ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

УДК 140.8
DOI: 10.25991/3033-604X.2025.15.78.003

Архимандрит Иосиф
(Еременко И. Б.)[1]

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ПРАВОСЛАВИЯ В ИНТЕРПРЕТАЦИИ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Аннотация: *характер Православия как русской веры всегда соотносился с национальной стихией русской культуры, причем эта взаимосвязь активно обсуждалась как в дискуссиях о влиянии восточной ветви христианства на русскую историю и практику жизни, так и в спорах о существе русской философии, о её характере и методологии. Осмысление роли Православия и Русской Православной Церкви в русской истории стало квинтэссенцией всех противоречий, накопленных русской культурой. В середине XIX в. доминировала идея о том, что Православие есть государствообразующая религия, и оно требует поддержки государства как фундаментальная «скрепа» культуры. Все неудачи и «нестроения» русской жизни интерпретировались как несовершенства, связанные с земными обстоятельствами жизни Церкви как мистического Тела Христова. К началу XX в. Православие в России стало восприниматься не как исповедание христианской веры, но как государственная институция, находящаяся в глубоком кризисе.*

Abstract: *the very nature of Orthodoxy as a Russian faith has always been correlated with the national element of Russian culture, and this relationship was actively discussed both in discussions about the influence of the Eastern branch of Christianity on Russian history and life practice, and in disputes about the essence of Russian philosophy, its nature and methodology. Understanding the role of Orthodoxy and the Russian Orthodox Church in Russian history has become the quintessence of all the contradictions accumulated by Russian culture. In the mid-19th century, the dominant idea was that Orthodoxy is a state-forming religion, and it requires state support as a fundamental "bond" of culture. All the failures and "disorders" of Russian life were interpreted as imperfections associated with the earthly circumstances of the life of the*

[1] **Архимандрит Иосиф (Еременко Иосиф Борисович)** – кандидат богословия, ректор Томской духовной академии (Томск), e-mail: iosif-er@mail.ru
Archimandrite Iosif (Iosif Borisovich Eremenko) – Candidate of Theology, Rector of Tomsk Theological Academy (Tomsk), e-mail: iosif-er@mail.ru

Church as the mystical Body of Christ. By the beginning of the 20th century, Orthodoxy in Russia began to be perceived not as a confession of the Christian faith, but as a state institution in deep crisis.

***Ключевые слова**: Россия, Православие, Церковь, ценности, историософия, русская философия, познание, нравственность, русский национальный характер, вера, реформы.*

***Keywords:** Russia, Orthodoxy, Church, values, historiosophy, Russian philosophy, knowledge, morality, Russian national character, faith, reforms.*

Православие — это не только культурообразующая и государствообразующая религия на протяжении почти всей российской истории, это еще и один из ключевых концептов, которые одухотворяют всю философскую, духовную, эстетическую жизнь в России на протяжении многих столетий. При этом именно на рубеже XIX—XX вв., вместе с необходимостью осмысления русской национальной идентичности, что выразилось в известном споре славянофилов и западников, а также в многогранном историософском и философском поиске, который проявил себя почти во всех сферах русской жизни, осмысление Православия как глубинного духовного фундамента России было наиболее точным, историософски обоснованным, а также рефлексивно и методологически разработанным. Православие рассматривается в эту эпоху и как феномен веры, и как социально-мистический аспект жизни Церкви, и как фундаментальное основание принципов мировоззрения. Православная вера пронизывает всю русскую культуру, формирует русский национальный характер и дает особый тип историософского видения.

Способность видеть символический характер бытия, вероятно, была проявлена и в самих истоках славянской культуры, которая впоследствии сформировалась в контуры рождающегося Русского мира. Установка на целостное, символическое, художественное видение изначально роднила стихию русской жизни с православной культурой, которую Россия восприняла от Византийской империи. Как убедительно показывал С. С. Аверинцев в своих трудах, византийская мысль была близка русской культуре и в метафизических, и в ценностных основаниях [1].

Действительно, метафизический, нравственный и художественный мир Древней Руси был чрезвычайно близок и византийской культуре и тому основанию античной мысли, которое Византия восприняла как свой аксиологический фундамент, которое стало надежным и гармоничным основанием для созидания нового типа культуры — христианской культуры [10, с. 16–31]. В античную эпоху всё движется вокруг идеи Космоса как единства Истины, Красоты и Блага. Такой же образ триединства можно найти в русской культуре, в том, что мы можем назвать аксиологическим фундаментом Русского мира [2, с. 412].

В этом плане можно заключить, что Россия оказывается наследницей античной Греции через посредство Византии и византийской культуры. Наверное, не случайно Православие стало культурообразующим и государствообразующим началом для всей системы русского мировоззрения: перед нами — не только исконное родство национальных стихий, но и над-этническая, над-национальная близость двух миров.

Тот элемент, на который обратил внимание П. Я. Чаадаев, — очевидное несходство русского и западного типа цивилизации — подтверждается и тем, что русская культура и русская философия, понимая невозможность выразить исконные идеи русского самосознания в терминологии западной традиции, стремится выработать свой, особый язык. Всякий русский мыслитель считает, что только родной язык, только аутентичный язык культуры способен вместить то содержание, которое культура как сфера всеобщего делает уникальным национальным ракурсом. На языке западноевропейской философии прекрасно выражаются идеи западноевропейской культуры, которая выросла из основания западного типа христианства. Для того чтобы русская культура «заговорила», чтобы русский мыслитель мог выразить аутентичное содержание своей культуры, была необходима и выработка аутентичного языка. Специфику этого процесса мы видим в произведениях И. В. Киреевского, А. С. Хомякова, В. С. Соловьёва. Так, например, соловьёвский термин «Всеединство» часто переводится на западные языки транслитерацией. Что призвано указать на особое содержание этого понятия-концепта.

Здесь важно отметить, что в стремлении выразить глубокие корни культуры и мировоззрения русские мыслители часто обращались именно к православию как к стихии, которая содержала в себе глубинные смыслы. Речь идет не о богословии как о традиции духовных школ, но о самой практике православной жизни, к которой русские мыслители всегда были чрезвычайно чутки.

В качестве пример можно привести термин, который предложил И. В. Киреевский: «верующее мышление». С точки зрения философской логики это понятия следует признать или очевидным противоречием, или отсылкой к схоластическим дискуссиям о вере и знании. Тем не менее, мысль Киреевского во многом опирается не на рациональный ход суждений, но на интерпретацию практики христианской жизни. Он говорит о подлинном смысле религиозного опыта и заключает, что истинное знание заключается всецело в идее «слияния всех нравственных сил в одну мысль, в одно чувство».

И. В. Киреевский, пытаясь объяснить, что такое верующее мышление, показывает, что верующее мышление — это обращение к такому корню разумения, в котором сливаются все нравственные силы в единое целое. Удивительным образом в этой гносеологической модели (речь идет об истинном мышлении) можно увидеть черты «социологии Церкви», когда верующий мыслится как часть целого — Тела Христова — и черты

христианского универсализма, который требует цельности во всех сферах бытия: и в теоретической, и в практической [7, с. 152–163].

В этом ходе — стремлении определить истинное бытие и мышление через практику всеобщего нравственного действия — парадоксальным образом сходятся концептуальные позиции И. В. Киреевского и П. Я. Чаадаева. Ведь и Чаадаев ведет свою мысль о необходимости становления истинной жизни через идею Церкви, в «сосредоточении нравственных сил» (как сказал бы Киреевский). Разница в том, что у И. В. Киреевского «вселенскость» христианского духа и его плодов — явление сначала внутреннее, имманентное, а уж потом — в становлении социальной реальности, плоды христианской жизни должны быть осмыслены как следование христианской истории.

По существу, перед нами удивительно схожие вербальные формулы об истинной вере, истинном познании и истинной христианской культуре, но противоположные выводы, отсылающие к двум традициям христианства: западной и восточной.

Этот пример может показать, что практически все русские мыслители, вне зависимости от осознанного отношения к православной вере, в полной мере осуществляли в своей жизни и творчестве заветы восточной ветви христианства. При этом следует учитывать, что до середины XX в., до открытия исихазма как мистической и богословской традиции для русской рефлексии, послепетровское русское общество чрезвычайно мало знало о философском и метафизическом, а также собственно богословском фундаменте Православия. Чаще православная вера ассоциировалась лишь с молитвенной практикой, участием в богослужении, чем с глубокими метафизическими построениями. Как подчеркивает С. С. Хоружий, проникновение в «духовную глубину» русского самосознания в его взаимосвязи с Православием возможно лишь на основе «имманентной» модели [14], т. е. когда мыслитель сам погружен в стихию и русской культуры, и русской веры.

При этом, если говорить о дилемме «Россия и Европа» в том виде, в котором она чаще всего возникает в истории публицистики и в России, и за рубежом, довольно редко говорят о том, что Православие и русская философия также являются символическими «переменными» для западной культуры. Как отмечал Н. А. Бердяев, русская философия оказала большое влияние на судьбу всей европейской цивилизации. Православие выступает в российской философии не только как антитеза Просвещения и рационализма, но и как спасительная сила от «неполного» без него Запада [3].

Как известно, многие русские мыслители конца XIX в. связывали историческую миссию России с несением остальному миру христианской Истины в той форме, которую западная цивилизация утратила. Те качества, которые П. Я. Чаадаев видел в западном христианстве как исключительно позитивные, к концу XIX в. стали показывать и свои разрушительные плоды. Это торжество рационализма, прагматизма, материализма и утрата ценностной парадигмы, которая изначально была отражением христианских

представлений о нравственности и идеальных векторах христианства как единого строя жизни и веры.

Работы В. С. Соловьёва («Кризис западной философии», «Об упадке средневекового миросозерцания»), Н. А. Бердяева («Два понимания христианства») строились как ответ негативным тенденциям этой эпохи — причем с опорой именно на православные принципы. Следует отметить, что и Соловьёв, и Бердяев не говорили именно о Православии как восточной ветви христианства, они говорили о христианской культуре, о едином вселенском мире христианства. Этот тонкий момент многое говорит об общественном восприятии Православия как института Церкви в интеллектуальных кругах. Лишь после Октябрьской революции и после открытия византийского исихазма как глубокого учения о синергии Бога и человека русская философия стала стремиться подчеркнуть именно свой, аутентичный, конфессиональный исток.

В целом же общая религиозная настроенность русской культуры всегда была в центре русского умозрения. Н. О. Лосский так формулирует главную установку русского любомудрия: «основная задача русской религиозно-философской литературы — это построение православно-христианского мировоззрения, раскрывающее богатое содержание и жизненную действенность главных догматов христианства, которые во многих головах превратились в омертвевшие формулы, оторванные от жизни и миропонимания» [8, с. 19–28]. В начале XX в. ценность православного мировоззрения виделась гораздо более конкретно, нежели ранее, в эпоху яркого расцвета светской культуры, который породил уникальные феномены «золотого» и «серебряного» веков русской культуры.

В начале XX в. русскими мыслителями активно исследуется мысль об исконно религиозном характере русского мировоззрения. Как пишет Н. О. Лосский,

> *«искание абсолютного добра, конечно, не означает, что русский человек <...> сознательно влечется к Царству Божию, имея в своем уме сложную систему учений о нем. <...> В душе человека есть сила, влекущая к добру и осуждающая зло, независимо от степени образования и знаний его: эта сила — голос совести» [9, с. 10].*

При этом Н. А. Бердяев, сам внутренне склоняясь к дуализму, всегда подчеркивал противоречивость русского духа, который ярко обнаруживает свои и светлые, и темные стороны. Он пишет: «религиозная формация русской души выработала некоторые устойчивые свойства: догматизм, аскетизм, способность нести страдания и жертвы во имя своей веры» [3, с. 9]. Речь идет о том, что русский национальный характер «религиозно» относится ко всем сферам теоретической и практической жизни, даже когда они не имеют трансцендентного вектора. Именно эта устремленность к Благу стала движущей силой русской революции, которая одновременно

показала и идеальные горизонты русской культуры, и её страшную хтоническую силу.

Бердяев вообще считал русскую национальную стихию двойственной, отчасти эта двойственность находилась и в созвучии с православным фундаментом. Православие как тип мировоззрения требует исключительности в реализации Истины, в этом мировоззрении есть очень устойчивый максимализм. В русском духе эта установка приводит к двоению перспектив жизни, которые видятся как полюсы: «религиозная невыраженность человеческого начала как органической части жизни Богочеловечества, религиозная нераскрытость свободного призвания человека создает дуализм Церкви и мира, Церкви и культуры...» [3, с. 5].

Тема, затронутая Н. А. Бердяевым, — о том, что русский мир двоится, — открывает очень сложный для восприятия горизонт: отношения русской культуры к Православию как к вере и отношение к Церкви как к институции власти. Это двоение неизбежно связано и с осмыслением власти государственной, с традиционной мыслью для русской историософии об идеальном варианте сосуществования Церкви и государства в симфоническом единстве. При этом само общество мыслится как единый организм, в котором власть государственная и духовная обнаруживают свою «объективацию».

Собственно, по мнению многих исследователей в области истории России и истории Русской Церкви, именно неосуществленность полноты христианской истины (христианской культуры) в социальной жизни, отсутствие действительной симфонии между светской и духовной властью выразилось в целом ряде трагических событий — от русского раскола XVII в. до драмы русской революции и русского обновленческого движения. Да и сам феномен русского атеизма в его ярких формах, сближающих пафос неверия с догматическим и жестким отстаиванием веры, также свидетельствует о том, что перед нами — плоды исконно религиозного характера отношения к жизни в России.

Вообще сам рубеж XIX—XX вв. — это особый период российской истории, когда с особой остротой возникли все нерешенные вопросы относительно национальной идентичности, возможности полноценного взаимодействия государства и Церкви, ожидания метафизических и ценностных перемен новой эпохи, наступление которой чувствовали и философы, и богословы, и поэты, и художники. Идея «нового века», «новой эпохи» пронизывает это время и в России, и на Западе.

Неудивительно, что именно в эту эпоху осмысление роли Православия и Русской Православной Церкви в русской истории стало квинтэссенцией всех противоречий, накопленных русской культурой.

В XIX в. доминировала идея о том, что Православие есть государствообразующая религия и, в некотором смысле, оно требует поддержки государства как фундаментальная «скрепа» культуры. Все

неудачи и «нестроения» русской жизни интерпретировались скорее как несовершенства, связанные с земными обстоятельствами жизни Церкви как мистического Тела Христова. В этом смысле показательно творчество А. С. Хомякова. Будучи одним из разработчиков русской богословской идеи Церкви как соборности, он полагал, что православие нуждается в защите от влияния католической формы христианства, которая смешивает духовные и светские ценности, принципы религиозной и государственной власти, что неизбежно становится причиной кризиса христианства [13, с. 131].

Известный русский археолог и востоковед Н. И. Веселовский полагал, что православие нуждается в защите от язычества, представляющего собой смешение народных обрядов и поверий [4]. А знаменитый историк Церкви Е. Е. Голубинский верил, что православие нуждается в ограждении от обрядоверия, которое проявляло себя в феноменах старообрядчества и сектантства [5, с. 45–75].

Некоторые мыслители связывали упадок религиозной жизни в России конца XIX — начала XX в. с печальным состоянием священства в целом, а также с общим низким уровнем развития русского школьного богословия. Один из лидеров обновленческого движения, Б. В. Титлинов, большую часть своей жизни посвятил исследования становления духовных школ. Он полагал, что именно духовные образовательные учреждения должны служить формированию просвещенного священства, которое, в свою очередь, станет примером для мирян. Он же обратил внимание на то, что после Петровских реформ в российском обществе возобладала протестантская по своему происхождению идея о первенстве государства. Церковь стала восприниматься как «общественная организация», что никак не учитывало её вневременной, духовный смысл [12].

В работах дореволюционных историков конца XIX — начала XX в., посвященных церковным реформам (Н. П. Аксаков, И. С. Бердников, А. А. Киреев, С. Н. Булгаков, А. И. Введенский, Н. П. Гиляров-Платонов и др.), доминирует мысль о том, что Православие есть живая реальность, и её существование должно сопровождаться живым взаимодействием с обществом и государством: там, где устаревшие формы взаимоотношений исчерпали себя, необходимо формирование новых механизмов и новых отношений. При том что в дискуссиях этой эпохи кризис общественного отношения к Церкви и вере рассматривается разными мыслителями в совершенно различных ракурсах, все они сходятся в том, что государство и Церковь должны получить новый импульс к развитию.

В целом в обществе зрела мысль о том, что Церковь как институция, особенно после петровских реформ, стала восприниматься в обществе скорее как бюрократический аппарат, нежели как живая и мистическая сила, преображающая нравственность и социальную жизнь. Драматичная история Православия как веры и Русской Православной Церкви как институции до сих пор оставляет множество вопросов, поставленных самой историей

и не находящих однозначного ответа. Многие русские мыслители стремились видеть русский народ как «народ-богоносец», как ту национальную силу, которая способна перерасти национальные границы и стать Вселенской силой. Однако трагические события XX в., а также многочисленные кризисы, которые переживала и российская государственность, и сама Церковь, заставляет иначе смотреть на те идеи, которые высказывались еще из довольно благополучного XIX в. Впрочем, следует согласиться и с В. С. Соловьёвым, который, при всей увлеченности идеей Всеединства, в своем последнем произведении «Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории» указал на важнейшее качество христианского сознания — проницательность к тому, что зло способно прикрываться масками добра [11]. И. А. Ильин «завещание» великого русского философа, отчасти продолжая идеи и Н. А. Бердяева, прочитал как требование к построению христианской культуры [6].

При этом и в XIX в., и в веке XX-м становится зримым и тот ракурс, который менее заметен на фоне тектонических событий русской истории: это разлом в самом русском обществе, разъединение между «народом» и «интеллигенцией», между «крестьянством» и «дворянством», между верующим мышлением и секулярным. Ведь революционные идеи в России зрели не только в ответ на осмысление западных событий и моделей устроения общества. На этот разлом трудно смотреть в историософской призме, однако Н. О. Лосский так пытается интерпретировать рождение атеизма в России:

> *«...у русских революционеров, ставших атеистами, вместо христианской религиозности явилось настроение, которое можно назвать формальною религиозностью, именно страстное, фанатическое стремление осуществить своего рода Царство Божие на земле, без Бога, на основе научного знания» [9, с. 20–21].*

Он же отмечает: «отошедшие от Церкви образованные люди утратили христианскую идею Царства Божия, однако многие из них сохранили стремление к совершенному добру» [9, с. 20].

Таким образом, можно заключить, что во все исторические эпохи, как бы ни складывалась судьба православной веры и Православной Церкви в России, глубокая, метафизическая потребность в Истине, Благе и Красоте, столь характерная для русского национального характера, всегда показывает связь со своим истоком и фундаментом — с Православием в его вневременном значении, с христианской верой как картиной мира, в которой социальное бытие требует воплощения Правды и Справедливости.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Аверинцев С. С.* Поэтика ранневизантийской литературы. СПб.: Азбука-классика, 2004.
2. *Богатырёв Д. К.* Мышление и Откровение. Систематическое введение в христианскую метафизику. 4-е изд. СПб.: Изд-во РХГА, 2022. 448 с.

3. *Бердяев Н. А.* Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Азбука, 2016.
4. *Веселовский Н. И.* Труды по истории Золотой Орды. Казань: «Фэн» АН РТ, 2010.
5. *Голубинский Е. Е.* К нашей полемике со старообрядцами. Общие вопросы // Богословский Вестник. Сергиев Посад: Московская духовная академия, 1892. С. 45–75.
6. *Ильин И. А.* Основы христианской культуры // Ильин И. А. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. М.: «Русская книга», 1993.
7. *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. М.: «Правило веры», 2002. С. 151–213.
8. *Лосский Н. О.* Вл. Соловьёв и его преемники в русской религиозной философии // Путь. 1926. № 2. Январь. С. 19–28.
9. *Лосский Н. О.* Характер русского народа. Frankfurt am Main: Посев, 1957.
10. *Масленников Д. В., Бердников И. В.* Святоотеческое наследие и философия свободы Ф. М. Достоевского // Вестник Кузбасской православной духовной семинарии. 2024. № 2 (17). С. 16–31.
11. *Соловьёв В. С.* Три разговора о войне, прогрессе и конце всемирной истории // Собр. соч.: в 2 т. Т. 2. М., Мысль, 1988. С. 635–762.
12. *Титлинов Б. В.* Правительство императрицы Анны Иоанновны в его отношениях к делам православной церкви: исследование Б. В. Титлинова. Вильно: «Русский почин», 1905.
13. *Хомяков А. С.* Церковь одна // Хомяков А. С. Сочинения богословские. СПб.: Наука, 1995. С. 39–56.
14. *Хоружий С. С.* Философский процесс в России как встреча философии и православия // О старом и новом. СПб.: Алетейя, 2000. С. 62–116.

BIBLIOGRAPHY

1. Averincev S. S. *Pojetika rannevizantijskoj literatury*. SPb.: Azbuka-klassika, 2004.
2. Bogatyrjov D. K. *Myshlenie i Otkrovenie. Sistematicheskoe vvedenie v hristianskuju metafiziku*. 4-e izd. SPb.: Izd-vo RHGA, 2022. 448 s.
3. Berdjaev N. A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma*. M.: Azbuka, 2016. S. 12.
4. Veselovskij N. I. *Trudy po istorii Zolotoj Ordy*. Kazan': «Fjen» *AN RT, 2010.*
5. Golubinskij E. E. *K nashej polemike so staroobrjadcami. Obshhie voprosy* // Bogoslovskij Vestnik. Sergiev Posad: Moskovskaja duhovnaja akademija, 1892. S. 45–75.
6. Il'in I. A. *Osnovy hristianskoj kul'tury* // Sobr. sochinenij v 10 t. M., 1993.
7. Kireevskij I. V. *O haraktere prosveshhenija Evropy i o ego otnoshenii k prosveshheniju Rossii*. M.: Pravilo very, 2002. S. 151–213.
8. Losskij N. O. *Vl. Solov'ev i ego preemniki v russkoj religioznoj filosofii* // Put', 1926. № 2. Janvar'. S. 19–28
9. Losskij N. O. *Harakter russkogo naroda*. Frankfurt am Main: Posev, 1957.

10. Maslennikov D. V., Berdnikov I. V. *Svjatootecheskoe nasledie i filosofija svobody F. M. Dostoevskogo* // Vestnik Kuzbasskoj pravoslavnoj duhovnoj seminarii. 2024. № 2 (17). S. 16–31.
11. Solov'ev V. S. *Tri razgovora o vojne, progresse i konce vsemirnoj istorii* // Sobr. coch. v 2 tt. M., Mysl', 1988. T.2 Mysl', 1988. S. 635–762.
12. Titlinov B. V. *Pravitel'stvo imperatricy Anny Ioannovny v ego otnoshenijah k delam pravoslavnoj cerkvi*: issledovanie B. V. Titlinova. Vil'no: Russkij pochin, 1905
13. Homjakov A. S. *Cerkov' odna* // Sochinenija bogoslovskie. SPb.: Nauka, 1995. S. 39-56.
14. Horuzhij S. S. *Filosofskij process v Rossii kak vstrecha filosofii i pravoslavija*. SPb.: Aletejja, 2000. S. 62–116.