянием западного христианства.

¹⁶ Шмеман Александр, протоиерей. Исповедь и Причастие.
-http://www.odinblago.ru/pastirskoe_bogoslovie/ispoved_i_prichastie/.

¹⁷ Шмеман Александр, протоиерей. [Исторический путь православия](#). М.: Книжный Клуб Книговек, 2010. -544с.

При анализе дихотомии православия и католицизма в фокусе внимания Шмемана пребывает именно богословский компонент. Например, для него гораздо актуальнее проблема соотношения православной и католической сакраментологии, мистики и основ духовной жизни, чем многие другие вопросы. В работе «Таинство и символ»¹⁸ Шмеман подробно анализирует развитие схоластического понимания Евхаристии, основанное на трудах Фомы Аквинского, и дает им критическую оценку.

Подобной позиции придерживался и отец Иоанн Мейендорф, в целом ряде трудов которого содержится серьезный и объективный анализ католического богословия. В своей работе «Православие и католицизм»¹⁹ он анализирует основные исторические, литургические и богословские особенности католицизма. Мейендорф, как ученый-литургист, говоря об отличиях православия от католицизма, в первую очередь обращает внимание на проблемы Литургии, например, отсутствия эпиклезы в Мессе. С этих же позиций он оценивает и перспективы христианского диалога, утверждая, что не может быть диалога и сотрудничества без единого сакрального пространства, без общего совершения Евхаристии.

К этой же группе авторов относится и известный исследователь в области истории русской философии протоиерей Василий Зеньковский. В своем труде «История русской философии»²⁰ отец Василий выдвигает тезис об уникальности национального опыта создания христианской философии, а также подчеркивает перманентность и преемственность развития русской философии, представляя ее как динамический процесс.

Отец Василий обращал внимание читателей на непрерывность русской философской традиции, сохраняющей, несмотря на несхожесть форм, своеобразное единство на всех этапах её развития, а также уделял значительное внимание теме влияния западной мысли на русскую философию.

¹⁸Шмеман Александр, протоиерей. Таинство и символ. YMCA - PRESS, 1988. -312с.

¹⁹Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Православие и католицизм. Сеиль, 1965.-286с.

²⁰Зеньковский В.В. История русской философии. М.:Академический Проект, 2011.-880с.

При этом отец Василий с максимальной степенью объективности оценивал диалог восточной и западной культуры и философии, православия и католицизма и не боялся писать о существенном влиянии западной мысли на русскую.

Также стоит заметить, что Зеньковский напрямую связывал религиозную философию с духовной жизнью, и в его трудах прослеживается уклон в сторону мистики и духовной жизни.

3.2. Представители русской религиозно-философской мысли.

Великий русский философ Н.А. Бердяев в ряде своих статей охарактеризовал общий ход развития русской религиозной философии.

Николай Алексеевич обращает свои взгляды к анализу философского наследия таких выдающихся мыслителей как А.С. Хомяков²¹, Ф.М. Достоевский²², В.С.Соловьев²³ и других. Также Бердяев известен своими обобщающими работами по истории русской религиозной философии, такими как «Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века»²⁴.

Бердяев максимально беспристрастно анализирует воззрения вышеперечисленных философов. Он выступает как критик, а не как апологет той или иной точки зрения. Проблема Востока и Запада, православия и католицизма также волнует Бердяева и мыслитель подходит к ее решению максимально объективно, рассматривая все философские и теологические отличия православия от католицизма.

Среди исследователей русской религиозной философии особое место принадлежит протоиерею Александру Меню. В целом ряде своих работ, таких как «Экклезиологические тезисы»²⁵ отец Александр отстаивает идеи

²¹ Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Высшая школа, 2005.-240с.

Мирозерцание Достоевского. Константин Леонтьев. Париж: YMCA-Press, 1997.-578 с.

²² Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Прага: YMCA-Press, 1923.- 238 с

²³ Бердяев Н.А Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева. // О Владимире Соловьева. М.: Путь, 1911. –с. 104-128.

²⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж: YMCA-Press, 1946- 259 с.

²⁵ Мень Александр, протоиерей. Экклезиологические тезисы. // Теология,1993, №5,1993, с. 108-112.

глубинного единства православия и католицизма. Продолжая линию Владимира Соловьева, Мень утверждает, что причины раскола 1054 года скорее политические, нежели духовные. Однако за столетия раскола православие и католицизм стали существенно отличаться друг от друга, что делает невозможным их воссоединение.

Помимо этого, в своей книге «Русская религиозная философия»²⁶ отец Александр анализирует жизнь и взгляды таких представителей русской мысли, как Владимир Соловьев, братья Трубецкие, Лев Толстой, Дмитрий Мережковский и Зинаида Гиппиус, Николай Бердяев, протоиерей Сергей Булгаков, священник Павел Флоренский, Семен Франк, Георгий Федотов, мать Мария и многие другие.

Несомненно, что при анализе наследия таких мыслителей как Владимир Соловьев и протоиерей Сергей Булгаков Александр Мень не мог обойти стороной проблему их отношения к католицизму.

В частности, говоря о Владимире Соловьеве, отец Александр оправдывает его позицию, призывает нас понять причины отдельных выводов и высказываний Соловьева. Эпизод с принятием Соловьевым католицизма отец Александр считает либо вымыслом, либо действием, совершенным в состоянии отчаяния. Не одобряя в целом возможного перехода Соловьева в католицизм, отец Александр, тем не менее, положительно оценивает многие филокатолические идеи своего учителя.

При оценке наследия отца Сергея Булгакова, Александр Мень не осуждает ряд его филокатолических идей, объясняя их личными духовными переживаниями отца Сергея. Давая оценку таким спорным учениям у Булгакова как имяславие и софиология, Мень говорит о политических причинах осуждения Булгакова некоторыми богословскими кругами. Совокупность конфликтов различных течений в эмигрантской Церкви, сложности в отношениях с Московской Патриархией - все это отец Александр считает глубинными причинами осуждения Булгакова. На сегодня,

²⁶ Мень Александр, протоиерей. Русская религиозная философия. М.: Жизнь с Богом, 2008, -416с.

по мнению Меня, нет конфликта относительно Булгакова - многие его суждения считаются спорными, однако не осуждаются Церковью в целом.

В целом позицию отца Александра можно охарактеризовать как объективистскую. Существенным положительным моментом его трудов является использование большого количества исторических материалов, постоянная апелляция к фактам, что делает труды отца Александра ценными для моего исследования.

Приведенный выше обзор литературы несколько шире проблематики моего исследования и зачастую охватывает в целом историю русской религиозной философии, не рассматривая непосредственно вопрос филокатолицизма. Это объясняется тем, что мое исследование является одним из первых в данном направлении и на данный момент отсутствует систематизированная литература по данному вопросу.

Как мы видим из вышеприведенного обзора литературы, многие аспекты отношения к католицизму в русской религиозной философии уже были исследованы. Однако зачастую эти исследования отличаются фрагментарностью и не представляют собой целостной системы, в которой выделялись бы причины, предпосылки такого отношения к католицизму. Мое исследование призвано восполнить этот пробел и изучить такое важное явление как филокатолицизм в русской религиозной философии.

Отсюда цель диссертационного труда - представить феномен филокатолицизма как особое явление в религиозной мысли, русской религиозной философии, общественной, духовной и политической жизни России.

Реализации общей цели подчинено решение следующих исследовательских задач:

1. Дать определение термину «филокатолицизм», рассмотреть его возникновение и развитие в религиозной мысли, русской религиозной философии и общественно-политической жизни страны;

2. Изучить феномен общественно-политического филокатолицизма;
3. Проанализировать труды наиболее ярких представителей филокатолицизма: В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и о. Сергия Булгакова;
4. Выявить влияние феномена филокатолицизма на дальнейшее развитие русской философской и богословской мысли.

Источниковая база данного диссертационного исследования представлена трудами представителей русской религиозной философии, которые также разделены на несколько групп в зависимости от занимаемой ими позиции.

1. Представители ортодоксального течения в русской религиозной философии.

В середине XIX века проходил известный спор славянофилов и западников, основным моментом которого было отношение к России, её самобытности и перспективам вхождения страны в орбиту европейской культуры и политики. Если западники придерживались либерального отношения к религиозным вопросам, то для славянофилов было характерно особое внимание к роли русского православия в развитии России.

Для одного из основателей славянофильства И.В. Киреевского вопрос отношений России и Запада совершенно естественным образом трансформировался в вопрос отношений православия и католицизма. Воздерживаясь в целом от суждений о сущности духовной жизни католицизма, И.В. Киреевский, тем не менее, обращал внимание на имеющиеся кардинальные отличия православной и католической духовности. Помимо этого, в своей работе «О необходимости и возможности новых начал для философии»²⁷ И.В. Киреевский уделяет пристальное внимание особенностям католического мировоззрения и миропонимания.

Постоянно сравнивая европейскую цивилизацию с Россией, Иван Васильевич Киреевский отрицательно оценивает ее духовный настрой,

²⁷ Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии М.: Современник, 1984.-384с.

соответственно, и все то, что отличает католическую духовность от православной, воспринимается им негативно.

Среди русских религиозных философов, во многом продолжавших линию славянофилов и негативно относящихся к католицизму, особое место принадлежит Ильину. Иван Александрович Ильин в своём труде «О православии и католичестве»²⁸ в целом придерживается традиции, начатой святителями Игнатием (Брянчаниновым) и Феофаном Затворником и оценивает католицизм с таких же позиций. Сравнивая православие и католицизм, Ильин неоднократно подчеркивает, что в первом сохранился христианский дух, а во втором он утерян и извращен. По его мнению, именно это противоречие и сказывается на всём развитии Католической Церкви.

Также через весь комплекс произведений Ильина красной нитью проходит идея о самобытности России, утверждение, что православие играет огромнейшую роль в формировании как светской, так и духовной культуры. В это же время Католическая Церковь предстает как главный противник России и Православия, как некий носитель ереси и зла, проникшего во все стороны жизни Католической Церкви, в том числе и в сферу духовной жизни.

На формирование таких взглядов существенно повлияли события революции и гражданской войны и последующая эмиграция, что сформировало у Ильина особое отношение к России, русскому самобытному народу. И неотъемлемой частью России и русского народа Ильин видел именно православие, а остальные христианские и нехристианские конфессии рассматривал в качестве агрессивной силы, стремившейся лишь к порабощению.

В трудах протоиерея Сергия Булгакова можно выделить два периода его отношения к католицизму. Первый период охватывает собой 1920 –е гг., когда отец Сергий пережил сильное католическое влияние. Но в дальнейшем он отходит от своей филокатолической позиции. Более поздний период

²⁸ Ильин И.А. О православии и католичестве// Собрание сочинений в 10 тт, т.2.к.1. М.: Русская книга, 1993. с. 383 – 394.

характеризуется антикатолической полемикой, основанной на критике папской безошибочности (Infallibilitas) в книге «О Ватиканском догмате»²⁹, критике мариологии в произведении «Купина неопалимая»³⁰, а также католической сакраментологии в труде «Евхаристический догмат»³¹ и отчасти в работе «О Таинствах»³².

В «Евхаристическом догмате» отец Сергей продолжает критику католической догматики и церковного устройства, которую начал в других своих произведениях. В целом критика построена на комплексном подходе к изучению католического богословия и сравнении его с учением Древней Церкви.

В своем труде «О Таинствах» Булгаков критически разбирает историю развития христианской догматики. Так, анализируя появление под западным влиянием в России идеи, что Таинств семь, Булгаков подчеркивает, что этими довольно условными рамками никоим образом нельзя исчерпать все священнодействия Церкви. Большой степенью оригинальности отличается отношение отца Сергея к вопросу признания католических Таинств. Так, он считает возможным и вполне законным признать католические Таинства в Православной Церкви на основании сохранившейся у католиков апостольский преемственности, но при этом неоднократно подчеркивает имеющиеся в католическом вероучении ошибки и прямые отступления от традиций Древней Церкви.

Ортодоксальное направление русской религиозно – философской мысли во многом является идейным наследником славянофильства и воспринимает у него негативное отношение к католицизму.

2. Представители либерального направления русской религиозной

²⁹ Булгаков Сергей, протоиерей. О Ватиканском догмате// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.158-219.

³⁰ Булгаков Сергей, протоиерей. Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. //Малая трилогия. М.:Издательство общедоступного православного университета, основанного протоиереем Александром Менем, с.9-166.

³¹ Булгаков Сергей, протоиерей. Евхаристический Догмат//Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.229-287.

³² Булгаков Сергей, протоиерей. О Таинствах.// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.433-461.

философии

Среди общественных деятелей XIX века, затрагивавших проблемы православно-католических отношений и межхристианского диалога, важное место занимает П.Я. Чаадаев, видевший в православии главный тормоз развития России и считавший необходимым развитие государства по европейскому пути, следовательно, в русле католицизма.

Многие мыслители и общественные деятели XIX века переходили в католицизм. Среди них самыми известными являются декабрист М. С. Лунин, П.Я. Чаадаев, князь И. С. Гагарин, князь А.В. Волконский и другие. Великий русский философ В. С. Соловьёв симпатизировал католицизму и причащался как в православных, так и в католических храмах.

К числу либералов мы можем отнести таких авторов как Владимир Соловьёв, Лев Карсавин, о. Сергей Булгаков, в ранний период его творчества.

Поскольку в центре внимания данного исследования как раз пребывают работы данных авторов, то подробному анализу их произведений и взглядов будет посвящена вторая глава. В силу этого во введении автором представлен лишь общий обзор их трудов.

Владимир Соловьёв в вопросе отношения к католицизму прошёл долгий путь. Филокатолическая позиция Соловьёва во многом формируется под влиянием его некоего разочарования в «пассивном мистическом опыте Востока» и глубоком почтении к «деятельному религиозному опыту Запада». Не воспринимая церковный раскол как окончательно свершившееся событие, Соловьёв постоянно подчеркивал в своих трудах сохранение глубокой мистической связи между членами Церкви, оставшейся для него единой.

Среди работ Владимира Соловьёва необходимо особо выделить такие как «Кризис западной философии»³³, «Философские начала цельного

³³ Соловьёв В.С. Кризис западной философии //Философские начала цельного знания. Кризис западной философии (против позитивистов). М.: Академический проект, 2011, с.37-198

знания»³⁴, «Чтения о Богочеловечестве»³⁵, «Русская идея»³⁶, «Россия и Вселенская Церковь»³⁷, «Византизм и Россия»³⁸, «Оправдание добра»³⁹ и «Краткая повесть об антихристе»⁴⁰.

Лев Карсавин большое количество своих трудов посвятил вопросам католицизма, католической мистики и в целом вопросу отношения православия к католицизму.

Вопросам католицизма Карсавин посвятил несколько серьезных трудов, таких как «Монашество в средние века»⁴¹, «Мистика и ее значение в истории средневековья»⁴², «Основы средневековой религиозности в XII – XIII вв.»⁴³, «Католичество»⁴⁴, «Очерки религиозной жизни в Италии XII – XIII вв.»⁴⁵ и ряд других, в которых, так или иначе, рассматривается проблематика католицизма. Также особую значимость для данного исследования имеют философские работы Л.П. Карсавина: «Венок сонетов»⁴⁶, «Комментарии к венку сонетов и терцинам»⁴⁷, «Saligia»⁴⁸, *Noctes Petropolitanae*⁴⁹, «Путь православия»⁵⁰, «О личности»⁵¹, «Поэма о смерти»⁵² и другие.

Для Карсавина характерно, что он фактически не выносит суждений и оценок о подлинности или ложности того или иного духовного опыта. Как правило, философ те случаи, которые сами мистики признавали в качестве

³⁴ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Философские начала цельного знания. М.: Академический проект, 2011, с. 199-376.

³⁵ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве // Чтения о Богочеловечестве. СПб. Издательская группа «Азбука-классика», 2010, с. 37-243.

³⁶ Соловьев В.С. Русская идея // Сочинения в 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т.2.- с. 697-752.

³⁷ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991.-448с.

³⁸ Соловьев В.С. Византизм и Россия // Сочинения в 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т.2.- с. 871-952.

³⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, 2012.-648с.

⁴⁰ Соловьев В.С. Краткая повесть об антихристе. // Три разговора о войне, прогрессе и конце мировой истории со включением краткой повести об Антихристе и с приложениями. М.: Пик, 1991, с.150-188.

⁴¹ Карсавин Л.П. Монашество в средние века. М.: Ломоносов, 2012.-190с.

⁴² Карсавин Л. П. Мистика и ее значение в религиозности Средневековья // Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994.-534с.

⁴³ Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII – XIII вв. М.: Терра, 2005.-360с.

⁴⁴ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012.- 152с.

⁴⁵ Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии XII – XIII вв. СПб.: Типография М. А. Александрова, 1912.- 886 с.

⁴⁶ Карсавин Л.П. Венок сонетов. // Венок сонетов. Петрозаводск: Карелия, 1993.- с. 191-209.

⁴⁷ Карсавин Л.П. Комментарии к венку сонетов и терцинам. // Малые сочинения. СПб.: 1994, с. 299-327.

⁴⁸ Карсавин Л.П. Saligia // Путь православия. М.: Фолио, 2003, с. 21-67.

⁴⁹ Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae. // Путь православия. М.: Фолио, 2003, с. 67-197

⁵⁰ Карсавин Л.П. Путь православия. // Путь православия. М.: Фолио, 2003, с. 529-533.

⁵¹ Карсавин Л.П. О личности. // Путь православия. М.: Фолио, 2003, с. 223-455.

⁵² Карсавин Л.П. Поэма о смерти. // Путь православия. М.: Фолио, 2003, с. 455-529.

подлинных, также признавал таковыми. Система отношения Карсавина к католицизму является закономерным следствием развития философии всеединства, о чем будет сказано в основной части диссертационного исследования.

Как уже было сказано выше, у отца Сергия Булгакова мы можем выделить два периода его отношения к католицизму – консервативный и либеральный. Работы консервативного периода были перечислены выше. Среди работ либеральной направленности необходимо назвать «У стен Хирсониса»⁵³.

Привлечение названных источников позволяет максимально полно решить исследовательские задачи данной диссертационной работы.

Исходя из всего вышесказанного, необходимо обозначить объект и предмет исследования.

Объект исследования – феномен филокатолицизма как одно из течений в русской религиозной философии и общественно-политической и духовной жизни страны, его концептуально-содержательная наполненность.

Предмет исследования – проблема отношения к католицизму и перспективам православно-католического диалога в русской религиозной философии.

Теоретико-методологические основания исследования – определены характером и особенностями самого объекта.

Автором были использованы три метода, а именно феноменология Эдмунда Гуссерля, герменевтика и компаративистский метод.

Использование в данной диссертационной работе феноменологии Э. Гуссерля обусловлено такими положительными ее сторонами как воздержание от предварительного суждения, очищение феноменов сознания от фактичности (эйдетическая редукция), превращение сознания в предмет исследования (трансцендентальная редукция), оставляя лишь чистое сознание, может помочь нам в оценке такого сложного явления как духовный

⁵³ Булгаков С.Н. У стен Хирсониса. — СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993. — 160с.

опыт православия и католицизма.

Использование герменевтики объясняется ее тесной связью с феноменологией. Использование обоих названных методов позволяет автору исследования осуществлять более глубокий анализ центральной проблемы своего исследования.

Также для сравнения позиций тех или иных философов и представителей философских школ был использован метод компаративистики.

Автор исследования солидарен с исторической концепцией развития русского богословия, изложенной протоиереем Георгием Флоровским в его труде «Пути русского богословия»⁵⁴. В данном исследовании проводится мысль о двух «пленениях» русской богословской мысли. Первое «пленение» - это существенное католическое влияние, получившее особое распространение во времена Брестской унии. В свою очередь, второе «пленение» - это влияние протестантской мысли, также получившее широкое распространение в России.

В данном диссертационном исследовании особое значение имеет тезис Флоровского о несамостоятельности русской богословской мысли. Русское богословие испытало на себе ряд существенных внешних влияний. Влияние католицизма и протестантизма на русское богословие было своего рода «болезнью роста» и постепенно преодолевается, особенно после создания и развития Парижской богословской школы.

Научная новизна исследования определяется тем, что автор предлагает новый взгляд на проблему отношения к католицизму в русской религиозной философии. Также хотелось бы подчеркнуть, что ранее не существовало трудов, посвященных данной проблеме, и мое исследование является первым в данном направлении и в его рамках впервые вводится в научный оборот термин «филокатолицизм».

⁵⁴ Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Спб.: Институт русской цивилизации, 2009.-848с.

Теоретическая значимость исследования заключается во введении в научный оборот термина «филокатолицизм».

Практическая значимость работы заключается в возможности использовать результаты данного исследования в курсах философии, «История философии», «Религиозная философия», «История русской религиозной философии» в духовных и светских учебных заведениях.

На защиту выносятся следующие положения:

1. В рамках данной работы вводится в научный оборот термин «филокатолицизм» и выявляются особенности его генезиса.

2. Русской, как и греческой религиозной и религиозно-философской мысли на протяжении всей истории их развития был присущ как филокатолицизм, так и антикатолицизм.

3. Феномен русского филокатолицизма подразделяется на два направления: общественно-политический и философский филокатолицизм.

4. На формирование философского филокатолицизма существенное влияние оказали учения софиологии и всеединства.

5. Отношение к католицизму В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и о. Сергия Булгакова закономерно проходит три стадии: рационализма, изменения структуры религиозного сознания и примата иррационального и мистики. Эволюция отношения к католицизму происходила под влиянием развития философских взглядов от рационализма к иррационализму. Также к числу субъективных факторов можно отнести личный духовный и мистический опыт философов.

6. Феномен философского филокатолицизма способствовал формированию самостоятельной русской богословской школы.

Структура диссертационного исследования связана с решением поставленных задач: работа состоит из введения, двух глав, каждая из которых состоит из трех параграфов, заключения и библиографического списка.

Основные положения данного исследования были изложены автором в **монографии** «Филокатолицизм в русской религиозной философии»⁵⁵, в **методическом пособии** «Изучение курса «Русская религиозная философия»⁵⁶, а также в **научных статьях**: «Софиология и всеединство в философии В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и С.Н. Булгакова»⁵⁷ (список ВАК), «Генезис филокатолицизма в русской религиозной философии»⁵⁸ (список ВАК), «Филокатолицизм в философии В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и С.Н. Булгакова»⁵⁹ (список ВАК), «Осмысление католицизма в философской системе В.С. Соловьева»⁶⁰, «Православие и католицизм в восприятии русских религиозных философов»⁶¹, «Влияние особенностей православного и католического мировосприятия на диалог Востока и Запада в контексте философии всеединства Льва Карсавина»⁶².

Общий объем публикаций: 308 страниц (19, 25 печатных листа).

⁵⁵ Ермолин А.В. Филокатолицизм в русской религиозной философии. Ярославль: Издательство ЯГПУ им. К.Д. Ушинского, 2012.-208с.

⁵⁶ Ермолин А.В. Изучение курса «Русская религиозная философия». Методическое пособие. Ярославль, 2012.-46с.

⁵⁷ Ермолин А.В., Софиология и всеединство в философии В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и С.Н. Булгакова// Ярославский Педагогический Вестник, 2011.-№ 1, с. 302-304.

⁵⁸ Ермолин А.В., Азов А.В. Генезис филокатолицизма в русской религиозной философии// Ярославский Педагогический Вестник, 2011.-№ 1, с. 305-307.

⁵⁹ Ермолин А.В. Филокатолицизм в философии В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и С.Н. Булгакова// Вестник Ярославского государственного университета им. П.Г. Демидова. Серия гуманитарные науки, 2012, № 3, с. 194-197.

⁶⁰ Ермолин А.В. Осмысление католицизма в философской системе В.С. Соловьева// Философия и/или новое интегративное знание. Ярославль: 2011, с. 53-66.

⁶¹ Ермолин А.В. Православие и католицизм в восприятии русских религиозных философов// Сборник трудов Ярославской Духовной Семинарии. Ярославль: 2012, с. 12-26

⁶² Ермолин А.В. Влияние особенностей православного и католического мировосприятия на диалог Востока и Запада в контексте философии всеединства Льва Карсавина// Россия в период трансформации. Базовые концепты модернизации: материалы четвертой международной научно-практической конференции студентов и аспирантов (25 - 26 марта 2010 г., Ярославль). Ярославль : РИЦ МУБиНТ, 2010, с. 143-146.

ГЛАВА 1. ФИЛОКАТОЛИЦИЗМ В РЕЛИГИОЗНО-ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ.

1.1. Понятие «филокатолицизм».

1.1.1. Определение термина.

В современной философской науке и теологии не существует термина «филокатолицизм». Несмотря на то, что само слово «филокатолицизм» несколько раз использовал отец Андрей Кураев в книге «Вызов экуменизма»⁶³, данное выражение не получило четкого определения и не вошло в широкий научный оборот. Однако, несмотря на отсутствие термина,

⁶³ Кураев Андрей, дьякон. Вызов экуменизма. М.: Грифон, 2008.-480с.

в истории русской мысли мы встречаемся с самим феноменом филокатолицизма.

Поэтому в рамках данного диссертационного исследования необходимо дать определение термину «филокатолицизм».

Филокатолицизм - система философских, общественно-политических и религиозных взглядов, для которой характерно отведение католицизму ведущего места в культурной, общественно – политической и религиозной жизни страны.

Филокатолицизм в русской мысли - сложное философское и общественно – политическое явление, перманентное для цивилизационного развития России и теоретически оформившееся во второй половине XIX века.

Исходя из данных выше определений, филокатолицизм характеризуется следующими признаками:

1. Признание примата Римской Католической Церкви.

По мнению многих представителей данного направления, кардинальная историческая ошибка России заключалась именно в выборе православия, а не католицизма, что способствовало ориентации ее геополитики в русле византийской традиции. Для цивилизационного пути России принятие православия, по их мнению, означало изоляцию от западной культуры и европейской цивилизации, что в свою очередь негативно сказалось на всем развитии нашего государства. В свою очередь цивилизационное развитие под гегемонией католицизма представлялось данным мыслителям как единственно правильный путь развития России.

2. Отдание предпочтения духовной жизни и мистике католицизма.

По мнению многих представителей филокатолицизма, католицизм характеризуется полнотой богословской истины, а католическая догматика, в свою очередь, это полнота богословской мысли и подлинное воплощение Предания и традиций Церкви.

Также представителями филокатолического направления в русской религиозно-философской мысли традиционно дается положительная оценка духовного опыта Католической Церкви. Будь то исследование мистики блаженной Анджелы, или очерки по истории католического монашества и аскетики, в них обязательно присутствует позитивная оценка. В тех случаях, когда делается сравнительный анализ православной и католической мистики и духовной жизни, преимущество, несомненно, отводится католицизму.

Феномен филокатолицизма в русской мысли необходимо разделить на две составляющие.

Во-первых, это общественно-политический филокатолицизм, который также подразделяется на филокатолицизм как религиозно-политическое диссидентство и филокатолицизм как мода.

Филокатолицизм как религиозное диссидентство отображает взгляды той части русского дворянства и интеллигенции, которая выражала таким образом свой протест против существующего строя. К этой категории принадлежат такие личности как священник князь Волконский, декабрист М.С. Лунин и многие другие.

Филокатолицизм как мода-тенденция, имевшая место в среде русского дворянства и интеллигенции, заключавшаяся в увлечении католицизмом, католической мистикой и духовностью.

Филокатолицизм как религиозно-политическое диссидентство зарождается в начале XIX века, примером чего могут служить религиозные и общественно-политические взгляды декабриста М. Лунина.

Во-вторых, это собственно философский филокатолицизм, который нашел свое наибольшее воплощение в работах В. С. Соловьева, Л.П. Карсавина и С.Н. Булгакова.

Отсюда автор определяет рамки философского филокатолицизма XIX-XX веками. До этого исторического периода мы имеем возможность говорить не о филокатолицизме как целостной и законченной системе, а

лишь о тенденции подобного отношения к западному миру в целом и католицизму в частности.

Например, филокатолическое отношение к западному миру существовало у новгородских купцов во времена правления князя Александра Невского. Однако, эти симпатии мы не можем считать филокатолицизмом по целому ряду причин: а.) они не представляли собой некой законченной системы философских, религиозных и общественно-политических взглядов, б) в них отсутствует какой то иной мотив, кроме финансовой выгоды от торговли с западным миром, в) зачастую в подобных представлениях полностью отсутствовала какая бы то ни было богословская составляющая, католицизм наоборот воспринимался скорее как политическая сила, а не как религия.

В рамках данного диссертационного исследования я обращаюсь к трудам В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и отца Сергия Булгакова, так как считаю их основоположниками философского филокатолицизма в русской философии. Также необходимо отметить, что отношение к католицизму названных авторов проходит три стадии, более подробный анализ которых находится во второй главе диссертационного исследования.

1.1.2. Филокатолицизм и антикатолицизм в православной мысли.

Филокатолицизм представляет собой явление, характерное для православной мысли в целом. Как только произошло разделение Церкви, так сразу возникли два направления в православной мысли – одно филокатолическое, а другое-антикатолическое. Рассмотрим более подробно филокатолицизм и антикатолицизм в греческой православной мысли.

В рамках греческой мысли мы можем выделить две основных направления: это консервативное, виднейшим представителем которого

является святой патриарх Фотий и либеральное, представленное такими историческими деятелями как Варлаам Калабрийский.

Патриарх Фотий играет важнейшую роль в истории разделения Православной и Католической Церкви. Именно Фотием была начата полемика православных богословов с Западом.

В своем «Окружном послании Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам, а именно - к Александрийскому и прочая»⁶⁴ он выдвинул в адрес западной Церкви целый ряд обвинений - от догматических (вопрос об исхождении Святого Духа) до обрядовых (бритье бороды и прочее).

Помимо «Окружного послания...» патриарх Фотий также является автором книги «Мистагогия (тайноведение) Святого Духа»⁶⁵, содержащей опровержение католического учения об исхождении Святого Духа (Filioque).

Существовавшее на протяжении нескольких веков догматическое различие начинает играть существенную роль при нарастающей конфронтации между частями христианского мира.

Активно стремившийся к укреплению церковной власти патриарх Фотий начинает полемизировать с западными богословами о проблеме Filioque⁶⁶. Традиция, заложенная патриархом Фотием, получила свое продолжение в трудах целого ряда богословов, таких как Григорий Палама, Симеон Солунский, Иоанн Евгеник и Марк Ефесский.

Особое место среди греческих богословов по праву принадлежит святому Григорию Паламе. Его полемика с Варлаамом Калабрийским, о которой будет сказано ниже, стала своего рода индикатором отношения консервативной части греческого духовенства и богословов к католицизму.

Полемика Паламы и Варлаама представляет собой иллюстрацию

⁶⁴Фотий, патриарх. Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам, а именно - к Александрийскому и прочая, в коем речь идет об отрешении некоторых глав и о том, что не следует говорить об исхождении Святого Духа «от Отца и Сына», но только «от Отца» <http://www.sedmitza.ru/text/443922.html>

⁶⁵ Фотий, патриарх. Мистагогия (тайноведение) Святого Духа. М.:Индрик, 2002. -122с.

⁶⁶ См.: Лебедев А.П. История разделения Церквей. Спб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – 352с.

полемики между восточным и западным типом богословствования и мышления. Несмотря на то, что на момент полемики с Паламой Варлаам являлся членом Православной Церкви, его образ мысли можно охарактеризовать как западный, католический.

Иоанн Евгеник, младший брат Марка Эфесского, известен как участник Ферраро-Флорентийского Собора. Иоанн Евгеник также активно выступал против подписания унии, поддерживая своего брата в богословской и литературной полемике против католичества и сторонников унии.

Марк Эфесский (1392 —1444) создал свои богословские и философские труды на волне полемики с католическими богословами во время Ферраро-Флорентийского Собора.

По мнению Марка Эфесского, центральными проблемами, разделяющими православие и католицизм, являются учение о чистилище, догмат о Filioque, а также расхождения во многих вопросах сакраментологии (спор о времени Пресуществления Даров, а также использования квасного и опресночного хлеба в Евхаристии).

Созданная Марком Эфесским апология православного вероучения изложена в нескольких основополагающих трудах: «Десять аргументов против существования чистилища»⁶⁷, «Сумма изречений о Святом Духе»⁶⁸, «Главы против латинян»⁶⁹, «Исповедание веры»⁷⁰ и «О времени пресуществления»⁷¹.

Еще одним известным борцом с унией является святитель Симеон Солунский (конец XIV в. —1429).

Богословские воззрения Симеона Солунского являются логическим

⁶⁷ Марк Эфесский, святитель. Десять аргументов против существования чистилища. Цит. по: Погодин Амвросий, архимандрит. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y. 1963, с. 165-167.

⁶⁸ Марк Эфесский, святитель. Сумма изречений о Святом Духе. Цит. по: Погодин Амвросий, архимандрит. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y. 1963, с. 193-214

⁶⁹ Марк Эфесский, святитель. Главы против латинян. Цит. по: Погодин Амвросий, архимандрит. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y. 1963, с.239-283

⁷⁰ Марк Эфесский, святитель. Исповедание веры. Цит. по: Погодин Амвросий, архимандрит. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y. 1963, с. 278-283

⁷¹ Марк Эфесский, святитель. О времени пресуществления. Цит. по: Погодин Амвросий, архимандрит. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y. 1963, с.295-302.

продолжением богословия Григория Паламы и исихастов. Выступая как противник унии, он создал несколько полемических трудов, направленных против католической теологии. К их числу относятся: «Диалог против ересей»⁷² и «О единственно-истинной нашей христианской вере»⁷³.

Современный греческий философ и богослов Христос Яннарас в целом ряде своих книг негативно оценивает перспективы сближения православия с католичеством, обосновывая свою позицию критикой католических нововведений в области догматики. Особое внимание Яннарас уделяет проблеме Таинств и развитию католической сакраментологии в новейшее время.

Так, в своей работе «Вера Церкви. Введение в православное богословие»⁷⁴ он критикует католическую сакраментологию, в частности подробно разбирает вопрос пресуществления Святых Даров. Критические построения Яннараса строятся на критике католической духовности, которая, по его мнению, вводит и поддерживает индивидуалистическую религиозность, а также отделение Церкви от мирян, что сводит ее к чисто административной иерархии. Отсюда проистекает полное несогласие с доктриной трансубстанциализма, которая характерна для католической сакраментологии.

Говоря о католических Таинствах, Яннарас делает акцент восприятию многими верующими Таинств как сакральных формализованных действий, посредством которых священник передает пастве «сверхъестественную» благодать или оправдание, или же абстрактное «благословение». Яннарас видит причины такого восприятия Таинств в западной концепции Церкви, по преимуществу концепции институционалистской и бюрократической.

Все эти построения позволяют Яннарасу в целом негативно рассматривать католичество и перспективы православно-католического

⁷² Симеон Солунский. Диалог против ересей. М.: Оранта, 2009. - 512с.

⁷³ Симеон Солунский. О единственно-истинной нашей христианской вере. М.: Логос 2007. - 312с.

⁷⁴ Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. - М.: Центр по изучению религий, 1992. - 318с.

диалога в своих трудах⁷⁵.

Либеральная позиция представлена трудами таких богословов как Варлаам Калабриец, Димитрий Кидонис, кардинал Виссарион и другие.

Варлаам Калабрийский, о котором уже было сказано выше в контексте его полемики с Паламой, представляет собой особую фигуру в рядах греческих богословов. На раннем этапе своей жизни он был автором антикатолических трудов. Он выступал в качестве официального представителя византийского двора на переговорах с Папой, из чего проистекала необходимость создания полемических произведений антилатинского характера. Коренное изменение в жизни и богословских воззрениях Варлаама происходит после неудачной полемики с Григорией Паламой, о которой было сказано выше. После осуждения на Востоке, он уехал на Запад, перешел в католичество и стал епископом итальянского города Джераче.

Димитрий Кидонис (1324—1398) как богослов и философ испытал существенное влияние западной литературы, в частности, Фомы Аквинского, «Сумму теологии» которого он впоследствии перевел на греческий язык.

В целом ряде своих работ он выступает не только как сторонник католической теологии, но и как критик Григория Паламы, которого он критикует в своей работе «Против заблуждений Григория Паламы»⁷⁶. Книга имела столь серьезно подрывала основы греческого богословия, что патриарх Филофей Коккин отлучил Димитрия от Церкви.

Филокатолическими мотивами пропитана и его работа «Об исхождении Св. Духа», а также апологетические работы по проблеме использования опресночного хлеба в Евхаристии.

Среди современных греческих богословов и мыслителей необходимо упомянуть митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа. Митрополит Иоанн

⁷⁵ Яннарас Х. Истина и единство церкви. М.: Издательство Свято-Филаретовского Православно-Христианского Института, 2006, - 184с.

⁷⁶ Кидонис Димитрий. Против заблуждений Григория Паламы. Рим, 1630. Цит. по: Kianka Frances. Demetrios Kydones and Italy. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Papers, 2000.

занимается проблемами межхристианского диалога, а также контактами с Римской Католической Церковью. Проблематика отношений православия и католицизма, а также богословского диалога красной нитью проходит практически через все его произведения. Например, в работе «Учение о Боге-Троице сегодня: Предложения для экуменического изучения»⁷⁷ подчеркивается, что зачастую современные участники экуменического процесса игнорируют особенности тринитарного богословия в разных Церквях и деноминациях христианства. Но тринитарное богословие, по замечанию митрополита и профессора, содержит в себе глубокие экзистенциальные последствия. По его мнению, более детальное рассмотрение тринитарной проблематики не только не станет помехой для экуменического диалога, оно, наоборот, сможет ему способствовать.

Помимо тринитарного богословия, для экуменического сознания важна также и проблема папского примата, которая, по сути, объемлет собой не только эклесиологию, но и многие другие вероучительные аспекты.

Также митрополит Иоанн является соавтором (наравне с такими деятелями как Иоанн Павел II, кардинал Вальтер Каспер, Джеффри Уэйнрайт и Кьяра Любич) книги «В поисках христианского единства»⁷⁸, посвященной проблеме межхристианского диалога.

Таким образом, традиция как консервативного, так и либерального отношения к католицизму, присутствует на протяжении всей истории Православной Церкви.

1.1.3. Предпосылки формирования филокатолицизма в русской мысли.

Русская православная мысль, как преемница греческой, также не имела однозначного суждения об отношении к католицизму. В русской

⁷⁷ Зизиулас Иоанн, митрополит. Учение о Боге-Троице сегодня: Предложения для экуменического изучения. М.:ББИ, 2010, -258 с.

⁷⁸ Иоанн Павел II, Вальтер Каспер, Иоанн Зизиулас, Джеффри Уэйнрайт, Кьяра Любич. В поисках христианского единства. М.:ББИ, 2009. -352 с.

мысли существовали два лагеря: сторонников и противников контактов с Католической Церковью.

Консервативная позиция, начатая патриархом Фотием, на Руси получила свое продолжение в лице преподобного Феодосия Печерского, который изложил свое понимание данной проблемы в своем «Поучении к великому князю Изяславу о вере варяжской»⁷⁹.

Преподобный Феодосий был сторонником полного отсечения всех возможных контактов с Католической Церковью - от заключения брака до простых бытовых контактов. Так, он писал: «вере же латыньстей не прелучаитеся, ни обѣчая их держати, и комканья их бегати, и всякаго ученья их бегати, и норова их гнушати, и блюсти своих дочерей: не давати за них, ни у них поимати, ни брататися, ни поклонитися, ни целовати его, ни с ним из единаго судна ясти, ни пита, ни брашна их приимати»⁸⁰.

Аргументирует подобную позицию преподобный Феодосий рядом как богословских, так и обрядовых особенностей католицизма. Например, к числу богословских особенностей католицизма преподобный относит *Filioque* («глаголють Духа Святаго исходяща от Отца и от Сына») и совершение Евхаристии на пресном хлебе («оплатком служить»). К числу обрядовых особенностей католицизма относятся: celibat, нарушение иконопочитания, послабления поста и некоторые иные нарушения устава, такие как «ядять со псы и с кошками и пють бо свои сець, ядять лвы, и дикие кони, и ослы, и удавленину, и мертвечину, и медведину, и бобровину, и хвост бобров»⁸¹ и другие.

Как следует из приведенного выше анализа воззрений на католицизм преподобного Феодосия Печерского святой на первое место ставил обрядовые особенности католицизма и мало внимания уделял богословской стороне вопроса.

⁷⁹ Феодосий Печерский, преподобный. Поучение к великому князю Изяславу о вере варяжской // Митрополит Макарий Булгаков. История Русской Церкви. М.: Логос, 2008, с. 551.

⁸⁰ Там же.

⁸¹ Феодосий Печерский, преподобный. Поучение к великому князю Изяславу о вере варяжской // Митрополит Макарий Булгаков. История Русской Церкви. М.: Логос, 2008, с. 551.

Подобной же линии придерживается и митрополит Георгий Киевский, который перечисляет 27 богословских и обрядов отличий католицизма от православия в своем «Стязании с латиною»⁸².

При анализе данного труда обращает на себя внимание тот факт, что из 27 пунктов обвинения в адрес католицизма лишь два имеют богословское значение, а именно употребление опресноков и Filioque, которое считается связью с иудейством: («Иже в святем правиле, рекше: «Верую в единого Бога», такового приложенья творити злое, зле и бедне смысляще. Святии бо отци написавше еще: «И Духа Святаго Господа Животворящаго, от Отца исходяща», а си особе приложиша: «Иже от Отця и от Сына»,- иже есть зловерье великое и на жидовьство»)»⁸³.

Все остальные обвинения носят обрядовый характер, как-то особенности совершения Таинства Крещения, целибат для духовенства, так и те отличия, которые вовсе не имеют богословского и обрядового значения, а именно, бритье бороды и прочие частные моменты.

Лишь в начале XII века мы встречаем «Послание митрополита Никифора о латинах к неизвестному князю»⁸⁴, в котором на первое место выходят уже не обрядовые стороны жизни Католической Церкви, а проблема Filioque, хотя повторяются уже ранее известные обвинения в употреблении удавленины и крови.

В ответах епископа Нифонта своим клирикам строгим образом запрещается разделять трапезу с представителями католического мира, подобные же строгие запрещения мы встречаем у представителей русского старообрядчества.

Несколько посланий антикатолической направленности мы встречаем и у Максима Грека, например в «Послании Максима Грека Николаю

⁸² Георгий, митрополит Киевский. Стязание с латиною // Митрополит Макарий Булгаков. История Русской Церкви. М.: Логос, 2008, с. 557-560.

⁸³ Там же, с. 558.

⁸⁴ Послание митрополита Никифора о латинах к неизвестному князю // Митрополит Макарий Булгаков. История Русской Церкви. М.: Логос, 2008, с. 560-564.

Немчину против латинян»⁸⁵.

Особое значение для истории православно-католических отношений имеет Брестская уния, во время которой православными было создано большое количество братств, стала издаваться полемическая литература и проводиться богословские диспуты.

После Смутного времени полемика с католичеством приобретает все более ярко выраженный политический характер.

Известный московский священник Иван Наседка также был автором нескольких антилатинских трудов. В своей работе «О римских и латышских папежах, аки о бесовских мрежах: ими же человеческия души уловляются и во адово дно низпосылаются»⁸⁶ он проводит параллель между нашествием на Россию поляков-католиков и Откровением Иоанна Богослова и утверждает, что польская экспансия на территорию России является предсказанным апостолом событием.

Одним из поздних богословов-критиков католичества является Илия Минятей (1669- 1714), изложивший свою позицию в книге: «Камень соблазна, или историческое пояснение о начале и причине разделения между восточной и западной церквами»⁸⁷.

Минятей является продолжателем линии патриарха Фотия и свое изложение начинает именно с периода жизни Фотия и его борьбы с западным миром. Описывая его борьбу с патриархом Игнатием, автор в негативном свете представляет вмешавшегося в этот спор Папу и всю Западную Церковь в целом.

Автор также охватывает и Собор 1254 года, рассматривая и трактуя его лишь как попытку унии и навязывания Западом своей политической воли православному Востоку.

Еще одной неудачной попыткой унии автор считает

⁸⁵ См.: Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. М.: Наука, 1984. – 280с.

⁸⁶Наседка И, священник. О римских и латышских папежах, аки о бесовских мрежах: ими же человеческия души уловляются и во адово дно низпосылаются . <http://krotov.info/acts/17/1/nasedka.htm#2>

⁸⁷Минятей Илия, епископ. Камень преткновения. Храм святых бессребренников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, М. 1999.-166с.

Ферраро-Флорентийский Собор, лишь усугубивший конфликт между Западом и Востоком.

При этом огромное значение имеют богословские отличия православия от католицизма, пять из которых перечислены в данной книге, а именно власть Папы, исхождение Святого Духа, опресноки, чистилище и блаженство праведных.

Не вдаваясь в детальный богословский анализ воззрений Илии Миняitia, отметим тот факт, что на Руси возрос уровень богословского образования. При сравнении данного труда с посланиями преподобного Феодосия Печерского, налицо становится рост богословского знания и более точная аргументация православной позиции.

В XIX веке как реакция на интерес дворянства и интеллигенции к католицизму, возникает протестное движение славянофилов.

Основоположником славянофильской доктрины по праву считается А.С. Хомяков (1804-1860) В своей работе «Церковь одна»⁸⁸ А.С. Хомяков выступает за самобытность России как государства, которая, по его мнению, базируется на православии и православной культуре.

Для Хомякова и католицизм, и протестантизм является ересью, и само присутствие его на территории России уже подрывает традиционные устои русской жизни и русского быта.

Анализируя историю христианства и его современное состояние, А.С. Хомяков приходит к следующим выводам:

Во-первых, истинным воплощением христианства является только православие. Католицизм и протестантизм - это не ветви христианства и не братские Церкви, это формы ереси.

Во-вторых, Россия по праву является преемницей Византии и должна в максимальной полноте выполнять принцип гегемонии в православном мире.

В книге «Несколько слов православного христианина о западных

⁸⁸ Хомяков А.С. Церковь одна// Дар песнопенья. М.: Русский мир, с. 234-292.

вероисповеданиях»⁸⁹ Хомяков критикует примат Папы, который, по его мнению, ни в коем случае не может быть принят Церковью как противоестественный ее учению.

И.В. Киреевский (1806-1856) критикует римский католицизм, утверждая, что он выдвигает на первый план формальный критерий приобщенности к Церкви, то есть к непогрешимости римского папы⁹⁰. Запад чужд Востоку, католицизм непонятен и враждебен русскому человеку – такой вывод делает Киреевский.

В общем русле со славянофильской доктриной рассуждает и святитель Игнатий (Брянчанинов) (1807-1867). Одной из важнейших проблем духовной, культурной и интеллектуальной жизни страны, по мнению святителя, является общая тенденция увлечения Западом, а, следовательно, и католичеством.

По мнению святителя Игнатия, главной силой, которая может и должна противодействовать массовому засилью западной культуры, является Церковь.

Католицизм в его мировоззрении представляет собой некую концентрацию враждебных Руси взглядов, неверных богословских суждений и заблуждений. Известны высказывания Игнатия (Брянчанинова) в адрес католических святых Франциска Ассизского, Игнатия Лойолы и Фомы Кемпийского, в которых святитель обвинял их в прелести и высказывал сомнения относительно их святости.

Еще одним известным представителем консервативной политической мысли был Н. Я. Данилевский (1822 -1885). В своем фундаментальном труде «Россия и Европа»⁹¹ Данилевский анализирует исторический путь России и приходит к выводам, что Россия и славянство лишь особые культурно-исторические типы, при этом выступающие как основные для

⁸⁹ Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Сочинения в 2-х тт. Т. 2. Работы по богословию. - М.:Медиум, 1994.- с.. 25-71.

⁹⁰ Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002.-780с.

⁹¹ Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Терра-Книжный клуб, 2008.-704с.

всей цивилизации. В этих строках формируется идея панславизма как основного направления мысли Данилевского.

Девятая глава книги посвящена рассмотрению отличий Востока и Запада в религиозном контексте. Осмысляя проблему отношений православия и католицизма в русле своей теории культурно-исторических типов, Данилевский ставит перед нами вопрос насколько велико различие между православием и католицизмом, чтобы основывать на нем культурные и исторические особенности славянского и европейцев.

Дальнейший анализ особенностей католического богословия приводит автора к утвердительному ответу. Особую критику Данилевского вызывает примат Папы, существование Папского государства и наличие у него светской власти. Результатом подобных рассуждений является следующий вывод, что христианство, как в виде католичества, так и в виде протестантизма, не является истинным воплощением учения Христа.

Данилевский также много полемизировал с представителями либеральной политической мысли. В статье «Владимир Соловьев о православии и католицизме»⁹² Данилевский критикует отношение Владимира Соловьева к католицизму, утверждая, что великий философ не понял всей глубины православия.

Позицию Данилевского и славянофилов в целом разделял К.Н. Леонтьев (1831—1891) книги «Византизм и славянство»⁹³, в которой отстаивает самобытность пути православия и его огромное значение для всей цивилизации Востока. Подобные идеи Леонтьева получили название «византизм», идейной основой которого были церковность, монархизм и сословная иерархия.

Считая главной опасностью для России либерализм с его «омещаниванием» быта и культом всеобщего благополучия, Леонтьев активно выступал за союз России с другими православными странами

⁹² Данилевский Н. Я. Владимир Соловьев о православии и католицизме. // Горе победителям. М., 1998, с. 276-287.

⁹³ Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. М.: АСТ, 2007.-576с.

Востока как охранительное средство от революционных потрясений и духовной агрессии Запада. Православие, по мысли Леонтьева, неотделимо от России, равно как и Россия от православия.

Также традиционной славянофильской линии придерживался и обер-прокурор Священного Синода К.П. Победоносцев (1827-1907), известный как сторонник «охранительного курса».

Негативная оценка Запада у Победоносцева сочеталась с критикой католицизма. Критикуя демократию и парламентаризм, который он считал «великой ложью нашего времени», Победоносцев также подчеркивал, что Церковь и вера — основы государства, то есть католицизм в той или иной степени ответственен за распространение либеральных и демократических идей.

Таким образом, на протяжении всей истории русской мысли мы можем проследить антикатолические тенденции - от Феодосия Печерского до обер-прокурора К.П. Победоносцева. Однако антикатолицизм отнюдь не является единственным принципом отношения к католицизму в русской мысли.

Император Петр I, прорубив «окно в Европу», также открыл страну и западным веяниям. Постоянные контакты с иностранцами, преимущественно католиками и протестантами, постепенно развенчивали в российском обществе стереотип Запада и католицизма как оплота вражеских сил.

Традиции либерального отношения к Западу и тесные контакты с католическим миром начинаются еще во времена XI века. На всем протяжении своей истории Русь, так или иначе, имела с западным миром тесные контакты как в экономическом, так и культурном аспекте.

Конечно же, история как культурных, так и политических контактов Руси с Западом представляет собой тему для отдельных фундаментальных исследований. Однако в рамках данного диссертационного исследования

автором предпринята попытка обозначить основные вехи диалога Востока и Запада, православия и католицизма.

Латинское влияние присутствует и в литературе. Переводными с латинского на славянский являются жития и другие памятники церковной письменности: «Мучение св. Вита», «Мучение св. Аполлинария Раменского» и ряд других.

Латинское влияние на Русь шло из Моравии, а затем из возникшего на ее территории Чешского королевства, то есть из тех земель, где проповедовал просветитель славян святой Мефодий.

Своеобразное отношение к западному миру мы встречаем у новгородских купцов при Александре Невском. Как нам известно из исторических документов, многие представители купечества стремились к политическому союзу с западным миром, который предусматривал также и принятие католичества. Однако подобные прозападные тенденции нельзя считать филокатолицизмом в том смысле, который принят в рамках данного исследования. (Более подробно об этом было сказано выше).

В XIII веке мы встречаемся с проникновением католицизма в юго-западные области Руси, а именно Галицко-Волынское княжество. Основным мотивом принятия католицизма выступала политическая борьба и желание военной и политической поддержки от католического Запада. Князь Даниил Романович является прекрасным примером политического филокатолицизма – желая получить военную помощь, он соглашался на принятие католицизма.

Также известно, что перед самым татаро-монгольским нашествием, в 20-е годы XIII века в Киеве при монастыре Девы Марии, который был основан бенедиктинцами, а также действовала миссия доминиканцев.

Ферраро-Флорентийский собор показал, что на Руси все еще не существовало собственного филокатолического мировоззрения. Митрополит Исидор Киевский (1458 — 1463), поддержавший со стороны Руси унию, тем

не менее, является представителем греческой мысли и греческого влияния на Русь.

Традиция западничества (однако же, не филокатолицизма) имеет в своей основе труды князя Андрея Курбского. В трактате «История о великом князе Московском»⁹⁴ Андрей Курбский обосновывал идею просвещенной сословной монархии, утверждая, что абсолютная, неограниченная царская власть несовместима с духом христианского учения. Взгляды Андрея Курбского основывались на теории «естественного права».

Началом по-настоящему активных контактов между Россией и Западом можно считать XVI век, когда на Русь активно проникают как католические, так и протестантские проповедники.

Период Брестской унии и активной проповеди иезуитов на территории Украины и Белоруссии стал особым временем для развития всей русской богословской и философской мысли.

Активная миссионерская и прозелитическая деятельность католических орденов на территории Руси привела к возрождению православного самосознания и началу литературной и богословской полемики с католицизмом. Именно период Брестской унии и создание Киево-Могилянской Духовной Академии мы считаем временем зарождения русской богословской, а затем и философской мысли. Однако надо заметить, это зарождение проходило под сильным католическим и протестантским влиянием.

Сама система обучения в Киево-Могилянской Духовной Академии была построена по латинским образцам и была проникнута схоластическим духом. Это позволило многим русским историкам Церкви и богословам в дальнейшем говорить о «латинском плене» русского богословия и философии.

⁹⁴ Князь А. М. Курбский и царь Иоанн IV Васильевич Грозный. Избранные сочинения. Спб.: Типография Ивана Глазунова, 1902.-262с.

Говоря о деятельности Киево-Могилянской Академии необходимо заметить, что многие ее преподаватели и вообще деятели Церкви того периода учились на Западе в иезуитских школах, что в то время обозначало обязательное принятие унии. Общеизвестен факт пребывания в унии будущего митрополита Стефана Яворского с именем Станислава и его последующее возвращение в православие.

При анализе «Православного Исповедания»⁹⁵ Петра Могилы особое внимание обращает на себя сильнейшее католическое влияние, сказавшееся на всем произведении.

Во-первых, в тексте присутствуют многочисленные ссылки на латинских авторов.

Во-вторых, структура самого текста разделена на три части (о вере, о надежде, о любви), что соответствует католическому учению о добродетелях:

В-третьих, в «Исповедании» содержится большое число спорных мнений: о чистилище, о времени преложения Святых Даров и т.д.

Отсюда следует вывод о глубочайшем влиянии западного богословия на формирование зарождающейся русской богословской мысли. Более подробно о проблеме западного влияния на русское Православие сказано в труде протоиерея Георгия Флоровского «Пути русского богословия»⁹⁶.

Вынужденные давать ответ католическим богословам, православные мыслители не только использовали категорийный аппарат оппонента, но и зачастую сами усваивали некоторые католические веяния.

1.2. Общественно-политический филокатолицизм.

1.2.1. Генезис общественно-политического филокатолицизма.

Следующий период увлечения России католическими идеями начинается после реформ Петра I и тесным образом связан с влиянием

⁹⁵ Могила Петр, митрополит. Православное исповедание. М.: Благовест, 1996.- 192с.

⁹⁶ Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Спб.: Институт русской цивилизации, 2009.-848с.

европейцев, живущих в России. В это время мы можем говорить о появлении общественно-политического филокатолицизма.

Выделим несколько причин подобного влияния:

1. Период XVIII-XIX вв. - это время особого влияния Франции, французской культуры и литературы на русское общество и дворянство. Французская культура выходит за рамки национальной и превращается во всеевропейскую и становится культурой образованного общества. Иными словами, мы можем сравнить влияние французской культуры на европейское общество XVIII-XIX вв. с влиянием греческой и римской цивилизаций. Подобно тому, как греческий и латинский языки были средством межнациональной коммуникации, так и свободное владение французским языком было неотъемлемой частью культуры дворянина.

Система французского образования проникала в русское общество и охватывала все его стороны. Например, наличие гувернеров из Франции считалось одним из признаков дворянской семьи.

С элементами культуры Франции русский дворянин соприкасался еще в детстве, воспитываясь гувернерами-эмигрантами, изучая французский язык, читая книги из домашней библиотеки, посещая театр или участвуя в домашних постановках, окруженный мебелью и картинами иностранных мастеров.

Но невозможно свести культурное влияние Франции на Россию лишь к внешним сторонам жизни. Тесный культурный контакт с Францией также существенно влиял на общественно-политические и даже религиозные взгляды части русского дворянства.

Поскольку Франция считалась основоположницей Просвещения, то и многие идеи просвещения были восприняты на русской почве. Такие мыслители и политические деятели, как Жан ле Рон д'Аламбер (1717—1783), Пьер Бейль (1647—1706), впервые выступивший за религиозную толерантность, Дени Дидро (1713—1784), Олимпия де Гуж (1748—1793),

Франсуа Кёне (1694—1774), Алексис де Токвиль (1805—1859) во многом определили лицо Просвещения и, следовательно, также влияли и на Россию.

Антихристианская полемика Вольтера, труды просветителей, события Французской революции, поток беженцев из Франции — все это вносило беспокойство в умы российского общества и русское дворянство стало обращаться к религиозным вопросам. Однако обращение это было не к традиционной религии, а к религиозной мистике. Труды таких мистиков как Я. Бёме получали широкое распространение в среде русского дворянства и думающей молодежи.

Таким образом, мы можем констатировать существенное влияние французских идей на русское дворянство. Антирелигиозные труды Вольтера, как уже было отмечено выше, двойственно влияли на русское дворянство: с одной стороны, они вызывали отторжение от религии, а, с другой, способствовали развитию интереса к мистическим учениям.

2. Слабость позиций Русской Православной Церкви.

Подчиненная государству, лишённая Патриарха и управляемая обер-прокурором Священного Синода, Церковь постепенно превратилась в часть государственного механизма. Это, в свою очередь, приводило лишь к деградации священнослужителей, которые со временем утрачивали способность полемизировать и отвечать на вызовы современности.

Одной из причин такого положения являлась отвлеченность семинарского образования от насущных вопросов современности. Духовное обучение в России значительно отставало от светского. Главным языком преподавания в семинариях был латинский, на нем же произносились и проповеди. В духовных училищах царила схоластика, названная позднее «мертвящей».

Поэтому в начале XIX в. многие дворяне, интересовавшиеся религиозными вопросами, превосходили в плане интеллекта и кругозора православный клир. Они читали Библию на немецком и французском языках,

использовали европейские комментарии к ней, что было недоступно большей части священнослужителей. Большой интерес у светских лиц был не только к сочинениям мистиков, но и к трудам святых отцов. Учитывая тяжелое состояние духовенства, Александр I привлекал к церковным преобразованиям именно светских чиновников, хотя в его распоряжении находилось целое сословие, занимавшееся религией на профессиональной основе. Православный клир был очень слабо представлен в религиозных течениях, практически устранился от политической борьбы.

И в такой ситуации разворачивается деятельность ордена иезуитов.

3. Активная миссионерская деятельность иезуитов.

Деятельность ордена иезуитов в России зачастую проходила под самым высоким покровительством. После того, как в 1773г. Папа Климент XIV упразднил орден иезуитов, императрица Екатерина II взяла под свое покровительство орден иезуитов, желая использовать его образовательный потенциал для просвещения своих подданных.

Результатом активной миссионерской деятельности иезуитов в России стал переход в католицизм значительного числа русских аристократов, что вызвало недовольство императора Александра I. В результате в 1815г. деятельность ордена была запрещена в России.

Особая роль в проповеди католицизма в России принадлежит Жозефу де Местру. В своей книге «Рассуждения о Франции»⁹⁷ пишет о важнейшей роли религии в мировых событиях, об антирелигиозном контексте Французской революции, а также о возможных судьбах России.

Также де Местр предлагал синтез идей масонства и католицизма. Поскольку период XIX века – это время расцвета масонских лож, то де Местр предлагал своеобразный синтез популярного в дворянских кругах масонства и католической веры. Систему де Местра можно представить следующим образом: филантропическая деятельность, ориентированная на помощь

⁹⁷ Местр Ж. де. Рассуждения о Франции. Пер. с фр. Г.А.Абрамова, Т.В.Шмачкова. М.: Путь, 1997.-216с.

ближним, воссоединение христиан под эгидой Римского Папы и философская система христианского гнозиса. При этом данная система была ориентирована на масонские круги и воплощение изложенных в ней идей также предполагалось выполнить при помощи масонов.

Также необходимо заметить, что де Местр крайне скептически относился к православию, которое, по его мнению, было синонимом невежества и уже в силу этого не могло составить достойной конкуренции Римской Церкви. Де Местр не уставал доказывать, что у России два пути: католицизм или революция. Таким образом, его проповеди выходили далеко за рамки миссионерства и приобретали политический смысл. В предвоенные годы русская знать, недовольная сближением России и Франции, болезненно переживавшая национальное унижение, в речах де Местра находила идеологическое обоснование своему недовольству.

Все исторические трагедии России де Местр объяснял тремя обстоятельствами - разделением церквей, татарским нашествием и реформами Петра. Схизма пустила Россию по ложному пути, отрезав ее от источника истинной христианской веры, татары обрекли Русь на варварское существование, а реформы Петра I не принесли результата в силу своей поспешности.

Ошибка исторического пути России, по его мнению, заключается в принятии православия, а не католицизма. Для де Местра освобождение России от иноземного влияния означает, прежде всего, преодоление религиозных заблуждений. Обретя свой национальный путь, Россия, по его мнению, придет не к православию, которое столь же ошибочно, как и петровские реформы, а к католицизму, в котором де Местр видел вселенское наднациональное начало, призванное соединить в себе все народы мира.

Также многие наблюдения де Местра содержатся в его книге «Религия и нравы русских»⁹⁸ и «Санкт-Петербургские вечера»⁹⁹.

⁹⁸ Местр Ж. де. Религия и нравы русских. СПб.: Владимир Даль, 2010.-192с.

⁹⁹ Местр Ж. де. Санкт-Петербургские вечера. СПб.: Алетейя, 1998.-736с.

Таким образом, деятельность ордена иезуитов и Жозефа де Местра сыграла значительную роль в деле развития католицизма в Российской империи и существенно повлияла на формирование филокатолических взглядов части русского дворянства и интеллигенции.

4. Влияние масонства и расцвет мистицизма.

Говоря о столь сложном и неоднозначно оцениваемом как в научной, так и в публицистической литературе, явлении как масонство, автор столкнулся с проблемой определения источниковой базы. К сожалению, популярные сегодня теории заговора и конспирология зачастую извращают информацию о масонах. Отсюда при описании влияния масонства на формирование русского филокатолицизма, автор использовал лишь труды наиболее авторитетных исследователей масонства, таких как Холл Мэнли Палмер «Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкренцеровской символической философии»¹⁰⁰.

Традиционно появление масонства относится к правлению Петра I, среди сторонников которого были такие известные масоны как Франц Лефорт и Патрик Гордон. Далее начинается период бурного развития и становления русского масонства. Как известно, разделяло масонскую идеологию большинство русского просвещенного дворянства. Развитие масонства в XIX веке стимулировало интерес представителей русского общества к мистике.

Посвящение в масонские степени и дальнейшее прохождение градусов было неотъемлемо связано с изучением мистической литературы, что в свою очередь способствовало возрастанию мистицизма эпохи. Особое распространение имели книги немецких мистиков: М. Экхарта, Я. Бёме и многих других.

¹⁰⁰ Палмер Х.М. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкренцеровской символической философии. М.: АСТ, 2005.-480с.

Почитание Бога как Великого Архитектора Вселенной, являющееся одним из важнейших компонентов масонства, приводило многих масонов к деизму и даже пантеизму.

Таким образом, сложившаяся ситуация в духовной и интеллектуальной жизни российского общества способствовала появлению общественно-политического филокатолицизма.

Автор данного диссертационного исследования умышленно не стал давать подробной характеристики направлению, условно названному филокатолицизм как мода. Данное явление тесно связано с общим уровнем интереса русского дворянства к католицизму, а поскольку не имеет под собой общественно-политических или философских оснований, то не требует иллюстраций. Некоторые аспекты увлечения западным миром описаны в работе Юрия Михайловича Лотмана «Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века)»¹⁰¹.

1.2.2. Филокатолицизм как религиозно-политическое диссидентство.

1.2.2.1. М.С. Лунин.

Яркими примерами филокатолицизма как религиозно-политического диссидентства являются М.С. Лунин (1787-1845), П. Я. Чаадаев (1794-1856), князь И.С. Гагарин (1814-1882) и князь отец Александр Волконский (1866-1934).

Как и абсолютное большинство дворян того времени, М.С. Лунин воспитывался гувернерами-французами, которые смогли привить в нем глубокие симпатии к католицизму. Но подлинное обращение Лунина в католицизм являлось не следствием образования и общей моды того времени, а было связано с его политической деятельностью.

В 1837 году Лунин создаёт серию политических писем, а также пытается создать историю декабристского движения. Об изменении его

¹⁰¹ Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). Спб.: Искусство-СПБ, 2008.-496с.

общественно-политических и религиозных взглядов свидетельствуют его «Письма из Сибири»¹⁰², на основании которых мы можем делать выводы об эволюции религиозных взглядов М.С. Лунина. Католическое мировоззрение Лунина находится в теснейшей связи с его общественно-политической позицией. Как отмечает ряд исследователей, «если б Лунин отмахнулся от этих вопросов, остался неверующим или хотя бы полубатеистом возможно, сделался бы более спокойным, бездеятельным, неинтересным; так же, как другую натуру религиозность погубила бы»¹⁰³.

Главным тезисом Лунина во всех его работах является утверждение, что политическая, гражданская, личная свобода утверждалась именно на основе католического мировоззрения. Из этого тезиса проистекает мысль о благе для России, заключающемся в отсутствии связей между православием и освободительным движением. Для Лунина высокая нравственность, жертвенность декабристов есть духовный акт, родственный религиозному подвигу, который рано или поздно приведет и к обретению истинных, по его мнению, форм веры и Церкви. Более того, Лунин называет декабристов «апостолами свободы», что еще раз подчеркивает религиозную направленность политической борьбы. «Апостолы свободы» — это та емкая формулировка, которая является прекрасной характеристикой понимания Луниным всей сути декабристского движения. А свобода, как мы знаем из вышеприведенных цитат Лунина, возможна лишь в рамках Католической Церкви.

М.С. Лунин в своих трудах признавал примат католицизма в области вероучения, иллюстрацией чего служит факт, что на страницах своих трудов он соглашался со всеми католическими догматами. Для М. С. Лунина Католическая Церковь была единственным носителем истины.

¹⁰² Лунин М. С. Письма из Сибири. М.: Наука, 1987.-496с.

¹⁰³ Эйдельман Н. Я. Лунин. М.: Вагриус, 2004, с.124.

Более того, признание примата католицизма было тесно связано с критикой православия. Например, говоря о расколе 1054 года, М.С. Лунин считает его однозначным виновником именно православную сторону.

1.2.2.2. П.Я. Чаадаев.

П. Я. Чаадаев (1794-1856) по праву считается одним из крупнейших мыслителей России. «Философические письма к даме» П. Я. Чаадаева сыграли важную роль в истории русской мысли. В них он утверждает, что главная ошибка исторического пути России – это принятие православия и, следовательно, политическая и культурная ориентация на восточные деспотии и изоляция от культурной Европы. Чаадаев в своих «Философических письмах» писал, что «по воле роковой судьбы мы обратились за нравственным учением, которое должно было нас воспитать, к растленной Византии, к предмету глубокого презрения этих народов. Только что перед тем эту семью вырвал из вселенского братства один честолюбивый ум, вследствие этого мы и восприняли идею в искаженном людской страстью виде. В Европе все тогда было одушевлено животворным началом единства»¹⁰⁴.

В результате этого мы оказались отрезаны от культурной и духовной жизни в Европе: «до нас же, замкнутых в нашей схизме, ничего из происходившего в Европе, не доходило. Нам не было дела до великой всемирной работы»¹⁰⁵.

Результатом этого стала отлученность России от всемирной истории, духовный застой и национальное самодовольство, препятствующее осознанию и исполнению предначертанной для нее свыше исторической миссии.

По мысли Чаадаева, благодаря православию в России по-прежнему сохранялось крепостное право, которого нет в Европе, исповедующей католицизм. «Эта ужасная язва, которая нас изводит, в чем же ее причина?

¹⁰⁴ Чаадаев П.Я. Философические письма к даме. М.: Захаров, 2000, с. 17.

¹⁰⁵ Там же, с..18

Как могло случиться, что самая поразительная черта христианского общества как раз именно и есть та, от которой русский народ отрекся на лоне самого христианства? Откуда у нас это действие религии наоборот? Не знаю, но мне кажется, одно это могло бы заставить усомниться в православии, которым мы кичимся»¹⁰⁶.

Далее Чаадаев говорит, что в Западной Европе освобождение крестьян от рабства носило религиозные черты, чего он не наблюдал в России. Резюмируя свое отношение к православию и крепостничеству, Чаадаев писал «почему же христианство не имело таких же последствий у нас? Почему, наоборот, русский народ подвергся рабству только лишь после того, как он стал христианским, а именно в царствование Годунова и Шуйского? Пусть Православная Церковь объяснит это явление»¹⁰⁷.

Негативно относясь к православию, и считая его главным тормозом в развитии России, Чаадаев надеется на будущее восстановление единой Христианской Церкви. При этом Чаадаев соглашается с приматом Католической Церкви, которую считает единственно истинным воплощением христианства. Чаадаев так описывает сущность раскола в христианском мире и пути его преодоления: «сущностью всякого раскола в христианском мире является разрыв того таинственного единства, в котором заключается вся Божественная мысль христианства и его сила. Вот почему Католическая Церковь никогда не примирится с отпавшими от нее общинами. Горе ей и горе христианству, если когда-либо будет признан факт разделения законной властью: все снова обратилось бы в хаос человеческих идей, в многообразие лжи, развалины и прах. Одна лишь видимая, осязаемая, изваянная неизменность истин может сохранить царство духа на земле»¹⁰⁸.

Исходя из данных убеждений, Чаадаев приходит к мысли, что «день, когда соединяться все христианские вероисповедания, будет днем, когда отколовшиеся Церкви должны будут признать в покаянии и в уничтожении,

¹⁰⁶Чаадаев П.Я. Философические письма к даме. М.: Захаров, 2000, с.33.

¹⁰⁷ Там же, с.33.

¹⁰⁸ Там же, с.110.

во вретнице и посыпав голову пеплом, что, отделившись от Церкви-Матери, они далеко отбросили от себя действие возвышенной молитвы Спасителя: Отче святыи, соблюди их во имя Твое, тех, кого ты мне дал, да будут они одно, как мы одно. А папство - пускай оно и будет, как говорят, человеческим учреждением - как будто предметы такого порядка совершаются руками людей, - но разве в этом дело? Во всяком случае достоверно, что оно возникло по существу из истинного духа христианства, это - видимый знак единства, и вместе с тем, ввиду происшедшего разделения, и знак воссоединения. Почему бы, руководствуясь этим, не признать над ним первенства над всеми христианскими обществами?»¹⁰⁹

Таким образом, П.Я. Чаадаев является одним из наиболее ярких представителей филокатиолицизма как политического и религиозного диссидентства. Чаадаев видит в православии один из главных тормозов развития русского государства и мечтает о том дне, когда вновь воссоединятся христианские Церкви. При этом воссоединение должно произойти не под эгидой православия, а под эгидой папства, которое Чаадаев считает наиболее полным воплощением христианства.

1.2.2.3. И.С. Гагарин.

Князь Иван Сергеевич Гагарин (1814 – 1882) является одной из интереснейших и вместе тем малоизученных фигур в истории русского католицизма. В результате многих лет напряжённых размышлений и духовного роста русский дворянин и дипломат князь Гагарин стал иезуитом Жаном Ксавьером. Судить о процессе столь значимых изменений мы можем на основании сохранившихся дневниковых записей.

«Дневник»¹¹⁰ князя Гагарина представляет собой не просто запись событий его жизни, сколько дневник интеллектуального и духовного роста. В самом начале своего «Дневника» Гагарин говорит, что хочет упорядочить свое интеллектуальное и духовное развитие и для этого начинает

¹⁰⁹ Чаадаев П.Я. Философические письма к даме. М.: Захаров, 2000, с.112.

¹¹⁰ Гагарин И.С. Дневник// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996.- с. 49-248.

систематически вести дневник. Благодаря этой привычке мы имеем возможность проследить основные этапы духовного и интеллектуального роста князя Гагарина, составить список трудов, оказавших на него первостепенное значение.

Хронологически «Дневник» обнимает собой период 1834-1842 гг. Гагарин, начиная делать записи в дневнике, пишет «я хочу приучить себя почти ежедневно записывать несколько мыслей. Часто мое умственное развитие происходит во мне без того, чтобы я сознавал каждое его движение. Это – прозябание, а не жизнь»¹¹¹.

«Записки о моей жизни»¹¹², в отличие от «Дневника» написаны Гагариным, когда он уже принял католицизм. Отсюда в центре внимания «Записок» лежит история обращения Гагарина. Сам Гагарин характеризует свою работу как «рассказ о моем обращении и моем призвании»¹¹³

В свою очередь, «Переписка»¹¹⁴ включает в себя переписку Гагарина со своим другом И. Тургеневым. Необходимо заметить, что Тургенев весьма скептически относился к католичеству и их переписка представляет собой общение двух друзей, что позволяет нам лучше представить внутренний мир князя Гагарина.

Одним из самых известных произведений Гагарина, является небольшая по объему работы «La Russie sera-t-elle catholique?» («Россия, станет ли она католической?»)¹¹⁵ Изначально она была написана на французском языке, но в дальнейшем трудами И. Мартынова была переведена на русский язык и опубликована под названием «О примирении Русской Церкви с Римскою»¹¹⁶.

¹¹¹ Гагарин И.С. Дневник// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996.- с. 51.

¹¹² Гагарин И.С. Записки о моей жизни// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996.- с. 249 – 270.

¹¹³ Там же, с. 253.

¹¹⁴ Гагарин И.С. Переписка// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996.- с. 270- 349.

¹¹⁵ Gagarin J. La Russie sera-t-elle catholique? Paris, 1856.

¹¹⁶ Гагарин И.С. О примирении Русской Церкви с Римскою //Символ, декабрь 1982, с. 207-246.

Близка к данной работе статья Гагарина «Наша цель», впервые опубликованная лишь в конце XX века в журнале «Символ»¹¹⁷

Среди исследователей жизни и творчества Ивана Гагарина особое место принадлежит английскому ученому Ричарду Темпесту, написавшему вступительную статью к одному из первых изданий трудов Гагарина на русском языке¹¹⁸.

Как уже было сказано выше, молодой дипломат ставит перед собой цели интеллектуального роста и делает в своем дневнике отчет о прочитанных произведениях.

Среди философских работ стоит упомянуть чтение таких трудов, как:

Виктор Кузен «Курс истории философии. История философии XVIII века»¹¹⁹. В работе известного французского философа Виктора Кузена (1792 – 1867), популяризатора идей Гегеля и проповедника «здравого смысла» молодой князь Гагарин подчерпнул многие свои знания в области философии.

Продолжая изучать мыслителей, выступавших за «здравый смысл», Гагарин обращается к трудам ученика Кузена Теодора Жуффруа (1796 – 1842). Гагарин характеризует его работы как работы как «философия разумная»¹²⁰. Именно о работах Жуффруа и Кузена Гагарин пишет, что «в моих занятиях философией я хочу отправляться от их доктрины»¹²¹. Особый интерес у Гагарина вызывает работа Жуффруа «Философская смесь»¹²². Гагарина привлекает идея развития цивилизаций, а также их последующего столкновения. Выступая как сторонний наблюдатель, князь Гагарин констатирует, что «близиться минута когда христианская цивилизация

¹¹⁷ Гагарин И.С. Наша цель //Символ, декабрь 1982, с. 248- 251.

¹¹⁸ Темпест Р. Между Рейном и Сеной: молодые годы Ивана Гагарина// Гагарин И.С. Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996.- с. 12-48.

¹¹⁹ Гагарин И.С. Дневник// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996.- с.51.

¹²⁰ Там же, с. 52.

¹²¹ Там же, с. 54.

¹²² Там же, с. 100.

должна будет вновь сразиться с мохамеданством по всем точкам его господства и во всех его аспектах»¹²³.

Также интерес у Гагарина вызвала книга Жюффруа «Курс естественного права»¹²⁴.

В своих философских и юридических работах Жюффруа обращался к психологии и, говоря о человеке, выделял в нем в первую очередь разум.

Помимо философии, Гагарин проявляет существенный интерес к экономике и праву. В своих записях будущий иезуит указывает на знакомство с работой Ж.Б. Сэя (1767-1832) «Полный курс практической политической экономии»¹²⁵.

Как дипломат Гагарин не мог быть в стороне от насущных политических вопросов своего времени, следовательно, проявлял большой интерес к юридическим и политическим трудам.

Среди работ в области права Гагарин указывает на знакомство с Ф. Макелдей «Курс римского права»¹²⁶ и Г. Гюго «История римского права»¹²⁷. Также интерес у молодого дипломата вызывает работа А. Токвиля «О демократии в Америке»¹²⁸. Также Гагарин несколько раз упоминал о чтении работ французского юриста Жана Лерминье (1803-1859). В частности, Гагарин упоминает его труды «О влиянии философии XVIII века на законодательство и социальные процессы XIX века»¹²⁹ и «Папство после Лютера»¹³⁰.

Также Гагарин указывает на знакомство с еще двумя его произведениями: «Общее введение в историю права» и «Философия права».

¹²³ Гагарин И.С. Дневник// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996, с. 100.

¹²⁴ Там же, с. 121.

¹²⁵ Там же, с. 110.

¹²⁶ Там же, с. 111.

¹²⁷ Там же, с. 111.

¹²⁸ Там же, с. 137.

¹²⁹ Там же, с.54.

¹³⁰ Там же, с. 166.

Интерес Гагарина вызывает труд известного французского политического деятеля аббата Ламинне (1782-1854) «Книга народа»¹³¹. Аббат Ламинне к концу своей жизни вступил в конфликт с Католической Церковью и его труды легли в основу так называемого «католического социализма». Иными словами, трубы аббата Ламинне нельзя назвать строго католической литературой.

Интересно, что изучение права привело Гагарина к мысли о Божественном происхождении законов. Так, в дневниковой записи от 23 июня 1834 года, Гагарин пишет, что «законы имеют происхождение Божественное, ибо они коренятся в Истине, в Разуме, в вечной Справедливости. Ничто, что противоречит их Божественному происхождению, не может иметь здесь места. Их первый признак состоит в том, что они ниспосланы Небом»¹³².

Сфера религии мало волнует молодого князя Гагарина. Среди прочитанных работ в области религии он называет лишь несколько, в том числе Ф. Гизо «О протестантстве, католичестве и философии во Франции»¹³³.

Таким образом, в центре читательского интереса князя Гагарина находились работы авторов с материалистическим и рациональным мировоззрением. В результате этого Гагарин на раннем этапе своей жизни и творчества был равнодушен к религии.

Помимо чтения трудов выдающихся мыслителей, Гагарин много общается. Он лично знакомится с Шеллингом, среди его друзей был П.Я. Чаадаев, известный своей прозападнической и прокатолической позицией.

19 января 1841 года Гагарин упоминает Жозефа де Местра и его «Пять писем к графу Разумовскому о народном образовании в России»¹³⁴. Жозеф де Местр, как уже было сказано, активно занимался проповедью католицизма.

¹³¹ Гагарин И.С. Дневник// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996, с. 140.

¹³² Там же, с. 90.

¹³³ Там же, с. 179-180.

¹³⁴ Там же, с. 226.

Таким образом, князь Гагарин под влиянием ряда внешних факторов, которые были указаны выше, сформировался как западник. Однако интерес к религиозной проблематике возникнет у него гораздо позднее. Юный Гагарин равнодушен к религии и она не находится в центре внимания его умственной деятельности. В «Дневнике» он с сожалением констатирует факт, что в то время в его жизни не было масштабной идеи, служению которой он мог бы посвятить все свои годы: «мое несчастье, заключавшееся в том, что я никогда не встречал идеи столь великой, что она могла бы одновременно подчинить себе разум и сердце»¹³⁵.

Поскольку князь «смотрел на христианство как на стадию развития человеческой мысли»¹³⁶, то считал, что религия уже не может выступать в роли столь масштабной идеи. В результате Гагарин посвящает всего себя служению Родине.

Гагарин уже на ранних этапах своего духовного и творческого развития утверждал, что для России совершенно естественно и необходимо сближение с Европой: «некая притягательная сила влечет Россию к Европе. Ее юная и все еще недостаточная цивилизация двигает ее к центру европейской цивилизации, к которой она принадлежит, и к которой она тяготеет, как планета к солнцу. Но в тоже время, другая сила, которую можно назвать силою расширительной, толкает ее к Азии <...> Россия в Азии – это апостол Европейской Цивилизации»¹³⁷.

Гагарин видит будущее России как европейской страны и красочно описывает его. В дневниковой записи от 26 сентября 1834 года он восторженно говорит «О, Россия, самая юная из сестер европейской семьи, твое будущее величественно и прекрасно.<...> Но ты еще молода и неопытна среди других наций-твоих сестер.<...> Ты- самая юная из них, ребенком

¹³⁵ Гагарин И.С. Записки о моей жизни// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996, с. 256.

¹³⁶ Там же, с. 262.

¹³⁷ Гагарин И.С. Дневник// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996, с.99-100.

была покинута в чужой стране, и там, слабая и беззащитная, ты многое претерпела от ее обитателей»¹³⁸.

Размышляя об исторических путях России, Гагарин приходит к мысли не только об ее великом европейском будущем, но и о ее кардинальном отличии от европейских стран, которые, несмотря на существенные отличия друг от друга, имеют нечто общее, объединяющее их. Сам Гагарин так определил вставший перед ним вопрос: «в чем заключается фундаментальный принцип европейской цивилизации, сего собрания идей и нравов, общих для всех народов Европы, и почему этот принцип не существует в России, или же, если он там существует, почему он не произвел таких же следствий, как на чужбине?»¹³⁹

После долгих рассуждений и размышлений, он пришел к выводу, что «Католическая Церковь, всегда подвергавшаяся нападениям, но всегда себя сохранявшая»¹⁴⁰, именно она «есть необходимая точка опоры всей европейской цивилизации»¹⁴¹.

Однако приход к данной мысли вовсе не означал принятия Гагариным католичества. Как нерелигиозный человек он писал, что «у меня и в мыслях не было исповедовать католическую религию»¹⁴². В результате вывод о ведущей роли Католической Церкви в европейской истории ограничился лишь тем, что он «сожалел о том, что Россия в прошлом не была католической»¹⁴³.

19 октября 1834 года Гагарин ясно говорит о своем равнодушном отношении к религии. Он пишет «напрасно стал бы я в религии искать своих обязанностей: мы разроднились с ней, и ее голос стал нам чужд»¹⁴⁴.

¹³⁸ Гагарин И.С. Дневник// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996, с.109.

¹³⁹Гагарин И.С. Записки о моей жизни// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996, с. 261.

¹⁴⁰ Там же, с. 265-266.

¹⁴¹ Там же, с. 266.

¹⁴² Там же, с. 268.

¹⁴³ Там же.

¹⁴⁴ Гагарин И.С. Дневник// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996,, с. 126.

Во многом причиной столь индифферентного отношения к религии у юного Гагарина было его увлечение немецкой философией (а он был лично знаком с Шеллингом): «под германским влиянием я стал привыкать к идее о безличном Боге, что значило попросту исповедовать безбожие»¹⁴⁵.

В 1838 году Гагарин постепенно меняет свое отношение к религии. Например, он разделяет христианство и политическое устройство. Гагарин пишет, что идея равенства в христианстве коренным образом отличается от идеи демократии, так как христианство предполагает в первую очередь равенство перед Богом, а не перед людьми.

В записи от 11 марта 1838 года Гагарин пишет, что «все люди равны перед Богом, <...> все обладают равным правом на Искупление, на Дары Христовы. Но это доказывает лишь справедливость слов Иисуса Христа «Царство мое не от мира сего»¹⁴⁶.

19 октября 1838 года Гагарин делится своей мыслью о создании труда, темой которого будет «Христианское Повиновение, подчинение Разума, который при этом не теряет своей свободы, вере»¹⁴⁷.

10 февраля 1842 года Гагарин с чувством благоговения делает запись: «Господь сподобил меня сегодня причаститься Св. Тайн. Молюсь и надеюсь, что они мне помогут вести жизнь христианскую. Я огорчился, что имея веру умственную, я не чувствовал веры пламенной, истинного сокрушения сердца и сил раскаяния<...> Сердце сокрушенное и алчущее истины есть уже плод благодати»¹⁴⁸.

Дальнейшие дневниковые записи свидетельствуют о том, что Иван Гагарин упорно идет по пути духовного развития и борьбы со своими страстями, то есть живет полноценной духовной жизнью: «все дурные мысли, все грешные желания, как буря восстали в моей душе. Я опять стою

¹⁴⁵Темпест Р. Между Рейном и Сеной: молодые годы Ивана Гагарина// Гагарин И.С. Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996.- с. 16.

¹⁴⁶Гагарин И.С. Дневник// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996 , с. 149.

¹⁴⁷ Там же, с. 182.

¹⁴⁸Там же, с.244.

немощен и обуреваем всеми страстями. Крепче, чем когда либо, должен держаться правила и прибегать к молитве»¹⁴⁹.

Гагарин не уточняет в своих дневниковых записях, как именно произошло его обращение. Наоборот, он умалчивает это и лишь констатирует сам факт своего перехода в католичество. Он принимает католичество 19 апреля 1842 года в домовом храме С. П. Свечиной¹⁵⁰. Сам анализируя историю своей жизни и своего обращения, Гагарин пишет, что «меня не иезуиты обратили. Начало положил Петр Яковлевич Чаадаев, на Басманной в 1835 или 1836 году, а дело довершил Андрей Николаевич Муравьев своей «Правдою Вселенской Церкви»¹⁵¹.

Относительно своего обращения к ордену иезуитов, Гагарин отмечал, что «однажды решившись сделаться католиком, надобно же было мне войти в сношение с католическим священником. <...> Случилось так, что тот, кто внушил мне более доверия, был иезуит»¹⁵². В результате 12 августа 1843 года Гагарин становится послушником в Ордене иезуитов. В 1853 году Гагарин на Родине был предан суду за переход в католичество и лишен дворянства.

Став священником – иезуитом, Жан Ксавьер Гагарин поставил перед собой цель – воссоединить Русскую Православную Церковь и Святой Престол. Свои мысли и чаяния по данному вопросу он изложил в труде «Россия, станет ли она католической», которая в переводе И. Мартынова была издана под названием «О примирении Русской Церкви с Римскою».

На страницах этого произведения Гагарин рассматривает основные пункты различий между православием и католичеством и предлагает возможные пути к сглаживанию этих противоречий. Рассмотрим более подробно данные пункты и предложенный Гагариным вариант объединения.

¹⁴⁹ Гагарин И.С. Дневник// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996, с. 245.

¹⁵⁰ Темпест Р. Между Рейном и Сеной: молодые годы Ивана Гагарина// Гагарин И.С. Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996, с. 45.

¹⁵¹ Там же, с. 40.

¹⁵² Там же, с. 43.

Во-первых, одним из важнейших отличий православия от католицизма является обряд. Для преодоления обрядовых отличий Гагарин предлагает «приводить Восточные Церкви к единству без всякого посягательства на обряд»¹⁵³. Гагарин подчеркивает, что католичество вовсе не равно латинскому обряду и в рамках Католической Церкви могут существовать и другие обряды: «из всех предрассудков, препятствующих воссоединению Русской Церкви с Римскою, самое злоторное состоит именно в смешивании католического вероучения с латинским обрядом»¹⁵⁴.

Во-вторых, Гагарин предлагал Русской Церкви вместе с принятием католичества, изменить саму модель отношений Церкви и государства, сделав Русскую Церковь независимой от государства.

Гагарин противопоставляет вселенский характер Католической Церкви узко национальному пониманию Церкви в Византии и предлагает Русской Церкви для подлинного освобождения от государственного ига стать частью Вселенской Католической Церкви. Иными словами, «единственное средство освободить Русскую Церковь — примириться с Римом»¹⁵⁵.

В-третьих, Гагарин предлагает внести изменения в жизнь русского духовенства, которое получит новые перспективы развития и новые горизонты для деятельности: «с независимостью и просвещением духовенство возвысилось бы в общественном мнении и имело бы более благотворное влияние в обширном кругу своей деятельности»¹⁵⁶.

Эти предложения Гагарина резко контрастируют с положением духовенства в Российской Империи: «в прошлое время от него [духовенства – А.Е.] требовали лишь одной внешней обрядности, низшие слои народа – по невежеству и по природной готовности покоряться, а высшие – по равнодушию»¹⁵⁷.

¹⁵³ Гагарин И.С. О примирении Русской Церкви с Римскою //Символ, декабрь 1982, с. 211.

¹⁵⁴ Там же, с. 215

¹⁵⁵ Там же, с. 224.

¹⁵⁶ Там же, с. 226-227.

¹⁵⁷ Гагарин И.С. Наша цель //Символ, декабрь 1982, с. 248.

В-четвертых, Гагарин ставит перед Русской православной Церковью и русским обществом дилемму: «католицизм или революция». По мысли Гагарина, в современной Европе есть две движущие силы: революционная и оппозиционное ей католичество: «а что в Европе в настоящее время занимает первое место? Революция. Какое начало диаметрально противостоит революционному? Католическое»¹⁵⁸.

При этом Гагарин подчеркивает, что русское православие, в отличие от католичества, неспособно стать сдерживающей силой для революции. Предпринятые Николаем I попытки противопоставить новым революционным веяниям доктрину «Самодержавие. Православие. Народность» Гагарин оценивает негативно: «в основании жалкой системы образования национального, принесшей одни незрелые плоды, положено было самодержавие, православие и народность, и все это повело к торжеству германской философии, к Фейерабахову безбожию, к отъявленному социализму и безбожию»¹⁵⁹.

Замечу, что Иван Гагарин был не только теоретиком, но и многое сделал для сближения православия и католичества. Благодаря его трудам была создана «Славянская библиотека в Париже». По инициативе Гагарина с 1857 года также издавался журнал «Теологические, философские и исторические исследования».

Таким образом, жизненный путь князя Ивана Гагарина (отца Жана Ксавьера) представляет собой прекрасный пример филокатолицизма как политического диссидентства. Размышляя в русле западничества, мечтая о европейском будущем России, князь Гагарин пришел к мысли о главенствующей роли Римского католицизма в европейской истории и политике.

Пережив личное обращение к религии, князь Гагарин принимает католичество, о главенствующей роли которого он говорил, будучи еще

¹⁵⁸ Гагарин И.С. О примирении Русской Церкви с Римскою //Символ, декабрь 1982, с. 231

¹⁵⁹ Там же, с. 233.

нерелигиозным человеком. Став священником-иезуитом, Гагарин разработал проект воссоединения православия и католичества, основанный на признании примата Римской Церкви при сохранении догматов и обрядов русского православия.

Таким образом, князь Иван Гагарин занимает свое место в плеяде русских католиков – политических диссидентов рядом с П.Я. Чаадаевым, декабристом Луниным, князем Волконским и другими.

1.2.2.4. А.М. Волконский.

Биография отца Александра, князя Волконского (1866-1934 гг.) показывает нам его как убежденного диссидента, о чем говорят такие факты, как отказ признавать императора Николая II самодержавным после Манифеста 1905 года, что послужило поводом к отставке и многие другие эпизоды биографии. Свои общественно-политические взгляды Волконский изложил в работах «Армия и правовой порядок»¹⁶⁰, в которой он высказывался против вмешательства армии в политическую жизнь страны. В работе «О современном военно-политическом положении в России»¹⁶¹ князь Волконский подверг критике устройство современной ему армии Российской Империи.

В написанной под псевдонимом работе «Об армии»¹⁶² Волконский продолжил критику существовавшего в те годы армейского устройства.

Выйдя в отставку, и покинув после революции Россию, Волконский в 1930 переход в католичество и в этом же году принимает священный сан. Свое видение судьбы России и отношений православия и католичества он излагает в работе «Католичество и Священное Предание Востока»¹⁶³.

Признавая примат католического вероучения, князь настаивает на необходимости воссоединения Православной Церкви с Церковью Вселенской, то есть Католической, от которой православие незаконно и

¹⁶⁰ Волконский А.М. Армия и правовой порядок. — СПб., 1906

¹⁶¹ Волконский А.М. О современном военно-политическом положении в России. — СПб., 1906

¹⁶² Волконский А.М. (Волгин А.М.) Об армии. СПб., 1907

¹⁶³ Волконский Александр, князь, священник. Католичество и священное предание Востока. Париж, 1933.-436с.

односторонне отделилось. «Принять католичество значит, прежде всего, – вернуться к православию первых семи Вселенских Соборов»¹⁶⁴ – утверждает князь Волконский.

Католическая догматика, по мысли Волконского, представляет собой не искажение истины и не отказ от устоявшихся традиций. Наоборот, она прошла долгий путь развития и продолжает традиции Вселенских Соборов: «признать все позднейшее вероучение возглавленной Римом Вселенской Церкви, признать, что оно не уклонялось от учения первых семи Соборов, но развивало его в ответ на лжеучения позднейших веков, как первые Соборы отвечали на лжеучения своего времени»¹⁶⁵.

При этом стоит подчеркнуть, что, даже говоря о вероучении, князь Волконский не может абстрагироваться от политической стороны данного вопроса и периодически к ней возвращается. Например, говоря о необходимости воссоединения Церквей, отец Александр затрагивает и проблему восприятия греко-католиков как предателей. Выступая как апологет греко-католицизма, Волконский пишет, что «принять католицизм, пишет он, отнюдь не значит отказаться от русских начал»¹⁶⁶. Более того, он подчеркивает, что «мы ничему положительному и ничему действительно русскому не изменили. Россию мы любим не меньше, чем другие русские. Но любим ее, правда, иначе. Мы считаем, что народ (как и отдельный человек) способен осуществить максимум заложенных в него возможностей, лишь находясь в Истинной Христовой Церкви и служа ей»¹⁶⁷.

Помимо признания примата католического богословия, князь Волконский также утверждает примат католицизма для общественно-политической жизни страны. Утверждение непреходящей важности католицизма для общественно-политического развития страны у отца Александра тесным образом связано с критикой традиционных устоев

¹⁶⁴ Волконский Александр, князь, священник. Католичество и священное предание Востока. Париж, 1933, с.8

¹⁶⁵ Там же.

¹⁶⁶ Там же, с.9.

¹⁶⁷ Там же, с. 38.

русской жизни. Полемизируя с доктриной «Москва-третий Рим» и утверждениями, что для России исторически всегда было присуще православие, князь Волконский замечает, что претензии России на монополию истины неоправданны. «Истинная вера не может быть национальной, – она едина для всех»¹⁶⁸ - так отец Александр формулирует свою позицию. Волконский считает, что низведение веры до национального уровня - это путь, неприемлемый для великого русского народа: «люди, связывающие истинности веры с национальностью, как бы забывают, что они христиане: этим смешением они ставят себя на один уровень с японцем-шинтоистом, религия которого действительно творение его народа»¹⁶⁹.

Показательно, что Волконский дает очень интересное определение православию: «дать точное определение современного православия нельзя, не включив в него слов «.. и отрицающее первенство Римского престола»»¹⁷⁰

И вновь данное утверждение тесно связано с политикой: «так как истинность веры не связана с той или другой народностью, с тем или другим государством, то перемена христианского исповедания на другое, христианское же, не может быть изменой отечеству»¹⁷¹.

Борьба с католицизмом нанесла, по мысли Волконского, огромный вред России. Привитая византийской традицией мысль о богоизбранности России как центра православного мира привела к тому, что «жало нашей нетерпимости было направлено против католического Запада, заострилось в борьбе против «папистов»¹⁷². В свою очередь, данная агрессия косвенным образом повлияла на события 1917 года. Волконский считает, что в падении Империи и событиях октября 1917 года виновны «микробы нетерпимости, взлелеянные в борьбе с «папизмом». Многим стало казаться, что

¹⁶⁸ Волконский Александр, князь, священник. Католичество и священное предание Востока. Париж, 1933, с. 14.

¹⁶⁹ Там же, с. 22.

¹⁷⁰ Там же, с. 20.

¹⁷¹ Там же, с.15.

¹⁷² Там же, с.17.

«религиозный шовинизм» является необходимой составной частью любви к отечеству»¹⁷³. В результате нетерпимость к католичеству стала одной из причин падения Империи: «яд нетерпимости, столь чуждый русской природе и зародившийся во вражде к католичеству, постепенно, просочился в наш государственный организм. В развале русской государственности, «религиозный шовинизм» не последняя из причин»¹⁷⁴.

Для преодоления кризиса нашей стране, по мысли Волконского, необходимо отказаться от религиозной нетерпимости: «возрождение наше, восстановление Всероссийского единства <...> возможно только если мы избавимся от этого яда, от этой болезни духа. Торжественное, честное, на всегда обязывающее провозглашение свободы совести, - таким представляется нам первый акт новой христианской власти»¹⁷⁵.

Волконский напоминает, что 75 лет назад иезуит Иван Гагарин писал, что у России два пути – это католицизм или революция и говорит, что эти слова имели «пророческие черты»¹⁷⁶. И современная Россия, по мысли Волконского, должна обратиться к католичеству для подлинного духовного возрождения: «спасение России не в той или иной политической программе, не в том или ином укладе государственной власти, а прежде всего в религиозном возрождении. Этого возрождения мы не чаем иначе, как под благодатным воздействием Наместника Христова»¹⁷⁷.

Путь воссоединения Православной и Католической Церквей Волконский видел не в принятии русскими католичества, а в создании Греко-Католической Церкви, которая сохранила бы православную обрядность: «мы считаем переход русских в латинство явлением нежелательным и временным. Но надо отдавать себя отчет в относительной ценности обряда и непреложной ценности догмата»¹⁷⁸.

¹⁷³ Там же, с. 18.

¹⁷⁴ Волконский Александр, князь, священник. Католичество и священное предание Востока. Париж, 1933, с. 19.

¹⁷⁵ Там же.

¹⁷⁶ Там же, с. 38.

¹⁷⁷ Там же, с. 38.

¹⁷⁸ Там же, с. 26.

Однако же, утверждая верность православному обряду, Волконский утверждает, что многие католические догматы могут быть приняты и Православной Церковью. Комментируя понятие «догматического развития», Волконский пишет, что «новый догмат это не что иное, как более глубокое проникновение христианской мысли в истину, провозглашенную Христом, раскрытие ее таинственного смысла»¹⁷⁹. На протяжении дальнейшего повествования своего труда Волконский последовательно разбирает основные догматические отличия православия от католицизма и делает вывод, что ни один католический догмат, которого нет в православии, не противоречит христианскому Откровению. Об этом Волконский пишет в заключении своей работы «католические догматы в согласии со Св. Писанием и Св. Преданием»¹⁸⁰ и, более того, «отрицание их стоит в прямом противоречии с древним церковным преданием»¹⁸¹

В целом, священника князя Волконского можно причислить к числу мыслителей и общественно-политических деятелей, оказавших серьезное влияние на развитие филокатолических идей в русской религиозно-философской мысли.

¹⁷⁹ Волконский Александр, князь, священник. Католичество и священное предание Востока. Париж, 1933, с. 44.

¹⁸⁰ Там же, с. 435.

¹⁸¹ Там же.

1.3. Особенности генезиса философского филокатолицизма.

1.3.1. Софиология и филокатолицизм в русской религиозной философии.

Русская религиозная философия представляет собой уникальное явление русской культуры и содержит в себе ряд оригинальных учений, таких как софиология, всеединство и оноματοдоксия (имяславие).

Конечно же, невозможно жестко дифференцировать европейскую и русскую софиологию. Невозможно также оспорить тот факт, что многие русские софиологи испытали существенное влияние европейских мистиков, таких как Я. Бёме и многих других. Однако испытанное влияние не позволяет нам считать русскую софиологию и всеединство прямым или косвенным заимствованием у европейских философов и мистиков.

Проблема Софии в русской мысли находится в тесной связи с проблемой осмысления католицизма. Поскольку в католицизме особое значение имеет культ Девы Марии (а в трудах некоторых католических мистиков он тесно переплетен с Софией), то совершенно очевидным становится интерес многих русских религиозных философов к софиологической проблематике. При этом необходимо сделать одно очень важное замечание: учение о Софии характерно именно для католических мистиков, а не для официальной католической догматики. Иными словами, софиология относится к маргинальным течениям католичества.

Отсюда проистекает необходимость исследования учения о Софии в ее взаимосвязи с филокатолицизмом и католической мистикой Девы.

Для понимания сути данного процесса автор обращается к изучению корней софиологии.

Во-первых, необходимо выделить библейские корни софиологии.

С точки зрения христианской традиции, учение о Софии имеет своим обоснованием персонификацию Премудрости в книге Премудрости Соломона. Используемые в книге антропоморфизмы способствовали аллегорическому толкованию Софии как персонифицированной личности. Огромное влияние на формирование подобного понимания Софии оказала так называемая александрийская богословская школа, основным методом работы которой было аллегорическое толкование священных текстов. Именно с таким толкованием мы сталкиваемся и в случае с иудейским канонам.

Существовавшая в Александрии большая и интеллектуально развитая еврейская диаспора активно работала над созданием иудейского канона. Книга Премудрости также была проанализирована с помощью аллегорического способа толкования, что и заложило традицию персонификации образа Софии в христианстве. В свою очередь это было воплощено в трудах средневековых философов-мистиков.

Во-вторых, влияние европейских мистиков.

В Европе идея Софии появляется в работах Я. Бёме (1575-1624), Э. Сведенборга (1688-1772), Дж. Пордеджа (1607–1681) и других.

Например, в работах Я. Беме мы встречаемся с проблемой андрогина. Разводя по разным полюсам как совершенно противоположные понятия, термины «дева» и «женщина», Я. Бёме олицетворяет Деву с Софией. Бёме считает, что из-за личной похоти Адам утратил Софию и обрел женщину-Еву. Исходя из этого, он утверждает, что София-это и есть Дева, которая была дана Адаму, а Ева – это лишь то, что получил Адам, отказавшись от Софии. Отождествляя Деву и Софию, Бёме обращается к проблеме андрогинности человека. Выбор Адамом Евы, по его мысли, означает отказ от андрогинного существования, а, следовательно, и от софийности человека.

Подобные умозаключения Бёме об андрогинности и софийности человеческого бытия позволяют ему объяснить логические парадоксы, а именно почему Адам до появления Евы не состоял в браке и почему Иисус Христос в свою очередь был «полным назореем», то есть вообще не касался женщины. И Адам, и Христос, согласно логике Бёме, были приобщены к софийности и таким образом были более совершенны, чем простые люди.

Также построения Бёме позволяли, по его мнению, подтвердить тезис о Христе как «втором Адаме». Подобные воззрения позволяли более четко очертить контуры христианской сотериологии, поскольку давали механизм восстановления Христом падшей человеческой природы. Возврат к Софии - вот основа спасения, основа восстановления подлинной (андрогинной) природы человека. В названии одной из книг Бёме мы встречаемся с кратчайшим описанием всей его философии: «Christosophia, или Путь ко Христу»¹⁸² подразумевает собой путь ко Христу через Софию. Именно так Бёме понимал суть христианского совершенствования и приближения к нравственным и этическим идеалам христианства.

В философии известного немецкого мистика Майстера Экхарта¹⁸³ мы встречаем основы всеединства и всеединого взгляда на мир. Именно Экхарт одним из первых озвучивает мысль о присутствии Бога во всем существующем. Находясь на тонкой грани потенциального пантеизма, Экхарт, тем не менее, закладывает основы философии всеединства.

Экхарт оказал огромное влияние на последующее развитие христианской мистики и европейской философии. Помимо влияния на немецкую мистику, он предвосхитил идеалистическую диалектику Гегеля, а также был учителем И. Таулера и Г. Сузо.

¹⁸² Бёме Я. Christosophia, или Путь ко Христу. М.: А-сэд, 1994.-224с.

¹⁸³ См.: Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. М.: Издательство политической литературы, 1991.- 192 с; Экхарт М. Об отрешенности. М.: Университетская книга, 2001.-432с.

В трудах шведского теолога и теософа Эммануила Сведенборга¹⁸⁴ мы встречаемся с началами софиологии.

Имея глубокий личный мистический опыт, а, также испытав целый ряд откровений и прозрений, Сведенборг постепенно приходит к мысли о создании новой универсальной религии, основанной на любви и братстве. В своих трудах он указывает на потенциальный путь христиан - на сближение разрозненных частей христианского мира.

Его идеи имели в российском обществе широкое распространение и к числу поклонников шведского теософа можно отнести и А.С. Пушкина, и его сестру Ольгу Павлицеву, часть декабристов и А.Н. Муравьева. Интересно, что, по мнению ряда последователей Сведенборга, его философско-мистическая система позволила бы преодолеть разделение внутри христианства.

Сведенборг и его учение оказали огромное влияние на формирование мировоззрения Владимира Соловьева. Влияние философии Сведенборга на воззрения В.С. Соловьева неоспоримо. В одном своем стихотворении «Первое свидание» Соловьев также характеризует Софию: «София - горний Сведенборг», что является прекрасной иллюстрацией влияния мысли Сведенборга на создание философской системы Соловьева.

Однако при проведении сравнительного анализа воззрений Соловьева и Сведенборга становится очевидным, что Владимир Сергеевич не копирует полностью философские концепции своего духовного наставника. Наоборот, он предлагает концепцию Богочеловечества, в рамках которой человечество становится физической частью Божества.

В-третьих, на формирование софиологии оказала влияние Каббала.

До сих пор спорным остается вопрос, каким из направлений Каббалы увлекался Владимир Соловьев. Была ли это традиционная еврейская Каббала, или же так называемая «христианская Каббала», тесно связанная с именем

¹⁸⁴ См.: Сведенборг Э. Истинная христианская религия Эммануила Сведенборга, служителя Господа Иисуса Христа. М.: Рипол Классик, 2008.-1216с.; Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. М.: Амфора, 2008.-416с.; Сведенборг Э. Мудрость Ангельская о Божественном Провидении. М.: Ника-Центр, 1997.-416с.

Джона Пордеджа. Понимая, что этот и другие вопросы, касающиеся влияния Каббалы и еврейской мистики на русских философов требует отдельного исследования, в рамках данной диссертационной работы ограничимся лишь общими характеристиками.

Влияние так называемой «христианской Каббалы» на виднейших представителей русской религиозно-философской мысли представляется несомненным. Представление Каббалы об Адаме Кадмоне как первооснове мира, как о некоем шаблоне дальнейшего бытия, несомненно, повлияло на формирование философии всеединства. В рамках всеединого мышления Адам Кадмон зачастую ассоциируется с самим всеединством, потому что именно в нем заложены принципы бытия остального человечества.

Как показывает нам история русской философии, не только В.С. Соловьев, Л.П. Карсавин и о. Сергей Булгаков, но и многие другие русские философы прошли через интерес к еврейской мистике. Но интерес к софийной проблематике не был уделом лишь философов. Многие представители русского религиозно-философского Ренессанса также интересовались этой проблематикой. Например, известный поэт-символист Андрей Белый также разделял воззрения вышеназванных философов о Софии.

Владимир Соловьев также испытал на себе влияние Каббалы. Примером этого может служить то, что о творении мира он периодически говорит в категориях, характерных для каббалистической традиции, например, «сфера, присущая Отцу»¹⁸⁵, «Святой Дух есть луч, который, преломленный внебожественной средой, разлагается и создает над этой средой небесный спектр семи первоверховных духов»¹⁸⁶. Автор данного исследования предполагает, что приведенные выше выражения указывают на интерес Владимира Соловьева к так называемой «Лурианской Каббале»,

¹⁸⁵ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991, с.347.

¹⁸⁶ Там же.

представляющей творение мира как неудачный творческий акт Бога, приведший к хаотичному движению лучей.

В-четвертых, на формирование софиологии существенное влияние оказали платонизм и неоплатонизм.

При обращении к истории философских идей становится ясно, что образы женственности, лежащие в основе учения о Софии, имеют свое основание в философии платонизма и неоплатонизма. В диалоге «Тимей» Платон развивает идею Мировой Души, выступающей именно в качестве женственной созидающей основы мира. Впоследствии учение о Мировой Душе было подробно развито в неоплатонической традиции и, несомненно, повлияло на формирование христианского вероучения.

Выявив корни софиологии, перейдем к рассмотрению ее места в философии В.С. Соловьева.

Духовный и мистический опыт В.С. Соловьева чрезвычайно насыщен и богат¹⁸⁷. Пережив увлечение спиритизмом, разными формами оккультизма, имея опыт медиумного общения, пережив несколько мистических откровений, философ выражает их результаты в письменном виде.

На основании поэтического изложения В.С. Соловьевым полученных от Софии откровений (например, в поэме «Три свидания»¹⁸⁸) я делаю вывод о глубоком влиянии личных мистических переживаний на формирование представлений В.С.Соловьева о Софии.

София осмыслялась Соловьевым в рамках христианской традиции. Несмотря на гностические и оккультные корни софиологии, Владимир Соловьев предпринял сложнейшую попытку трактовки Софии в категориях христианской мысли. Например, Соловьев рассматривает Софию как неотъемлемую часть Святой Троицы. В своем труде «Россия и Вселенская

¹⁸⁷ См.: Кравченко В. Владимир Соловьев и София. М.: Аграф, 2006.-348с.

¹⁸⁸ Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Советский писатель, 1974, с. 125 – 132.

Церковь» Соловьев трактует Софию как «универсальную субстанцию, абсолютное единство»¹⁸⁹, относящееся в силу этого к бытию Троицы.

Также необходимо заметить, что София Соловьева рассматривается в двух плоскостях - София как Премудрость и ее антипод – София падшая, то есть Ахамот. По мысли Соловьева, «душа мира» имеет свободу выбора и в результате реализации данной свободы может произойти падение Софии: «она может пожелать существования для себя вне Бога, она может стать на ложную точку зрения хаотического и анархического существования»¹⁹⁰ и таким образом стать антиподом Премудрости.

София как творящее начало у Соловьева тесным образом было связано с проблемой воссоединения Церквей. В Софии, в устрояющей мудрости Бога, был заложен принцип всеединства, из которого и проистекала мечта о создании единой универсальной и вселенской Церкви.

Софийная проблематика занимает существенное место в трудах Л. П. Карсавина.

Л.П. Карсавин в начале своего творческого пути был активным участником Петроградского «Братства Святой Софии» (1918—1922), а в дальнейшем сам создал труд, посвященный Софии: «София земная и горняя»¹⁹¹. В этой работе Карсавин утверждает приоритетное значение личного духовного и мистического опыта при осмыслении Софии.

Проекцией Софии на философию Карсавина является его учение о симфонической личности. Говоря об идеале человека, об идеальном устройении мира, Карсавин выдвигает на первый план Софию как универсальную творящую субстанцию. Таким образом, у Карсавина идеальная «симфоническая личность» в первую очередь является софийной личностью. Единственной по-настоящему совершенной личностью, по мысли Карсавина, является лишь «один Христос всеединый»¹⁹².

¹⁸⁹ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991, с.322.

¹⁹⁰ Там же, с.336.

¹⁹¹ Карсавин Л.П. София земная и горняя. http://www.gumer.info/bogoslov_Buks/Relig/Gnost/22.php

¹⁹² Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.192.

В своем гностическом трактате Карсавин обозначит контуры своего понимания всеединства - сначала единство, затем — разъединение и, наконец, воссоединение. Падение всеединой твари, по мнению Карсавина, есть ее несовершенное иррациональное стремление к Богу.

Таким образом, гностическая поэма о Софии является мифо-поэтическим прообразом, с помощью которого Л.П. Карсавин излагает свое учение о личности. Говоря о личности, Карсавин обращается к гностикам, упоминает Василида и повторяет учение об Ахамот. Понятие «падшей Софии» (Ахамот) позволяет Карсавину объяснить что такое всеединство: «пала она, Ахамот, не в таинственный Вифоса мрак, не в его всеединое лоно: пала во мрак, которого нет, в небытие»¹⁹³.

Как и Соловьев, Карсавин противопоставляет Софии-Ахамот Софию-Премудрость. Именно такая София ложится в основу идеальной всеединой личности, а на более высоком уровне – идеальной Церкви, которая трактуется как всеединая и вселенская.

Проблематика Софии тесно связана с восприятием католицизма. Для Карсавина существовала прямая параллель «Дева Мария-София», о чем он неоднократно говорил на страницах своих произведений: «Пречистая Дева Мария, непорочно принявшая всю полноту Божества, Любви и родившая Иисуса, супруга и мать, земное явление Церкви-Софии»¹⁹⁴.

Именно Мария является земным воплощением Софии как Церкви: «София-Церковь во времени индивидуализирована как Мария, ее жених и супруг – как сын ее Иисус»¹⁹⁵.

Однако традиции русской софиологии далеко не исчерпываются именами В.С.Соловьева и Л.П. Карсавина. Наиболее разработанная софиологическая система в русской религиозной философии принадлежит отцу Сергию Булгакову.

¹⁹³ Карсавин Л.П. София горная и земная// Малые сочинения. СПб.: Алетейя, 1994.-594с.

¹⁹⁴ Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.170.

¹⁹⁵ Там же, с.172.

С.Н. Булгаков частично повторяет мысли В.С. Соловьева, которые являются для мыслителя первоосновой. Булгаков разделяет мысль Соловьёва о том, что София есть первооснова тварного мира, однако в философии Булгакова есть одно существенное отличие от софиологии Соловьева. Сотворение мира понимается Булгаковым как изведение мира Богом из самого себя.

Подобное утверждение заслужило критику и обвинения в пантеизме автора. Однако Булгаков осознавал возможность этого обвинения и утверждал о существовании принципиального различия между пантеизмом и собственной системой, названной им панэnteизмом. Считая центральной ошибкой пантеизма отождествление силы Божией, проявляющейся в творении, с самим Богом, Булгаков отрицал это понимание на основании глубокого личного духовного опыта.

Софиология Булгакова является самой разработанной и самой продуманной системой софиологической мысли в русской религиозной философии. Как и В.С. Соловьев, Булгаков старался представить софиологию как неотъемлемую часть православного учения. Однако Русская Православная Церковь не восприняла софийные идеи и осудила учение Булгакова как чуждое православному взгляду.

Применительно к теме данного диссертационного исследования, София Булгакова также тесным образом связана с мыслью философа о необходимости воссоединения Христианской Церкви в единое Тело Христа.

Как и Карсавин, Булгаков проводит параллели между Софией и Девой Марией. Он пишет о Софии: «как приемлющая свою сущность от Отца, она есть сознание и дочь Божия; как познающая Божественный Логос и Им познаваемая, она есть невеста Сына и жена Агнца, как приемлющая изливания даров Св. Духа, она есть Церковь и вместе с этим становится Матерью Сына, воплотившегося наитием Св. Духа от Марии, Сердца Церкви, и она же есть идеальная душа твари — красота»¹⁹⁶.

¹⁹⁶ Булгаков. С.Н. Свет невечерний. Созерцание и умозрение. – М.Республика,1994, с. 187.

Однако софийная проблематика представлена не только в трудах вышеперечисленных философов. В русской мысли традиции софиологии имеют глубокие корни. К ранним зачаткам софиологии можно отнести незавершенную студенческую работу С. Н. Трубецкого «О Святой Софии, Премудрости Божией» (1885-86). Позднее ряд последователей нашла софиология П.А.Флоренского, под влиянием которой находились В.Ф.Эрн, С.Н. Дурылин и частично А.Ф. Лосев. На отдельных творческих этапах проблема Софии волновала Вячеслава Иванова, А.Блока, Н.А. Бердяева и многих других.

Для Н.А. Бердяева София воспринимается как прямое заимствование из трудов Я Бёме, и поэтому она интересовала мыслителя лишь в контексте истории философии. (Например, такие работы Н.А.Бердяева как «Смысл творчества»¹⁹⁷).

В наиболее общей форме представления о Софии в русской религиозной философии можно свести к следующему:

Во-первых, София представляет собой связующее звено между Богом и человеком, таким образом, являясь реализованным всеединством.

Во-вторых, София была своеобразным вызовом материальному пониманию мира. Введение Софии в метафизическую картину мира позволяло избавиться философские концепции от материалистического уклона.

В-третьих, София представляет собой попытку ответить на многие вопросы религиозной жизни с точки зрения философии.

Следует особо отметить, что софийная проблематика возникает далеко не у всех представителей русской религиозно-философской мысли. Проблему Софии мы встречаем в философии братьев С.Н. и Е.Н. Трубецких, Н.О. Лосского, В.В. Зеньковского, особое развитие софиология получает в трудах В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина, и С.Н. Булгакова.

Однако никаких следов софиологии мы не встречаем у таких представителей религиозно-философской мысли как А.С. Хомяков,

¹⁹⁷ Бердяев Н.А. Смысл творчества. М.: Астрель, 2011.-672с

К. Н. Леонтьев и других представителей консервативного направления в русской мысли.

По мнению автора, это легко объясняется истоками философских систем как «софиологов», так и «антисофиологов». Если софиологи строили свои системы на еврейской мистике, гностицизме, обращении к католическим мистикам, то система антисофиологов построена на основании идей соборности, примата русского и православного начал. Подобные идеологические основы, несомненно, исключают любую возможность возникновения и восприятия софиологии.

Таким образом, изложенная в данном исследовании закономерность о глубокой связи между софиологией, всеединством и филокатолицизмом действительна по отношению к В.С. Соловьеву, Л.П. Карсавину и С.Н. Булгакову. У многих других русских философов (например, у П.Флоренского) данная закономерность не наблюдается.

Говоря об истоках понимания и осмысления проблемы Софии в русской религиозной философии, необходимо отметить, что на русских мыслителей, так же как и на европейских, существенное влияние оказали вышеназванные тенденции. Это влияние александрийской традиции толкования текстов, гностицизма, католической мистики, платонизма и неоплатонизма. Но, тем не менее, стоит заметить, что каждый из русских мыслителей-софиологов имел глубокие личные переживания и глубокий личный опыт осмысления данной проблематики.

Софиология, конечно же, не исчерпывает всей глубины проблемы филокатолицизма в русской религиозной философии. Однако она расширяет исследовательские горизонты, показывая ту связь, которая существовала между Софией и культом Девы Марии в католицизме. Из вышеприведенного материала становится совершенно очевидным, что В.С. Соловьев, Л.П. Карсавин и отец Сергей Булгаков рассматривали католическую мистику сквозь призму учения о Софии.

Однако, как известно, для традиционного католического вероучения софиология не характерна. Куда более софиология характерна для православной мысли. Каким образом традиционная для православия софиология могла привести к филокатолицизму? Для ответа на данный вопрос необходимо понимать, что находящиеся в центре данного исследования философы зачастую уделяли пристальный интерес не традиционному католичеству, а учению католических мистиков. А для них, в свою очередь, было характерно наличие софийной проблематики. Как мы видим, и для Бёме, и для Экхарта характерно наличие разработанной софийной системы. Таким образом, именно интерес к софиологии в изложении католических мистиков способствовал формированию филокатолицизма у В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и С.Н. Булгакова.

Отсюда автор делает вывод о глубокой взаимосвязи между софиологией и филокатолицизмом в русской религиозной философии.

1.3.2. Влияние концепции всеединства на формирование филокатолицизма.

Прообразы всеединства мы встречаем еще в рамках античной философии, а именно в платонизме и неоплатонизме. В ходе исторического развития христианства многие платонические и неоплатонические концепции, в том числе и всеединство, органичным образом вошли в некоторые течения христианской мысли.

Многие христианские мыслители испытали на себе влияние всеединства. Например, кардинал Николай Кузанский является одним из виднейших представителей христианского неоплатонизма, однако после его смерти понятие всеединства фактически исчезло из философской мысли. Определенные элементы всеединства мы встречаем лишь в работах Ф. Шеллинга, оперировавшего такими понятиями как «природа в Боге» и

«мировая душа». В свою очередь Шеллинг оказал существенное влияние на Владимира Соловьева, а в его лице и на всю русскую философию.

Всеединство пронизывало всю философскую систему В.С. Соловьева, который дает ему следующее определение: «воистину, все - едино; и Бог - безусловное единство - есть все во всех».¹⁹⁸

Поскольку всеединство представляет собой фундамент философской системы В.С. Соловьева, то именно на ее основании философ строит свое отношение, как к проблемам христианского единства, так и к другим важным вопросам.

Саму суть христианства В. Соловьев понимает всеедино: «исповеданием этого совершенного единства, производящего и обнимающего все, и начинается символ веры христианской: во единого Бога Отца Вседержителя»¹⁹⁹.

Соловьев представляет Бога в качестве абсолютного всеединства и проецирует это свойство Божества на жизнь Церкви. Таким образом, Соловьев выдвигает главное требование к Церкви: как всеедин Бог, так должна быть всеедина и Церковь.

Отсюда проистекает желание собрать все христианские Церкви в некий «всечеловеческий организм», воссоединить Восток и Запад, что и должно быть главной мессианской целью России.

Необходимо также сказать несколько слов о глубочайшей связи софиологии и всеединства. Соловьев понимает мир и всеединым, и софийным одновременно, примером чего может служить изложенная Соловьевым концепция творения мира.

Как уже было неоднократно сказано, Соловьев применял концепцию всеединства как универсальный принцип отношения к миру. Примером этого всеединого универсализма может служить отношение Соловьева к еврейскому вопросу.

¹⁹⁸ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991, с.11.

¹⁹⁹ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991, с.301.

Отношение Соловьева к евреям было последовательным выражением его христианского универсализма, этических принципов и воплощением в жизнь философии всеединства.

Когда Соловьев стал осмысливать проблему христианского единства, то не смог обойти стороной и вопрос примирения христианства с иудаизмом.

Говоря о судьбах еврейского народа, мыслитель утверждает, что вина в разделении христиан и иудеев скорее лежит на христианах. Эта мысль прослеживается в статье «Еврейство и христианский вопрос»²⁰⁰, в которой он утверждает, что сам этот вопрос не еврейский, но христианский, то есть вопрос об отношении христианского мира к еврейству. «Иудеи, - говорит Соловьев, - всегда относились к христианам согласно предписаниям своей религии, по-иудейски; христиане же доселе не научились относиться к иудеям по-христиански»²⁰¹.

Соловьев предлагал утопический план свободной теократии, которая должна явиться соединением всемирного священства (папства) с русским царством. Лучшая часть еврейства войдет в христианскую теократию, где евреям будет принадлежать экономическая, материальная область, ибо нет народа, который был бы более способен к очеловечиванию материальной жизни и природы, чем евреи.

Соловьев снова и снова возвращался к мысли о причинах необычайной жизнеспособности еврейского народа, о смысле еврейской истории, который позволяет понять или угадать и смысл истории всего человечества. Соловьев видит центральное отличие еврейской религии от всех других не в отвлеченной идее монотеизма, а в сознании и чувстве того, что национальный Бог Израиля является Всемирным Богом. Отсюда вытекает «вера в золотой век впереди, в исторический прогресс, или в смысл истории, в исключительное торжество правды». Это высшее религиозное

²⁰⁰ Соловьев В. С. Еврейство и христианский вопрос. Собрание сочинений в 12 тт. Брюссель.: Жизнь с Богом, 1968, т. IV, с. 135-185.

²⁰¹ Соловьев В. С. Еврейство и христианский вопрос. Собрание сочинений в 12 тт. Брюссель.: Жизнь с Богом, 1968, т. IV, с. 136.

сознание, согласно Соловьеву, есть сознание пророческое, которое, предваряя будущее, даст людям нравственные силы для приближения и осуществления этого идеального будущего. Отсюда Соловьев утверждает, что всеединство имеет определенные иудейские корни.

Таким образом, философия всеединства является основополагающим постулатом отношения Соловьева к религиозным вопросам. Именно сквозь призму всеединства философ рассматривает как проблему единства христианских конфессий, так и близкий ей вопрос примирения христианства с иудаизмом.

Во всех этих случаях Соловьев мыслит «всеедино», в том числе и в важном для нас вопросе отношения к православно-католическому диалогу.

Л.П. Карсавин также воспринял идеи всеединства и по-своему их осмыслял. Равно как и софиология, учение о всеединстве у Карсавина приобретает гностические черты. Мыслитель использует понятие «всеединый человек», сущностно восходящее к Адаму-Кадмону Каббалы.

По мнению Карсавина, мир и все, населяющее его, были сотворены во всеедином человеке, то есть Адам-Кадмоне, который и является реализованной Софией. Адам Кадмон оказался не в силах сохранить заповеданное ему всеединство и подобно Софии-Ахамот распался на человека и мир, таким образом, разделив в себе природу всеединства.

Карсавин трактует все важнейшие понятия сквозь призму всеединства. Например, Бог у Льва Платоновича воспринимается как всеединство: «Божество абсолютно, будучи всеединством»²⁰². Также с точки зрения всеединства Лев Карсавин воспринимает и Иисуса Христа: «Христос не только всеединый Человек, Второй Адам. Он-Иисус из Назарета; человек рожденный и умерший, брат нам, один из нас»²⁰³.

Главной задачей человечества, по мысли Карсавина, является восстановление когда-то утраченного единства, которое в свою очередь

²⁰² Карсавин Л.П. *Saligia* //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.33.

²⁰³ Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae* //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.167.

понимается сквозь призму софиологии и всеединства. Реальным воплощением «восстановленного» мира у Карсавина выступает «симфоническая личность» и универсальная, то есть всеединая Церковь.

Именно всеединство предъявляет к Церкви требование универсальности. Раз Церковь должна быть всеединая, то она должна быть и универсальна: «как абсолютная религия, христианство не может ограничить себя пределами человеческого и земного бытия и должно быть религией вселенской. Его истины должны господствовать над всяческим знанием и всяческою деятельностью, но господствовать не в смысле внешнего принуждения, а в смысле внутреннего, единственно истинного основания всей жизни»²⁰⁴.

Для раннего Карсавина католицизм является максимально полным воплощением его мечты о всеединстве: «в католичестве ярче и полнее, чем в других церквах, выражается идея единства всех во Христе»²⁰⁵. Однако, как это будет показано ниже, Лев Платонович изменит свое понимание католицизма как воплощения всеединства.

С.Н. Булгаков в рамках философии всеединства предполагал, что существует божественный первообраз мира, который воплощается в творении. Это единство первообраза и творения и есть всеединство, именно его Булгаков обозначает символом Софии.

В этом смысле всеединство у Булгакова — это бытие, которое себя реализует. Причем данная реализация имеет две составляющие: полную и подлинную в Слове Бога, и ошибочную, неполную, которая осуществляется через различные формы человеческого бытия. По мнению Булгакова, важнейшим элементом бытия выступает смысл, а отсюда проистекает важнейшая задача человека - увидеть как смысл присутствует в действительности. (Необходимо заметить, что проблеме смысла как способу разрешения многих философских антиномий была посвящена работа

²⁰⁴ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.3.

²⁰⁵ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.10.

«Трагедия философии») Задача создания подлинного всеединства у С.Н. Булгакова также тесным образом переплетается с необходимостью создания универсальной и всеединой Церкви.

Как уже было сказано выше, софиология и всеединство являются важнейшими понятиями русской религиозной философии. При этом необходимо отметить наличие тесной связи между идеями софиологии, всеединства и филокатолицизма у В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и С.Н. Булгакова.

При анализе воззрений представителей русской религиозной философии автор выявил следующую закономерность: в случае присутствия в философской системе того или иного мыслителя софиологии и всеединства у него, как правило, присутствуют филокатолические взгляды. Данная закономерность применительна к наследию В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и С.Н. Булгакова. Также на формирование филокатолических взглядов непосредственно влияет увлечение мыслителей мистикой, глубокое исследование мистической традиции и личный опыт.

Как правило, если на философа оказывали влияние не мистики, а увлечение святоотеческой литературой и анализ проблем соборности и культурного пути России в консервативном контексте, то у них отсутствует как идея софиологии, так и всеединства.

Отсюда автор делает вывод о глубинной связи софиологии, всеединства и филокатолицизма, что нашло свое яркое выражение в философии В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и отца Сергия Булгакова.

ГЛАВА 2. ФИЛОКАТОЛИЦИЗМ В ФИЛОСОФСКИХ ВОЗЗРЕНИЯХ В.С. СОЛОВЬЕВА, Л.П. КАРСАВИНА И С.Н. БУЛГАКОВА.

2.1. Филокатолицизм в философии В. С. Соловьева

2.1.1. Проблема периодизации.

В научной литературе, посвященной В.С. Соловьеву, встречается схема периодизации его творчества, предложенная Н.А. Бердяевым. В своей работе «Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева»²⁰⁶, Н.А. Бердяев выделяет три периода в его философском творчестве. Первый из них он называет утопическим, а сам Владимир Соловьев удостоивается характеристики «гностика-идеалиста»²⁰⁷, христианство которого можно назвать «оптимистически-розовым»²⁰⁸. Второй период-это этап так называемой «боевой публицистики»²⁰⁹, когда Соловьев создает свои самые полемичные произведения. В свою очередь, на

²⁰⁶ Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева //О Владимире Соловьеве. М.: Путь, 1989,с. 214-241.

²⁰⁷ Там же, с.216.

²⁰⁸ Там же.

²⁰⁹ Там же, с. 217.

третьем этапе Владимир Соловьев «полон апокалипсического ужаса перед растущей силой зла»²¹⁰.

Также Н.А. Бердяев обращает наше внимание на то, что на ранних творческих этапах Соловьев уделяет мало внимания мистике и духовности и склоняется в сторону рационализма, а на последнем этапе творческого пути отходит от рационализма, который вытесняется интересом к мистике.

Несмотря на кажущуюся целостность и логичность данной схемы, автор исследования не может согласиться с ней во всей ее полноте.

Во-первых, в предложенной Н.А.Бердяевым схеме не учитывается влияние полемики В.С. Соловьева с позитивистами на формирование его методологии, что оказало существенное влияние на восприятие католицизма. Для Бердяева куда большее значение имеет полемика Соловьева со славянофилами, что объясняется тем, он рассматривал данную проблему в политическом, а не философском контексте.

Более того, Н.А. Бердяев лишь констатирует факт эволюции Соловьева от рационализма к мистике, однако не делает никаких попыток философского анализа данного процесса.

Во-вторых, предложенная Н.А.Бердяевым периодизация творчества Соловьева не охватывает всей глубины эволюции мысли философа. Она лишь описывает изменение сферы его интересов. В частности, автор исследования не согласен с выделением периода «боевой публицистики», так как он является продолжением первого периода.

Поэтому, автор данного диссертационного исследования предлагает следующую схему изменения отношения к католицизму В.С. Соловьева, состоящую из трех этапов.

Первый этап тесным образом связан с полемикой В.С. Соловьева и позитивистов. В таких работах как «Кризис западной философии»²¹¹(1874),

²¹⁰ Там же, с. 235.

²¹¹ Соловьев В.С. Кризис западной философии //Философские начала цельного знания. Кризис западной философии (против позитивистов). М.: Академический проект, 2011, с.37-198.

«Философские начала цельного знания»²¹² (1877), «Чтения о богочеловечестве»²¹³ (1877-1881) Владимир Соловьев полемизирует с позитивистами и вырабатывает в рамках этой полемики свою методологию, о которой будет сказано ниже.

Основываясь на сформулированной методологии, Владимир Соловьев излагает свою концепцию отношения к католицизму в следующих работах: «Русская идея»²¹⁴ (1888), «Россия и Вселенская Церковь» (1888)²¹⁵ и «Византизм и Россия»²¹⁶ (1896).

На данном этапе В.С. Соловьев, несмотря на яростную полемику с позитивистами, сам выступает с рационалистических традиций и именно в этом ключе рассматривает проблему диалога православия и католицизма.

Переход ко второму этапу отношения к католицизму у В.С. Соловьева связан с его работой «Оправдание добра»²¹⁷ (1894). При анализе этого произведения автор исследования пришел к выводу, что у В.С. Соловьева начался процесс эволюции философских воззрений от рационализма к иррационализму и мистике.

Третий и завершающий этап творчества В.С. Соловьева связан с написанием «Краткой повести об антихристе»²¹⁸(1900) и окончательным поворотом в сторону иррационального.

Выделив три периода в творчестве В.С. Соловьева, представим общую схему эволюции его взглядов на православие и католицизм.

Как известно, любая религия состоит из нескольких структурообразующих элементов, а именно: церковно-административного устройства, вероучения и мистической жизни. Процессы формирования

²¹² Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Философские начала цельного знания. М.: Академический проект, 2011, с. 199-376.

²¹³ Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве// Чтения о Богочеловечестве. СПб. Издательская группа «Азбука-классика», 2010, с. 37-243.

²¹⁴ Соловьев В.С. Русская идея // Сочинения в 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т.2.- с. 697-752.

²¹⁵ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991.-448с.

²¹⁶ Соловьев В.С. Византизм и Россия // Сочинения в 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т.2.- с. 871-952.

²¹⁷ Соловьев В.С. Оправдание добра. М.:Институт русской цивилизации, 2012.-648с.

²¹⁸ Соловьев В.С.Краткая повесть об антихристе. //Три разговора о войне, прогрессе и конце мировой истории со включением краткой повести об Антихристе и с приложениями. М.: Пик, 1991, с.150-188.

названных компонентов описаны в научной литературе по философии религии, религиоведению и социологии религии и поэтому не требуется их подробного рассмотрения в данной работе.

Применяя данную структурную схему, рассмотрим эволюцию взглядов Владимира Соловьева применительно к римскому католицизму. На первом этапе творчества В.С. Соловьев видит в Церкви преимущественно административное устройство. Однако на втором этапе уже происходит эволюция понимания религии и Церкви, и она начинает восприниматься философом уже как земное выражение мистического опыта Церкви. В рамках завершающего периода творчества В.С. Соловьев окончательно утверждает в определении Церкви как мистической организации.

Таким образом, автор данного исследования предлагает следующую логическую схему: от рационализма к примату мистики и иррационального через изменение структуры религиозного сознания.

При этом автор диссертационного исследования хотел заметить, что данная схема обладает определенной условностью, так как невозможно выделение «чистого» рационализма и мистицизма во взглядах конкретного философа, так как рациональное и сверхрациональное находятся в соотношении друг с другом. Таким образом, говоря о рационализме В.С. Соловьева, автор никоим образом не отрицает у него наличия мистической жизни, о чем свидетельствуют его мистические опыты, описанные многими исследователями²¹⁹.

Рассмотрим более подробно выделенные периоды.

2.1.2. Период рационализма.

Ранний период творчества Соловьева неотделим от его полемики с позитивистами, которая сформировала его методологию на данном этапе.

Как известно, Огюст Конт в своей книге «Дух позитивной философии»²²⁰ предложил универсальный закон интеллектуальной эволюции

²¹⁹ См.: Кравченко В.В. Владимир Соловьев и София. М.: Аграф, 2006.-384с.

²²⁰ Конт О. Дух позитивной философии. М.: Либроком, 2011.- 76 с.

человечества, состоящий из трех стадий: теологической, метафизической и положительной.

Философские взгляды О. Конта широко известны и не нуждаются в подробном изложении. Поэтому перейдем непосредственно к полемике В.С. Соловьева с позитивистами, которой первый русский философ посвятил два произведения: «Философские начала цельного знания»²²¹ и «Кризис западной философии»²²². При этом стоит заметить, что критика позитивизма также периодически возникает и в других произведениях философа, например, в работе «Россия и Вселенская Церковь»²²³, что еще раз подтверждает наличие тесной связи между полемикой с позитивистами и восприятием католицизма.

В результате проделанной автором исследовательской работы можно выделить следующие пункты разногласий между В.С. Соловьевым и О. Контом.

Во-первых, если Конт утверждает приоритет разума над верой, то В.С. Соловьев показывает, что освобождение разума от веры приводит лишь к кризису западной философии.

Для доказательства данного утверждения Владимир Соловьев проанализировал историю развития европейской мысли.

По мысли Соловьева, исходной точкой философии является момент, когда отдельный человек противопоставляет свое мышление общей вере. Таким образом, возникновение западной философии тесным образом связано с кризисом католицизма как мировоззрения и хронологически относится к концу Средних веков.

Владимир Соловьев предлагает три стадии отделеия разума от веры. На первом из них религиозная истина предполагается как единственная и неоспоримая, если же личный разум человека не согласен с ней, то заблуждается разум.

²²¹ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Философские начала цельного знания. М.: Академический проект, 2011, с. 199-376.

²²² Соловьев В.С. Кризис западной философии // Философские начала цельного знания. Кризис западной философии (против позитивистов). М.: Академический проект, 2011, с.37-198.

²²³ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991.-448с.

На второй стадии человек утверждает в истинности и разумности своего разума и начинает полагать его как критерий разумности. Следовательно, и религиозное учение должно утверждать то же самое, что мой разум. На данном этапе еще не происходит конфликта между разумом и религией, обнаружившиеся противоречия необходимо примирить и прийти к некому синтетическому решению.

Однако на третьей стадии вместо примирения происходит абсолютизация разума. «Теперь уже разуму принадлежит безусловное значение, а авторитет, поскольку различается от разума, признается ложным»²²⁴.

Именно на третьем этапе «философские умы вместо того, чтобы, подобно прежним схоластическим, примирять разум с верою, Аристотеля с Библией, вполне переходят на сторону возрожденной классической философии и, отождествляя ее с разумом, прямо признают противоречие между разумом и религиозным авторитетом, между философской истиной и религиозным догматом как противоречие действительное и непримиримое, что для философа равняется отрицанию религиозного догмата»²²⁵.

Более того, происходит изменение предмета философии. Если ранее в центре всей философии, трактуемой как служанка богословия, находилось христианство, то сейчас акцент стал смещаться в сторону природы и сущности вещей.

Во-вторых, О. Конт отрицает метафизику и считает ее пережитком теологии, а система Владимира Соловьева построена на метафизике.

Владимир Соловьев также подробно рассматривает проблему отказа от метафизики в европейской философии.

²²⁴ Соловьев В.С. Кризис западной философии //Философские начала цельного знания. Кризис западной философии (против позитивистов). М.: Академический проект, 2011, с. 42.

²²⁵ Соловьев В.С. Кризис западной философии //Философские начала цельного знания. Кризис западной философии (против позитивистов). М.: Академический проект, 2011, с. 44.

Характеризуя современность, Соловьев пишет, что «слово «метафизика» стало употребляться лишь в смысле безусловного порицания, как равносильное бессмыслице»²²⁶.

Отход от метафизики Соловьев видит в философии И. Канта. Если Кант ставит перед собой важнейшие вопросы гносеологии, такие как что такое познание, то вся докантовская метафизическая традиция «принимала свое познаваемое (сущность вещей и т.п.) как объект, данный независимо от познающего, и не исследовала возможности метафизического познания»²²⁷.

Преемником Канта выступает И. Фихте, который отвечает на два неразрешенных у самого Канта вопроса: понятие «вещь в себе» и учение о первоначальном синтетическом единстве трансцендентальной апперцепции.

Дальнейшие представители немецкой философии, такие как Ф. Шеллинг и Г. Гегель продолжили развивать неметафизические философские системы. Критикуя метафизику, и требуя рационального знания о мире, основанного на данных естественных наук, европейская философия дошла в своем развитии до материализма.

«Признанная односторонность Гегелевой системы и всего философского рационализма вызвала на сцену эмпиризм вообще, то, естественно, прежде всего выступила эмпирия наиболее простая и непосредственная, именно эмпирия внешняя, которая, будучи поднята на степень всеобщей системы, дает материализм»²²⁸.

Соловьев проводит четкую параллель между материализмом и появлением позитивизма: «если основа объективного мира есть вещество, то объективный мир есть только мир внешних явлений. Этим материализм переходит в позитивизм. Тут представляется очевидная параллель: как рационалистическим, или рассудочным, реализмом Вольфовой философии необходимо вызван был рациональный критицизм Канта, так эмпирическим

²²⁶ Там же, с. 63.

²²⁷ Там же, с. 64.

²²⁸ Соловьев В.С. Кризис западной философии //Философские начала цельного знания. Кризис западной философии (против позитивистов). М.: Академический проект, 2011, с. 81.

реализмом материалистов необходимо вызван был эмпирический критицизм Огюста Конта»²²⁹.

Однако позитивизм является не логическим продолжением материализма, а плодом его кризиса, своеобразным выкидышем: «позитивизм и произошел из самоотрицания материализма»²³⁰.

Подобная привязка к материализму приводит к тому, что для позитивизма не существует духовного мира: «абсолютное непознаваемо, то это значит только, что оно не есть объект внешнего опыта, что совершенно справедливо, ибо самобытная действительность уже по самому понятию своему не может быть внешним предметом, ибо всякий внешний предмет как такой есть лишь представление, обусловленное представляющим сознанием»²³¹.

В такой ограниченности предмета познания Соловьев видит и ограниченность позитивизма. Если допустить, что познаваемо лишь то, что можно ощутить, то получается, что для позитивизма невозможно выполнение древней максимы «Познай самого себя».

Основной вопрос метафизики Соловьев определяет следующим образом: «если сущность мира не заключается в его предметности, которая сама по себе совершенно пуста, то в чем же эта сущность?»²³².

Единственными метафизическими системами Соловьев считает системы А. Шопенгауэра и Э.Гартмана. Однако и метафизика Гартмана довольно ограничена в силу общей слабости западной философии, которая заключается в «разложении непосредственного, конкретного воззрения на его чувственные и логические элементы»²³³.

Соловьев делает вывод, что «учение Шопенгауэра и Гартмана разделяет общую ограниченность западной философии – одностороннее

²²⁹ Там же, с. 84.

²³⁰ Там же, с. 86.

²³¹ Там же, с.87.

²³² Соловьев В.С. Кризис западной философии //Философские начала цельного знания. Кризис западной философии (против позитивистов). М.: Академический проект, 2011 , с.100.

²³³ Там же, с.122.

преобладание рассудочного анализа, утверждающего отвлеченные понятия в их отдельности и вследствие этого необходимо их гипостазирующего»²³⁴.

В-третьих, коренным образом отличаются воззрения Конта и Соловьева на соотношение науки и религии. Если Конт говорит о конфликте веры и разума, то Соловьев указывает на их гармонию.

Владимир Соловьев показывает, что путь конфликта между религией и наукой приводит саму же науку в тупик. Таким образом, сложилась ситуация, когда авторитет религии стал ниже, однако и философия идеализма не смогла стать универсальным ответом на все вопросы человека. В результате развитие начинается по пути максимального рационализма. «Вместо объективных сущностей старой метафизики единственным действительно сущим признается познающий субъект. Высшее значение остается не за логической идеей, а за тем субъектом, который познает ее, которому она принадлежит»²³⁵.

Как совершенно ясно следует из приведенной выше схемы Соловьева: неудача схоластики - возникновение немецкого идеализма - переход к рационализму путь разделения между верой и разумом является тупиковым. Европейская философия, попытавшаяся пойти по пути отказа от теологии и метафизики, пришла к крайностям рационализма и пониманию необходимости возрождения метафизики.

В-четвертых, если О. Конт восхищался достижениями человеческого разума, то Владимир Соловьев считал, что все эти достижения уже были известны в духовном опыте Востока.

Так, Владимир Соловьев констатирует, что «эти последние необходимые результаты западного философского развития утверждают в форме рационального познания те самые истины, которые в форме веры и

²³⁴ Там же, с. 133.

²³⁵ Соловьев В.С. Кризис западной философии //Философские начала цельного знания. Кризис западной философии (против позитивистов). М.: Академический проект, 2011, с.146.

духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока (отчасти древнего, а в особенности христианского)»²³⁶.

В-пятых, крайне различается понимание сути религии О. Контом и В. Соловьевым.

Поскольку для Конта «религия происходит и существует единственно для объяснения внешних явлений, как первоначальная их теория, теория неудовлетворительная и произвольная»²³⁷, то Соловьев направляет свои усилия на доказательство абсурдности данного утверждения.

Желая доказать абсурдность данного утверждения, Соловьев пишет, что некоторые религии не подходят под утверждения Конта, например брахманизм и буддизм. «Какое отношение, в самом деле, к Контову понятию религии может иметь, например, браманизм, который признает весь мир явлений за обманчивый призрак, за продукт неведения <...> Или каким образом может заниматься «объяснением явлений» <...> такая религия, как буддизм, основной догмат которого есть совершенное ничтожество, «пустота» всего существующего и высшая цель – нирвана, полное погашение всякой жизни»²³⁸.

Если предположить, что «переход теологической системы от политеизма к монотеизму совершался под непосредственным влиянием положительного знания»²³⁹, то необходимо согласиться с тем, что «полудикие племена Аравии и Мавритании, принявшие Магометов монотеизм были к этому подготовлены развитием у них положительного знания»²⁴⁰.

В-шестых, В. Соловьев выступает против жесткой дифференциации религии, философии и науки.

²³⁶ Там же, с.177-178.

²³⁷ Там же, с.185.

²³⁸ Соловьев В.С. Кризис западной философии //Философские начала цельного знания. Кризис западной философии (против позитивистов). М.: Академический проект, 2011, с.187.

²³⁹ Там же, с.189.

²⁴⁰ Там же.

Критика позитивизма Соловьевым связана с тем, что, по его мысли, Конт предлагал диаметрально противоположную систему и разделял теологию, метафизику и науку. Для Владимира Соловьева «то, что позитивисты описывают под именами теологического и метафизического состояния, нисколько не соответствует собственному содержанию действительной религии и действительной философской метафизики»²⁴¹.

«Между религией, метафизикой и положительной наукой не может быть никакого преемственного отношения, никакой замены, ибо такое отношение возможно только между предметами однородными. И в самом деле, с самого начала умственного развития человечества мы находим религиозную веру, философские умозрения и положительные наблюдения существующими одновременно в своих различных сферах»²⁴².

Подобные положения позитивизма, по мысли Соловьева, имеют в своих истоках общеевропейский уклон в сторону абстракции, выделения у целой вещи ее части и абсолютизации ее. Владимир Соловьев пытается абстрагироваться от чрезмерного абстракционизма и в результате приходит к выводу, что «теология», «метафизика» и «положительная наука» с тем значением, которое им придают позитивисты, никогда в действительности не существовали в смысле преемственных общих мировоззрений или последовательных общих фазисов во внутреннем развитии всего человечества, а следовательно, и основанный на этих понятиях закон Конта не имеет никакой действительности в смысле всеобщего исторического закона»²⁴³.

Как следует из вышеприведенного сравнительного анализа позиции Огюста Конта и Владимира Соловьева, между ними существуют фундаментальные различия. Однако, Соловьев, критикуя позитивизм за чрезмерное увлечение рационализмом, сам поставил перед собой задачу,

²⁴¹ Там же, с.191.

²⁴² Там же, с.191-192.

²⁴³ Соловьев В.С. Кризис западной философии //Философские начала цельного знания. Кризис западной философии (против позитивистов). М.: Академический проект, 2011, с.192.

созвучную позитивизму, то есть создание универсальной синтетической системы. Таким образом, на данном этапе философского творчества В.С. Соловьев выступает как рационалист.

Рационализм Соловьева на данном этапе проявляется в трех плоскостях:

Во-первых, в попытке создания универсальной системы синтеза веры, разума и науки на основе всеединства: «осуществление универсального синтеза науки, философии и религии»²⁴⁴, который должен «быть высшею целью и последним результатом умственного развития»²⁴⁵.

(Как будет показано ниже, понятие всеединства у Соловьева также не лишено рациональности). Данную систему Соловьев предполагал назвать «свободной теософией»: «теология – в гармоническом соединении с философией и наукой образует свободную теософию или цельное знание»²⁴⁶.

Рассмотрим более подробно его попытку, осуществленную в рамках труда «Критика отвлеченных начал»²⁴⁷.

Соловьев выступает с идеей о необходимости создания универсальной системы знания, основанной на всеединстве. Методологическая опора на всеединство объясняется тем, что, по мнению философа, истина всеедина. «Но если истина есть все, тогда то, что не есть все, т.е. каждый частный предмет, каждое частное существо и явление в своей отдельности ото всего, не есть истина, потому что оно и не есть в своей отдельности ото всего: оно есть со всем и во всем»²⁴⁸.

Далее Соловьев поясняет, что «полное определение истины выражается в трех предикатах: сущее, единое, все»²⁴⁹, при этом «истина есть сущее всеединое»²⁵⁰.

²⁴⁴ Там же, с.178.

²⁴⁵ Там же.

²⁴⁶ Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Философские начала цельного знания. М.: Академический проект, 2011, с. 241.

²⁴⁷ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. // Сочинения в 2 т.М., Мысль, 1988. — Т.2.-887с.

²⁴⁸ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. // Сочинения в 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т.2.-631с.

²⁴⁹ Там же, с. 692.

²⁵⁰ Там же.

Также и само понимание природы мира тесно связано со всеединством: «понять смысл или разум какой-нибудь реальности, какого-нибудь факта ведь и значит только понять его в его взаимоотношении со всем, его всеединстве»²⁵¹.

Более того «субъект в своей истине, то есть как нечто истинно существующее, включает в себе как неразрывно связанные и реальный элемент «многое», выражающееся здесь, в субъективной жизни, множественностью ощущений, и элемент рациональный, единство мыслящего разума»²⁵².

В предлагаемой Соловьевым синтетической всеединой системе существенная роль отводится разуму: «разум есть взаимоотношение всего, частная же, отдельная реальность, многое, оторванное от всего, тем самым отделяется и от единого, то есть от разума, перестает быть разумною»²⁵³.

Соловьев критикует лишь рационализм в его «чистом» виде, лишь рационализм, крайности которого он усматривал в философии О. Конта. Поэтому в рамках своей концепции Соловьев предлагает своеобразный синтез рационального и всеединого: «Если содержание нашего познания не может получить своей истинности от познающего субъекта, как этого хочет рационализм, то они, очевидно, должны быть соединены уже в самом познаваемом, то есть в сущем, другими словами, всеединство, чтобы быть настоящей истиной, должно быть всеединством сущего, должно быть действительным всеединством, или всеединым»²⁵⁴.

При этом стоит заметить, что Владимир Соловьев опасается опираться на мистику: «если мы остановимся на одной этой стороне, как это делает отвлеченный мистицизм, то вступим в противоречие с самим понятием истинно-сущего; ибо, как безусловное начало всякого бытия, оно не может быть только как отрешенное ото всего, а по необходимости должно

²⁵¹ Там же, с. 695.

²⁵² Там же, с. 693-694.

²⁵³ Там же, с. 695

²⁵⁴ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. // Сочинения в 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т.2, с.696.

быть и как сущее во всем. Только в этой полноте может оно быть обозначено как абсолютное»²⁵⁵.

Во-вторых, Соловьев выступает как рационалист, когда говорит о духовной жизни и, в частности, когда дает определение Церкви. С одной стороны, Соловьев предъявляет к Церкви критерий универсальности, всеединства (то есть рациональности), а, с другой, видит в Церкви лишь административно-юрисдикционное устройство.

Соловьев выдвигает для Церкви критерий быть всеединой (а всеединство, как было показано выше, в определенной степени рационально): «таковой должна быть, наконец, истинная Церковь, по существу своему вселенская, т. е. обнимающая в своем живом единстве человечество и весь мир»²⁵⁶.

Отсюда и понятие Церкви проистекает из всеединства: «Вселенская Церковь (в широком смысле этого слова) раскрывается как тройственный богочеловеческий союз: мы имеем союз священства, в котором божественное начало, безусловное и неизменное, преобладает и создает Церковь в собственном смысле этого слова - Храм Бога; мы имеем союз царства, в котором преобладает человеческое начало и который образует христианское Государство (Церковь как живое тело Бога); и, наконец, мы имеем союз пророчества, в котором божеское и человеческое должны взаимно проникать друг друга в свободном и обоюдном сочетании, образуя совершенное христианское общество (Церковь как Богоневеста)»²⁵⁷.

В-третьих, Соловьев толкует такие важные философские категории как «истина» с рациональных позиций. Более того, говоря о процессе Богопознания и о бытии Троицы вообще, Соловьев восхищается безграничностью разума.

Истина, по мнению Соловьева, находится в зависимости от всеединства, так как она есть вселенская солидарность. Таким образом,

²⁵⁵ Там же, с. 702-703.

²⁵⁶ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991, с.301.

²⁵⁷ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991, с.11-12.

познав вселенскую солидарность как истину, и реализовав ее в практическом контексте как справедливость, преобразенное человечество будет в состоянии ощутить ее как внутреннюю свою сущность, и вполне овладеть и насладиться ею в духе свободы и любви.

Соловьев ставит перед истиной рациональные задачи: она «должна заключать основания всего существующего в логической системе, должна дозвлекать для объяснения всего»²⁵⁸. Из подобной трактовки истины проистекает и требование к истинной Церкви: «истинная Церковь едина и одна в том смысле, что не может быть двух истинных Церквей, независимых одна от другой, а тем более борющихся между собой»²⁵⁹.

Более того, даже Бог познается рационально: «Троичность ипостасей или субъектов в единстве абсолютной субстанции есть истина <...>, эта истина представляется нашему разуму с необходимостью и может быть выведена логически»²⁶⁰.

Бог у Соловьева наделяется чрезмерно рациональными атрибутами. Например, когда Соловьев говорит о творении мира и о победе Бога над хаосом, то подчеркивает не просто сам факт бытия Бога, но наличия у него разума: «посягательствам бесконечно многообразного хаоса Он должен противопоставить не только Свое чистое и простое Бытие, но также и цельную систему идей, оснований или вечных истин, из коих каждая в своей неразрывной логической связи со всеми другими представляет торжество единства определенного над анархической множественностью, над дурной бесконечностью»²⁶¹.

Таким образом, совершенно очевидным является факт того, что Владимир Соловьев на первом этапе своего творчества выступал с рационалистических позиций.

²⁵⁸ Там же, с.302.

²⁵⁹ Там же, с.302.

²⁶⁰ Там же, с.311.

²⁶¹ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991, с.325-326.

Исходя из данных мировоззренческих постулатов, Соловьев рассматривал и проблему воссоединения Православной и Католической Церкви.

Почему философ обратился к данной проблематике?

Отталкиваясь от своего учения о всеединстве, Владимир Соловьев утверждал необходимость существования и всеединой Церкви. Именно в воссоединении христианского мира философ и видел основу гармонии всего мира и общества. Более того, Соловьев считал, что именно Церковь является тем институтом, в котором принцип всеединства получил свое максимальное воплощение.

Необходимо заметить, что философ прошел период исканий того института, в котором реально могло быть реализовано всеединство. При анализе исторического опыта человечества он пришел к выводу, что оно не способно собственными усилиями воплотить идеалы всеединства в жизнь, однако перспективы этого присутствуют в христианстве: «человечество собственными усилиями лишь частичного и неустойчивого единства (вселенской монархии язычества). Эта монархия, представленная сначала Тиверием и Нероном, получила истинное начало своего единства, когда «благодать и истина» явлены были в Иисусе Христе»²⁶².

По мнению Соловьева, в Церкви принцип всеединства реализуется во всем ее бытии благодаря единству иерархии, веры и Таинств. В административном контексте всеединство получает свою реализацию в христианском Государстве в виде справедливости и закона. И, наконец, высшая цель всеединства представляет собой единство в естественной любви и свободном сотрудничестве.

Филокатолицизм Соловьева на данном этапе во многом является воплощением принципа «от противного», то есть отрицанием в православии ряда его негативных черт.

²⁶² Там же, с.10-11.

Во-первых, Владимир Соловьев обвиняет Православную Церковь в национализме.

В трудах Соловьева мы встречаемся с двумя важнейшими понятиями - это «национальность» и «национализм».

«Национальность» трактуется Соловьевым как неотъемлемая часть индивидуальности того или иного народа: она «есть положительная сила, и каждый народ по особому характеру своему назначен для особого служения»²⁶³.

В свою очередь национализм, в понимании Соловьева, представляет собой крайности национальности: «доведенный до крайнего напряжения национализм губит впавший в него народ, делая его врагом человечества, которое всегда окажется сильнее отдельного народа. И народ, желающий во что бы то ни стало сохранить душу свою в замкнутом и исключительном национализме, потеряет ее»²⁶⁴.

Именно в крайностях национализма Соловьев обвиняет сначала православную Византию, а затем и ее преемницу-Россию.

Национализм, по мысли Соловьева, крайне губителен для Церкви, которую он понимает как «социальное тело Христа»: «не на Западе, а в Византии первородный грех националистического партикуляризма и абсолютического цезарепапизма впервые внес смерть в социальное тело Христа»²⁶⁵.

Во-вторых, по мысли философа, философ обвиняет Византию, а затем и Россию, в искажении истинного христианства.

Владимир Соловьев выступает против идеализированного представления Византии как православной Империи, основанной на симфонии Церкви и государства. Соловьев пишет, что Византийская Империя по сути своей была языческим государством, которое

²⁶³ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика. М.: Логос, 2011, с. 7.

²⁶⁴ Там же.

²⁶⁵ Соловьев В.С. Русская идея // Сочинения в 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т.2., с.747.

приспосабливало православие под свои политические и идеологические нужды.

Критика положения христианства в Византийской Империи у Соловьева имела несколько направлений:

а) Критика политики и личности византийских императоров. Примером этому может служить неоднократная критика Соловьевым императора Константина Великого: «контраст между исповедуемым христианством и каннибализмом на деле прекрасно олицетворяется в основателе византийской империи – том Константине, который, искренне веруя в христианского Бога, чтит епископов и вел с ними беседы о Троице, а в то же время без всякого зазрения совести по языческому праву мужа и отца казнил Фаусту и Криспа»²⁶⁶.

б) Критика поддержки императорами ересей. Как известно из истории Церкви, многие императоры поддерживали возникавшие ереси. Владимир Соловьев утверждает, что поддержка императорами ересей показывала истинное лицо византийской власти, искажавшей христианство. Философ проводит следующие параллели:

Императоры поддерживали арианство, утверждавшее, что «Иисус Христос не есть истинный Сын Божий, единосущный Отцу; Бог не воплотился; природа и человечество пребывают отделенным от Божества, не объединены с ним»²⁶⁷, из чего делали вывод, что государство, имеющее земной характер имеет полное право быть независимым от Церкви, имеющей духовный характер. Примерами императоров, симпатизировавших арианству, Соловьев считает Константина и Валента.

Такие же параллели философ проводит и с ересью Нестория: поскольку «человечество Иисуса Христа есть лицо, законченное в себе и соединенное с божественным Словом лишь в порядке отношения»²⁶⁸, то

²⁶⁶ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991, с.22.

²⁶⁷ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991, с.23.

²⁶⁸ Там же, с.24.

государство есть совершенное тело, для которого тесная связь с религией не является обязательной.

Таким образом, Соловьев позиционирует Византийскую Империю как языческое по своей сути государство: «его идея абсолютного, обожествленного государства была несовместима с открывшеюся в христианстве истиной, в силу которой верховная государственная власть есть лишь делегация действительно абсолютной богочеловеческой власти Христовой»²⁶⁹.

После принятия христианства император Константин и его преемники принимают решение не разрушать уже оформившееся государство, наполняя и заменяя его принципы христианской моралью, а выработать суррогат христианства. Этот суррогат представлял собой синтез православия и язычества, что позволяло оставить языческое устройство государственной власти, при этом формально считать Византию не только православной страной, но и бороться за гегемонию в христианском мире.

В результате этого Византия ограничивает себя. Соловьев постоянно подчеркивает это самоограничение, заключение себя в какие то жесткие и не нужные рамки и отказ от пребывания в лоне Вселенской Церкви.

Соловьев постоянно подчеркивал, что гибель Империи - это не результат нашествия турок, а «глубокое противоречие между исповедуемым православием и практикуемой ересью было началом смерти для византийской империи»²⁷⁰.

Империя не выполнила своих задач: «она не только не сумела выполнить свою миссию - основать христианское государство - но приложила все старания к тому, чтобы подорвать историческое дело Иисуса Христа. Когда ей не удалось подделать православную догму, она свела ее на мертвую букву; она хотела подрывать самую основу здания христианского мира, напав на центральную власть вселенской церкви; она подменила в

²⁶⁹ Соловьев В.С. Византизм и Россия // Сочинения в 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т.2., с. 872.

²⁷⁰ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991, с.50-51.

общественной жизни закон Евангелия традициями языческого государства»²⁷¹.

Критикуя Византию, Соловьев проводит параллели с ее преемницей, то есть Россией. По мысли великого философа, Русь вместе с принятием православия приняла и византийскую гордость и национализм, что впоследствии выразилось в концепции «Москва-Третий Рим».

По мысли Соловьева, ярким примером национализма Руси был раскол XVII века, строившийся не вокруг догматов, а вокруг обрядовой стороны религиозного опыта, иными словами в «незначительных местных особенностях русского церковного обычая»²⁷².

На почве подобной трактовки истории Церкви происходит столкновение между Соловьевым и славянофилами.

Поскольку полемику славянофилов и западников невозможно рассматривать в отрыве от ее религиозной составляющей, то необходимо признать, что сквозь всю историю славянофильства и западничества красной нитью проходит проблематика воссоединения Церквей.

Философские причины конфронтации Соловьева со славянофильством заключаются в том, что славянофильство с его идеей соборности и богоизбранности русского народа ограничивало всю широту понимания мира, навеянную всеединством Соловьева. Понимая мир в целом и Христианскую Церковь в частности как всеединство, Соловьев воспринимал идеи славянофильства как унижающие достоинство Церкви и сужающие горизонты ее развития.

Выделим основные различия позиций славянофилов и В.Соловьева.

Во-первых, диаметрально противоположной была оценка православия и его роли в русской и мировой истории.

Как известно, для славянофилов православие представляло собой неотъемлемую часть русской культуры. Более того, православие, по мнению

²⁷¹ Там же, с. 54-55.

²⁷² Соловьев В.С. Византизм и Россия // Сочинения в 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т.2.- с. 871-939.

славянофилов, находилось в постоянном антагонизме с католицизмом. Именно благодаря православию, утверждали славянофилы, Россия сформировалась как государство, именно православие способствовало формированию уникального типа русской культуры. Для славянофилов Россия и православие представляли собой замкнутое поле культуры, православие представлялось им самодостаточным и не требовалось никакого воссоединения с иными частями христианского мира.

Владимир Соловьев предлагает абсолютно отличную от славянофильской концепцию. По его мысли, главной задачей России является не самоограничение, а становление в качестве локомотива воссоединения Церквей.

Соловьев утверждал, что современная Русская Церковь замкнулась на своей национальной традиции и приближается к иудаизму: «необходимо сначала решительно отречься от самой идеи Вселенской Церкви. Нам предлагают возвращение к древнему юдаизму с той разницею, что исключительная роль еврейского народа в предначертаниях Провидения засвидетельствована словом Божиим, тогда как исключительная важность России подтверждается лишь словами некоторых русских прогрессистов, вдохновение коих трудно признать непогрешимым»²⁷³.

Во-вторых, Владимир Соловьев категорически отрицал все попытки гегемонии России в мире, и, в частности, отвергал концепцию «Москва-третий Рим».

Мыслитель обращает наше внимание на то, что лишь под воздействием полемики православных и католических богословов «первым Римом» стали считать Рим – католический, Рим как столицу и воплощение Католической Церкви. Однако традиционно под первым Римом понимался языческий Рим, то есть времена Римской империи.

Если у славянофилов господствовало мнение о падении «Второго Рима», т.е. Византии в результате нашествия турок, то для Соловьева

²⁷³ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991, с. 86.

первостепенное значение имело нравственное падение, отход от ценностей православия.

Таким образом, Владимир Соловьев подверг жесткой критике как устройство Византийской Империи, так и претензии России на мировое господство. И в том, и в другом случае, философ сделал акцент на неверном положении православия в стране, на искажении истинной сути христианства.

Как было сказано выше, филокатолицизм Соловьева на данном этапе основывался на принципе «от противного», что было совершенно ясно проиллюстрировано на приведенных выше примерах. Теперь нам необходимо перейти к «положительной» части филокатолицизма Соловьева, то есть рассмотреть как философ представлял себе католицизм и Католическую Церковь.

Говоря о Католической Церкви, Владимир Соловьев акцентирует две стороны ее бытия: это административное устройство и признание примата католицизма в сфере христианской дипломатии.

Во-первых, Соловьев отдает главенствующую роль в истории христианства папству.

Вся история Вселенских Соборов для Соловьева – это история торжества папства как ведущей силы в христианстве. Например, «халкидонский собор остался в истории как блистательное торжество папства»²⁷⁴, а победа над иконоборчеством являлась «торжеством папства и не могла быть поэтому торжеством православия»²⁷⁵.

Проблема церковного раскола для Соловьева - это не отпадение католицизма от православия, а тонкая политическая игра патриарха Фотия и Михаила Керуллария: «раскол, начатый Фотием и доведенный до конца Михаилом Керулларием, был тесно связан с «торжеством православия» и вполне осуществлял идеал, с четвертого века бывший мечтой партии православных-антикафоликов»²⁷⁶.

²⁷⁴ Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991, с.40.

²⁷⁵ Там же, с.46.

²⁷⁶ Там же, с.47.

Как мы видим, Владимир Соловьев признает примат Католической Церкви как в области церковно-административного устройства, так и в области церковной дипломатии.

Во-вторых, Владимир Соловьев признает примат католического богословия.

Владимир Соловьев на данном этапе уделяет несущественное внимание проблемам богословских отличий православия от католицизма, он не занимается подробным и глубоким анализом православного и католического богословия. Однако, даже не вдаваясь в тонкости богословия, Соловьев отдает предпочтение именно католическому богословию.

Например, исследуя полемику святителя Фотия с католицизмом, мыслитель обвиняет Православную Церковь в использовании как истинного критерия лишь собственной местной традиции: «свой частный обычай возводит на степень общеобязательного требования, и установившийся в западных странах противоположный обычай употреблять для Евхаристии пресный хлеб никого не соблазнял на Востоке и нисколько не мешал полному общению с Западом»²⁷⁷.

Как видно из данного примера, Владимир Соловьев не пытается глубоко исследовать проблему использования квасного и пресного хлеба в Евхаристии, он сразу же делает вывод о первенстве католического богословия.

Итак, Владимир Соловьев воспринимает проблему православно-католических отношений с точки зрения филокатолика. Пути выхода из сложившегося кризиса православия философ понимает с таких же позиций.

По мнению Соловьева, существует лишь один выход из тупика национализма - это воссоединение с Вселенской Церковью, «полагая всю душу свою в сверхнародное вселенское дело Христово»²⁷⁸. Подобное

²⁷⁷ Соловьев В.С. Византизм и Россия // Сочинения в 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т.2.- с. 934.

²⁷⁸ Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика. М.: Логос, 2011, с.7.

представление является прекрасной иллюстрацией понимания Соловьевым Вселенской Церкви как всеединого и наднационального организма.

Продолжая свои рассуждения, философ подчеркивает, что именно отказ от национализма, от национального эгоизма и является главной целью и одновременно средством христианской политики. Соловьев с характерным для него утопизмом говорит о необходимости направить вектор христианской политики в сторону воссоединения Церквей. Владимир Сергеевич отмечает, что главным инструментом подобных преобразований должен быть «христианский принцип обязанности, или нравственного служения»²⁷⁹, который «есть единственно состоятельный, единственно определенный и единственно полный, или совершенный, принцип политической деятельности»²⁸⁰. В свою очередь главной миссией каждого народа является участие «в жизни вселенской Церкви, в развитии великой христианской цивилизации»²⁸¹, ради которого необходимо «принесение в жертву нашего национального эгоизма на алтарь Вселенской Церкви»²⁸².

Таким образом, полемика Соловьева с позитивистами способствовала выработке им собственной философской методологии, также основанной на рационализме. Именно сквозь призму рационального В. Соловьев рассматривает и проблему воссоединения Христианской Церкви. Филокатолицизм раннего Соловьева представляет собой реализацию принципа «от противного».

При этом представления о католицизме у Соловьева зачастую не соответствовали реальности. Философ был склонен к чрезмерному оптимизму, что проявляется в его как исторических, так и в философских работах.

Умалая мистическую сторону жизни Церкви, Соловьев отдает предпочтение более материальной ее стороне, его волнует проблема порядка,

²⁷⁹ Там же, с.8

²⁸⁰ Там же, с. 206.

²⁸¹ Соловьев В.С. Русская идея // Сочинения в 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т.2.- с. 716.

²⁸² Там же, с. 732.

иерархичности и построения вертикали власти в Церкви. Анализируя историю православного Востока, Соловьев видит в ней хаос, перманентное разделение и борьбу взглядов. На противоположной же стороне мыслитель видит гармонию, стройность и порядок земного устройства Католической Церкви.

При учете вычленения компонентов жизни Церкви (церковно-юрисдикционный, вероучения и мистической жизни) становится очевидно, что на данном этапе развития мысли Соловьев отдает предпочтение именно церковно-юрисдикционной стороне, при этом не придавая значения мистической.

Однако последующие этапы развития взглядов философа приведут к эволюции его взглядов.

2.1.3.Изменение структуры религиозного сознания.

Вторым этапом восприятия католицизма Владимиром Соловьевым является период изменения структуры религиозного сознания в сторону мистицизма.

Как следует из предыдущего параграфа, Владимир Соловьев выступал как рационалист и именно сквозь данную призму оценивал католицизм.

Понимая всю условность попыток проведения точных водоразделов в сфере философии религии, автор данного исследования предлагает в качестве рубежа между первым и вторым периодом творческой эволюции Соловьева работу «Оправдание добра» (1894).

В рамках данной работы Владимир Соловьев рассматривает очень многие философские проблемы в ключе, близком к православной традиции.

У Владимира Соловьева появляется интерес к аскетике, духовным и телесным упражнениям, направленным на совершенствование души.

Во-первых, философ следует традиционному для православия учению о дихотомии тела и плоти: «понятие о плотском не следует смешивать с

понятием о телесном. Тело и с аскетической точки зрения есть «храм духа», тела могут быть «духовными», «прославленными», «небесными», тогда как <...> плоть есть животность возбужденная»²⁸³.

Более того, философ пишет о необходимости подчинения плоти духу в результате борьбы между плотским и духовным: «нравственное требование подчинения плоти духу встречается с обратным фактическим стремлением плоти подчинить себе дух»²⁸⁴.

Во-вторых, философа интересуют отдельные аскетические практики. Соловьев пытается осмыслить суть христианской мистики. Например, он пишет о пользе поста, о необходимости ограничения сна и контроля за мыслями. «Воздержание в пище и питье – пост – всегда и везде составляло одно из основных требований нравственности»²⁸⁵.

Владимир Соловьев приходит к мысли, что победа над страстями как таковая, избавление от привязанностей само по себе не может претендовать на роль высшей цели, так как приводит к самодовольству. Исходя из этого, автор данного диссертационного исследования предполагает, что Владимир Соловьев был знаком с опытом православных подвижников благочестия, которые осознавали, что победа над страстями без должного духовного руководства может привести к впадению в гордость.

Философ также рассуждает и о способах борьбы духа с плотью, одним из которых является контроль дыхания. Он пишет, что «практику и теорию таких упражнений мы находим и у индийских отшельников, и у кудесников древних и позднейших, и у монахов Афона и других монастырей того же типа, и у Сведенборга, и в наши дни – у Томаса Лэк-Гарриса и у Лоренса Олифанта. Мистические подробности этого дела не относятся к нравственной философии»²⁸⁶.

²⁸³ Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, 2012, с. 148.

²⁸⁴ Там же, с. 149

²⁸⁵ Там же, с. 153.

²⁸⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, 2012, с. 151.

Данная фраза показывает философа с двоякой точки зрения. С одной стороны, у Соловьева явно чувствуется интерес к религиозной мистике и духовным практикам. С другой, мы видим, что философ пока не чувствует глубинной разницы между опытом православных монахов и буддистских отшельников, христианских святых и мистиков, таких как Сведенборг.

На страницах «Оправдания добра» Соловьев пытается проанализировать опыт буддизма и сравнить его с христианством, что покажет, с одной стороны, интерес к христианской духовности, а, с другой, отсутствие подлинного духовного опыта в православии. Соловьев понимает все религии как несущие примерно одну и ту же этическую составляющую. Примером такого понимания истории религии может служить следующая фраза: «Самый грубый каннибал, как и самый совершенный праведник, поскольку оба они религиозны, сходятся в том, что и тот, и другой одинаково хотят творить не свою волю, а волю отца»²⁸⁷.

Соловьев помимо христианской мистики с интересом рассматривает и опыт античности. «На более высоких ступенях нравственной жизни, какие достигались и в языческом мире, например Сократом, энергия организма служит более духовным, нежели плотским, целям»²⁸⁸.

В-третьих, Соловьев проявляет интерес к механизму возникновения греха.

Соловьев в своей работе описывает традиционное для православия понимание процесса греха. Вначале возникает помысел, который потом «помысл развивается в целую мечтательную картину того или другого характера – сладострастную, или злобно-мстительную, или тщеславную и т.д.»²⁸⁹. Если человек не способен сопротивляться этому, то начинается третья стадия, «когда уже не ум только, скрытно побуждаемый дурною

²⁸⁷ Там же, с.193.

²⁸⁸ Там же, с.154.

²⁸⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра. М.:Институт русской цивилизации, 2012, с.159.

склонностью, но весь дух отдается греховному помыслу и наслаждается им»²⁹⁰.

В-четвертых, многие философские вопросы, такие как происхождение нравственности и аскетики, Владимир Соловьев рассматривает сквозь призму развития религии.

Для ответа на вопрос происхождения нравственности Соловьев обращается к истории религии. При этом он продолжает свою критику позитивизма в области истории религии и критикует позитивистскую концепцию развития религии.

По версии Соловьева, в истории религии существовала определенная эволюция. Бог, понимаемый как Провидение, постепенно открывался человеку. Первым этапом теофании было явление Божества в материи, то есть в идолах. Далее наступает период культа предков, когда Божество является в образе умерших родственников. При этом Соловьев остроумно замечает, что «отец при жизни становится только кандидатом в боги, а пока лишь посредником и жрецом действительного бога – умершего предка»²⁹¹.

Философ утверждает, что формирование монотеизма было обусловлено развитием культа предков и постепенной трансформацией его до «идеи всеобщего Отца небесного с Его всеобъемлющим Провидением»²⁹².

Христианство для Соловьева представляет собой максимум развития религии. Например, христианство полностью реализует в себе основные мотивы культа предков, с той лишь существенной разницей, что дает возможность реализации требуемой духовной связи материального и нематериального миров: «Чрез откровение безусловного смысла жизни в христианстве получается возможность полного осуществления и для этой религиозной связи с предками. Вместо материального жертвенного

²⁹⁰ Там же, с.160.

²⁹¹ Там же, с.190.

²⁹² Там же, с.193.

кормления «дедов», помогающих со своей стороны в делах внешних, устанавливается духовное взаимодействие в молитвах и таинстве»²⁹³.

Аскетика также произошла эволюционным путем. Например, древний человек не знал что такое пост. Родовой строй не способствовал развитию аскетики и этики: «добродетельный родич должен отличаться мстительностью, хищностью и не имеет права мечтать о совершенной непорочности. Идеальный представитель родовой нравственности есть библейский Иаков, имеющий двух жен и нескольких наложниц, родивший двенадцать сыновей и умноживший родовое достояние, не разбирая средств»²⁹⁴.

Появление городов и начало оседлого образа жизни приводит к развитию аскетики и нравственности. Первым центром развития духовности, по мысли Владимира Соловьева, была Индия в лице буддизма. Несомненная заслуга буддизма, по мысли Соловьева, заключалась в том, что он смог поставить в центре всего человека вне зависимости от его кастового происхождения, то есть выделить человека из окружающего мира.

Однако буддизм в высшей степени далек от всеединой задачи универсальной религии: «задача собрать воедино все части человечества и образовать из них новое царство высшего порядка еще вовсе не сознается и не ставится»²⁹⁵.

Таким образом, получается, что Владимир Соловьев рассматривает историю возникновения христианства не как богочеловеческий процесс, а как естественную эволюцию религиозных верований. Следовательно, нельзя утверждать, что Владимир Соловьев полностью разделяет христианскую концепцию происхождения религии. Высшей стадией развития человечества в области религии является христианство. Применяя понятие всеединства, Соловьев пишет, что «нирвана буддистов находится вне всего – это есть универсализм отрицательный; идеальный космос платонизма представляет

²⁹³ Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, 2012, с. 571.

²⁹⁴ Там же, с. 350.

²⁹⁵ Там же, с. 361.

только одну умопостигаемую, или мысленную, сторону всего – это есть универсализм половинный; только Царство Божие, открываемое христианством, действительно обнимает собою все и есть универсализм положительный, целый и совершенный»²⁹⁶.

Более того, христианство разрешает те логические противоречия относительно личности и человеческого бытия, которые возникают и в буддизме, и в античной мысли: «Оно дает живой образ личности, совершенной не отрицательным только совершенством безволия и не мысленным только совершенством идеального созерцания, а совершенством безусловным и всецелым, идущим до конца и потому побеждающим смерть»²⁹⁷.

В-пятых, Соловьев изменяет свое понимание Церкви. Теперь она для него есть «богочеловеческая организация, нравственно определяемая благочестием. По самому существу этого мотива в церкви божественное начало решительно преобладает над человеческим, в их связи первое преимущественно деятельное, а второе по преимуществу страдательно: так, очевидно, должно быть при прямом соотношении человеческой воли с высшим началом»²⁹⁸.

Таким образом, мы видим, что у Владимира Соловьева произошли следующие изменения в восприятии религии: появился интерес к аскетике и православному пониманию борьбы плоти и духа, а также к пониманию механизмов духовных процессов. Владимир Соловьев меняет свое понимание Церкви, оно эволюционирует от чисто рационального (Церковь как идеальное всеединство, Церковь как социальное тело Христа) в сторону большей роли мистики (Церковь как богочеловеческая организация, определяемая благочестием).

Однако у Владимира Соловьева остаются многие рационалистические тенденции.

²⁹⁶ Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, 2012, с. 374.

²⁹⁷ Там же, с.377.

²⁹⁸ Там же, с. 625.

Во-первых, зачастую философ не выделяет опыт православия как уникальный и само православие как уникальную религию. Например, говоря о православной аскетике, Владимир Соловьев некритически сравнивает ее с опытом нехристианских подвижников.

Во-вторых, Владимир Соловьев рассматривает историю возникновения христианства с рациональных позиций, а именно воспринимает христианство всего лишь как вершину эволюции религии.

В-третьих, несмотря на то, что возникновение нравственности и аскетики Соловьев воспринимает в религиозном контексте, многие философские проблемы по-прежнему воспринимаются рационально. Например, говоря о вере, Соловьев требует ее рационального объяснения: «разумная вера в абсолютное Добро опирается на внутреннем опыте и на том, что из него с логической необходимостью вытекает. Но внутренний религиозный опыт есть дело личное и с внешней точки зрения условное. А потому, когда основанная на нем разумная вера переходит в общие теоретические утверждения, от нее требуется теоретическое оправдание»²⁹⁹.

Как мы видим, в данный период у В.С. Соловьева происходит изменение структуры восприятия религии. Владимир Соловьев все больше склоняется к иррациональному, к религиозной мистике, однако при этом многие философские проблемы Соловьев все еще рассматривает как рационалист. Эволюция взглядов Владимира Соловьева продолжится на третьем этапе его творческого пути.

2.1.4. Примат религиозной мистики.

Как было сказано выше, Владимир Соловьев в своем произведении «Оправдание добра» показал, что идет по пути духовного развития, проявляет интерес к аскетике, духовному опыту и мистике, однако все еще оценивает многие процессы с рациональной точки зрения.

²⁹⁹ Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, 2012с .644.

О взглядах Владимира Соловьева в третий и завершающий период философского творчества мы можем судить на основании его работы «Краткая повесть об антихристе»³⁰⁰.

Действие в ней совершается в период завершения земной истории, а столь желанное Соловьевым хилиастическое царствие на земле перемещается в пост-исторический период. В «Повести» перед нами предстает мир, переживший диктатуру панмонголизма и стремящийся к возрождению. И именно в этот мир приходит сверхчеловек, который в конечном итоге и становится Антихристом. Новый мир с радостью принимает Антихриста и его доктрину «Открытый путь к вселенскому миру и благоденствию». Им решены все основные проблемы человечества: проблема политической власти решается созданием единого мирового государства и в результате на планете установлен мир, социально-экономическая проблема была решена путем создания «равенства всеобщей сытости»³⁰¹. Однако остается еще и религиозная сторона жизни и решение этого вопроса как раз и находится в центре повествования. Создав универсальную политическую и экономическую систему, Антихрист стремится к установлению и религиозного единообразия.

Однако во время Вселенского Собора в Иерусалиме, созванного с целью установления единой религии, Антихриста обличают старец Иоанн и Папа Петр. Ради высокой цели борьбы с Антихристом преодолены расколы внутри самого христианства, представители всех христианских конфессий объединяются, происходит подлинное единение христианского мира.

Кульминационной точкой в этой эсхатологической повести для Соловьева является именно воссоединение Церквей, потому что дальнейшие события борьбы Антихристом описываются вскользь.

Рассмотрим какие изменения произошли в восприятии католицизма у Владимира Соловьева.

³⁰⁰ Соловьев В.С. Краткая повесть об антихристе. // Три разговора о войне, прогрессе и конце мировой истории со включением краткой повести об Антихристе и с приложениями. М.: Пик, 1991, с.150-188.

³⁰¹ Там же, с.166.

Во-первых, Соловьев пришел к мысли, что важнейшие отличия православия и католицизма - это не различия в церковно-административном устройстве и не во влиянии Церкви на общество и культуру, а в области духовной жизни. Об этом свидетельствует характер воссоединения Церквей. Если ранее Соловьев мечтал о скорейшей и результативной унии, то на данном этапе он пришел к пониманию того, что истинное воссоединение христианства возможно на духовном уровне.

Основатель феноменологии религии Рудольф Отто³⁰², утверждал, что религия представляет собой личный опыт богообщения, особое чувство своей тварности перед Творцом, своей мизерности перед Абсолютом.

Владимир Соловьев ощутил эту мизерность перед Абсолютом и осознал то, что именно духовность формирует весь строй Церкви. Именно внутренний строй духовной жизни, мистическая составляющая формирует как интеллектуальную часть Церкви (теологию), так и внешнее выражение церковного организма (вопросы юрисдикции и церковного устройства).

При анализе данного произведения становится ясно, что мыслитель совершил окончательный отход от рационализма и обратился к мистике. В результате этого Церковь окончательно перестает пониматься Соловьевым как административная структура, в результате чего само понятие Церкви наполняется мистическим смыслом.

Во-вторых, на страницах данного произведения Владимир Соловьев окончательно определяется с мессианской ролью России и русского православия как хранительницы традиций и огромного духовного опыта (примером чему может служить старец Иоанн, духовно увидевший Антихриста). Также Соловьев определяет и роль католицизма в духовной истории человечества - это роль активная, обличительная и действующая (как папа Петр II, проклинающий Антихриста).

³⁰² См.: Отто Р. Священное. Спб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008.- 272с.

В целом Соловьев излагает свое окончательное видение проблемы единства Христианской Церкви, которое возможно лишь на духовном, а не на административном уровне.

Подводя итог анализу отношения к католицизму В.С. Соловьева, необходимо отметить следующее:

Творческий путь Соловьева оригинален и неоднозначен. Отсюда в рамках данного исследования автором была предложена периодизация, иллюстрирующая основные этапы осмысления Соловьевым проблемы филокатолицизма.

Философия В.С. Соловьева, основанная на концепциях всеединства и софиологии, находится во взаимосвязи со многими другими направлениями богословской и философской мысли - еврейской мистикой, учениями европейских христианских мыслителей и многими другими. Отсюда невозможно исследование отношения В.С. Соловьева к католицизму без анализа основных положений его философии.

Вычлняя в религии составные части, нам становится очевидным следующая закономерность: изначально Соловьева привлекает в католицизме идеальное церковно-административное устройство (что сочетается с критикой аналогичного компонента православия), в сфере вероучения и духовной жизни прерогатива отдается рациональности, мыслитель пытается рационально объяснить иррациональное (например, мистику).

Однако вскоре Соловьев изменяет свою позицию. Во многом это было обусловлено изменением структуры религиозного сознания и отходом от институционального видения Церкви. На страницах «Оправдания добра» Соловьев демонстрирует все более и более возрастающий интерес к православной духовности и религиозной мистике. Однако окончательный мировоззренческий поворот у Соловьева происходит в рамках третьего периода, когда он пишет «Краткую повесть об антихристе».

Последний творческий этап связан с отказом философа от рационализма и окончательным укреплением интереса к мистике. Соловьев приходит к выводу, что подлинное воссоединение православия и католицизма возможно лишь на духовном уровне.

Таким образом, восприятие католицизма Владимиром Соловьевым полностью соответствует предложенному автором исследования термину «филокатолицизм».

2.2. Филокатолицизм в философии Л.П. Карсавина.

2.2.1. Проблема периодизации.

Исследователи философского наследия Л.П. Карсавина предлагают несколько возможных схем его периодизации.

Н.О. Лосский посвящает Л.П. Карсавину отдельную главу в своей фундаментальной «Истории русской философии»³⁰³. Н.О. Лосский следует логике биографического повествования о жизни великого русского философа и практически не касается проблематики осмысления католицизма Л.П. Карсавиным.

Лосский лишь констатирует факт критики Львом Карсавиным догмата о filioque, но при этом не касается глубинных причин данной позиции философа.

Н.О. Лосский последовательно анализирует творчество Карсавина, следуя хронологическому порядку изданных им произведений. Однако данный подход не может быть во всей своей полноте применен к данному исследованию, так как не отражает сути мировоззренческих изменений Л.П. Карсавина.

Среди современных исследователей творчества Карсавина необходимо назвать Михаила Бойцова³⁰⁴ и его статью о Льве Платоновиче. Как и Н.О. Лосский, автор следует логике хронологического изложения биографии философа, совмещенной с пересказом его основных произведений. Необходимо заметить, что М. Бойцов следует принципу разделения карсавинского наследия на два периода: исторический и философский.

Однако предложенная периодизация не может быть принята в рамках данного диссертационного исследования, так как трансформация Л.П. Карсавина из историка в философа (рубежом чего по праву может считаться

³⁰³ Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высшая школа, 1991, с.348-366.

³⁰⁴ Бойцов М. Не до конца забытый медиевист из эпохи русского модерна// Карсавин. Л. П. Монашество в средние века. М.: Высшая школа, 1992, с. 3-33.

написание «Saligia») не отображает изменений в восприятии Карсавиным католицизма. Более подробно об этом будет сказано ниже.

Также особого внимания заслуживают работы крупнейшего отечественного исследователя философии Л.П. Карсавина С.С. Хоружего, такие как «Карсавин и де Местр»³⁰⁵, а также работы по истории русской религиозной философии в целом.

Однако и С.С. Хоружий не делает глубокого анализа проблемы восприятия католицизма Л.П. Карсавиным³⁰⁶.

Среди многообразных исследовательских трудов, посвященных Карсавину, существуют работы, посвященные отдельным философским проблемам, рассмотренных Карсавиным. Например, это работы о карсавинской этике³⁰⁷.

Однако в данных работах не рассматривается проблематика филокатолицизма, стоящая в центре данного диссертационного исследования.

Поэтому, автор предлагает собственную периодизацию философии Л.П. Карсавина, основанную на изменении его отношения к католицизму.

Как и в случае с В.С. Соловьевым, автор исследования применяет к философии Л.П. Карсавина следующую схему: от рационального к иррациональному сквозь изменение структуры религиозного восприятия. Более подробно все этапы данной схемы и их содержательная характеристика описаны в параграфе, посвященном В.С. Соловьеву, поэтому ограничимся лишь хронологическими рамками.

Первый этап, характеризующийся рациональным подходом к религии и институциональным пониманием Церкви, характеризуется такими работами Л.П. Карсавина как «Очерки религиозной жизни в Италии XII—

³⁰⁵ Хоружий С.С. Карсавин и де Местр//Вопросы философии.-1989.-№ 3.-с.79-92.

³⁰⁶ См.: Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина. М.: Reneissance. – с. V-LXXII.

³⁰⁷ Митько Серапион, игумен. Этика и метафизика в философии всеединства Л.П. Карсавина. Ярославль.: Канцлер, 2009.-174с.

«XIII веков»³⁰⁸ (1912), «Культура средних веков»³⁰⁹ и «Основы средневековой религиозности в XII—XIII веках, преимущественно в Италии»³¹⁰, «Католичество» (1918) и «Saligia»³¹¹.

Второй этап, характерной чертой которого является изменение структуры религиозного сознания, характеризуется такими работами как «Noctes Petropolitanae»³¹² (1922), «Путь православия» (1923), «Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства»³¹³ (1927), «Святые отцы и учителя Церкви»³¹⁴ (1927), «Поэма о смерти»³¹⁵ (1931).

Третий период, для которого характерен примат мистики и духовной жизни наиболее сложен для периодизации. Его начало соотносится со ссылкой Л. П. Карсавина (1950) и заканчивается смертью философа в 1952 году.

Об изменениях философской позиции Л.П. Карсавина в данный период мы можем судить лишь по воспоминаниям его последнего ученика А.А. Ванеева³¹⁶. Особая ценность воспоминаний Ванеева заключается как в цитировании последних произведений Льва Платоновича («Венок сонетов»³¹⁷ и «Комментарии к Венку сонетов и Терцинам»³¹⁸), так и в воспоминаниях о взглядах и поступках Льва Платоновича в последние годы его жизни.

³⁰⁸ Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии XII – XIII вв. Спб.: Типография М. А. Александрова, 1912.-886с.

³⁰⁹ Карсавин Л.П. Культура средних веков. М.: Книжная находка, 2003.-224с.

³¹⁰ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012.- 152с.

³¹¹ Карсавин Л.П. Saligia //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.21-67.

³¹² Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.67-197.

³¹³ Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.197-223.

³¹⁴ Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. М.: Издательство МГУ, 1994.- 176с.

³¹⁵ Карсавин Л.П. Поэма о смерти //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.455-529.

³¹⁶ Ванеев А.А. Два года в Абези. Брюссель.:Жизнь с Богом, 1990.-386с.

³¹⁷ Карсавин Л.П. Венок сонетов. //Венок сонетов. Петрозаводск: Карелия, 1993.- с. 191-209

³¹⁸ Карсавин Л.П. Комментарии к Венку сонетов и Терцинам//Ванеев А. А. Два года в Абези., с. 299-327.

2.2.2. Период рационализма.

Получив по окончании университета двухгодичную командировку за границу, Карсавин занимается в библиотеках и архивах и активно изучает историю средневековой религиозности, ереси вальденсов и катаров. В своих произведениях Карсавин отказывается от традиционной логики позитивистов и осуществляет общекультурный анализ религиозных воззрений и религиозной психологии человека Средних веков.

Л.П. Карсавин, равно как и В.С. Соловьев, выступал в качестве критика позитивизма. Интересным примером этой полемики с позитивистами может служить фраза Карсавина, сказанная в конце его книги «Католичество»: «позитивисты — их, к сожалению, еще много, но не для них написана эта брошюра — обвинят автора в мистическом тумане»³¹⁹.

Также скрытая полемика против позитивистов периодически встречается на страницах карсавинских произведений. Например, Лев Платонович, говоря о соотношении веры и разума в католицизме, пишет, что «раздора между наукою и богословием быть не может, так как нельзя строить науки на отрицании или ограничении абсолютной истины. Глубокое заблуждение, не случайно осужденное католическою церковью, скрывается в учении о двойной истине, в попытках допустить научную истинность ложного в богословии и «в последок дней сих» - отграничить «позитивную» науку от «метафизического» богословия»³²⁰. В данной фразе прослеживается явная оппозиция позитивистам, пытавшимся противопоставить теологию и метафизику науке.

Отказавшись от методологии позитивизма, Л.П. Карсавин пользуется методом погружения в историческую эпоху, он пытается воссоздать стереотип мышления средневекового человека, вжиться в него и

³¹⁹ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.131.

³²⁰ Там же, с.4.

прочувствовать его психологию. Данный подход абсолютно оправдан, учитывая интерес Карсавина к исследованиям религиозной жизни. Именно благодаря использованию данного метода, Карсавину удается воссоздать целостную картину средневековой религиозности.

Несомненно, что исследования средневековой европейской религиозности (в том числе и еретических течений) невозможно без подробного изучения католицизма. На основании ранних трудов Льва Карсавина автор делает следующие выводы об отношении философа к католицизму.

Также необходимо подчеркнуть, что философия Карсавина основана на метафизике. Именно в метафизическом контексте Лев Платонович воспринимает патрологию. Например, он называет Григория Нисского «величайшим христианским метафизиком»³²¹.

Помимо использованного Карсавиным метода, необходимо воссоздать и систему мировосприятия философа.

Во-первых, на данном творческом этапе Карсавин внеконфессионален, о чем сам совершенно явственно свидетельствует на страницах «Католичества», называя себя христианином, «не связывающим себя ни с одной из видимых церквей»³²².

Карсавин считает, что подобная позиция лишь способствует его объективности как историка: «ставя себя вне католичества, мы вместе с тем становимся и вообще вне конфессиональных предпосылок и пристрастий»³²³. Однако такая попытка, как будет показано ниже, лишь приводит к появлению скрытого филокатолицизма.

При анализе карсавинских текстов данного периода становится очевидно, что Лев Платонович внеконфессионален и не имеет ярко выраженной конфессиональной позиции.

³²¹ Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. М.: Издательство МГУ, 1994, с. 165.

³²² Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.6.

³²³ Там же, с.9.

Как теолог, автор данного исследования глубоко убежден, что отсутствие у Карсавина личного духовного опыта (о чем можно судить по его внеконфессиональности) накладывает глубочайший отпечаток на его взгляды.

Конечно же, такая особенность мировосприятия Льва Карсавина наложила существенный отпечаток на все его труды на данном творческом этапе.

Во-вторых, стоит заметить, что у Карсавина отсутствует на данном этапе выраженная эkkлeзиологическая позиция, что напрямую проистекает из его внеконфессиональности.

В понимании Карсавина границы Церкви размыты, Лев Платонович даже соглашается с тем, что истина может быть и вне христианства: «даже в ересях, которым, по слову апостола, «надлежит быть», таятся зерна истины, иногда не замеченной еще церковью. Надо только отыскать эти зерна и, отстранив плевелы, предоставить им свободно расти»³²⁴.

Карсавин воспринимает все ветви христианства как абсолютно равнозначные и не считает ни одну из них более четко выражающей истину христианства. «Внутреннее единство и полнота христианской системы в условиях земной действительности не выражены, а только отражены тусклыми зеркалами многих исповеданий, каждым — неполно и уже по одному этому искаженно»³²⁵.

В-третьих, Л.П. Карсавин дистанцируется от проблем истинности или неистинности той или иной конфессии. Для него эта проблема (столь важная для каждого верующего человека), является лишь второстепенной. Карсавин даже выступает против какого то доказательства истинности той или иной религии: «если христианин не принадлежит ни к одной из христианских церквей или сект, нельзя его убедить какими бы то ни было доказательствами

³²⁴ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.6.

³²⁵ Там же, с.6-7.

в преимуществах того или иного исповедания и в необходимости подчиниться той, а не иной церкви»³²⁶.

В-четвертых, зачастую у Льва Карсавина размыты границы между христианством и язычеством, между христианской и античной культурой.

Появление христианства для Карсавина лишено мистической составляющей. Христианство-это не плод богочеловеческого процесса, это всего лишь закономерное следствие естественной эволюции религии: «Жизнь всего человечества подготавливала благовест Иисуса, во всех религиях, во всех достижениях человеческой мудрости частично раскрывался Бог»³²⁷.

Размытость границ между христианством и язычеством приводит к тому, что Карсавин пытается найти зерна истины и в язычестве: «раз христианство единственная вселенская религия - а это так, потому что Христос умер за всех людей: за прошлое, настоящее и будущее человечества — оно должно частично обнаруживаться во всякой земной религии»³²⁸.

Каждая религия, по мысли Карсавина, обладает частицей Божественной истины: «во всякой религии есть правда Божия. Язычник поклоняется богам, созданным руками человеческими или Божьими: он ошибается, принимая тварь за Божество, относя к твари свое чувство, но он не ошибается в самом чувстве»³²⁹.

Христианство у Карсавина тесным образом переплетено с античной философией-столь тесно, что зачастую отсутствует грань между философией и христианством: «не каприз или суетное остроумничанье руководило богословами и философами, примирявшими с христианством Платона, Аристотеля и темные учения Каббалы. Великий гуманист XVI века готов был воскликнуть: «Святой Сократ, молись за нас!»³³⁰

Свое восприятие соотношения между христианством и язычеством Лев Карсавин переводит и в плоскость христианской мистики:

³²⁶ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.8.

³²⁷ Там же, с.7.

³²⁸ Там же.

³²⁹ Там же.

³³⁰ Там же.

«греко-римский мир апостольского и послеапостольского мира мечтал о спасении души, расколов единство космоса, приняв одну его половину и отвергая другую. Новоплатоновцы стремились к невидимому Благу, преодолевая зло чувственного мира; хотели от плоти подняться к Божеству, вырабатывая формы аскезы и утверждая дуалистическое миропонимание. Аналогичные дуалистическо-аскетические моменты находим мы и у новопифагорейцев и стоиков»³³¹.

Карсавин не видит в христианском монашестве чего-то принципиально нового: «монашеские общежития встречаем мы у терапевтов, ессеев и служителей Сераписа. Одинокие аскеты выходят из среды новоплатоновцев»³³².

Более того, Карсавин негативно оценивает попытки Святых Отцов примирить христианство и язычество, а тем более подчеркнуть оригинальность христианского учения: ««Отцы Церкви старательно противопоставляют христианских аскетов языческим, но они не в силах затушевать тождественность стремлений тех и других»³³³.

Отцы пытались выделить отличия христианской аскетики от языческой, но для историка Карсавина данные попытки находятся в плоскости апологетики собственной конфессии: «но есть девы-язычницы. И, принижая их славу, Отцы Церкви стараются показать, что есть принципиальное различие между целомудрием языческим и целомудрием христианским: девство дорого не само по себе, а тем, что оно посвящено Богу. Однако не эта мысль, а аскетическое чувство влечёт к прославлению целомудрия»³³⁴.

В-пятых, Лев Карсавин, как и В.С. Соловьев, выступают как рационалисты. Однако, как и в случае с Соловьевым, следует заметить, что рационализм Карсавина представляет собой не традиционный рационализм

³³¹ Карсавин Л. П. Монашество в средние века. М.: Ломоносов, 2012, с.8.

³³² Там же, с.8.

³³³ Там же, с.10.

³³⁴ Там же, с.22.

Бенедикта Спинозы или Иммануила Канта, а особую систему взглядов на религиозный опыт человечества, заключающийся в попытке максимальной рационализации религиозного опыта.

О рационализме Карсавина свидетельствуют следующие факты:

а) Рационалистическое понимание природы христианства и христианской аскетики.

Карсавин определяет христианство как систему «положений об абсолютном в его отношении к относительному, системой, которую признает истинной вера и утверждает жизнь и деятельность в нравственности и культе»³³⁵.

Также рационально Лев Карсавин понимает и монашество, которое есть «историческая форма осуществления аскетического идеала»³³⁶.

Карсавин выступает за эволюционное понимание развития религии. Как и христианство, так и католицизм является плодом эволюции религии на Западе: «Многое надо отнести на долю традиции древнего Рима, многое на счет условий западной жизни и даже западной природы. Во всяком случае, нам кажется, что на Западе христианство могло воплотиться только в формах католичества»³³⁷.

б) Понимание сути различий православия и католицизма, Востока и Запада в строго философском контексте.

Например, говоря об особенностях православного и католического монашества, Лев Платонович выделяет три причины отличий.

Во-первых, это отличия естественные, то есть вызванные природными особенностями: «на Западе не было таких пустынь, как египетская Фиваида, обработать которую были бессильны человеческие руки. А между тем стремление к анахоретству и общежитиям пустыни не всех заставляло покидать родину и искать спасения на Востоке. Жаждавшие

³³⁵ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.3.

³³⁶ Карсавин Л. П. Монашество в средние века. М.: Ломоносов, 2012, с.5.

Там же.

³³⁷ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.14.

пустынножителства уходили в леса или горы, заселяли безлюдные острова Тирренского моря или побережья Далмации»³³⁸. Именно природные особенности, по мысли Карсавина, оказали существенное влияние на образ жизни западного монашества.

Во-вторых, Карсавин выделяет особенности западного менталитета. По его мысли, в отличие от Востока, на Западе «целью «монастырской науки» было чтение и изучение Священного Писания и душеспасительных книг, особенно житий святых и пустынников. <...> Это объясняется социальным составом монастырей»³³⁹.

Особенности западного менталитета, так называемая «активная религиозность Запада» во многом определила вектор деятельности западного монашества: в отличие от восточного, оно было направлено не внутрь, не на внутреннее делание, а вовне, на развитие окружающего мира. Карсавин пишет, что западные монахи «искали пустыни в океане» и, добираясь в своих поисках до Исландии, переходя на континент, разносили христианство, преломленное их аскетическим идеалом, и культуру, принятую ими. Следуя в своём «обычае странствования» Христу, ирискотты устремлялись в дикие места Запада и, сталкиваясь с условиями его жизни, превращались не в одиноких анахоретов, о чём мечтали, а в основателей монастырских культурных центров»³⁴⁰.

В-третьих, как уже было сказано выше, на развитие западного монашества существенно повлияла философская база христианства, а именно увлечение неоплатоническими идеями.

В-третьих, Карсавин выступает за здоровый рационализм в вопросе соотношения веры и разума: «В эпоху расцвета средневековой философии многие схоластики считали возможным доводами разума доказать все или почти все истины веры. Поздняя схоластика противопоставила этому полную недоказуемость истин христианской религии. Католическая догма заняла

³³⁸ Карсавин Л. П. Монашество в средние века. М.: Ломоносов, 2012, с.28.

³³⁹ Там же, с.33.

³⁴⁰ Там же, с.54.

среднее положение. На Ватиканском соборе 1869-1870г. признана была доказуемость некоторых основных истин веры доводами разума»³⁴¹.

Карсавин пишет о разных векторах направленности католичества и православия, что также объясняется философской базой того и другого: «католичество прежде всего религия человеческая, антропоцентрическая. Космическое единство гораздо ярче и полнее выражено восточным христианством, впитавшим в себя настроения Востока и эллинский дух»³⁴².

Для Карсавина «откровение истины можно понимать, как явление человеческому сознанию или уму самой истины, в себе, в своей самоочевидности несущей свою достоверность»³⁴³.

При этом даже к религиозной истине Карсавин относится скептически и с недоверием: «даже святые в минуты возвышеннейшего экстаза видят Истину лишь «зерцалом в гадании», т. е. в образах, символично»³⁴⁴. (также данное высказывание можно отнести к аргументам в пользу внеконфессиональности Л.П. Карсавина).

в) Рациональная трактовка мистики.

Лев Карсавин утверждает, что особенности католической и православной мистики находятся в прямой зависимости от философской базы религиозного опыта.

По мысли Карсавина, духовная жизнь католицизма основана на неоплатонизме, а богословие – на аристотелизме.

Например, «именно потому сильным было на Западе влияние раннего восточного богословия, влияние Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, а по связи с ними Прокла и Плотина. Глубочайшие католические или выросшие на почве католичества философы вдохновлялись платонизирующей мыслью Востока: таковы Августин, «чудо IX века» - Эриугена, Мейстер Экхарт, Николай Кузанский и многие другие»³⁴⁵.

³⁴¹ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.23.

³⁴² Там же, с.13.

³⁴³ Там же, с. 25.

³⁴⁴ Там же.

³⁴⁵ Там же, с.14.

Именно влиянием Востока обусловлено развитие духовной жизни на западе: «Не прерывавшие общения с Церквами Востока Церкви Запада воспитывают то же понимание христианского идеала и столь же легко поддаются аскетическим тенденциям эпохи»³⁴⁶.

В свою очередь, католическое богословие начинает базироваться на аристотелизме: «начиная с XIII века, мы находим платоновские влияния только в мистике, и Запад окончательно отделяется от Востока. Богословие решительно переносится на почву аристотелизма, и первая и наиболее полно разработанная система католичества выражается в формах и на языке Аристотеля, на языке здорового человеческого разума. За отдельными, хотя и блестящими исключениями, католическая наука всегда оставалась наукою, идущею за Аристотелем»³⁴⁷.

Также Карсавин рационально трактует само понятие веры, связывая ее с понятием Церкви: «предмет же веры как раз и заключен в догматах церкви, и вера, таким образом, есть признание утверждаемого церковью или подчинение ее учению, ее авторитету»³⁴⁸.

Карсавин не верит в богодухновенность Писания, и большое внимание уделяет человеческому фактору: «неизбежное внесение пророками в откровения, получаемые ими, своих человеческих домыслов, трудность и даже невозможность отличить истинного пророка от лжепророка, ибо не сразу по делам последнего обнаруживалась лживость слов его, привели к определению источников христианства, к Писанию и Преданию»³⁴⁹.

Также и действие Святого Духа для Карсавина не является абсолютным авторитетом: «наитие Духа не выражается вовне и человеческими чувствами неопределимо; фактически же оно не приводит к единогласию, а иногда гарантирует мнение даже не большей, а только наиболее «здоровой» части епископства или собора»³⁵⁰.

³⁴⁶ Карсавин Л. П. Монашество в средние века. М.: Ломоносов, 2012, с.19.

³⁴⁷ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.48-49.

³⁴⁸ Там же, с.32.

³⁴⁹ Там же, с.36

³⁵⁰ Там же, с.38.

г) Институциональное понимание природы Церкви.

Более того, Карсавин уделяет существенное внимание именно проблеме бытия видимой Церкви, умаляя при этом роль мистики. Не отрицая существования Церкви невидимой, относящейся к духовному миру и объединяющей в себе и живых, и умерших, Карсавин настаивает на перманентной значимости видимого церковного устройства, столь необходимого для определения границ Церкви: «католичество не может признать такие случайные и хаотические проявления церкви всею видимой церковью. Видимая церковь для него не мерцающее в земной действительности светило, а постоянное учреждение, видимое осуществление невидимого единства»³⁵¹.

Для любого теолога и просто верующего человека совершенно очевидно, что Церковь существует в двух плоскостях-плоскости земной и выражается в бытии видимого церковного устройства и плоскости духовной, что выражается в бытии невидимой Церкви. Карсавин полагает, что именно бытие видимой Церкви определяет всю жизнь церковного организма: «отказавшись от веры в видимую церковь, католичество отказалось бы от самого себя, лишило бы себя всякой возможности действовать — и действовать организовано во исполнение Божьей воли. Все своеобразие католической концепции как раз и заключается в соединении идеи вселенского, понятого преимущественно — как всечеловеческое или всехристианское, единства в порядке мистическом с идеею внешнего обнаружения и воплощения этого единства в постоянном институте. А последнее ведет к весьма важному развитию понятия церкви как церкви земной»³⁵².

Исходя из данных мировоззренческих постулатов, Лев Платонович строит свое отношение к католицизму, которое однозначно может быть

³⁵¹ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.22.

³⁵² Там же.

определено как филокатолицизм, о чем свидетельствуют следующие признаки:

Во-первых, Лев Карсавин признает примат Католической Церкви в двух плоскостях: признание примата католического вероучения и признание примата католицизма в сфере общественных отношений.

а) Признание истинной католической трактовки соотношения веры и разума.

Относительно названных выше текстов раннего Карсавина необходимо сделать замечание, что Карсавин как историк пытается быть максимально объективным, поэтому признание примата католического вероучения иногда необходимо вычленять из общего контекста рассуждений Льва Платоновича.

В области католического вероучения Карсавин признает верность и истинность католицизма в таких вопросах как соотношение веры и разума, учения о папской безошибочности и его примате, соглашается с правильностью католического понимания благодати и многих других частных теологических вопросов.

Карсавин утверждает, что католичество верно расставляет приоритеты в области соотношения веры и разума: «для католической церкви знание не стоит особняком от жизни и деятельности, а напротив, обуславливает собою и жизнь, и деятельность»³⁵³.

Эта проблема в католицизме решается лучше, чем в православии и протестантизме, так как «отграничивает себя от чрезмерной созерцательности, свойственной восточному христианству, и от чрезмерной научности, свойственной протестантизму»³⁵⁴.

Карсавин считает, что философия неотомизма на данном этапе резюмирует в себе все лучшие достижения католицизма в области понимания соотношения веры и разума.

³⁵³ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.46

³⁵⁴ Там же.

Л.П. Карсавин пишет, что «научная теория мира приемлема для христианского сознания только в том случае, если в ней можно выразить христианскую идею»³⁵⁵. В этих словах прослеживается относительное согласие Карсавина с зарождающимся в неотомизме принципом научной аргументации религиозных истин.

Более того, Карсавин открыто говорит о своих симпатиях в сторону неотомизма: «кропотливая и наиболее верная католическому традиционализму работа неотомистов — таковы главные черты современного богословского движения в католичестве. Но ближайшее будущее этого движения несомненно правильно предугадано и понято лозунгом — «Назад к Фоме!»³⁵⁶.

б) Признание примата Римского Папы.

Как историк Карсавин соглашается с обоснованностью претензий папства на верховенство в христианском мире.

Карсавин выступает как апологет папства. Карсавин утверждает, что вся история христианства на Западе постепенно приводила к главенству Римской кафедры: «именно представители кафедры Петра рано выделились среди прочих иерархов своею верностью самому принципу предания»³⁵⁷.

С одной стороны, он соглашается как историк, что многие действия исторические факты свидетельствуют об ошибках и даже заблуждениях отдельных Пап, однако «несмотря на фактические ошибки в своих решениях и заявлениях, римская церковь (папство) все-таки в каком-то отношении является непогрешимой в делах веры»³⁵⁸.

Соборная система управления Церковью не лучше, чем папская и даже обладает существенным минусом: «Только епископализм не дает видимого единства церкви на земле, а соборное начало не в силах обосновать постоянства этого видимого единства»³⁵⁹.

³⁵⁵ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.3.

³⁵⁶ Там же, с. 49.

³⁵⁷ Там же, с.37.

³⁵⁸ Там же, с. 41.

³⁵⁹ Там же, с. 45.

Лев Платонович соглашается с принятым на I Ватиканском Соборе догматом о папской безошибочности, которое было «логическим выводом не только из традиции католичества, но и из самой природы католической идеи»³⁶⁰.

в) Признание примата католической теологии.

Карсавин признает и примат католической теологии. Говоря о пребывании Адама в раю, он следует традиционной католической логике разделения благодати на составные части: «Ему даны были 1) дары естества (*dona naturae*) и 2) дары благодати (*dona gratiae*). Первые заключались в образе Божиим (*imago Dei*), т. е. в разуме, свободной воле и бессмертии. Вторые — в подобии Божиим (*similitudo Dei*), т. е. в природной праведности (*iustitia originalis*) и святости, в обладании силою подчинить чувственность разуму, в свободе от скорбей и смерти, в наследии царства небесного»³⁶¹.

Более того, Лев Платонович совершенно однозначно высказывается в поддержку истинности католической теологии: «Католическое учение совершенно точно и ясно изображает факты внутреннего морально-психологического опыта»³⁶².

Также интересным примером согласия Карсавина с основными принципами католической теологии служит то, что он соглашается с традиционными католическими критериями действительности таинств, а именно с наличием свободной воли человека к принятию Таинства: «В видимой церкви и только в ней при строго определенных и определимых внешних условиях действует благодатная сила. Но если для воздействия ее на материю, на мир, лишенный свободы, не требуется согласия или ответного движения этого мира, этой материи, то для воздействия ее на человека необходим акт его свободной воли: готовность принять благодатное влияние и стремление самого человека к той же цели»³⁶³.

³⁶⁰ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.40.

³⁶¹ Там же, с. 70.

³⁶² Там же, с. 79.

³⁶³ Там же, с. 103.

г) Признание примата католицизма в сфере общественно-политической жизни.

Католицизм для Карсавина тесным образом ассоциируется с воплощением его мечты о теократии как идеальном мировом устройстве.

Как и В.С. Соловьев, Карсавин мечтает о теократии: «Мы видели, что католическая церковь, как католическая или вселенская, стремится охватить всю жизнь человечества во всех ее проявлениях. А поэтому она должна включить в себя и государство»³⁶⁴.

Именно в католицизме возможно установление столь желанной для Карсавина теократии: «Идеал католичества, идеал града Божьего или церкви Христовой заключается в том, чтобы Бог был всяческим во всех, чтобы церковь Божия объяла все, включила в себя все. С точки зрения государственного бытия это идеал теократии, причем уже второстепенный вопрос, каковы будут формы Боговластия»³⁶⁵.

Во-вторых, Карсавин признает примат католической мистики и духовной жизни.

Лев Платонович пытается максимально объективно оценивать духовную жизнь в католицизме, максимально беспристрастно анализировать опыт католических мистиков, таких как блаженная Анджела. Выступая с подобных позиций, Л.П. Карсавин находит в католической мистике многие спорные моменты. Например, он отмечает одну характерную черту – определенный эротизм в мистике. Примером подобного эротизма в католической мистике могут служить откровения блаженной Анджелы.

Практически не вынося суждений о подлинности или ложности того или иного духовного опыта, Карсавин те случаи, которые сами мистики признают за подлинный опыт, он вместе с ними также считает подлинными. Так он поступает и в случае с блаженной Анджелой.

³⁶⁴ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.124.

³⁶⁵ Там же, с.125

Однако сквозь эту беспристрастность прослеживается согласие с опытом данных святых и своеобразная апология.

Карсавин выделяет основу католической мистики, то есть тот фундамент, на котором зиждется само здание мистики католицизма. По мнению мыслителя, этим фундаментом является идея воплощения Христа, которая была осмыслена и пережита католическими мистиками: «величайшие католические мистики в своем духовном опыте воплотили идею воплощения Христа, в XVII веке нашедшую себе выражение в культе сердца Иисусова»³⁶⁶.

Лев Платонович проводит параллели между развитием эротического мистицизма и схоластическим богословием в католицизме. Карсавин считает, что, благодаря иезуитам, руководившим духовной жизнью Терезы Авильской, в католицизме пышно расцветает эротика мистической любви. Она находит свое ясное выражение в культе «Сердца Иисусова», а еще более четко выражена в культе Марии.

Карсавин утверждает, что подобные переживания порождаются аскетизмом как таковым, не какими-то особенностями именно католической духовной практики, а принципом безбрачия вообще, универсальным для многих религий.

По мнению Карсавина, католический культ сосредоточивает в себе все земное и человеческое, включая в себя весь мир и освящая его. Таким образом, простая земная жизнь освящается во всех своих проявлениях. Отсюда в католической мистике ярче всего выступает понимание единства во Христе как единства в любви. Таким образом, Карсавин выступает как апологет католической мистики.

На данном этапе Карсавин восхищается церковно-административным устройством Католической Церкви. Католицизм для Льва Платоновича представляет самодостаточный церковный организм,

³⁶⁶ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с. 11-12.

самодостаточное единство которого не может нарушить даже раскол некогда единой Христианской Церкви: «Раскол с Востоком для нее не раскол, а отпадение Востока от католического единства, его не разрушившее окончательно»³⁶⁷.

Католицизм, по мысли Карсавина, самодостаточен, его церковно-административное устройство идеально и объединение с православным востоком необходимо католикам лишь как стимул к духовному развитию: «многому может научиться западная церковь, прислушавшись к глаголам Духа Святого в церкви восточной»³⁶⁸.

«Католическая идея церкви лучше всего может быть охарактеризована как идея единства человечества, царствующего над миром во Христе»³⁶⁹.

Религиозность Запада для Карсавина-это активная религиозность: «для католичества в целом характерна не пассивная любовь-наслаждение, а деятельная любовь в труде на пользу ближних, в заботах о их духовных и телесных нуждах, в самоотверженном служении церкви Божьей»³⁷⁰.

Некоторые исследователи наследия Карсавина полагают в качестве некоего рубежа переход Льва Платоновича от исторических работ к философским. Однако в данном диссертационном исследовании автор не может согласиться с подобной периодизацией, так как, во-первых, она довольно условна и чрезмерно схематична, а, во-вторых, в своей первой философской работе «Saligia» Лев Платонович не изменил своего отношения к католицизму.

Как уже было сказано, первой философской работой Л.П. Карсавина является «Saligia». При внимательном анализе данного произведения становится очевидным, что оно написано в традиции католической нравоучительной литературы. Об этом свидетельствует следующее:

³⁶⁷ Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012, с.10.

³⁶⁸ Там же, с. 65-66.

³⁶⁹ Там же, с.14.

³⁷⁰ Там же, с.16.

Во-первых, Лев Платонович зачастую находится под влиянием католических мистиков. Например, путь теозиса человеческой души Карсавин описывает под влиянием Ришара из Сен-Виктора, которого называет «великим созерцателем»³⁷¹.

Во-вторых, само произведение построено в характерной для схоластической литературы форме диалога. Более того, само название произведения представляет собой аббревиатуру названий семи грехов, что опять же позаимствовано Карсавиным из католической традиции.

В-третьих, Карсавин повторяет традиционные католические аргументы в области соотношения веры и разума. Например, он де-факто поддерживает осуждение Коперника и замечает, что «физика не против Бога»³⁷²

В-четвертых, Лев Платонович в русле католической нравоучительной традиции рассуждает о природе гнева и механизме его образования³⁷³.

Таким образом, на данном этапе Карсавин подходит к осмыслению католицизма с рациональных позиций. В дальнейшем воззрения Льва Платоновича претерпят существенную эволюцию.

2.2.3. Изменение структуры религиозного сознания.

Второй период осмысления католицизма Львом Платоновичем тесным образом связан с изменением структуры религиозного сознания и постепенным отходом от рационализма в сфере религии к иррационализму и примату мистики.

Рассмотрим более подробно сам механизм данного перехода.

Об изменении структуры религиозного сознания Л.П. Карсавина можно судить на основании таких работ как «Noctes Petropolitanae»³⁷⁴ (1922), «Путь православия»(1923), «Об опасностях и преодолении отвлеченного

³⁷¹ Карсавин Л.П. *Saligia* //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.35.

³⁷² Карсавин Л.П. *Saligia* //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.60.

³⁷³ Там же, с.63-64.

³⁷⁴ Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae* //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.67-197.

христианства»³⁷⁵ (1927), «Святые отцы и учителя Церкви»³⁷⁶ (1927), «Поэма о смерти»³⁷⁷ (1931).

Лев Платонович оказывается в центре так называемого евразийского движения и пишет ряд трудов, в которых отрекается от своих прошлых воззрений.

Движение евразийцев родилось в Софии в 1921г., и у его истоков стояли четыре эмигранта из России, а именно С. Трубецкой (1890—1938), П.Н. Савицкий (1895—1968), Г.В. Флоровский (1893—1979) и П.П. Сувчинский (1892—1985), которые и выпустили первый сборник статей «Исход к Востоку».

Карсавин становится признанным теоретиком евразийства. Его работа «Церковь, личность и государство», стала методологической и идеологической основой евразийского движения. Сам Лев Платонович начинает переосмыслять свое отношение ко многим вопросам, в том числе и отношение к католицизму.

С одной стороны, Карсавин все еще выступает с некоторых рационалистических позиций.

Во-первых, Карсавин по-прежнему понимает историю христианства как результат эволюции религиозного опыта человечества. Например, говоря об истории христианства, Карсавин считает его антиподом язычества, одним из главных достижений которого было противопоставление «нового жизненного идеала жизненному идеалу язычества»³⁷⁸.

Постепенно философ меняет свое отношение к данной проблеме.

Карсавин отказывается от понимания христианства как продукта эволюции религиозного опыта человечества. Не отрицая в целом саму идею эволюции религиозного опыта, Лев Платонович замечает, что чисто эволюционное прочтение истории христианства приводит лишь к тому, что

³⁷⁵ Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.197-223.

³⁷⁶ Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. М.: Издательство МГУ, 1994.- 176с.

³⁷⁷ Карсавин Л.П. Поэма о смерти //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.455-529.

³⁷⁸ Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.187.

«онтологический порядок смешали с хронологическим»³⁷⁹. Традиционную для позитивизма классификацию религии на монотеизм, дуализм, политеизм и пантеизм Лев Платонович называет «чисто внешней классификацией»³⁸⁰, появление которой обусловлено тем, что ее создавали люди, не имеющие духовного опыта: «совершенно забывшие о сущности христианства философы»³⁸¹.

Однако постепенно он начинает отказываться от рационального подхода в толковании религиозной жизни: «необходимо отбросить уместный лишь в дуализме предрассудок – веру в примат науки и вернуться к правде традиционно-церковного взгляда»³⁸². Более подробно данный переход будет рассмотрен ниже.

Во-вторых, Л.П. Карсавин по-прежнему не считает, что современное бытие Христианской Церкви есть абсолютное выражение истин, озвученных Христом: «в борьбе с ограниченностью язычества христианство само стало ограниченным, и не смогло раскрыть полноту Христовой Истины»³⁸³.

В-третьих, Л.П. Карсавин еще не прочувствовал весь глубинный смысл христианской аскетики. Для Карсавина представляется в высшей степени странным тот факт, что христианство «выдвигает безусловную ценность самоотречения, жертвенности безграничной»³⁸⁴.

Однако в мирозерцании Л.П. Карсавина осуществляется постепенный поворот в сторону примата иррационального, о чем свидетельствуют следующие факты:

Во-первых, Лев Платонович изменяет свое понимание соотношения науки и религии: «не религия основывается на науке, а наука на религии»³⁸⁵.

³⁷⁹ Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.218.

³⁸⁰ Там же.

³⁸¹ Там же.

³⁸² Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.218.

³⁸³ Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae* //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.188.

³⁸⁴ Там же, с.186.

³⁸⁵ Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.219.

Во-вторых, Карсавин отходит от рационализма и критикует разум как самодовлеющую субстанцию.

Карсавин даже называет разум змием-искусителем: «разум и есть тот самый древний змий, который <...> обманул светловолосую Еву»³⁸⁶.

Говор о свойствах разума, Карсавин выделяет две его характерные черты: это приведение к хаосу и ориентация на земное, материальное.

Разум приводит лишь к хаосу: «в царстве разума все распадается, рассеивается»³⁸⁷, и он сам может противоречить себе: «разум высмеивает все, даже самого себя»³⁸⁸.

Разум несовершенен и не способен ориентировать человека к небу: «подслеповатый разум жалко пресмыкается, а на небо даже не смотрит»³⁸⁹.

Резюмируя свое отношение к разуму, философ пишет, что он может принести пользу лишь в том случае, если он освящен религиозной жизнью: «в уме моем, как в зеркале, отражается некий Божественный Свет <...> Это – Разум Христов и Христова Воля»³⁹⁰.

В-третьих, Карсавин обращается к таинствам Церкви. При этом в сравнении с предыдущим периодом, он рассматривает Таинства не как часть теологии, а как реалию духовной жизни: «грех очень непрочное бытие и сокрушенное сознание греха в таинстве исповеди с корнем оный уничтожает»³⁹¹.

В-четвертых, Л.П. Карсавин уточняет некоторые свои эклессиологические воззрения. Он утверждает, что истинно лишь одно православие, а все остальные религии являются лишь искажением этой истины. Карсавин пишет, что «все истинное и благое, все бытийное в язычестве, в иноверии и в инославии-Церковь; однако - Церковь не

³⁸⁶ Карсавин Л.П. Поэма о смерти//Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.470.

³⁸⁷ Там же.

³⁸⁸ Там же.

³⁸⁹ Карсавин Л.П. Поэма о смерти//Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.496.

³⁹⁰ Там же, с.526.

³⁹¹ Там же, с.509.

явленная, не видимая нам, эмпирически не познающая себя таковою и не познаваемая как Церковь другими»³⁹².

Если ранее он безоговорочно соглашался с утверждением о пребывании так называемых «христиан до Христа» в Церкви, то на данном этапе Лев Платонович стал высказываться более сдержанно и относительно: «и Платон, и Сократ, утверждают отцы Церкви, тоже в Церкви Христовой, однако образ их бытия в ней не эмпиричен и нам непонятен»³⁹³.

Карсавин неоднократно говорит об истинности православия, что означает для него максимальное воплощение в жизни и церковном устройстве истин Христа. Именно такой Церковью для Карсавина является Русская Православная Церковь: «в ней, а не в греческой, не в других славянских церквах, доньше с наибольшей полнотой выражается вселенски-православная идея»³⁹⁴.

В-пятых, духовный опыт Л.П. Карсавина становится более выраженным и приобретает более четкую конфессиональную (православную) направленность.

Об этом свидетельствуют следующие факты:

а) Трактовка религиозного опыта как откровения, как результата общения с Божеством.

Карсавин пишет, что «всякий религиозный опыт (будет ли то мистический экстаз или молитвенное одушевление или даже просто эмоционально-напряженная мысль о Боге) приводит нас к восприятию Божества, как совершеннейшего, абсолютного существа»³⁹⁵.

С одной стороны, в данных строках прослеживается появление у Льва Платоновича личного религиозного опыта, а, с другой, данный опыт еще не получил своего окончательного оформления так как философ фактически

³⁹² Карсавин Л.П. Путь православия //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.539.

³⁹³ Там же.

³⁹⁴ Там же, с.543.

³⁹⁵ Там же, с.531.

ставит знак равенства между совершенно различными проявлениями религиозного опыта.

б) Лев Платонович воспринимает Бога как Абсолют, о чем сам явственно свидетельствует: «постигая его абсолютность, мы с несомненностью переживаем в себе и познаем, что только Он и существует, что кроме Него никого и ничего нет»³⁹⁶.

Является ли понимание Бога как Абсолюта чисто философской, логической категорией? Или же эта трактовка соответствует религиозному взгляду на проблему, когда человек является тварью, а Бог Абсолютом-Творцом?

По глубокому убеждению автора диссертационного исследования, Карсавин склонялся ко второму варианту. Лев Платонович сам подтверждает данные выводы: «сами мы не существуем, являясь лишь обнаружением Его, теофаниею»³⁹⁷.

Лев Платонович ярко осознает тварность человека и его ничтожество перед Богом-Абсолютом, что проявляется в карсавинской «метафизике смерти».

Понимая, что данный пласт в творчестве Карсавина требует отдельного исследования, обозначим лишь, что метафизика смерти иллюстрирует появление у Л.П. Карсавина нового духовного опыта. Мыслитель не только воспринимает Бога как Абсолюта, но и осознает свою собственную смертность и тварность: «и я, в себе еще живом ставший своим собственным трупом, -медленно разлагающийся труп»³⁹⁸.

«Поэма о смерти» в целом пропитана проблематикой умирания. Карсавин трактует человека как «существо умирающее»³⁹⁹. Однако стоит заметить, что, говоря о смерти, Лев Платонович испуган. Его страшит вечность, воспринимаемая как мучение. «Страшно умереть»⁴⁰⁰ - признается

³⁹⁶ Карсавин Л.П. Путь православия //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.543

³⁹⁷ Там же, с.531.

³⁹⁸ Карсавин Л.П. Поэма о смерти//Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.464.

³⁹⁹ Там же, с.467.

⁴⁰⁰ Там же, с.480.

Карсавин и описывает адские картины: «вот он, ад глумливый и смешливый!»⁴⁰¹

в) Лев Платонович приходит к пониманию религии как опыта общения Бога и человека.

Карсавин трактует религию как «отношения между человеком (миром) и Богом»⁴⁰².

Также и Церковь Карсавин воспринимает как «полноту устремившегося к Богу мира»⁴⁰³.

Также и понятие веры воспринимается Карсавиным вне рамок рациональной традиции: «Вера не только теоретическое убеждение и не только волевое усилие»⁴⁰⁴. Для познания истины, считает Карсавин, необходим опыт личного богообщения: «Необходимо, чтобы она была соединением верующего с самой Истиной и чтобы эта Истина была абсолютной, т. е. Божественной, самим Богом»⁴⁰⁵.

В результате этого данном этапе Карсавин начинает выступать против слишком рационального прочтения христианства, превращения его в философскую систему. Христианство, по мысли Карсавина, должно быть живым опытом богообщения. Например, говоря об опасностях отвлеченного христианства, Лев Платонович определяет его как «отождествление с чисто теоретическим уровнем, отвлекая его от деятельности»⁴⁰⁶. Таким образом, философ выступает против понимания христианства как лишь философского учения, что означает изменение центра интереса Льва Платоновича от христианской философии к христианской жизни.

⁴⁰¹ Карсавин Л.П. Поэма о смерти//Путь православия. М.: Фолио, 2003, с. 480.

⁴⁰² Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.218.

⁴⁰³ Там же, с.222.

⁴⁰⁴ Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. М.: Издательство МГУ, 1994, с.11.

⁴⁰⁵ Там же.

⁴⁰⁶ Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.199.

Отношения человека и Бога, в том числе и отношения Льва Карсавина и Бога далеко не идеальны и периодически, переходят в стадию конфронтации. Духовные искания Карсавина прекрасно проиллюстрированы в споре человека с Богом на страницах «Поэмы о смерти». Учитывая глубокую автобиографичность «Повести» и интимность описанных в ней переживаний, автор делает вывод, что Лев Платонович Карсавин прошел долгий и тяжелый путь становления как христианин. При анализе «Поэмы» становится очевидным, что у Льва Платоновича был период богопротivления, противопоставления себя Богу. Об этом ясно свидетельствуют ожесточенные споры с Богом на страницах «Повести». Приведу лишь один из многочисленных тому примеров: «создать меня, даже не осведомившись, хочу ли я этого и обречь меня на вечную муку бессмысленного тления»⁴⁰⁷.

Однако в итоге долгих исканий Карсавин все же приходит к иным выводам: «все Твое-все- Ты. Даже свобода моя, даже любовь моя к Тебе- все – только Ты»⁴⁰⁸.

г) Изменение институционального понимания природы Церкви на мистическое.

Карсавин перенес центр тяжести восприятия природы Церкви с ее видимого земного устройства на невидимое: «видимая Церковь-только частичное обнаружение в эмпирии истинной Церкви, изменчивое и точно неопределимое»⁴⁰⁹.

д) трактовка цели жизни в христианском контексте.

Также Лев Платонович начинает понимать земную жизнь как устремленность в Царствие Небесное. Карсавин выступает против понимания спасения просто как суммы добрых дел: «если Богу угодно было, чтобы человек зарабатывал и покупал себе Царство Небесное, создавая культуру и государство, сочиняя стихи и философские системы <...>, так Бог

⁴⁰⁷ Карсавин Л.П. Поэма о смерти//Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.483.

⁴⁰⁸ Карсавин Л.П. Поэма о смерти//Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.486.

⁴⁰⁹ Карсавин Л.П. Путь православия //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.540.

столь же хорошо мог задать человеку и другие, для человека по их результату не менее полезные работы, например – стояние на одной ноге и переливание из пустого в порожнее и т.п.»⁴¹⁰. Критикуя формальный подход к благочестию, Лев Платонович понимает духовный путь христианина как любовь к Телу Христову⁴¹¹.

В данных словах можно усмотреть как критику католического учения о сумме добрых дел, так и изменения личного мировоззрения Льва Платоновича.

Карсавин прямо пишет, что главной задачей человека является теозис: «Бог создает человека не для того, чтобы он существовал где то вне или «кроме» Бога, во «тьме кромешной», но для того, чтобы человек свободно обожился»⁴¹².

В-шестых, Карсавин изменяет реализации принципа всеединства в Церкви.

Карсавин меняет свое понимание, что всеединство максимально воплощается в католицизме. Он пишет, что всеединство максимально воплощается в православии: «православию в высокой степени присуща малодоступная другим церквям (за исключением древне-восточной) интуиция всеединства».⁴¹³

В результате данных изменений в мировоззрении Лев Платонович изменяет и свое отношение к католицизму.

Во-первых, Карсавин изменяет свой взгляд на историю Христианской Церкви.

⁴¹⁰ Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.211.

⁴¹¹ Там же.

⁴¹² Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.219.

⁴¹³ Там же, с.543.

Теперь он видит ее сквозь призму отпадения Запада от Востока, что сформировало специфику католичества: «отвлеченный рационализм и связанный с отвлеченностью дурной индивидуализм»⁴¹⁴.

Теперь для Льва Платоновича католицизм воспринимается как «отпавшие от нее (Православной Церкви – А.Е.) церкви западные»⁴¹⁵.

Более того, Лев Платонович негативно оценивает исторические прецеденты вмешательства Римских Пап в решение догматических вопросов: «вмешательство Рима, плохо разбиравшегося в существе дела, но неутомимо стремившегося заменить Соборную Церковь папской монархией, осложняет и затемняет развитие. И все же св. Кирилл утверждает Православие, а папа Лев I содействует его успеху. Воистину, «сила Божия в немощи совершается»⁴¹⁶.

Во-вторых, Карсавин отрицает примат католического богословия и утверждает, что оно развивалось под влиянием православного.

Также развитие католического богословия Карсавиным трактуется в русле восточного влияния. Карсавин трактует Амвросия Медиоланского как «популяризатора восточных учителей Церкви»⁴¹⁷, а блаженного Августина как мыслителя, который «упрощал и субъективировал Плотина»⁴¹⁸, в результате чего «от Августина начинается то течение западной религиозно-философской мысли, которое ближе всего к Православию»⁴¹⁹. Интересно, что неоплатонизм, столь близкий православию, для католичества зачастую граничит с ересью: «августиновски-новоплатоновское течение, которое нам представляется наиболее родственным Православию, хотя и не безупречным, воспринимается западно-христианским, романским и римско-католическим сознанием как частью еретическое, частью близкое к

⁴¹⁴ Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.215.

⁴¹⁵ Карсавин Л.П. Путь православия //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.545.

⁴¹⁶ Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. М.: Издательство МГУ, 1994, с. 159.

⁴¹⁷ Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.216

⁴¹⁸ Там же.

⁴¹⁹ Там же.

ереси»⁴²⁰. В результате, отвергая неоплатонизм как еретическое или близкое к ереси учение, католицизм разрывает с православием.

Также и духовная жизнь Католической Церкви находилась под влиянием Православной. Например, иро-скоттское монашество рассматривается Карсавиным как плод влияния восточного христианства.

В-третьих, Карсавин критикует аристотелизм как философскую базу католицизма.

В своей работе «Святые отцы и учителя церкви» Лев Карсавин критикует аристотелизм за его близость к арианству. В свою очередь, исходя из этого, западный мир Лев Платонович критикует за уклон в сторону несторианства, возникшего благодаря увлечению аристотелеизмом.

Карсавин замечает, что «аристотелизм, хотя и несколько уже новоплатонизированный, исключал мистическую идею единства человека с Богом, или Богопричастие, и, не давая возможности усмотреть реальность общего, позволял сохранить во Христе две природы только путем возведения обеих на степень конкретно-личного бытия, т. е. путем их разделения. Аристотелизм с необходимостью возвращал к арианству, ослабленной формой которого являлось несторианство. Точно так же несторианский уклон Запада привел его в XII в. к возрождению аристотелизма»⁴²¹.

В-четвертых, Лев Платонович отказался от идеи примата Папы и папской системы управления Церковью. На данном этапе философу куда больше импонировало устройство Церкви на Востоке. Отталкиваясь от понимания Церкви как становящегося всеединства, которое есть «единство многих индивидуализаций»⁴²², Карсавин утверждает, что «Вселенская Церковь мыслима лишь как всеединство национальных Церквей»⁴²³. В свою очередь католицизм предлагает ошибочный вариант создания Вселенской Церкви, который заслуживает у Карсавина наименования

⁴²⁰ Там же.

⁴²¹ Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. М.: Издательство МГУ, 1994, с. 158.

⁴²² Карсавин Л.П. Путь православия //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.541.

⁴²³ Там же, с.542.

«интернационала»⁴²⁴. Карсавин критикует католицизм за то, что он идею воссоединения Церквей он превращает в «идею растворения и гибели всего национального в национально-романском, в идею подчинения всех Церквей Римской»⁴²⁵.

В-пятых, Карсавин выступил с критикой католического принципа объединения Церквей. «Католичество подходит к идее воссоединения и единства церквей с точки зрения внешней и формальной»⁴²⁶. «Вселенская же идея необходимо требует, чтобы каждая церковь и культура раскрыла свое содержание и приняла в себя чужое не внешне, а преломляя и претворяя его в себе»⁴²⁷.

Претензии Католической Церкви на универсальность (которые невозможно скрыть даже под видом признания местных традиций), по мысли философа, являются проявлением «того же отвлеченного понимания Церкви»⁴²⁸. Даже существование местных особенностей (наличие восточного обряда, местные литургические традиции) является лишь шагом на пути к унификации всего христианского мира в духе римской традиции: «допущение местных особенностей и приспособление к ним являются средствами для вожденной унификации всего учения»⁴²⁹.

Карсавин выступил с критикой католического понимания Церкви. Карсавин утверждает, что «для католика Церковь становится оторванной частью мира, в которую можно перейти путем резкого формального акта, но у которой нет органической связи, интимной и таинственной со всем видимо нецерковным»⁴³⁰.

В результате этого происходит недостаточное понимание католиками природы Церкви: «католичеству внутренне непонятен образ Церкви как

⁴²⁴ Там же.

⁴²⁵ Карсавин Л.П. Путь православия //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.543

⁴²⁶ Карсавин Л.П. Путь православия //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.547.

⁴²⁷ Там же.

⁴²⁸ Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.200.

⁴²⁹ Там же.

⁴³⁰ Карсавин Л.П. Путь православия //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.540.

закваски, оквашивающей весь мир, непонятна связь произрастающего зерна с питающей его землей»⁴³¹.

Карсавин меняет свое отношение к Православным Церквям. Подлинное единение Церкви Лев Платонович теперь видит как единство в многообразии православных Церквей. Заметим, что поддержка традиционной для православия системы пентархии тесно связана у Льва Платоновича с критикой католицизма: «все должны стать православными, т.е. язычники должны принять православие, а еретики - покаяться в своей ереси. Но православных «церквей» должно быть много, так чтобы каждая из них выражала особую культурную и народную симфоническую личность, хранимую особым ангелом Божиим, и чтобы все они в единстве Христовой любви составляли одну Святую Соборную Православную Церковь»⁴³².

В-шестых, Л.П. Карсавин изменяет свое отношение к католическим мистикам. Подобная критика основана на понятии любви, к которому постоянно обращается автор. По мысли Льва Платоновича, любовь католических мистиков к Иисусу являются лишь «извращением истинной»⁴³³.

Если ранее он относился к их опыту индифферентно, то на данном этапе он трактовал опыт некоторых мистиков как «прелесть» и «мистический блуд», что происходит из-за извращенного понимания любви: «в напряженной любви к Иисусу Сладчайшему мистики, не случайно рожденные в церкви изводящей Духа Святого и от Сына, жаждут лобзаний, млеют в объятиях небесного жениха, томясь пламенеют любовью, как девы и жены земные»⁴³⁴.

Карсавин выступает с критикой мистического опыта святой Терезы, который характеризуется, по его мнению, «чем-то очень земным»⁴³⁵.

⁴³¹ Там же.

⁴³² Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.200.

⁴³³ Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae* //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.180.

⁴³⁴ Там же, с.172.

⁴³⁵ Карсавин Л.П. *Noctes Petropolitanae* //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.179.

В основе всех крайностей мистического опыта католических святых, по мысли Карсавина, лежат догматические заблуждения Католической Церкви. Именно принятие католиками в качестве догмата *Filioque* приводит к тому, что в католическом духовном опыте «неведома триипостасность Его (Бога - А.Е.) и не верят в Его воплощение»⁴³⁶.

В-седьмых, исходя из понимания католицизма как отвлеченного христианства, Л.П. Карсавин противопоставляет православие католицизму.

В частности, философ пишет: «мы противопоставляем отвлеченному христианству, наиболее яркое выражение которого усматриваем в римском католичестве, конкретную полноту Православия как единственной и единой соборной (кафолической) и вселенской Церкви Христовой»⁴³⁷.

В рамках второго творческого периода у Карсавина начинается постепенный отход от строгого рационализма. Лев Платонович больше не пытается рационально объяснить такие явления как мистика и духовная жизнь, мало того он сам начинает жить этой жизнью. Лев Платонович обращает свои взоры к глубине православия и в результате этого начинает более объективно относиться к католицизму и зачастую подвергать критике некоторые его положения. В это время происходит изменение структуры религиозного сознания Карсавина, что впоследствии приведет к переходу к иррационализму.

Однако окончательный итог своим философским воззрениям Лев Платонович подведет уже в лагере, что и является третьим и последним этапом его творчества.

2.2.4. Примат религиозной мистики.

В последние годы жизни Карсавин пишет «Комментарии к Терцинам» где повторяет свою критику католического догмата о *filioque* и «Венок сонетов», резюмирующий религиозные и философские взгляды Льва Платоновича.

⁴³⁶ Там же.

⁴³⁷ Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.208.

Во-первых, происходит углубление религиозного опыта Льва Карсавина. Философ все более сознает Бога как Абсолюта, а себя как его творение.

«Венок сонетов» содержит в себе абсолютно точное указание на появление глубокого личного религиозного опыта:

«Ты мой Творец: Твоя навек судьба -я.
Бессилен я. Былинкой на лугу»⁴³⁸.

Также в тексте «Венка сонетов» мы встречаемся с указаниями на изменение внутреннего состояния философа:

«Как пчёлы, всё кишит, себе роя,
Дабы во мне восстала жизнь Твоя»⁴³⁹.

Во-вторых, Лев Платоногвич следует по означенному ранее пути теозиса.

«Тобой я становлюсь ежемгновенно;
Весь и живу, и гибну. Переменна,
Но не полна, ущербна жизнь сия.
Тобой кто будет - есть, а буду – я»⁴⁴⁰.

Далее философ поясняет о пути теозиса:

«Распятое твоё возносят тело.
Ждёт - не дождётся мук оно предела
И движется, покорное Судьбе»⁴⁴¹.

⁴³⁸ Карсавин Л.П. Венок сонетов. //Венок сонетов. Петрозаводск: Карелия, 1993.- с. 192.

⁴³⁹ Там же, с.192.

⁴⁴⁰ Карсавин Л.П. Венок сонетов. //Венок сонетов. Петрозаводск: Карелия, 1993.- с. 194.

⁴⁴¹ Там же, с.201.

В-третьих, Карсавин приходит к пониманию христианства как свободы:

«Ужель меня к бессмысленной гоньбе
За тем, что может и не быть, Тот нудит,
Кто звал меня наследовать Себе?»⁴⁴²

История для него становится христоцентрична и мистична в высшей своей степени:

«Мою свободу мукой ты сберёг:
Ты мною стал, рабом – свободный Бог»⁴⁴³.

В этих строках мы видим Карсавина-мистика, философа, ставшего созерцателем. Рационализм ушел на второй план, главенствующую роль приобрела мистика. Подобное изменение взглядов непосредственно сказалось на восприятии католицизма.

Как было сказано выше, Карсавин не отказался от критики *filioque*. Однако Карсавин не превратился и в противника католицизма. Как известно из воспоминаний его ученика А.А.Ванеева⁴⁴⁴, в это же время он братски принял и надел католический крест, принесенный заботившимся о нем католиком. И на пороге смерти, не имея доступа к православному пастырю, исповедовался и причастился в последний раз у католического священника.

Именно так Лев Платонович Карсавин выражал синтез своих философских исканий и поисков.

⁴⁴² Карсавин Л.П. Венок сонетов. //Венок сонетов. Петрозаводск: Карелия, 1993, с.204.

⁴⁴³ Там же, с.205.

⁴⁴⁴ Ванеев А.А. - Два года в Абези. Брюссель.: Жизнь с Богом, 1990.-386с.

В целом необходимо отметить, что отношение к католицизму Льва Платоновича прошло три последовательных этапа, характеризующихся сменой парадигм восприятия рационального и иррационального.

Как мы знаем, краеугольным камнем философии Карсавина является идея всеединства. Философия всеединства вобрала в себя идеи В.С.Соловьева, славянофилов, а также Николая Кузанского и Джордано Бруно. Ее главная мысль заключалась в том, что все органически цельные образования (человек, народ, человечество) представляют собой различные виды всеединства, восходящие к высшему всеединству — Богу, вне Которого они существовать не могут.

Из идеи всеединства проистекает главная особенность отношения к католицизму Карсавина на первом этапе его пути - утверждение равнозначности мистического опыта Востока и Запада и практическое отсутствие понятия ложного духовного опыта, что во многом является логическим продолжением развития либерального направления русской религиозной философии.

Продолжая традиции Владимира Соловьева, Карсавин говорит об абсолютной тождественности восточного и западного мистического опыта. Он отмечает ряд особенностей западной мистики по сравнению с восточной, такие как склонность к определенному эротизму, основание которого Карсавин видит в чрезмерном увлечении аскетикой и общим принципом целибата. Мистический экстаз в понимании Карсавина является одной из основ духовной жизни. Автор указывает лишь на одну опасность увлечения подобными мистическими экстазами-это возможность отделения мистика от Церкви, которая в силу его ощущения личной святости, может вполне оказаться не нужной для его духовного опыта.

На втором этапе происходит постепенная эволюция в сторону иррационализма, которая обусловлена изменением структуры религиозного

сознания. Карсавин на данном этапе начинает критиковать католицизм и католическое вероучение, основываясь на традициях православия.

На последнем этапе происходит окончательная смена мировоззренческих ориентиров в сторону примата иррационального. Карсавин на этом этапе уже обладает личным духовным опытом и оценивает католицизм с данной позиции. В результате проделанного пути, воззрения Карсавина на католицизм резюмируются как критика некоторых его положений, основанных на рационализме и утверждение необходимости духовного единения между православной и католической частями христианского мира.

2.3. Филокатолицизм в философии С.Н. Булгакова.

2.3.1. Проблема периодизации.

В истории русской религиозной философии особое место принадлежит отцу Сергию Булгакову. Известный марксист, экономист, философ, прошедший путь от марксизма к идеализму, а от него к православию и священству, автор множества научных трудов в разных областях знаний, отец Сергей представляет особый интерес для исследователей русской религиозной философии.

Спектр научных интересов Булгакова простирается от философии хозяйства и теории прогресса до анализа творчества Достоевского и Герцена и исследований церковной иерархии и тринитарного богословия. В его многогранном наследии особый интерес в рамках данного исследования представляет его отношение к католицизму.

Столь многогранное наследие по-разному трактуется в истории философии. Существует традиционная схема эволюции философских взглядов С.Н. Булгакова, проанализировать которую мы можем на примере Н. О. Лосского и его работы «История русской философии»⁴⁴⁵, где он

⁴⁴⁵ Лосский Н. О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. —580с.

предлагает трехступенчатую периодизацию «от марксизма к идеализму, от идеализма к православию».

С одной стороны, Н.О. Лосский справедливо связывает отход Булгакова от марксизма и его переход к идеализму с глубокими внутренними духовными переживаниями и разочарованием в системе Маркса как всеобъемлющей и универсальной.

Но, с другой стороны, концепция Н.О. Лосского не может быть нами использована во всей ее полноте, так как в ней неполно раскрывается третья ступень философской эволюции С.Н. Булгакова, а именно его обращение к православию. Н. О. Лосский не выделяет в данном этапе никаких периодов, он лишь указывает на спорное мнение Булгакова относительно Софии.

К сожалению, подобная самоограниченность концепции Н. О. Лосского не позволяет нам использовать ее во всей своей полноте.

Еще один вариант периодизации философии С.Н. Булгакова предлагает В.В. Зеньковский в работе «История русской философии⁴⁴⁶». При сравнении работ Зеньковского и Лосского становится очевидно, что В.В. Зеньковский более подробно анализирует переход Булгакова от марксизма к идеализму. В частности, В.В. Зеньковский подчеркивает, что Булгаков изначально проявлял куда больший интерес к философии И. Канта и воспринимал кантианство как критерий для оценки и проверки марксизма.

Однако, как и Н. О. Лосский, так и В.В. Зеньковский уделяет крайне мало внимания проблеме эволюции взглядов С. Н. Булгакова после его обращения в православие. Для Зеньковского больший интерес представляет софийная проблематика и споры вокруг софиологии.

Таким образом, ни одну из вышеназванных схем мы не можем полностью использовать в данной работе. Отсюда автором данного диссертационного исследования предлагается оригинальная схема периодизации философии С. Н. Булгакова.

⁴⁴⁶ Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, 2011.-880с.

Во-первых, поскольку философские идеи С.Н. Булгакова находятся в непосредственной связи с фактами биографии, то рассмотрение философских построений представляется невозможным без исследования основных биографических вех мыслителя. Отсюда автор данного исследования периодически будет обращаться к биографии С. Н. Булгакова.

Во-вторых, мною в целом принимается схема «марксизм – идеализм-православие», однако для ее применения необходимо сделать несколько замечаний, а именно:

а) говоря о периоде перехода Булгакова от марксизма к идеализму, необходимо заметить, что С.Н. Булгаков трактовал марксизм не как развитие немецкой философии, а как ее кризис. Воспринимая марксизм как кризис идеализма, С.Н. Булгаков обратился к наследию Канта и его объективному идеализму. Пребывание в русле кантианской традиции поставило великого философа перед интеллектуальной и духовной дилеммой. На данном отрезке своего жизненного пути С. Н. Булгаков уже обладал духовным опытом и стал обращаться ко многим религиозным проблемам. Однако увлечение философией Канта неизбежно ставило перед Булгаковым выбор: либо следовать за ним в сторону критического позитивизма, сводившего духовную жизнь на минимальный уровень, либо ставило перед необходимостью поиска новой философской концепции.

Таким образом, философия Канта с его отрицанием метафизики заставила С. Н. Булгакова обратиться к метафизике В.С. Соловьева, созданной в русле борьбы с контовским позитивизмом. Как мы знаем, для метафизики также характерен рационализм, что впоследствии окажет существенное влияние на восприятие Булгаковым католицизма.

б) обращение С. Н. Булгакова к православию нельзя представить в виде одномоментного действия. Уже находясь в православии, Булгаков пережил несколько этапов эволюции.

Находящаяся в центре внимания данного исследования проблема

филокатолицизма, таким образом, относится к третьему элементу предложенной схемы, то есть к пребыванию С. Н. Булгакова в православии. Относительно восприятия им католицизма можно выделить три периода, аналогичных периодам В.С. Соловьева и Л.П. Карсавина.

Таким образом, в рамках третьего звена использованной схемы я выделяю три периода, связанных с восприятием католицизма, а именно: период рационализма, изменения структуры религиозного сознания и период приоритета иррационального и мистицизма.

Период рационализма связан с критикой Булгаковым марксизма и позитивизма и ознаменован такими работами общефилософской направленности как «Карл Маркс как религиозный тип (его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха)»⁴⁴⁷ и «Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип»⁴⁴⁸. Проблеме католицизма на данном этапе у Булгакова посвящено одно фундаментальное произведение – «У стен Херсониса»⁴⁴⁹.

Второй период охарактеризован такими работами как «Дневник духовный»⁴⁵⁰ и «Трагедия философии»⁴⁵¹. В результате изменения отношения к католицизму Булгаков создает большое количество трудов, посвященных данной проблематике, а именно: «У кладезя Иаковля (Ин. 4:23). О реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах»⁴⁵², «О

⁴⁴⁷ Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип (его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха)// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.2, с. 240-272.

⁴⁴⁸ Булгаков С.Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как религиозный тип// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.2, с. 15-45.

⁴⁴⁹ Булгаков С.Н. У стен Херсониса. — СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993. — 160 с.

⁴⁵⁰ Булгаков Сергей, протоиерей. Дневник духовный. М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2003.-196с.

⁴⁵¹ Булгаков С.Н. Трагедия философии (Философия и догмат)// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.1, с. 95-214.

⁴⁵² Булгаков Сергей, протоиерей. У кладезя Иаковля (Ин 4:23). О реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах// Христианское воссоединение. Париж, YMCA-Press., 1933. с. 9 – 32.

Ватиканском догмате»⁴⁵³, «Купина неопалимая»⁴⁵⁴, «Евхаристический догмат»⁴⁵⁵ и «О Таинствах»⁴⁵⁶.

Третий период характеризуется такими работами как «Записная книжка» отца Сергия Булгакова⁴⁵⁷ и «Una Sancta. Основания экуменизма»⁴⁵⁸.

в) при выделении названных периодов я столкнулся с определенными методологическими проблемами, характерными как для философии религии в целом, так и в отношении данного философа в частности.

Одна из таких сложностей связана с анализом религиозных взглядов С. Н. Булгакова. Духовный путь Булгакова существенно отличается от аналогичного пути В.С.Соловьева и Л.П. Карсавина. Принятие Сергеем Николаевичем священного сана наложило существенный отпечаток на его духовную жизнь.

Заметим, что мы встречаемся с перманентной религиозностью С.Н. Булгакова на протяжении весьма долгого периода от написания работы «Свет невечерний» до самой смерти.

Однако религиозность имеет разную направленность. Говоря о переходе Булгакова от марксизма к идеализму, я утверждал, что данный переход связан в том числе и с духовным опытом философа. Однако религиозность Булгакова того периода можно сравнить с религиозностью неопита и противопоставить ее материализму. Религиозность Булгакова периода перехода к идеализму все еще внеконфессиональна, ее эклессиология

⁴⁵³ Булгаков Сергей, протоиерей. О Ватиканском догмате// Путь Парижского богословия.М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.158-219.

⁴⁵⁴ Булгаков Сергей, протоиерей. Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. //Малая трилогия.М.:Издательство общедоступного православного университета, основанного протоиереем Александром Менем, с.9-166.

⁴⁵⁵ Булгаков Сергей, протоиерей. Евхаристический Догмат//Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.229-287.

⁴⁵⁶ Булгаков Сергей, протоиерей. О Таинствах// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.433-461.

⁴⁵⁷ Булгаков Сергей, протоиерей. Записная книжка//Малая трилогия. М.: Издательство общедоступного православного университета, основанного протоиереем Александром Менем, с. 564-570.

⁴⁵⁸ Булгаков Сергей, протоиерей. Una Sancta. Основания экуменизма// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с. 546-556.

крайне размыта.

Обращение С. Н. Булгакова в сторону католицизма оказали существенное влияние на развитие его религиозности. При анализе его духовного дневника, о чем будет сказано ниже, мною была обнаружена тенденция к уклону в сторону католической мистики. Таким образом, религиозность Сергея Николаевича Булгакова носит перманентный характер на протяжении практически всего его творчества, однако существенно отличается по качественным характеристикам.

Также следует заметить, что священство Булгакова также наложило существенный отпечаток на его религиозную жизнь. На восприятие многих философских и религиозных проблем.

Перейдем к более подробному рассмотрению названных периодов.

2.3.2. Период рационализма.

Происходя из духовного сословия, Булгаков в юные годы пережил кризис веры и увлечение марксизмом. Целый ряд трудов в области марксистской теории экономики делают Булгакова известным ученым-экономистом. В этот период он публикует такие свои работы как «О рынках при капиталистическом производстве»⁴⁵⁹, «Классическая школа и историческое направление в политической экономии»⁴⁶⁰ и ряд других.

Переход от марксизма к идеализму у Булгакова был тесно связан с работой над диссертацией, в рамках которой на истории аграрной эволюции он пытался продемонстрировать универсальность закона Маркса о концентрации производства. Однако в результате он пришел к противоположным выводам, то есть к заключению о несовершенстве экономических схем Маркса.

Для разрешения данных противоречий Булгаков пытается создать некие универсальные категории добра и зла, то есть, по сути, начинает создавать собственную философию. На рубеже 1900 года центральной

⁴⁵⁹Булгаков С.Н. О рынках при капиталистическом производстве. Спб.: Астрель, 2006.-528с.

⁴⁶⁰ Булгаков С.Н. Классическая школа и историческое направление в политической экономии .М.: Новое Слово,1897.

проблемой творчества Булгакова становится проблема религиозно-философского обоснования общечеловеческого прогресса.

Создание собственного философского учения у Булгакова начинается с его работ «Философия хозяйства»⁴⁶¹ и «Свет невечерний»⁴⁶². В этих работах прослеживается преемственность линии философии Владимира Сергеевича Соловьева. Также необходимо отметить увеличение числа православных мотивов в работах С.Н. Булгакова. Так, проблема философии хозяйства в 1916 году осмысливается Булгаковым с христианских позиций. В своей книге «Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве»⁴⁶³ С.Н. Булгаков осмысляет философию хозяйства сквозь призму христианской теологии и философии.

Как уже было сказано выше, С. Н. Булгаков выступил с критикой марксизма и в результате долгих исканий обратился к религиозной проблематике. По свидетельству Н. О. Лосского, в возрасте 24 лет С. Н. Булгаков получил особый духовный опыт и с тех пор постоянно обращался к религиозной проблематике. Лосский описывает духовный опыт Булгакова того времени. При его анализе становится очевидно, что речь идет о внеконфессиональном опыте, об опыте обращения к религии. Об этом свидетельствует сам С.Н. Булгаков, говоря, что к тому времени «уже почти десять лет в душе моей подорвана была вера, и, после бурных кризисов и сомнений, в ней воцарилась религиозная пустота. Душа стала забывать религиозную тревогу, погасла самая возможность сомнений, и от светлого детства оставались лишь поэтические грезы, нежная дымка воспоминаний, всегда готовая растаять»⁴⁶⁴.

Показательным примером этого может служить эпизод в Дрезденской галерее, в которой С. Н. Булгаков проводил долгое время перед Сикстинской Мадонной. Долгое время не проявлявший интереса к религиозной

⁴⁶¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства М.: Терра-Книжный клуб, 2008.- 352с.

⁴⁶² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. – 415 с.

⁴⁶³ Булгаков С.Н. Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве. М.; Типография русская печатная, 1916. – 52 с.

⁴⁶⁴ Цит. по: Лосский Н. О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991, с. 267.

проблематике С.Н. Булгаков пишет, что он «не помнил себя, голова у меня кружилась, из глаз текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними на сердце таял лед, и разрешался какой-то жизненный узел. Это не было эстетическое волнение, нет, то была встреча, новое знание, чудо... я (тогда марксист!) невольно называл это созерцание молитвой»⁴⁶⁵.

Данный духовный опыт становится причиной обращения С.Н. Булгакова к религии.

Однако, критикуя марксизм, Булгаков, тем не менее, сам остается в рамках рационализма. О данном сложном периоде мы можем судить по нескольким произведениям Булгакова: это «Карл маркс как религиозный тип (его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха)»⁴⁶⁶ и «Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип»⁴⁶⁷. Булгаков говорит о Марксе, что «душе его вообще была гораздо доступнее стихия гнева, ненависти, мстительного чувства, нежели противоположных чувств,— правда, иногда святого гнева, но часто совсем несвятого»⁴⁶⁸. В целом же, «Маркс относится к религии, в особенности же к теизму и христианству, с ожесточенной враждебностью, как боевой и воинствующий атеист, стремящийся освободить, излечить людей от религиозного безумия, от духовного рабства»⁴⁶⁹.

При анализе данных работ обращает на себя внимание следующее.

Во-первых, Булгаков обвиняет Маркса в недостаточном внимании к отдельной личности, ее внутреннему миру и роли в истории. Так, Булгаков пишет, что для Маркса характерен «недостаток внимания к конкретной, живой человеческой личности, иначе говоря, в игнорировании проблемы

⁴⁶⁵ Там же, с. 270.

⁴⁶⁶ Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип (его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха)// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.2, с. 240-272.

⁴⁶⁷ Булгаков С.Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как религиозный тип// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.2, с. 15-45.

⁴⁶⁸ Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип (его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха)// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.2, с. 242.

⁴⁶⁹ Там же, с. 246.

индивидуальности»⁴⁷⁰. Данная мысль Булгакова показывает, что у него появляется интерес к проблеме отдельного человека, личности и ее месте в истории. Заметим, что учение о личности и о Персоне характерно для православного богословия. Именно в результате тринитарных споров великими каппадокийцами было выработано учение о личности, ставшее неотъемлемой частью православия. Отсюда автор данного исследования предполагает, что критика отрицания индивидуальности в марксизме связана с интересом Булгакова к православию и учению о личности.

В дальнейшем проблемы личности и человека займут свое достойное место в богословском наследии Булгакова и данному вопросу будет посвящен фундаментальный труд «Философия имени».

Также косвенным свидетельством в пользу того, что Булгаков воспринимает религию сквозь учение о личности является его высказывание, что религия «это прежде всего есть проблема индивидуального»⁴⁷¹.

Более того, Маркс критикует христианство именно за его внимание к личности отдельного человека, за признание ее ценности: «У Маркса эта «любовь к дальнему» и еще не существующему превращается в презрение к существующему «ближнему» как испорченному и потерянному, и христианству ставится в упрек, что оно исповедует равноценность всех личностей, учит в каждом человеке чтить человека»⁴⁷².

Во-вторых, Булгаков утверждает, что система Маркса не представляет из себя чего то принципиально нового и укладывается в рамки школы Фейербаха. Марксизм – это кризис идеализма, его полное разложение: «никакой преемственной связи между немецким классическим идеализмом и марксизмом не существует, последний вырос на почве окончательного разложения идеализма, следовательно, лишь как один из продуктов этого разложения»⁴⁷³.

⁴⁷⁰ Там же, с. 243.

⁴⁷¹ Там же, с. 244.

⁴⁷² Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип (его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха)// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.2, с. 257.

⁴⁷³ Там же, с. 247.

Не вдаваясь в детали аргументации С. Н. Булгакова, что вышло бы за рамки нашего исследования, замечу лишь, что Булгаков последовательно доказывает, что Маркс не может считаться учеником Гегеля и продолжателем его традиций, а также не создал ничего, что выходило бы за рамки философии Фейербаха.

В-третьих, важным аспектом критики Булгаковым Маркса выступает то, что отрицание Марксом метафизики приблизило его к идеям позитивизма, которые впоследствии были высказаны О. Контом. Поэтому Булгаков характеризует Маркса как «материалистического позитивиста и ученика Фейербаха»⁴⁷⁴. Во многих своих произведениях Булгаков выступает с критикой позитивизма. Например, говоря об Иване Карамазове, и характеризуя российскую действительность, Булгаков замечает, что «еще недавно мы пережили период увлечения социологической стороной мировоззрения; если я не обманываюсь, теперь начинается поворот в сторону метафизики»⁴⁷⁵.

Интересно, что в трудах Булгакова мы встречаемся с противопоставлением «позитивизм – религиозность», при этом позитивизм, равно как и марксизм, в восприятии Булгакова, тесно связаны с атеизмом. Например, говоря об Иване Карамазове, Булгаков обращает наше внимание на то, что «сначала Иван в духе позитивизма говорит, что где моему «звклидовскому земному» уму «про Бога понять» и решить, есть ли Он»⁴⁷⁶.

Как мы видим, в рамках данной работы С.Н. Булгаков полемизирует с марксизмом, однако, с точки зрения методологии, он делает это рациональными средствами. Булгаков все еще сам пребывает в рамках рационалистической традиции и свою критику марксизма воспринимает лишь как возвращение к идеализму, то есть своеобразное очищение марксизма.

⁴⁷⁴ Там же, с . 252.

⁴⁷⁵ Булгаков С.Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как религиозный тип// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.2, с.15.

⁴⁷⁶ Булгаков С.Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как религиозный тип// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.2, с.25.

Рациональные позиции Булгакова на данном этапе – это важное замечание, так как именно с данных позиций Булгаков перейдет к рассмотрению религиозной проблематики, а именно отношений православия и католицизма.

Как мы знаем из биографии отца Сергия Булгакова, в 1918 году он принимает священный сан и вскоре оказывается в эмиграции.

Прибыв в Константинополь, отец Сергий переживает кризис веры. Недавно рукоположенного священника начинают мучить сомнения в необходимости остаться в лоне Православной Церкви. Видя ее униженное состояние, видя пассивность и неспособность к решению многих проблем, отец Сергий начинает склоняться к Католической Церкви, которая в его глазах предстает оплотом стабильности в сложившейся беспокойной ситуации. В этот момент ему кажется, что Православной Церкви в России пришел конец, что только западная Католическая Церковь будет теперь нести всемирное христианство. Всю сложность душевных терзаний Булгакова прекрасно показывает написанная в то время книга «У стен Херсониса»⁴⁷⁷.

Именно в Херсонисе начинается первый этап осмысления католицизма отцом Сергием Булгаковым. В это время, видя трагедию Русской Церкви, а также коррупционность Константинопольского патриархата, на канонической территории которого он оказался, отец Сергий ищет выход в католицизме. «У стен Херсониса» - книга, написанная на пике филокатолических идей священника Булгакова.

«У стен Херсониса» представляет собой диалог, в котором с одной стороны выступают Беженец и Приходский священник, с другой — Светский богослов и Иеромонах.

По мнению ряда исследователей, Булгаков в образе Беженца изобразил самого себя, светский богослов – это Сергей Нилус. Приходской священник – это отец Сергий Соловьев, племянник великого мыслителя,

⁴⁷⁷ Булгаков С.Н. У стен Херсониса. — СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993. — 160 с.

продолживший его филокатолическую линию. Прототипом Иеромонаха у Булгакова выступил архиепископ Никон (Рождественский), известный своими разоблачениями ономатодоксии (имяславия). Присутствие этого персонажа лично значимо для Булгакова, так как одним из виднейших идеологов имяславия был его друг и соратник отец Павел Флоренский.

Таким образом, у стен Херсониса встречаются не абстрактные герои, а виднейшие представители самых разных направлений в философской и общественно-политической мысли. Их диалог является прекрасной иллюстрацией основных течений русской мысли в эмиграции и понимания изгнанными из России судьбы своей страны.

В ситуации кризиса русского православия, падения империи и хаоса отец Сергей обращается к Католической Церкви как к единственному, по его мнению, оплоту христианства. По его собственной оценке, он «обратил свои упования к Риму. Под совокупным впечатлением церковной действительности, как и моего собственного изучения, я молча, никому не ведомо, внутренне стал все более определяться к католичеству»⁴⁷⁸.

«У стен Херсониса» - многоплановое произведение, в котором можно выделить несколько основных проблем - это судьба России в ее исторической перспективе, отношения Церкви и светской власти, многие вопросы геополитики и т.д. Однако в рамках данного исследования нас интересует тема отношения к католицизму, и поэтому особый акцент я делаю именно на этом тематическом пласте. Рассмотрим как С.Н. Булгаков воспринимает Россию и православие.

Во-первых, Булгаков повторяет традиционные аргументы западников и утверждает, что важнейшая ошибка России – это выбор православия, а не католицизма.

По мнению Булгакова, именно это решение коренным образом повлияло на все дальнейшие исторические судьбы России. Совершившаяся в стране революция также имеет прямую причину в принятии православия –

⁴⁷⁸ Булгаков С.Н. У стен Херсониса. — СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993, с. 46.

так утверждает отец Сергей: «Ключа к трагедии России надо искать не в Петербурге, не в Москве, не в Киеве, но... в Хирсонисе: здесь совершился «пролог в небе», и «потоп» предопределен тоже здесь»⁴⁷⁹.

Булгаков выступает против узкоконфессионального понимания христианства. Для него крещение Руси - это не принятие православия, а вступление в единую и неразделенную Христианскую Церковь. «Да, в Хирсонисе мы родились духовно и исторически, ибо приняли Православие, точнее христианскую католическую веру, сделали ветвью единой Вселенской Церкви»⁴⁸⁰. По его мнению, принятие христианства как веры неразделенной Церкви представляет собой важнейший шаг в культурном развитии Руси. Именно христианская культура способствовала избавлению от варварства и вхождению России в культурное пространство Европы.

Однако полной интеграции России в Европу и в европейскую культуру помешал церковный раскол 1054 года, в результате которого Россия полностью оказалась в сфере влияния Византии и восприняла многие негативные черты византийского христианства, а именно византийскую замкнутость и ограниченность в рамках своей национальной культуры.

Во-вторых, Булгаков выступает с критикой национализма Русской Церкви.

Во многом повторяя основные мысли Владимира Соловьева («Россия и Вселенская Церковь», «Византизм и Россия» и др.), он пишет об узконациональном понимании христианства, которое Россия восприняла в Византии. Восприняв его у греков, Россия сама ограничила себя и таким образом обрекла на последующие исторические трагедии - на раскол старообрядчества, на кризис православия и, как его следствие, революцию и падение империи.

⁴⁷⁹ Булгаков С.Н. У стен Херсониса. — СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993, с.8.

⁴⁸⁰ Там же, с.12.

Более того, в данной работе Булгакова мы встречаемся с противопоставлением национальной Церкви и Вселенской, под которой он понимает Католическую.

Одним из проявлений подобного понимания Церкви является попытка Поместной Русской Церкви представить себя Вселенской, иллюстрацией чего является предложенная старцем Филофеем концепция «Третьего Рима».

В-третьих, Булгаков оценивает как крайне низкий уровень развития богословской мысли на Руси. Сравнивая православную Русь с Византией, он неоднократно подчеркивает, что все исторические ереси имели в своей основе бурное развитие богословской мысли и наличие различных мнений по одним и тем же богословским вопросам. Россия, в свою очередь, в своем интеллектуальном и духовном развитии отставала по уровню от Византии и поэтому единственным догматическим спором за всю историю русского православия может считаться полемика вокруг имяславия (ономатодоксии), развернувшаяся в начале XX века. Старообрядческий раскол, по словам отца Сергия, не может претендовать на наименование догматического спора, поскольку его основное содержание-это обрядовая, но не догматическая сторона.

Даже антикатолическая литература в России появилась не в результате развития собственной богословской школы и осмысления католицизма, а лишь под влиянием греческой традиции.

Поэтому, по мысли Булгакова, в силу отсутствия собственной богословской школы вплоть до создания Киево-Могилянской Академии, Россией были восприняты греческие шаблоны мышления и «наша бедная родина сразу отравилась греческой ненавистью к латинам и, при своей беспомощности и безграмотности в богословских вопросах, стала питаться греческими и подражательными произведениями»⁴⁸¹.

⁴⁸¹Булгаков С.Н. У стен Херсониса. — СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993, с. 84.

В свою очередь с появлением собственной богословской школы (хотя и подверженной латинскому влиянию) в русской мысли появляются католические тенденции. Примером этого может служить составленная святителем Димитрием Ростовским молитва пяти язвам Христа, которая имеет ярко выраженный латинский характер.

В-четвертых, Булгаков скептически оценивает положение дел в современной Русской Православной Церкви. Он утверждает, что в современной России имеет место кризис как духовной, так и светской власти, которому Булгаков противопоставляет иерархичную стройность католического мира.

О кризисе в России отец Сергей дает конкретное определение: «Кризис церковной власти в Православии, состоит в отсутствии личного носителя этой власти, которым доселе был царь — во всей неопределенности, но и полноте своих полномочий»⁴⁸².

Необходимо подчеркнуть, что отец Сергей, как и многие другие из рассмотренных выше философов, на первом этапе своего творческого пути отдавали прерогативу церковно-административной стороне Католической Церкви. Булгакова практически не волнуют проблемы мистики и духовной жизни, акцент его мысли сугубо рационален.

При этом Булгаков бывает критически настроен по отношению к православию. Например, по отношению к тем догматам, которые есть в католицизме, но которых нет в православии (*filioque* и догмат о папской безошибочности) отец Сергей утверждал, что «Восточная Церковь дефектна, и на обязанности ее членов, этих прозревших, лежит работа борьбы с этой дефектностью»⁴⁸³.

В свою очередь католицизм в восприятии Булгакова представлен как идеальная организация. О филокатолицизме С. Н. Булгакова на данном этапе свидетельствуют следующие аргументы:

⁴⁸² Там же, с.32.

⁴⁸³ Булгаков С.Н. У стен Херсониса. — СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993, с. 116.

Во-первых, Булгаков соглашается с приматом Римской Католической Церкви в двух аспектах:

а) Гегемония Католической Церкви в христианском мире.

Говоря о Католической Церкви, Булгаков замечает, «как бы ни относиться к Западной Церкви, нельзя отрицать, что там эти признаки Церкви налицо, опора и основа церковности очевидна для всех, — это власть Римского Папы»⁴⁸⁴.

С проблемой гегемонии Католической Церкви в христианском мире тесно связано рассмотрение католической эkkлесиологии. В работе «У стен Херсониса» содержатся только контуры булгаковского понимания проблем эkkлесиологии Католической Церкви. Решая для себя вопрос полноты и неполноты бытия христианского мира, отец Сергей утверждает, что благодаря Папской власти католики не столь сильно переживают отпадение от них восточной части христианского мира. Папство позволяет католикам в их догматическом сознании иметь некую «субстанцию вселенскости», что расширяет границы Церкви.

б) Примат католического богословия.

Булгаков отдает предпочтение католической теологии, которую считает наиболее развитой по сравнению с православной.

Например, Булгаков соглашается с догматом о папской непогрешимости в области вероучения. В тяжелой для Русской Церкви ситуации, при наличии большого количества взаимоисключающих мнений и отсутствии общецерковного авторитета, отца Сергея привлекает догмат о папской безошибочности в вопросах вероучения. При этом Булгаков подчеркивает, что учение о безошибочности вовсе не чуждо православию, оно лишь не смогло его полностью осмыслить (что еще раз подчеркивает первенство католической теологии).

По мнению Булгакова, если для католиков «авторитетность Собора дается Папой, его согласием», то и православные «утверждают, что

⁴⁸⁴ Там же, с. 22.

авторитетность соборного определения устанавливается его принятием «телом Церкви», «церковным народом», рецепцией»⁴⁸⁵. Таким образом, в традиционном православном понимании соборности и единого Тела Церкви, Булгаков выделяет общие черты с католическим пониманием безошибочности Папы.

Во-вторых, Булгаков признает примат духовной жизни католицизма.

В частности это проявляется в важнейшем вопросе признания Католических Таинств. Для Русской Церкви вопрос признания или непризнания Таинств неправославных Церквей долгое время оставался и поныне остается спорным и является одним из камней преткновения современной теологии. Булгаков же утверждает идентичность православных и католических Таинств и пишет, что «находясь в расколе с ним, Православие, однако, признает силу всех его таинств»⁴⁸⁶.

Проанализировав взгляды Булгакова на католицизм, заметим, что во многих своих утверждениях Сергей Николаевич показывает себя как рационалист.

Во-первых, Церковь воспринимается им с точки зрения институционализма и основной акцент Булгаков делает на церковно-административном устройстве. Мистика и духовная жизнь не столь интересны мыслителю, а отдельные суждения относительно духовной жизни в католицизме опять же полны рационализма.

Например, Булгаков утверждает, что православие и католичество есть Церковь, неразделенная и неразделимая по существу. Подобное единство обусловлено духовными закономерностями и метафизическим единством, для которого не важны юрисдикционные границы.

Например, Ферраро-Флорентийкий Собор не есть, по логике Булгакова, бессмысленная униональная попытка. Он является истинным Собором, на котором воссоединилась разделенная Церковь. Однако отец

⁴⁸⁵ Булгаков С.Н. У стен Херсониса. — СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993, с. 40.

⁴⁸⁶ Там же, с. 88.

Сергий делает оговорку, что это воссоединение все еще потенциально и относится скорее к мистической стороне жизни Церкви, а не к физическому ее телу.

Во-вторых, на данном этапе у С. Н. Булгакова нет ярко выраженной конфессиональной позиции, его религиозный опыт внеконфессионален.

Выражением своего рода духовного индифферентизма отца Сергия является его позиция относительно католических догматов. Так, говоря о невозможности своего перехода в католицизм, философ аргументирует это тезисом о равенстве православия и католицизма и отсутствия у них внутренних противоречий друг другу.

Также об отсутствии ярко выраженной конфессиональной позиции свидетельствует признание им так называемых «христиан до Христа». Он пишет: «мы знаем, что могут быть люди, не ведающие Христа, но Ему служащие и творящие волю Его, и, наоборот, называющие себя христианами, но на самом деле Ему чуждые»⁴⁸⁷.

Позднее отец Сергий сам даст характеристику этому периоду отношения к католицизму. 24 апреля 1922г. Булгаков записал в дневнике: «Лично за себя страшусь и смущаюсь, ибо знаю, что иду не на радость, а на скорбь, на последние, быть может, испытания. Меня там ждут в качестве «столпа православия», а этот столп уже подгнил: в глубине своего сознания я уже потерял себя и не знаю, кем мне считать себя: просто ли католиком, еще решившимся провозгласить свою новую веру, или же, напротив, новым, восточным католиком. Ясно для меня одно: в основном прав Рим и не прав восток, – и о папе, и о Св. Духе»⁴⁸⁸.

Таким образом, «У стен Херсониса» - произведение, написанное Булгаковым в кризисный период его жизни, духовного и творческого пути. Став священником, но, скоро вынужденно оказавшись вдали от Родины, Булгаков видит единственный оплот Церкви в католичестве.

⁴⁸⁷ Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип (его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.2, с. 240.

⁴⁸⁸ Булгаков Сергей, протоиерей. Автобиографические заметки. Орёл, 1998, с. 98-99.

Подводя итог философских и богословских воззрений отца Сергия Булгакова, необходимо отметить, во-первых, что его мысль находится в рамках западной традиции, и он зачастую повторяет мысли П.Я. Чаадаева и В.С. Соловьева, а, во-вторых, отметить, что многие богословские построения в данной работе не являются глубоко продуманными и взвешенными.

Философские акценты этого периода смещены в сторону максимального рационализма. Восприятие Церкви также рационально и основано на институционализме.

Отношение Булгакова к католицизму в данный период характеризуется повышенным оптимизмом, что зачастую понижает объективность автора. В дальнейшем многие положения отца Сергия будут им же переосмыслены в следующих своих трудах.

2.3.3.Изменение структуры религиозного сознания.

Дальнейшая биография отца Сергия демонстрирует нам изменение структуры религиозного сознания. В это время отец Сергий понимает необходимость воссоздания духовной жизни в эмиграции, он осознает всю необходимость сохранения духовных и интеллектуальных традиций русского православия. И Булгаков активно участвует в создании в Париже Свято-Сергиевского православного богословского института, который стал подлинным центром русского православия за рубежом.

О данном процессе мы можем судить на основании духовного дневника отца Сергия⁴⁸⁹, написанного в 1923-1925 гг. и его работы «Трагедия философии»⁴⁹⁰, написанной в 1920-1921 гг., но опубликованной в 1927г.

При анализе дневника отца Сергия Булгакова автор пришел к следующим выводам:

⁴⁸⁹ Булгаков Сергей, протоиерей. Дневник духовный. М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2003.-196с.

⁴⁹⁰ Булгаков С.Н. Трагедия философии (Философия и догмат)// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.1, с. 95-214.

Во-первых, абсолютно не подлежит сомнению наличие у отца Сергия глубокого духовного опыта.

Булгаков описывает свои переживания и пишет, что «моего окаянного сердца касается Господь руками и молитвами новопреставленной Екатерины, и затрепетало сердце мое от радостного зова. Прав Ты, Господи, и правы пути Твои»⁴⁹¹.

При этом необходимо заметить, что духовный опыт Сергея Булгакова качественно отличается от опыта В.С. Соловьева и Л.П. Карсавина. Во многом это обусловлено принятием Булгаковым священного сана, что скорректировало вектор направленности его духовной жизни. Данная особенность выделяет Булгакова среди остальных философов, находящихся в центре внимания данного исследования.

Сам отец Сергей в своем дневнике неоднократно подчеркивал влияние рукоположения на формирование собственных взглядов. Например, он писал: «Как высоко и блаженно служение священническое! Господь дает священнику стоять у врат вечности, когда они открываются, чтобы принять отходящую душу, и сам он смотрит в эти отверстые врата, и это созерцание как обличение и вместе как освежающий душу призыв входит в душу»⁴⁹².

Во-вторых, духовный опыт отца Сергия Булгакова на данном этапе очень близок к католической мистике. Соглашаясь с приматом католической мистики, Булгаков, возможно, сам этого полностью не осознавая, находился в русле католической традиции. Примером этого могут служить следующие слова из его духовного дневника: «подкрепите меня... ибо я изнемогаю от любви. Левая рука его у меня под головою, а правая обнимает меня» (П.П. 11,5). Это сказано в Песни Песней любви про человеческую душу. И когда душу осеняет этот белый, сладкий, не опаляющий, но увеселяющий огонь любви, душа испытывает такое неземное блаженство, что трепещет и хочет

⁴⁹¹ Булгаков Сергей, протоиерей. Дневник духовный. М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2003, с.8.

⁴⁹² Булгаков Сергей, протоиерей. Дневник духовный. М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2003, с.11.

вырваться из тела. И становится ясно, что из всех блаженств, из всех благ, которые уготовал Господь человеку, высшее блаженство есть блаженство любви»⁴⁹³.

Также Булгаков сообщает в своем дневнике о состоянии, близком к экстазу: «Сегодня ночью содрогался я и извивался как червь, и душа моя умирала от блаженства веяния Св. Духа. Я чувствовал это веяние, я знал его, я любил и радовался неземным блаженством радости любви»⁴⁹⁴.

Также об этом состоянии косвенно свидетельствуют следующие слова: «Горит мое сердце, изнемогает душа моя, Боже, Боже мой, сладкий, благой, великий»⁴⁹⁵.

Вышеприведенная цитата отсылает нас к опыту католических мистиков, таких как блаженная Анджела и святая Тереза, что ясно свидетельствует о католических тенденциях в духовном опыте отца Сергия Булгакова.

Работа «Трагедия философии» наиболее ярко показывает изменение структуры религиозного сознания, в частности в важнейшем вопросе соотношения веры и разума. Сам Булгаков ставил данное произведение в один ряд со «Светом невечерним» и определял его тематическую направленность как работу «о природе отношений между философией и религией, или о религиозно-интуитивных основах всякого философствования»⁴⁹⁶.

В рамках данной работы Булгаков выступает с критикой рационализма.

Во-первых, он вводит понятия «философская ересь» и «логический монизм», с помощью которых поясняет, что все исторические ереси возникли путем рационализации и примитивизации Откровения: «философская

⁴⁹³ Там же, с.20.

⁴⁹⁴ Там же.

⁴⁹⁵ Булгаков Сергей, протоиерей. Дневник духовный. М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2003, с.25.

⁴⁹⁶ Булгаков С.Н. Трагедия философии (Философия и догмат)// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.1, с. 95.

характеристика ереси в истории христианского богословия состоит именно в том, что сложное, многомотивное, антиномическое для разума учение упрощается, приспособляется к постижению разума, рационализируется и тем самым извращается».

Нарушение гармонии в соотношении веры и разума приводит к забвению религиозных основ философии: «религиозная основа философствования есть факт, не подлежащий даже оспариванию, все равно, сознается он ею или не сознается. И в этом смысле история философии может быть показана и истолкована как религиозная ересеология»⁴⁹⁷.

Во-вторых, Булгаков критически анализирует развитие европейской философии и обвиняет ее в чрезмерном рационализме. Более того, Булгаков обвиняет европейскую философию в лице Гегеля в претензии на всеобъемлимость мира и даже на Божественные привилегии: «всякая философия, как учение о мире, обо всем, есть необходимо и богословствование. Если бы человек мог порождать мир логически, т. е. сплошь постигать его бытие разумом, в таком случае он сам был бы богом или вполне сливался бы с Богом, творящим мир (на это и притязал по существу Гегель)»⁴⁹⁸.

Необходимо заметить, что Булгаков следует в общем русле критики позитивизма и рационализма Владимира Соловьева. Из следования в общем русле с Соловьевым проистекают многие особенности метода Булгакова. Не вдаваясь в подробности анализа Булгаковым развития европейской рационалистической философии, замечу, что метод Булгакова во многом схож с методом Соловьева. И тот, и другой философ, показали, что европейская философия благодаря своему крайнему рационализму, пришла к неразрешимым противоречиям.

В-третьих, как и Соловьев, Булгаков выступает за приоритет Откровения. По его мысли, философия – это всего лишь восприятие и

⁴⁹⁷ Там же, с. 99.

⁴⁹⁸ Булгаков С.Н. Трагедия философии (Философия и догмат)// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.1, с.105.

трактовка Откровения: «всякая философия есть философия откровения - откровения Божества в мире. Аксиомы философии не дедуцируются, но лишь формулируются, и автономная, чистая философия или невозможна, или же роковым, неустранимым образом обречена на апорию, приводит к трагедии безысходности»⁴⁹⁹.

В-четвертых, как и Владимир Соловьев, отец Сергей предполагал разрешение антиномии европейской философии путем создания целостной системы цельного знания, основанного на всеединстве и софиологии.

При этом, как и в случае с Владимиром Соловьевым, система отца Сергия характеризуется определенной склонностью к рационализму, что оказало существенное влияние на восприятие католицизма.

На данном этапе Булгаков все еще выступает как рационалист, что проявляется в следующем:

Во-первых, в рациональности предложенной системы цельного знания.

Во-вторых, в методологии критики католицизма. На данном этапе Булгаков создал несколько произведений антикатолической направленности. При рассмотрении булгаковского метода становится очевидным его рационализм.

Критикуя догмат о папской непогрешимости, Булгаков использует логические доводы. Например, рассматривая историю формирования догмата, Булгаков обращает особое внимание на то, что он никогда в истории Церкви единодушно не принимался и только отдельные богословские школы и течения в рамках католического мира воспринимали идею папской непогрешимости. Другая же часть Церкви негативно относилась к подобной перспективе. Примером борьбы разных течений Булгаков считает историю папства времен Великой Схизмы, заключающейся в наличии нескольких Пап и антипап одновременно.

⁴⁹⁹ Там же, с. 104.

Булгаков как критик направляет основные усилия на создание логической системы антитезисов. Например, он выделяет два основных логических противоречия, связанных с догматом о непогрешимости Папы, а именно:

Смерть Папы, по сути, означает кризис самой идеи непогрешимости, утверждает Булгаков. Вакантность Святого Престола ставит трудно разрешимый философский и богословский вопрос - кто или что в периоды седевакантизма является воплощением безошибочности Церкви.

Второе выделенное Булгаковым логическое противоречие основано на источнике непогрешимости. Кто дает Папе возможность быть непогрешимым? И каким образом стоящие ниже по иерархии кардиналы и епископы могут интронизировать Папу и наделить его безошибочностью в вопросах веры?

Наличие этих логических противоречий, по мнению отца Сергия, показывает недостаточную разработанность учения о непогрешимости и ставит вопросы о легитимности данного учения.

В плане сакраментологии учение о безошибочности также вызывает сомнения. Учение о Папе как безошибочном в вопросах веры главе Церкви приводит к логической необходимости появления «четвертой степени священства», таким образом, нарушая трехчастную иерархию, принятую в христианстве.

Изо всех этих логических противоречий проистекает вывод: «что не церковь является функцией папства, но папство является функцией церкви, которая и сама может при известных условиях восполнять отсутствие Папы»⁵⁰⁰.

Как следует из этого, в области метода критики католицизма отец Сергий выступает как рационалист.

Таким образом, под влиянием изменения структуры религиозного сознания происходит переосмысление отношения к католицизму.

⁵⁰⁰ Булгаков Сергей, протоиерей. Очерки учения о Церкви. //Путь, № 1, сентябрь 1925, с.20.

Проблематике католицизма на данном этапе посвящены такие работы как «У кладезя Иаковля (Ин. 4:23). О реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах»⁵⁰¹, «Очерки учения о Церкви»⁵⁰², «О Ватиканском догмате»⁵⁰³, «Купина неопалимая»⁵⁰⁴, «Евхаристический догмат»⁵⁰⁵ и «О Таинствах»⁵⁰⁶.

В этих работах отец Сергей предлагает новые принципы отношения к католицизму. Для них характерна большая по сравнению с ранними трудами глубина догматических исследований автора. Если в работе «У стен Херсониса» отец Сергей выступает скорее как политик, то в «Очерках учения о Церкви» он выступает уже как священник, имеющий глубокий личный опыт. Рассмотрим, как изменилось восприятие католицизма отцом Сергием Булгаковым.

Во-первых, им был переосмыслено понимание папской власти.

Если у стен Херсониса Булгаков стремился к католицизму как к оплоту стабильности, то сейчас он констатировал, что новый догмат о папской безошибочности есть лишь проявление папизма и цезарепапизма. Отсюда и проистекает важнейшее последствие принятия нового догмата: для католиков становится совершенно естественным завоевательный образ действий и политика папского империализма.

Во многом это связано с изменением восприятия природы Церкви. На данном этапе Булгаков в своих работах подчеркивает, что «Церковь есть благодатная жизнь в Духе Св., и благодатная жизнь есть спасение», из чего

⁵⁰¹ Булгаков Сергей, протоиерей. У кладезя Иаковля (Ин 4:23). О реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах// Христианское воссоединение. Париж, YMCA-Press., 1933. с. 9 – 32.

⁵⁰² Булгаков С.Н. Очерки учения о Церкви// Путь, №1. Сентябрь 1925г. - с. 53-78; Путь, №2. Январь 1926 г. - с. 47-58; Путь, №4. Июнь-июль 1926 г. - с. 3-26.

⁵⁰³ Булгаков Сергей, протоиерей. О Ватиканском догмате// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Тагианы, 2007, с.158-219.

⁵⁰⁴ Булгаков Сергей, протоиерей. Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. //Малая трилогия. М.: Издательство общедоступного православного университета, основанного протоиереем Александром Менем, с.9-166.

⁵⁰⁵ Булгаков Сергей, протоиерей. Евхаристический Догмат//Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Тагианы, 2007, с.229-287.

⁵⁰⁶ Булгаков Сергей, протоиерей. О Таинствах// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Тагианы, 2007, с.433-461.

заключает, что «нет и не может быть ни разделения, ни противопоставления Церкви и спасения: вне Церкви нет и спасения, ибо жизнь в Церкви и есть спасение»⁵⁰⁷.

Также отец Сергей дает Церкви определение как «божественной, благодатной жизни на земле, в этом мире и за его пределами одновременно. Церковь есть непрестанно совершающееся обожение человека и в нем мира»⁵⁰⁸.

Основываясь на тезисе о земной и небесной природе Церкви, а также о примате мистики над земной организацией, отец Сергей утверждает, что может быть два отклонения от истинного понимания природы Церкви. Одно из них основано на разрыве связи между Церковью видимой и невидимой, а другое ведет к превращению в организованное общество единомышленников, аналогом чего может служить государство или политическая партия. По мнению Булгакова, первое отклонение характерно для протестантизма, а второе - для католицизма. Исходя из данных положений, он вновь обращается к вопросу отношения к католицизму, наполняя его своим новым духовным опытом.

Отец Сергей подчеркивает, что жесткий иерархизм Католической Церкви - это отказ от данной Богом свободы. Традиционную для православного Востока систему пентархии Булгаков теперь оценивает как важнейший элемент реализации свободы христианской личности. Примечательно, что в «У стен Херсониса» именно эта свобода отцом Сергием была названа «православной анархией», и именно ее он считал одной из важнейших причин кризиса православия.

Если на более раннем этапе своего философского творчества отец Сергей сомневался в реальности и легитимности Вселенского Собора без западного мира, то сейчас он соглашается с его возможностью силами лишь автокефальных православных Церквей. «Возможность новых вселенских

⁵⁰⁷ Булгаков Сергей, протоиерей. Очерки учения о Церкви // Путь, № 4, июнь-июль 1926, с.4.

⁵⁰⁸ Там же.

соборов в будущем отнюдь не исключена, даже, по-видимому, в последнее время она становится вероятнее»⁵⁰⁹.

Также жесткой критике подвергается принцип единовластия Папы и теократии в целом.

Отец Сергей на данном этапе приходит к пониманию ошибочности применения в Церкви принципов светского права. Иными словами, он критикует Католическую Церковь за характерный для нее юризм в решении многих вопросов, в том числе и духовных. Для Булгакова очевиден вывод: «внешние удобства, действительные или кажущиеся, связанные с церковным централизмом, сопровождаются ослаблением интимного, мистического самосознания»⁵¹⁰.

Существующее в католицизме понимание Церкви как единоличной монархии Папы, по мнению Булгакова, «извращает природу церковного единства, которое устанавливается не столько организацией власти, сколько единством жизни, и наклоняет его в сторону примата власти и тем самым невольно огосударствливает церковь изнутри»⁵¹¹.

Отказ от свободы ради видимого удобства - так понимает отец Сергей суть папства. Согласно его утверждению, папство-это добровольный отказ от свободы и причиной этого отказа служит «соблазн отречься от свободы ради слепого повиновения и узреть пребывающий лик Церкви на ее поверхности, поверить, что ее внутренний нерв выходит наружу и становится внешним выражением ее существа»⁵¹².

Исходя из положений о примате мистической стороны Церкви над институциональной, Булгаков утверждает ошибочность католического понимания единства Церкви.

При этом стоит подчеркнуть, что в качестве критерия для оценки истинности Булгаков стал использовать опыт православия.

⁵⁰⁹ Булгаков Сергей, протоиерей. Очерки учения о Церкви // Путь, № 1, сентябрь 1925, с. 73

⁵¹⁰ Там же, с. 74

⁵¹¹ Там же.

⁵¹² Булгаков Сергей, протоиерей. Очерки учения о Церкви // Путь, № 1, сентябрь 1925, с. 52.

Булгаков называет два основных ошибочных постулата католицизма-во-первых, это утверждение, что апостол Петр был первым среди апостолов, и, во-вторых, тезис о том, что власть Петра одинаково принадлежит его преемникам-Римским Папам.

Подобные утверждения отец Сергей считает «тысячелетним гипнозом». В качестве антитезиса Булгаков излагает традиционное православное учение о Христе как главе Церкви, следовательно, подытоживает автор, не может существовать какого то наместника на земле, то есть Папы.

Во-вторых, Булгаков ставит под сомнение примат католической теологии и, более того, полемизирует со многими ее положениями. Примером этого может служить полемика Булгакова с католической мариологией, чему посвящена его работа «Купина неопалимая». Булгаков целостно рассматривает католическое учение о Деве Марии в контексте развития богословской мысли и приходит к выводу, что учение о непорочном зачатии входит в противоречие с основными положениями христианского богословия.

После нового догмата католическое богословие вынуждено доказывать свободу Богоматери от первородного греха и при этом вынуждено отрицать связь между смертью и первородным грехом, что является прямым нарушением логики богословия.

В полемике с католическими богословами отец Сергей использует важнейшее понятие для своей философии, а именно софийность. «Католическая доктрина, с одной стороны, безмерно отдаляет человека от Бога и практически отрицает его софийность»⁵¹³ - такой диссонанс между католическим учением и софиологией видит Булгаков. При этом необходимо напомнить, Булгаков относился к числу тех философов, которые пытались представить софиологию в качестве неотъемлемой части православного

⁵¹³Булгаков Сергей, протоиерей. Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. //Малая трилогия. М.:Издательство общедоступного православного университета, основанного протоиереем Александром Менем, с. 44.

вероучения. Таким образом, получается следующая логическая схема: для православия характерна софийность, чего нет в католицизме. Отсюда проистекает противопоставление православия и католицизма, лишённого полноты веры и истины в силу отсутствия софиологии.

Важное значение в философии отца Сергия имеет понятие софийного мышления. По мысли Булгакова, все человечество «живет благодатными дарами, получаемыми при творении, хотя и ослабевшими в действии, но не вовсе отнятыми от мира как сверхприродная, софийная его основа»⁵¹⁴.

Софийность распространяется и на учение о Деве Марии: «Богоматерь софийна в предельной степени. Она есть полнота Софии в творении и в этом смысле тварная София. София есть основание, столп и утверждение истины, исполнением которой является Богоматерь, и в этом смысле Она есть как бы личное выражение Софии в творении, личный образ земной Церкви»⁵¹⁵.

Отец Сергий наделяет Богородицу софийными характеристиками, например: «Богоматерь есть личное явление Премудрости Божией, Софии, каковое в другом смысле есть Христос, Божия сила и Божия премудрость»⁵¹⁶; «торжество земного явления Софии в человеке, а вместе и откровение Духа Святого мы имеем в Богоматери, Которая пребывает нераздельно с Сыном Своим»⁵¹⁷; «мысль о софийном почитании Богоматери, увенчивающую собой как куполом православное о Ней богословствование, утвердила русская Православная Церковь, литургически связав празднование Софии с памятованием Богоматери, в отличие от Византийской Церкви, где был выделен христологический аспект в софиологии, и софийные праздники соединялись с Господскими»⁵¹⁸.

⁵¹⁴ Там же, с. 46

⁵¹⁵ Там же, с. 123.

⁵¹⁶ Булгаков Сергей, протоиерей. Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. //Малая трилогия. М.:Издательство общедоступного православного университета, основанного протоиереем Александром Менем, 92-93.

⁵¹⁷ Там же, с.124

⁵¹⁸ Там же, с 125

Также проблематика мариологии проходит и через другие произведения отца Сергия. Например, в работе «Друг Жениха» автор особенно подчеркивает, что в православном вероучении Богородица и Иоанн Предтеча имеют личную безгреховность, которая связана с личным выбором, а не с механическим возвращением им утраченного дара, что характерно для католической доктрины.⁵¹⁹

«Святой Иоанн Предтеча находится в особой близости к Премудрости Божией, Ею осиявается и прославляется»⁵²⁰.

Булгаков обвиняет авторов догмата в «антропоморфизме, чрезмерном преобладании в восприятии Христа природночеловеческого начала, которое свойственно вообще католичеству»⁵²¹.

Помимо критики частных вопросов католической теологии (мариология, непогрешимость Папы и т.д.) Булгаков в целом критически рассматривает закон догматического развития.

Совершенно новую интерпретацию приобретает отношение отца Сергия к теории догматического развития. Если в более ранних своих работах Булгаков фактически соглашался с данной теорией и возводил ее в категорию закона, то сейчас он выступает как критик и находит в ней слабые места.

Изначально отец Сергий выражает беспокойство, что свобода догматического творчества может привести к догматическому анархизму и хаосу в богословии. Продолжая рассуждать в русле категории любви, Булгаков утверждает, что Православная Церковь не нуждается в догматическом развитии, поскольку имеющаяся в Церкви благодать воплощает в себе все учение и всю догматическую составляющую. При этом Булгаков не отрицает необходимости осмыслять реалии церковной жизни и учения. Иными словами, он утверждает необходимость осмысления таких богословских вопросов, как оноματοдоксия и софиология.

⁵¹⁹ Там же, с 207

⁵²⁰ Там же, с 344

⁵²¹ Там же, с.188.

Но несмотря на целый ряд критических замечаний, Булгаков в целом признает реальность совершаемых в католицизме Таинств.

В рамках «Очерков» Булгаков еще формирует свое отношение к инославию, оно не имеет полностью логичной и законченной формулы. С одной стороны, отец Сергей как священнослужитель Православной Церкви, утверждает монополию православия на истинность и отсутствие благодатной жизни в других конфессиях. Однако, утверждая это, он настаивает на реальности совершения Таинств в Католической Церкви.

Очень оригинальное отношение у отца Сергея к вопросу признания католических Таинств. Так, он считает возможным и вполне законным признать католические Таинства в Православной Церкви на основании сохранившейся у католиков апостольской преемственности. Но при этом неоднократно подчеркивает на имеющиеся в католическом вероучении ошибки и прямые отступления от традиций Древней Церкви. Так, он пишет: «мы не можем отрицать принципиально ни иерархичности иерархии, ни сакраментальности и спасительности таинств, совершаемых вне Православия (разумеется, в разной мере в разных исповеданиях), хотя эти пути и остаются для нас сокрытыми и недостаточными. Но тем жарче должна быть наша молитва « о соединении всех» и наше его искание. Чаша Христова остается едина, хотя и разделены к ней приступающие. И «тот же» есть Дух, подающий разные дары. И что особенно замечательно, взаимное постижение наиболее совершается чрез углубление собственной жизни церковной, ибо здесь, в этой глубине, мы встречаемся и опознаем друг друга в нашем единстве во Христе и в Духе Святом как дети единого Отца Небесного». Таково понимание отцом Сергием проблемы христианского единства и православно-католических отношений».

В-третьих, Булгаков изменил свое отношение к католической мистике.

Также отец Сергей подвергает критике католическую мистику и католическую духовность. Рассматривая проблему мистики в православии,

Булгаков утверждает, что ей чужда всякая чувственность, всякая свобода воображения. Отсюда для православия совершенно чуждым является культ адорации, поклонения Сердцу Иисуса, а также молитвы ранам Христовым. Ключевое место в православной мистике, в отличие от католической, занимает учение об имени Божиим.

Подводя итог своим умозаключениям, Булгаков как и в книге «У стен Херсониса» в конце излагает своеобразное кредо: «Лишь одно Православие есть истинная, неповрежденная Церковь Христова. Однако, это не означает, что все церковные общества, образующиеся вне Православия, как иерархической организации, были бы вполне и окончательно неправославны, т. е. не имели бы в себе никакой церковной жизни, были бы пустым местом, или же хуже — антицерковью, «вавилонской блудницей»⁵²².

Если в книге «У кладезя Иаковля» отец Сергей считает «единство перед алтарем» естественным путем к христианскому единству, то уже на страницах «Очерков учения о Церкви» выступает против необдуманных и поспешных действий: «Невозможно общение в молитвах без общения в вере, и в этом смысле самочинный «Intercommunion» всякого рода есть либо легкомыслие и дилетантизм, либо самообман, а то и просто обман»⁵²³.

Для определения границ Церкви Булгаков вводит понятие «внешняя зона Церкви», под которым понимает восприятие Церковью как «своего» той части христианского мира, которая крещена. Иными словами, внешнюю зону Церкви образуют все крещеные вне зависимости от их юрисдикционной принадлежности. В дальнейших своих трудах отец Сергей разработает концепцию «анонимного христианства», то есть христианства, превосходящего жесткие конфессиональные и юрисдикционные рамки.

Булгаков утверждает, что, во-первых, «православие» равно «Церковь», а, во-вторых, инославие не есть неправославие. Таким образом,

⁵²² Булгаков Сергей, протоиерей. Очерки учения о Церкви // Путь, № 4, июнь-июль 1926, с. 5.

⁵²³ Булгаков Сергей, протоиерей. Очерки учения о Церкви // Путь, № 4, июнь-июль 1926, с. 5.

инославие, по мысли Булгакова, это неполное православие, православие, которое не завершено в своей мистической полноте.

В данный период Булгаков как философ находится в поиске. Он отходит от рационализма и выступает с идеей создания некоей универсальной синтетической системы, которая в какой то степени склонна к рационализму. Произошедшее изменение структуры религиозного восприятия существенным образом сказалось на восприятии Булгаковым католицизма, а именно привело к переосмыслению роли и места Папы в Церкви, а также критике многих положений католической теологии.

2.3.4. Примат религиозной мистики.

В завершение своего жизненного и философского пути отец Сергей Булгаков приходит к примату мистицизма и иррационального.

О примате мистицизма мы можем судить на основании его записной книжки 1939-1942гг.⁵²⁴, в которых он предстает перед нами как человек, имеющий глубочайший духовный опыт, при этом связанный с определенной конфессией, а именно с православием.

Во-первых, духовный опыт отца Сергея Булгакова удаляется от католической чувственности и максимально приближается к православной традиции. Об этом мы можем судить на основании описания им своего духовного опыта, явно находящегося в русле православной традиции.

Например, о своей тяжелой болезни Булгаков пишет как о «посещении Божиим» и надеется сохранить опыт своих переживаний как особый дар: «трепетно вспоминаю я, как о каком-то неотмирном блаженстве, об этих страданиях и откровениях, о милостях Божиих, мне посылаемых, о чудесах, в которых так и живу, недостойный. Но одно меня страшит и томит: как мне сохранить и умножить их богатство, ибо его и нельзя сохранить, не умножая?»⁵²⁵

⁵²⁴ Булгаков Сергей, протоиерей. Записная книжка//Малая трилогия. М.: Издательство общедоступного православного университета, основанного протоиереем Александром Менем, с. 564-570.

⁵²⁵ Булгаков Сергей, протоиерей. Записная книжка//Малая трилогия. М.: Издательство общедоступного православного университета, основанного протоиереем Александром Менем, с. 564.

Во-вторых, отец Сергей окончательно определился с ролью России и православия в мировой истории. Он писал: «прежде всего, - мать- Россия»⁵²⁶, «этого и только этого - я хочу, живой веры в Родину, в грядущее, видения и ведения Града Божия, грядущего на землю»⁵²⁷.

На закате жизненного и творческого пути отец Сергей излагает свое видение христианского единства и православно-католических отношений в своем докладе «Una Sancta. Основания экуменизма»⁵²⁸. Эту работу он пишет полностью избавившись от рационализма как в философии, так и в духовной жизни. Булгаков пишет, основываясь на долгом и скрупулезном изучении православия и православного богословия, на личном опыте христианской мистики. Отсюда отец Сергей уже не выступает за воссоединение с Католической Церковью, он предлагает иное решение. По мысли Булгакова, необходимо воссоединить духовность Востока и все лучшее, что есть в опыте католической схоластики и теологии. Таким образом, Булгаков стоит у истоков так называемого «неопатристического синтеза» - такого подхода к изучению Святых Отцов, при котором важную роль играет мистика, то есть иррациональное, а в качестве инструментария используются лучшие возможности человеческого разума, то есть рациональное. Однако при этом рациональное выступает лишь в качестве инструмента для иррационального. Таким образом, в завершающем жизненном и творческом периоде Булгакова происходит изменение отношений пропорций «рациональное-иррациональное» в сторону главенства иррациональности.

⁵²⁶ Там же, с. 568.

⁵²⁷ Там же, с. 568.

⁵²⁸ Булгаков Сергей, протоиерей. Una Sancta. Основания экуменизма// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с. 546-556.

Подводя итоги своим многолетним богословским, философским и духовным исканиям, отец Сергей утверждает, что «теория ветвей» и прочие либеральные идеи относительно христианского единства представляют собой лишь догматический парадокс, не согласный с учением о Церкви. Но при этом Булгаков предостерегает от возможного узкоконфессионального понимания христианского единства, которое существовало и существует в доэкуменистическом и антиэкуменистическом сознании. Однако и говорить о создании и некоего «экуменистического богословия» мы не можем, поскольку сталкиваемся с нерешенными догматическими парадоксами.

Булгаков окончательно формулирует свое отношение к неправославному, то есть «инославному» миру, которое заключается в невозможности отрицания духовной и благодатной жизни в расколах.

Существующие юрисдикционные и канонические препятствия, несомненно, разделяют православный и «инославный» миры. Однако и к существующим попыткам разрешения данной проблемы отец Сергей относится довольно скептически. Активно развивавшийся в данный исторический период принцип «intercommunion» не решает озвученную проблему.

Подводя итог своему жизненному и богословскому пути, отец Сергей призывает нас верить в жизненные силы православия, которые, по его мнению, могут стать универсальной христианской правдой.

Подводя итоги анализа творчества отца Сергея Булгакова необходимо отметить следующее:

Во-первых, отец Сергей прошел долгий путь становления как философа, мыслителя и священнослужителя. Исходя из особенностей творческого пути, необходимо выделить несколько основных этапов жизни и творчества С.Н. Булгакова.

Сергей Николаевич Булгаков приблизился к периоду написания трудов по религиозным вопросам, уже пройдя путь от марксизма к

идеализму. Однако обращение к религиозной проблематике вовсе не означает однозначного и сиюминутного поворота в сторону православия. Наоборот, отец Сергей изначально обращается в сторону католицизма и тяготеет к единению с Католической Церковью.

Во-вторых, огромное влияние на отношение к католицизму отца Сергея Булгакова оказала софиология, как неотъемлемая часть его философии.

В-третьих, основаниями филокатолицизма отца Сергея являются внутренний кризис православия в Российской Империи, согласие с идеями западников о неправильности пути России и влияние философских идей В.С. Соловьева.

В-четвертых, на всем протяжении творческого пути философа мы сталкиваемся с проблемой рационального и иррационального. Если на первом этапе Булгаков отдает преимущественный интерес рационализму, то в дальнейшем происходит постепенное смещение интереса в сторону иррационального и мистики. Переход от рационального к иррациональному осуществляется за счет постепенной эволюции структуры религиозного восприятия мира.

В целом, у отца Сергея Булгакова мы встречаемся с собственной, логически завершенной философией, значение которой для русской философии и русского богословия нам еще предстоит оценить.

Важное место в философии Булгакова занимает его отношение к инославному миру, к миру, с которым он был вынужден тесно контактировать. Его апологетические труды в адрес католицизма существенно повлияли на создание русских приходов за рубежом, сохранение православной духовной и интеллектуальной традиции на Западе. Активное участие в деятельности Русского студенческого христианского движения, издание «Вестника» этого движения, создание Свято-Сергиевского православного богословского института - все это навсегда вписало отца

Сергия в историю русского православия и православной мысли.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Данное диссертационное исследование посвящено исследованию феномена филокатолицизма в русской религиозной философии.

В рамках данной работы мною предложен новый термин «филокатолицизм», означающий систему философских, общественно-политических и религиозных взглядов, для которой характерно отведение католицизму ведущего места в культурной, общественно – политической и религиозной жизни страны.

Поскольку филокатолицизм был характерен как для русской мысли, так и для вселенского православия, то филокатолицизм в русской мысли был определен как сложное философское и общественно – политическое явление, перманентное для цивилизационного развития России и теоретически оформившееся во второй половине XIX века.

Автор разделяет филокатолицизм на две составляющие: философский филокатолицизм и общественно-политический филокатолицизм.

Общественно-политический филокатолицизм также подразделяется на филокатолицизм как религиозно-политическое диссидентство и филокатолицизм как мода.

Филокатолицизм как религиозное диссидентство отображает взгляды той части русского дворянства и интеллигенции, которая выражала таким образом свой протест против существующего строя. К этой категории принадлежат такие личности как священник князь Волконский, декабрист М.С. Лунин и многие другие.

Филокатолицизм как мода-тенденция, имевшая место в среде русского дворянства и интеллигенции, заключавшаяся в увлечении католицизмом, католической мистикой и духовностью.

Русская мысль, бывшая наследницей византийской традиции богословия, также содержит в себе и филокатолическое, и антикатолическое направления. К числу антикатоликов относятся такие мыслители как преподобный Феодосий Печерский, митрополит Георгий Киевский, Максим Грек, патриарх Филарет, Илия Минятей и многие другие.

Логическим продолжением этой линии является появление

славянофильства с его глубинной критикой Запада. Начатая А.С. Хомяковым линия получает свое продолжение в трудах таких мыслителей как И.В. Киреевский, святитель Игнатий (Брянчанинов), Юрий Самарин, Н. Я. Данилевский, К.Н. Леонтьев и многие другие.

В свою очередь прозападническая традиция появляется на Руси лишь с XVI века, когда на Русь активно приникают как католические, так и протестантские проповедники и появляются собственные прозападнические произведения.

Период особого увлечения России католическими идеями начинается после реформ Петра I и тесным образом связанный с влиянием европейцев, живущих в России. Среди причин этого можно выделить следующие: особое влияние Франции, французской культуры и литературы на русское общество и дворянство, слабость позиций Русской Православной Церкви, активная миссионерская деятельность иезуитов, а также влияние масонства и расцвет мистицизма.

Яркими примерами филокатолицизма как религиозно-политического диссидентства являются М.С. Лунин (1787-1845), П. Я. Чаадаев (1794-1856), князь И.С. Гагарин (1814-1882), князь Александр Волконский (1866-1934).

Главным тезисом М.С. Лунина является утверждение, что политическая, гражданская, личная свобода утверждалась именно на основе католического мировоззрения.

«Философические письма к даме» П. Я. Чаадаева сыграли важную роль в истории русской мысли. В них он утверждает, что главная ошибка исторического пути России – это принятие православия и, следовательно, политическая и культурная ориентация на восточные деспотии и изоляция от культурной Европы.

Чаадаев видит в православии один из главных тормозов развитию русского государства и мечтает о том дне, когда вновь воссоединятся христианские Церкви. При этом воссоединение должно произойти не под

эгидой православия, а под эгидой папства, которое Чаадаев считает наиболее полным воплощением христианства.

И.С. Гагарин, говоря о будущем России как великой державы, подчеркивает, что оно возможно только если Россия станет подлинно европейской, то есть католической.

Князь Александр Волконский на протяжении многих лет отстаивал тезис, что принятие католицизма не означает отказа от своих русских корней.

Философский филокатолицизм тесно связан с понятиями Софии и всеединства.

Проблема Софии в русской мысли находится в тесной связи с проблемой осмысления католицизма. Поскольку в католицизме особое значение имеет культ Девы Марии (а в трудах некоторых католических мистиков он тесно переплетен с Софией), то совершенно очевидным становится интерес многих русских религиозных философов к софиологической проблематике. При этом учение о Софии характерно именно для католических мистиков, а не для официальной католической догматики.

София как творящее начало у Соловьева тесным образом было связано с проблемой воссоединения Церквей. В Софии, в устрояющей мудрости Бога, был заложен принцип всеединства, из которого и проистекала мечта о создании универсальной вселенской Церкви.

Проблематика Софии у Л.П. Карсавина тесно связана с восприятием католицизма. Для Карсавина существовала прямая параллель «Дева Мария-София», о чем он неоднократно говорил на страницах своих произведений. Именно Мария является земным воплощением Софии как Церкви.

Также и С.Н. Булгаков проводит параллели между Софией и Девой Марией.

Изложенная в данном исследовании закономерность о глубокой связи между софиологией, всеединством и филокатолицизмом действительна по отношению к В.С. Соловьеву, Л.П. Карсавину и С.Н. Булгакову. У многих других русских философов (например, у П.Флоренского) данная закономерность не наблюдается.

Вторая глава исследования была посвящена подробному анализу филокатолицизма в философских воззрениях В.С. Соловьева, Л.П. Карсавина и С.Н. Булгакова.

Отношение их к католицизму последовательно проходило три стадии, в рамках которых наблюдается смена позиции.

Первый этап характеризуется восторженными, оптимистичными взглядами на католический мир. Такое отношение мы встречаем в «России и Вселенской Церкви» В.С. Соловьева, в «Католичестве» Л.П. Карсавина, размышлениях «У стен Херсониса» отца Сергия Булгакова.

В это время названные философы выступают с позиций рационализма, в том числе и в вопросах духовной жизни и мистики. Учитывая, что религия состоит из трех компонентов (церковно-административное устройство, вероучение и духовная жизнь), то автором было обнаружено, что на данном этапе все указанные философы центр своего интереса сводили именно к церковно-административной стороне католицизма, то есть понимали Церковь по преимуществу институционально. Владимир Соловьев, равно как и отец Сергей Булгаков видели в католицизме идеальное административное устройство, все то, чего не хватало восточному христианству. Лев Платонович Карсавин в данном случае несколько отстоит от них, так как выступает в качестве историка и его интересует не история Церкви как института, а история мистики и духовной жизни.

Мистическому компоненту на данном этапе все три философа уделяют относительно мало внимания. Соловьев еще не осознает всей

глубины восточной мистики, равно как и отец Сергей Булгаков. Лев Карсавин в это время, занимаясь католической мистикой как историк, пытается рационально объяснить иррациональное, то есть мистику. Мистика в то время представляла для Карсавина интерес как предмет исследования, а не как особая составляющая духовной жизни.

Однако под влиянием целого ряда причин (изменение соотношения рационального и иррационального в мировоззрении, личный духовный опыт и искания, внешние обстоятельства) происходит постоянное изменение отношения к католицизму во втором периоде.

Он характеризуется наступлением разочарования в утопических мечтах первого этапа. В это время В.С. Соловьев разочаровывается в возможностях скорейшей результативной унии, Л.П. Карсавин переосмысляет свое отношение к католицизму, отец Сергей Булгаков начинает создавать цикл полемических работ по проблемам православного и католического диалога. («О Ватиканском догмате», «Купина неопалимая», «Невеста Агнца» и другие).

Происходит смена философских ориентиров и постепенный отход от рационализма к иррационализму, что в свою очередь сказывается и на отношении к католицизму. Переход от рационализма к иррационализму осуществляется посредством изменения структуры религиозного восприятия, понимания и чувствования, переход от институционального понимания Церкви в сторону мистического.

В рамках третьего, завершающего периода философы отказываются от рационализма и рациональных попыток объяснения иррационального. На данном этапе мыслители опираются не на логику, а на глубокий духовный опыт православного Востока, что накладывает существенный отпечаток на их отношение к католицизму.

В это время В.С. Соловьев, отказавшись от идеи скорейшего воссоединения Церквей, единство христианского мира относит к времени

постисторическому. Его «Повесть об антихристе» является примером эсхатологических мыслей позднего творческого периода. Л.П. Карсавин, оказавшись в лагере, переосмысляет свое отношение к католицизму, а его «Поэма о смерти» посвящена метафизическим вопросам смысла жизни. Отец Сергей Булгаков подводит итог своим богословским и философским взглядам в работе «Una Sancta», где пишет о христианском единстве как результате процесса духовного и территориально-юрисдикционного роста православия.

Таким образом, В.С. Соловьев, Л.П. Карсавин и о. Сергей Булгаков, пройдя через опыт филокатолицизма, осознали, что переход из одной юрисдикции в другую и попытки уний не приведут к восстановлению единства Христианской Церкви. В свою очередь, восстановление национальной традиции богословия, чем и занимался Парижский Свято-Сергиевский университет, позволило русской мысли подойти к новым высотам – к пониманию необходимости опоры на святоотеческое наследие.

Филокатолицизм был своего рода «болезнью роста» для русского богословия. Русская богословская школа прошла долгий путь своего развития, на котором неоднократно сталкивалась с внешними влияниями. Одним из таких влияний было «латинское пленение», получившее особое развитие после Брестской унии. В это время православные были вынуждены вступить в полемику с католиками и вести ее на общем языке, оперируя едиными понятиями и терминами. В результате православное богословие подверглось сильному латинскому влиянию. Однако постепенно русское богословие смогло преодолеть западное влияние и начать самостоятельное развитие.

Используя термин «болезнь роста», необходимо пояснить, что данная «болезнь» наносила не только вред русской мысли. Наоборот, засилье западных схоластических образцов способствовало формированию собственной богословской мысли.

В заключение, автор хотел бы выразить надежду, что в современном мире православно-католический диалог будет основываться на глубоком и фундаментальном изучении основ богословия и философии, что позволит взаимно обогатить как православную, так и католическую стороны.

Использованные источники и литература:

Источники:

- 1.Булгаков Сергей, протоиерей. Автобиографические заметки. Орёл, 1998.-165с.
- 2.Булгаков Сергей, протоиерей. Дневник духовный. М.: Общедоступный православный университет, основанный протоиереем Александром Менем, 2003.-196с.
- 3.Булгаков Сергей, протоиерей. Евхаристический Догмат//Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.229-287.
- 4.Булгаков Сергей, протоиерей. Записная книжка//Малая трилогия. М.: Издательство общедоступного православного университета, основанного протоиереем Александром Менем, с. 564-570.
- 5.Булгаков С.Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как религиозный тип// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.2, с. 15-45.
- 6.Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип (его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) //Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.2, с. 240-272.
- 7.Булгаков Сергей, протоиерей. Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. //Малая трилогия. М.: Издательство общедоступного

православного университета, основанного протоиереем Александром Менем, с.9-166.

8. Булгаков Сергей, протоиерей. О Ватиканском догмате// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.158-219.

9.Булгаков Сергей, протоиерей. О Таинствах.// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с.433-461.

10.Булгаков С.Н. Трагедия философии (Философия и догмат)// Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993.Т.1, с. 95-214.

11.Булгаков Сергей, протоиерей. У кладезя Иаковля (Ин 4:23). О реальном единстве разделенной церкви в вере, молитве и таинствах// Христианское воссоединение. Париж, YMCA-Press., 1933. с. 9 – 32.

12.Булгаков С.Н. У стен Хирсониса. — СПб.: Дорваль, Лига, Гарт, 1993. — 160с.

13.Булгаков Сергей, протоиерей. Una Sancta. Основания экуменизма// Путь Парижского богословия. М.: Издательство храма святой мученицы Татианы, 2007, с. 546-556.

14.Карсавин Л.П. Венок сонетов. //Венок сонетов. Петрозаводск: Карелия, 1993.- с. 191-209.

15. Карсавин Л.П. Католичество. М.: Книга по требованию, 2012.- 152с.

16.Карсавин Л.П. Комментарии к венку сонетов и терцинам. //Малые сочинения. Спб.: 1994, с. 299-327.

17.Карсавин Л.П. Культура средних веков. М.: Книжная находка, 2003.-224с.

18.Карсавин Л. П. Мистика и ее значение в религиозности Средневековья //Малые сочинения. Спб.: Алетейя, 1994.-534с.

19. Карсавин Л.П. Монашество в средние века. М.: Ломоносов, 2012.-190с.
20. Карсавин Л.П. О личности. //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с. 223-455.
21. Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с.197-223.
22. Карсавин Л.П. Основы средневековой религиозности в XII – XIII вв. М.: Терра, 2005.-360с.
23. Карсавин Л.П. Очерки религиозной жизни в Италии XII – XIII вв. Спб.: Типография М. А. Александрова, 1912 .- 88бс.
24. Карсавин Л.П. Поэма о смерти. //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с. 455-529.
25. Карсавин Л.П. Путь православия. //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с. 529-533.
26. Карсавин Л.П. Святые отцы и учителя Церкви. М.: Издательство МГУ, 1994.- 176с.
27. Карсавин Л.П. София горняя и земная// Малые сочинения. Спб.: Алетейя, 1994.-594с.
28. Карсавин Л.П. Noctes Petropolitanae. //Путь православия. М.: Фолио, 2003, с. 67-197
29. Карсавин Л.П. Saligia//Путь православия. М.: Фолио, 2003,с. 21-67.
30. Соловьев В.С. Великий спор и христианская политика. М.: Логос, 2011. – 106с.
31. Соловьев В.С. Византизм и Россия // Сочинения в 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т.2.- с. 871-952.
32. Соловьев В.С. Еврейство и христианский вопрос //Собрание сочинений в 12тт. Брюссель, 1966-1968 Т. IV, с. 135-185.

33. Соловьев В.С. Краткая повесть об антихристе. //Три разговора о войне, прогрессе и конце мировой истории со включением краткой повести об Антихристе и с приложениями. М.: Пик, 1991, с.150-188.

34.Соловьев В.С. Кризис западной философии //Философские начала цельного знания. Кризис западной философии (против позитивистов). М.: Академический проект, 2011, с.37-198.

35. Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал. // Сочинения в 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т.2.-887с.

36.Соловьев В.С. Оправдание добра. М.: Институт русской цивилизации, 2012.-648с.

37.Соловьев В.С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Фабула, 1991.-448с.

38. Соловьев В.С. Русская идея // Сочинения в 2 т. — М., Мысль, 1988. — Т.2.- с. 697-752.

39. Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Философские начала цельного знания. М.: Академический проект, 2011, с. 199-376.

40. Соловьев В.С. Чтения о Богочеловечестве// Чтения о Богочеловечестве. Спб. Издательская группа «Азбука-классика», 2010, с. 37-243.

41. Фотий, патриарх. Мистагогия (тайноведение) Святого Духа. М.:Индрик, 2002.-122с.

42.Фотий, патриарх. Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам, а именно - к Александрийскому и прочая, в коем речь идет об отрешении некоторых глав и о том, что не следует говорить об исхождении Святого Духа «от Отца и Сына», но только «от Отца». <http://www.sedmitza.ru/text/443922.html>

Литература:

- 43.Абачиев С. К. Православное введение в религиоведение. Курс лекций. М.: Издательство РОХОС, 2010.-472с.
- 44.Алфеев Иларион, митрополит. Православное свидетельство в современном мире. М.:Логос,2004.-416с.
- 45.Бергсон А. Два источника морали и религии. М.: Канон, 1994.-384с.
46. Бердяев Н.А. Алексей Степанович Хомяков. М.: Высшая школа, 2005.-240с.
- 47.Бердяев Н.А. Жозеф де Местр и масонство. М.: Директ-Медиа, 2008.-165с.
- 48.Бердяев Н.А. Мирозерцание Достоевского. Прага: YMCA-Press, 1923.- 238с.
49. Бердяев Н.А. Проблема Востока и Запада в религиозном сознании Вл. Соловьева //О Владимире Соловьеве. М.: Путь, 1989,с. 214-241.
- 50.Бердяев Н.А. Смысл творчества. М.: Астрель, 2011.-672с.
- 51.Бердяев Н.А. Русская идея. Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века. Париж: YMCA-Press, 1946- 259 с.
- 52.Богданова И. Н. В поисках адекватной формы знания (В. Соловьев и К. Ясперс) // Эпистемы: Альманах. Екатеринбург, 1998, с.40-45.
- 53.Бёме Я. Christosophia, или Путь ко Христу. М.: А-cad, 1994.-224с.
- 54.Бойцов М. Не до конца забытый медиевист из эпохи русского модерна// Карсавин. Л. П. Монашество в средние века. М.: Высшая школа, 1992, с. 3-33.
- 55.Блюм Антоний, митрополит. Во имя Отца и Сына и Святого Духа. Проповеди. Клин: Христианская жизнь, 2010, -с. 416.
- 56.Брянчанинов Игнатий, святитель. Аскетические опыты. Минск: Лучи Софии, 2008, - 912с.

- 57.Брянчанинов Игнатий, святитель. О прелести. М.: Логос, 2011. -90с.
- 58.Бубер М. Два образа веры. Спб.: АСТ, 1999.-592с.
- 59.Буланин Д.М. Переводы и послания Максима Грека. М.: Наука, 1984. – 280с.
- 60.Булгаков С.Н. О рынках при капиталистическом производстве. Спб.: Астрель, 2006.-528с.
- 61.Булгаков С.Н. Основные мотивы философии хозяйства в платонизме и раннем христианстве. М.; Типография русская печатная, 1916. – 52 с.
- 62.Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. – 416 с.
- 63.Булгаков С.Н. Философия хозяйства М.: Терра-Книжный клуб, 2008.- 352с.
- 64.Ванеев А.А. - Два года в Абези. Брюссель.: Жизнь с Богом, 1990.-386с.
- 65.Василенко Л. И. Введение в русскую религиозную философию. М.: Издательство православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета, 2009.-448с.
- 66.Волконский А.М. Армия и правовой порядок. — СПб., 1906
67. Волконский Александр, князь, священник. Католичество и священное предание Востока. Париж, 1933. -436с.
- 68.Волконский А.М. О современном военно-политическом положении в России. — СПб., 1906
- 69.Волконский А.М. (Волгин А.М.) Об армии. СПб., 1907
- 70.Волконская Е. Г. , княгиня. О Церкви Берлин: Издательство V.Vehr (E.Vock), 1888.- 331с.
- 71.Гагарин И.С. Дневник// Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996.- с. 49-248.

72. Гагарин И.С. Записки о моей жизни // Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996.- с. 249 – 270.
73. Гагарин И.С. Наша цель // Символ, декабрь 1982, с. 248- 251.
74. Гагарин И.С. О примирении Русской Церкви с Римскою // Символ, декабрь 1982, с. 207-246.
75. Гагарин И.С. Переписка // Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996.- с. 270- 349.
76. Гайденок П. П. Испытание диалектикой: пантеистические и гностические мотивы у Гегеля и Вл. Соловьева // Вопросы философии. — 1998. — № 4, —с. 75-93.
77. Гараджа В. И. Религиоведение. М.: Наука, 1995.-351с.
78. Георгий, митрополит Киевский. Стязание с латиною // Митрополит Макарий Булгаков. История Русской Церкви. М.: Логос, 2008, 557-560.
79. Гуревич П. С. Религиоведение. М.: Издательство МПСИ, 2007.-696с.
80. Давыденко Олег, иерей. Катехизис. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, 2007.-328с.
81. Данилевский Н.Я. Россия и Европа. М.: Терра-Книжный клуб, 2008.-704с.
82. Данилевский Н. Я. Владимир Соловьев о православии и католицизме. // Горе победителям. М., 1998, с. 276-287.
83. Ермишин О.Т. Философия религии. Концепции религии в зарубежной и русской философии. М.: Издательство Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета, 2008.-224с.
84. Жильсон Э. Избранное. Христианская философия. М.: Российская политическая энциклопедия, 2004.-704с.

85.Задворный В., Юдин А. История Католической Церкви в России. Краткий очерк. - М.: Издание колледжа католической теологии имени св. Фомы Аквинского, 1995.-321с.

86.Замалеев А.Ф. Русская религиозная философия. XI-XX вв. Спб.: Издательский дом Санкт-Петербургского государственного университета, 2007.-208с.

87.Зеньковский В.В. История русской философии. М.: Академический Проект, 2011.-880с.

88.Зизиулас Иоанн, митрополит. Учение о Боге-Троице сегодня: Предложения для экуменического изучения. М.: Издательство ББИ, 2010. -258с.

89.Ильин И.А. О православии и католичестве// Собрание сочинений в 10 тт, т.2.к.1. М.: Русская книга, 1993. с. 383 – 394.

90.Иоанн Павел II, Вальтер Каспер, Иоанн Зизиулас, Джеффри Уэйнрайт, Кьяра Любич. В поисках христианского единства. М.:ББИ, 200. -352 с.

91.Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии М.: Современник, 1984.-384с.

92.Киреевский И.В. Разум на пути к истине. М.: Правило веры, 2002.-784с.

93.Киреевский И. В. Избранные статьи. М.: Современник. 1984.- с. 208.

94.Кидонис Димитрий. Против заблуждений Григория Паламы. Рим, 1630.Цит. по: Kianka Frances. Demetrios Kydones and Italy. Washington, D.C.: Dumbarton Oaks Papers, 2000.

95.Князь А. М. Курбский и царь Иоанн IV Васильевич Грозный. Избранные сочинения. Спб.: Типография Ивана Глазунова, 1902.-262с.

96.Конт О. Дух позитивной философии. М.: Либроком, 2011.- 76с.

- 97.Кравченко В.В.Владимир Соловьев и София. М.: Аграф, 2006.-384с.
- 98.Клеман Оливье. Рим. Взгляд со стороны. М.: Скимень,2006.-128с.
- 99.Клеман Оливье. Отблески света. Православное богословие красоты. М.: Издательство ББИ, 2004.-100с.
- 100.Клеман Оливье. Истоки. М.:Путь,1994.-384с.
- 101.Кондаков Ю. Либеральное и консервативное направления в религиозных движениях в России первой четверти XIX века. Спб.: Издательство РГПУ им. АИ.Герцена, 2005.-561с.
- 102.Кураев Андрей, дьякон. Вызов экуменизма. Вызов экуменизма. М.: Грифон, 2008.-480с.
- 103.Лазарева А.Н. Идеи соборности и свободы в русской религиозной философии. М.: Издательство ИФРАН,203.-154с.
- 104.Лебедев А.П. История разделения Церквей. Спб.: Издательство Олега Абышко, 2010. – 352с.
- 105.Леонтьев К.Н. Византизм и славянство. М.: АСТ, 2007.-576с.
- 106.Лосев А. Ф. Творческий путь Владимира Соловьева. М.: Молодая гвардия, 2009.- 656с.
107. Лосский Н. О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. —580с.
- 108.Лотман Ю. М. Беседы о русской культуре. Быт и традиции русского дворянства (XVIII — начало XIX века). Спб.: Искусство-СПБ, 2008.-496с.
- 109.Лунин М. С. Письма из Сибири. М.: Наука, 1987.-496с.
- 110.Марк Эфесский, святитель. Главы против латинян. Цит. по: Погодин Амвросий, архимандрит. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y. 1963, с.239-283
- 111.Марк Эфесский, святитель. Десять аргументов против существования чистилища. Цит. по: Погодин Амвросий, архимандрит.

Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y. 1963, с. 165-167.

112.Марк Эфесский, святитель. Исповедание веры. Цит. по: Погодин Амвросий, архимандрит. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y. 1963, с. 278-283.

113.Марк Эфесский, святитель. О времени пресуществления. Цит. по: Погодин Амвросий, архимандрит. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y. 1963, с.295-302.

114.Марк Эфесский, святитель. Сумма изречений о Святом Духе. Цит. по: Погодин Амвросий, архимандрит. Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. Holy Trinity Monastery, Jordanville, N. Y. 1963, с. 193-214

115.Маршадье Б. Идея догматического развития Церкви у Джона Генри Ньюмана и Владимира Соловьева//Соловьевские исследования. Иваново: Издательство Ивановского государственного энергетического университета и. В.И. Ленина, 2011.-№ 4, с. 125-145.

116.Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Православие и католицизм. Сеиль, 1965.-286с.

117.Мейендорф Иоанн, протопресвитер. Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. — Издание второе, исправленное и дополненное для русского перевода / Перевод Г.Н. Начинкина, под редакцией И.П. Медведева и В.М. Лурье. — Санкт-Петербург: Византинороссика, 1997. — 480 с.

118.Местр Ж. де. Рассуждения о Франции. Пер. с фр. Г.А.Абрамова, Т.В.Шмачкова. М.: Путь, 2007.-216с.

119.Местр Ж. де. Религия и нравы русских. Спб.: Владимир Даль, 2010.-192с.

120.Местр Ж. де. Санкт-Петербургские вечера. Спб.: Алетейя, 1998.-736с.

121.Мень Александр, протоиерей. Экклезиологические тезисы. // Теология,1993, №5,1993, с. 108-112.

122.Мень Александр, протоиерей. Русская религиозная философия. М.: Жизнь с Богом, 2008.-416с.

123.Мень Александр, протоиерей. Мировая духовная культура, Христианство, Церковь. Лекции и беседы. Нижний Новгород.: Нижегородская ярмарка, 1997.-672с.

124. Минятей Илия, епископ. Камень преткновения. Храм святых бессребреников и чудотворцев Космы и Дамиана на Маросейке, М. 1999.-166с.

125.Митрополит Никодим (Ротов) - православный богослов в эпоху социализма. К 80-летию со дня рождения. Из богословского наследия Митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима за 1956 - 1967 гг. СПб.: Князь-Владимирский соб., 2009. -218 с.

126.Митько Серапион, игумен. Этика и метафизика в философии всеединства Л.П. Карсавина. Ярославль: Канцлер, 2009.-174с.

127.Могила Петр, митрополит. Православное исповедание. М.: Благовест, 1996.- 192с.

128.Москалькова Т. Н. Противодействие злу в русской религиозной философии. М.: Проспект, 1999.-128с.

129.Никитин В. А.Русская идея и взаимовлияние западного и восточного христианства.

130. Осипов А.И. Путь разума в поисках истины М.: Даниловский благовестник, 1997.-496с.

131.Ответы епископа Новгородского Нифонта своим клирикам [.http://monar.ru/index.php?article=download/tsar_orf/Suvorov_Tser_prav&format=html&page=6](http://monar.ru/index.php?article=download/tsar_orf/Suvorov_Tser_prav&format=html&page=6)

132.Отто Р. Священное. Спб.: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2008.- 272с.

133.Палмер Х.М. Энциклопедическое изложение масонской, герметической, каббалистической и розенкренцеровской символической философии. М.: АСТ, 2005.-480с.

134. Половинкин С.М. Русская религиозная философия. Спб.: Издательство Русской Христианской гуманитарной академии,2010.-416с.

135. Послание митрополита Никифора о латинах к неизвестному князю // Митрополит Макарий Булгаков. История Русской Церкви.М.:Логос, 2008, с. 560-564.

136.Печерин В. С. Замогильные записки. Русское общество 30-х годов XIX в. Люди и идеи. Мемуары современников. М.: 1989.- 260с.

137.Розен А. Е. Записки декабриста. М.:Издательство Дмитрий Буланин, 2008, с.264.

138.Реати Ф.Э. Религия как освобождающая сила в философии XX века. М.: Европейский Дом, 2001.-96с.

139.Рей М., Мюррей М. Введение в философию религии. М.: Издательство ББИ, 2010.-432с.

140.Саттон Д. Религиозная философия Вл. Соловьева. На пути к переосмыслению. Киев: Дух і літера, 2008.-304с.

141.Сведенборг Э.Истинная христианская религия Эммануила Сведенборга, служителя Господа Иисуса Христа. М.: Рипол Классик, 2008.-1216с.

142.Сведенборг Э. Мудрость Ангельская о Божественном Провидении. М.: Ника-Центр, 1997.-416с.

143.Сведенборг Э. О небесах, о мире духов и об аде. М.: Амфора, 2008.-416с.

144.Симеон Солунский. Диалог против ересей. М.: Оранта, 2009.-512с.

145.Симеон Солунский. О единственно-истинной нашей христианской вере. М.: Логос 2007.-312с.

- 146.Соловьев В.С. Стихотворения и шуточные пьесы. Л.: Советский писатель, 1974. – 352с.
- 147.Сочинения князя Курбского. Спб.: Типография Ивана Глазунова, 1902.-262с.
148. Снычев Иоанн, митрополит. Русская симфония. Спб.: Царское дело, 2010.-496с.
- 149.Снычев Иоанн, митрополит. Посох духовный. Спб.: Царское дело, 2010.-478с.
- 150.Снычев Иоанн, митрополит. Русский узел. Спб.: Царское дело, 2008.-470с.
- 151.Осипов А.И. Путь разума в поисках истины М.: Даниловский благовестник, 1997.-496с.
- 152.Тамборра А. Католическая Церковь и русское православие. Два века противостояния и диалога. М.: Издательство ББИ св. апостола Андрея, 2007. —631с.
- 153.Темпест Р. Между Рейном и Сеной: молодые годы Ивана Гагарина// Гагарин И.С. Дневник. Записки о моей жизни. Переписка. М.: Языки русской культуры, 1996.- с. 12-48.
- 154.Тихолаз А. Платон и платонизм в русской религиозной философии второй половины XIX - начала XX века. М.: Инсайт, 2003.-368с.
- 155.Тышкевич Станислав. Церковь богочеловека. Возражения против безошибочности римского епископа Церковь Богочеловека. - Нью-Йорк; Рим: Russian Center of the Fordham University; Russicum, 1958.- 581 с.
- 156.Фараджев К. Русская религиозная философия. М.: Весь Мир, 2002.-208с.
157. Феодосий Печерский, преподобный. Поучение к великому князю Изяславу о вере варяжской //Митрополит Макарий Булгаков. История Русской Церкви. М.:Логос, 2008. - с. 551-552.

- 158.Феофан Затворник, святитель. Письма к разным лицам о разных предметах веры и жизни. М.: Отчий дом, 2010. -176с.
- 159.Флоровский Георгий, протоиерей. Пути русского богословия. Спб.: Институт русской цивилизации, 2009.-848с.
- 160.Хоружий С.С.Жизнь и учение Льва Карсавина. М.: Reneissance. – с. V-LXXII.
- 161.Хоружий С.С. Карсавин и де Местр//Вопросы философии.-1989.-№ 3.-с.79-92.
- 162.Хомяков А.С. Церковь одна// Дар песнопенья. М.: Русский мир, с. 234-292.
163. Хомяков А.С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях // Сочинения в 2-х тт. Т. 2. Работы по богословию. - М.:Медиум, 1994.- с. 25-71.
- 164.Чаадаев П.Я. Философические письма к даме. М.: Захаров, 2000.-157с.
- 165.Шапошников Л. Е., Федоров А. А. История русской религиозной философии. М.: Высшая школа,2006.-448с.
- 166.Шмеман Александр, протоиерей. Исповедь и Причастие. - http://www.odinblago.ru/pastirskoe_bogoslovie/ispoved_i_prichastie/
167. Шмеман Александр, протоиерей. Исторический путь православия. М.: Книжный Клуб Книговек, 2010. -544с.
- 168.Шмеман Александр, протоиерей. Таинство и символ. YMCA - PRESS, 1988. -312с.
- 169.Экхарт М. Духовные проповеди и рассуждения. М.: Издательство политической литературы, 1991.- 192 с.
- 170.Экхарт М. Об отрешенности. М.: Университетская книга,2001.-432с.
171. Эйдельман Н. Я. Лунин. М.: Вагриус, 2004.-416с.

- 172.Эйкен Р. Основные проблемы современной философии религии. М.: Либроком, 201.-80с.
- 173.Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие. - М.: Центр по изучению религий, 1992.-318с.
- 174.Яннарас Х. Истина и единство церкви. М.: Издательство Свято-Филаретовского Православно-Христианского Института, 2006. - 184с.
- 175.Asnaghi A. L'uccello di fuoco. Storia della filosofia russa, Servitium, Sotto il Monte 2003.
- 176.Dahm, Helmut and Wright, Kathleen. Vladimir Solovyev and Max Scheler: Attempt at a Comparative Interpretation. Springer, 1975.
- 177.Dimitri F. Comunismo magico, Castelvechi Editore, 2004.
- 178.Gagarin J. La Russie sera-t-elle catholique? Paris,1856.
- 179.Gustafson Richard F. Russian Religious Thought by Judith Deutsch Kornblatt University of Wisconsin Press.October 1, 1996.
- 180.Herbigny, Michel d' Vladimir Soloviev 1853-1900: un Newman russe. University of Ottawa, 1911.- 364.
- 181.Hryniewicz Waław .Idea apokatastazy w duchowości i teologii prawosławia. Nadzieja zbawienia dla wszystkich. Warszawa: Verbinum, 1989.
- 182.Kijas Z., Szkic Eschatologii o. S. BułakowaS. Lublin 1992.
- 183.Licandro G., La filosofia in Urss. Lineamenti storici e significato politico, Reggio Calabria, I.S.N.P. Edizioni, 1997.
- 184.Maccioni A. Pavel Aleksandrovič Florenskij. Note in margine all'ultima ricezione italiana, eSamizdat, 2007.
- 185.Piovesana G. Storia del pensiero filosofico russo, Edizioni Paoline, Alba, 1992.
- 186.Tagliagambe S., La filosofia russa e sovietica, in M. Dal Pra, Storia della filosofia. La filosofia contemporanea. Seconda metà del Novecento, tomo II, Piccin, Padova 1998.

187.Maura Del Serra Trans-umanismo e teosofia. L'uomo Dio in Onofri e in Solov'ev, in AA.VV., Il Superuomo e i suoi simboli nelle letterature moderne, vol. IV, a. c. di Elémire Zolla, Firenze, La Nuova Italia, 1976.