

DOI 10.25991/VRHGA.2022.23.2.004

УДК 230.2

*Д. В. Семикопов, А. В. Аксёнов**

ИСТОРИОСОФСКИЙ ПЕРСОНАЛИЗМ В НЕОПАТРИСТИЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ ПРОТ. Г. В. ФЛОРОВСКОГО И АРХИМ. СОФРОНИЯ САХАРОВА

В статье анализируются историософские представления Г. В. Флоровского и арх. Софрония (Сахарова) как представителей теологической традиции неопатристического синтеза. Проводится анализ становления богословских взглядов данных мыслителей на социальную и политическую реальность в историческом контексте. Отмечается общая основа их историософских представлений — христианский персонализм, который ведет их к отрицанию как имманентной телеологии истории, так и возможности построения идеального политического порядка. Только личность, находящаяся в диалоге с Богом, может обладать абсолютной ценностью в их системе историософских взглядов.

Ключевые слова: историософия, персонализм, неопатристический синтез, политическая теология.

D. V. Semikopov, A. V. Aksyonov

HISTORIOSOPHICAL PERSONALISM IN NEOPATRISTIC THEOLOGY OF G. V. FLOROVSKY AND ARCH. SOPHRONY (SAKHAROV)

The article analyzes the historiosophical ideas of G. V. Florovsky and the arch. Sophrony (Sakharov) as representatives of the theological tradition of neopatristic synthesis. The analysis of the formation of the theological views of these thinkers on social and political reality in the historical context is carried out. The general basis of their historiosophical ideas is Christian personalism, which leads them to deny both the immanent teleology of history

* Семикопов Даниил Викторович, кандидат философских наук, доцент кафедры философии и теологии, Нижегородский государственный педагогический университет им. К. Минина; semydan@gmail.com;

Аксёнов Андрей Васильевич (иеромонах Феодосий), магистр богословия, соискатель, Санкт-Петербургская духовная академия; feo-skit@yandex.ru

and the possibility of building an ideal political order. Only a person who is in dialogue with God can have absolute value in their system of historiosophical views.

Keywords: historiosophy, personalism, neopatristic synthesis, political theology.

Русская мысль в XX веке не может быть понята вне контекста трагических исторических событий, приведших к русской революции 1917 года. Крушение Российской империи привело к радикальной секуляризации, что повлекло за собой возникновение проблемы отношения Церкви к тем или иным политическим идеологиям как внутри России, так и в западном мире.

Концепция неопатристического синтеза разработана прот. Георгием Флоровским, который пережил события Русской революции, эмигрировал, в эмиграции первоначально примкнул к движению евразийцев, но потом публично разорвал отношения с евразийским движением. Этот же поворот, связанный с переездом в Париж и началом преподавания в Богословском институте, привёл его в результате к созданию системы неопатристического богословия. Концепция этого синтеза наиболее лаконично изложена в опубликованном уже после смерти Флоровского тексте, который можно считать его завещанием. Текст этот был найден и опубликован биографом русского богослова Эндрю Блейном уже после смерти автора. В своём завещании, подводя итоги своего творчества, Флоровский называет три основных пункта предлагаемого им синтеза:

1. Богословие должно быть историческим. Бог действует как в истории, так и в жизни каждого из нас.
2. Быть христианином — значит быть эллином. Мы должны опираться на богословие восточных отцов, изложивших Откровение в эллинистических категориях.
3. Богословие должно быть не интеллектуальным упражнением, но жизненной практикой, ведущей ко Христу [4, с. 156].

В свете первого пункта и встает вопрос о богословии истории прот. Георгия, т. к. создаваемая им перспектива должна приводить к построению историсофского дискурса, дающего ответы на практические запросы современности.

Между тем как раз созданную им неопатристическую традицию не раз обвиняли в бегстве от истории и политики. Личное обвинение в адрес Флоровского мы встречаем ещё у князя Н. С. Трубецкого, обвинявшего его в том, что он отказался от России как путеводной идеи: «Самое “подданство Идеи” он воспринимает как нечто греховное, он не верит в эту Россию, в которую верим мы, и ищет спасения в отвлеченном от жизни богословии и аскетизме. Это — не наш подход, ибо мы от жизни не бежим» [11, с. 67].

В бегстве от истории в связи с травмой Русской революции обвиняет Флоровского и Н. А. Бердяев, но уже в 30-е гг., в связи с выходом «Путей русского богословия», которые характеризуются им следующим образом:

Это книга духовной реакции, охватившей души после войны и революции. Все духовно реакционное о. Г. Флоровский, в сущности, одобряет, но с оговорками и с требованием большей умственной утонченности. Впрочем, политическая реакционность не играет никакой роли в книге. Автору как будто бы чужда идея

связи православия с священной монархией. Это есть реакция против человека и человечности, столь характерная для нашей эпохи, требование внутреннего порядка и успокоенности. Но в самом авторе успокоенности не чувствуется, в нем чувствуется безумное беспокойство об ортодоксальности [1, с. 53].

Ситуация мало поменялась, и уже в наши дни критика аполитической и антиисторической позиции прот. Г. В. Флоровского продолжается:

Бесплотное богословие, отказывающееся вступить в беседу с широкими социальными и культурными реалиями своего времени, просто невысказано... Богословие, не принимающее на себя «плоть» своего времени, равным образом невысказано, как невысказано для церкви самоизолироваться, не дать вытащить себя из себя самой навстречу миру и истории, просветить их светом Евангелия и преобразить их [6, с. 346].

Обвинение общее, и состоит оно в том, что Флоровский «убегает» в ортодоксию от катастрофической реальности. Так ли это? Для ответа на этот вопрос необходим анализ историософских представлений о. Георгия, тем более что Флоровский формировался как философ, а не как патолог. Патрологом он стал поневоле, когда был приглашен вести данный курс в Парижском богословском институте и пригласил его на это место прот. Сергей Булгаков. Но основы концепции неопатристического синтеза, как будет показано далее, были сформулированы им ещё в евразийский период его творчества.

Показательной статьёй, в которой мы находим первый набросок будущего синтеза, является работа «О патриотизме праведном и греховном», вошедшая в сборник «На путях. Утверждение евразийства», изданный в 1922 году. В этой статье Флоровский анализирует причины революции и приходит к выводу, что основная ее причина заключалась в расщеплении русского общества в результате реформ Петра Первого.

Разделение «интеллигенции» и «народа», как двух культурно-бытовых, внутреннезамкнутых и взаимоограниченных сфер, есть основной парадокс русской жизни, порожденный именно петровской реформой: как бы ни делилось на слои — по различным признакам — московское население до Петра, оно было однородно по своей культуре и быту [14, с. 270].

Все западное насаждалось искусственно и насильственно, что привело к тому, что новосформированная прозападная элита была меньшинством, которое технически переняло европейскую цивилизацию, не усвоив её творческих начал. То есть западное стало искусственным насаждением, никак не соотносящимся с духовной и культурной жизнью большей части населения. Это задало, по мнению Флоровского, непрочность всему зданию, которое в результате и обрушилось в 1917 году.

Но революция, помимо отрицательного момента разрушения, несёт с собой и положительный момент возвращения единства — в противоположность дуализму, привнесённому Петром. Флоровский повторяет призыв Достоевского: «Стать на путь смиренного единения с народом», который, пусть и в несовершенном виде, сохраняет ценностный жизненный идеал православия, с пафосом утверждая, что революция 1917 года — русская по своему происхождению:

Если угодно, вся революция есть, в сущности, — контрреволюция, исподволь подготовившийся отпор народного ядра тому единоличному дерзанию, которое нарушило органическое развитие русской жизни и сделало попытку подчинить ее внешним, земным целям — с полным забвением целей иных... И какою бы ни возродилась Грядущая Россия, она будет — мы верим — Россиею единого народа, творчески определяющего свое бытие [14, с. 278].

И в этой новой России основная задача — возрождение православной культуры. «Да, именно <...> русская православная культура, — и только православное дело, творчество в духе и под сенью Церкви есть в наши дни праведное русское дело» [14, с. 293]. И дело строительства этой культуры должно стоять на твердой почве церковности, творческом преобразовании на основе не западной учености и схоластики, а опыта православной духовности, ведь в рамках петровских реформ вместо церковного предания вводилась схоластическая мудрость, отравленная ересью и расколом.

Критика западной духовной традиции продолжается в статье «Два завета» (1923 г.), вышедшей в евразийском сборнике «Россия и латинство». В частности, Флоровский говорит о недостижимости идеального мироустройства в рамках земного эона. Христианство верует во второе пришествие, а не в социальный рай на земле. Всякий социальный утопизм чужд ортодоксальной традиции. Интересно, что в подобном утопизме он теперь обвиняет и славянофилов, оказавших решающее влияние на формирование евразийской идеологии.

И раннее славянофильство, как философия русской истории, стояло в зачарованном кругу общественного утопизма: грёза о православном обществе и культуре однородна и сенсимонистским мечтаниям, и романтической тоске по средневековому Граду, и ультрамонтанскому этатизму французских теократов с де Местром во главе [12, с. 169].

С точки зрения Флоровского, никакие социальные формы не могут иметь абсолютного характера. В сущности, Бог раскрывает Себя лишь в диалоге с личностью. В этом сказывается базовая персоналистическая установка русского богослова: «Нет особых, совершенных, запечатленных абсолютностью форм бытового уклада и организации. Абсолютное раскрывается лишь в личности: есть образ Божий в человеке, но нет его в государстве, обществе или ином каком коллективе» [12, с. 171].

Окончательный разрыв Флоровского с евразийской традицией ознаменовывается известной статьёй «Евразийский соблазн». Главным мотивом данной статьи является фактический отказ от философии истории в пользу теологии истории. В данном случае важно уловить акценты. Ранее Флоровский сам считал русскую революция исторически неизбежной, указывая и на положительные моменты происшедшего. Теперь же он обрушивается на евразийский исторический панлогизм, оправдывающий революцию как историческую предопределённость.

Евразийцы как-то веруют в непогрешимость истории, в благотворительную ритмику органических процессов. Они приемлют суд времени как окончательный и неопровержимый суд... Евразийцы готовы подсмеиваться над каждым, кто

не поддается с покорностью органическому насилию стихий, как над близоруким изгоем всемогущей жизни [13, с. 240].

Да, политики со времен Макиавелли имеют главными критериями прагматичность и целесообразность, что Флоровскому как христианину было чуждо. Победа какой-либо силы в истории, ее новизна не делает еще эту силу благословленной свыше. По мнению Флоровского, «евразийцы забывают, что судить, и осуждать, и отвергать историческую новизну можно не только во имя старого, но и во имя вечного, во вдохновении подлинных святых» [13, с. 240].

В «Евразийском соблазне» меняется и отношение к Западу как культурному миру. Русский мыслитель вообще уходит от цивилизационного противопоставления.

Правда и непроходящая ценность славянофильской философии истории состоит в ее ярком Христоцентрилизме, в чуткой восприимчивости к подлинной исторической динамике, к динамике не только органических круговращений, но и творческого делания и греховного распада. Старшие славянофилы знали и чувствовали трагедию Запада, и болели ею, и никогда не могли бы сказать, что Запад нам чужой, даже в его грехе и падении [13, с. 255].

Флоровский видит провиденциальный смысл в трагическом историческом пути Европы (а у кого он не трагический?), совершая при этом переход к осознанию вселенской роли России именно как хранителя православной духовности, которая необходима и европейскому человеку.

Евразийцы не понимают до конца трагической судьбы Запада, не понимают вселенского смысла его падения и заблуждения, вселенского смысла «уроков отреченной веры». В небратском отчуждении евразийцы не видят, не чувствуют и не слышат живых, ищущих и страждущих западных людей, пусть слепых и даже злобных, но уже коснувшихся ризы Христовой, уже помазанных Его благодатью [13, с. 256].

Трагичность же западного пути в том, что в нем теряется личность и ее свобода. Историческая предопределенность поглощает личностное начало.

В мире и в человеке Бог впервые становился самим собою. Гегель раскрыл эту тайну протестантизма, и Фейербах договорил ее до конца. В протестантских пределах из этого необоримого фатализма, из этого пленения личности в тенетах хитрого рока, «хитрого разума», оставался единственный выход, — в формальный субъективизм кантианского типа, разлагающий историческую объективность, угрожающий безвольным ригоризмом уединенного суждения и оценки. Евразийцы на слово поверили, что от этого сектантского и рассудочного индивидуализма с его атомистическим распадом единственное спасение можно найти в «объективном идеализме», вовлекающем идеальные начала в объективный мировой процесс настолько, что стирается и теряет всякий смысл грань между «должным» и «сущим» [13, с. 250].

В своей критике евразийства Флоровский ставит во главу угла учение о личности. Правда, по мнению современного исследователя «эта критика проистекает из игнорирования Флоровским персоналогии евразийцев» [8,

с. 48], и это действительно так. Евразийцы вовсе не отрицали важности личности, вопрос здесь скорее в иерархии. С точки зрения Флоровского именно личность — высшее, что есть в тварном мире, т. к. именно на уровне личности происходит общение с Богом, в то время как в евразийстве личность может быть лишь выражением высшей симфонической личности, к которой они относили, например, Церковь и даже государство.

По категорическому разъяснению евразийских авторов, тварные субъекты свое лицо и «личность» вообще получают только и впервые во Христе, чрез причастие единственной подлинной Личности и ипостаси Богочеловека. Не приходится ли, по силе евразийской последовательности, признать, что именно в государстве и только в нем, и народы, и составляющие их низшие «соборные» личности приобщаются и соединяются Христу? Такое допущение зловещим, но действительным призраком встает над евразийством как тень Великого Зверя... В последнем счете для евразийцев Церковь в государстве, не государство в Церкви, — *ecclesia in res publica*, не *res publica in ecclesia*. Из этих формул, наметившихся во всей остроте еще во времена Равноапостольного Константина, евразийцы выбирают во внутренней воле первую... И с этим связана последняя неувязка их религиозно-исторической философии и культуры [13, с. 261].

Статья «Евразийский соблазн» имплицитно содержит те историософские принципы, которых прот. Георгий будет придерживаться и в дальнейшем, и основной из этих принципов — персонализм, заимствованный им вовсе не у Отцов Церкви. Источник его в данном случае — философские взгляды А. И. Герцена, философии истории которого была посвящена диссертация Флоровского, защищенная им в 1923 году, когда он еще формально был с евразийцами. В ходе написания им диссертации, текст которой утерян, он публикует рецензию на брошюру Г. Шпета «Философское мировоззрение Герцена», в которой указывает на основной его вывод о том, что «мировоззрение Герцена в целом — апофеоз личности. Его отношение к личности достигает религиозного напряжения. Не случайно сочетались у него слова: религия уважения к личности, и с обдуманном сознанием он говорил о своем человеческом православии» [17, с. 53].

Позднее, уже в 1930 году, в статье «Эволюция и эпигенез» Флоровский будет отстаивать герценовский тезис о том, что «история есть область личного действия и потому является областью творчества и свободы. Личность есть истинный субъект истории» [15, с. 439].

Но не приводит ли такая персоналистическая позиция в философии истории к отрицанию смысла исторического процесса или, по крайней мере, к отрицанию того, что мы можем выстроить некую теорию истории? Ведь действия отдельных личностей, наделенных свободой, не поддаются систематизации в силу бесконечности степеней свободы. С одной стороны, подчинение человека смыслу истории ведёт к обесцениванию смысла человеческой жизни, к тому, что личность становится пренебрежительно малой величиной по сравнению с коллективными общностями. С другой — подобная позиция ведёт к отрицанию провиденциальности в истории. Правда Флоровский «модифицировал этот нигилистический тезис тем предположением, что цель истории обнаруживается за пределами исторического исследования; таким

образом, эта цель есть, но нам она неизвестна» [3, с. 163]. Тем не менее для Флоровского характерна ателеологичность в том, что можно назвать теорией истории, выстраиваемой имманентно историческому процессу. Это еще один принцип его историософии.

Персонализм Флоровского приводит его к номинализму, то есть к утверждению реальности отдельных событий. Он был противником идеалистических концепций философии истории в духе немецкого идеализма или русской софиологии.

Например, в немецком идеализме отдельное «я» вбирается в диалектическое развитие «Абсолютного Духа» (Гегель) или космическое «Я» (Фихте), тем самым подчиняясь жизни коллектива, в роли которого выступает нация, государство или даже человечество в целом. Напротив, для Флоровского высшим историческим значением наделяются отдельные личности, а не их совокупности [3, с. 173].

Неудивительно, что Флоровский отрицал органицистский подход к истории, минимизирующий ценность личности и историческую роль конкретных решений. Исследователь его творчества П. Гаврилюк считает, что в данном случае Флоровский был носителем «катастрофического сознания», которое несовместимо с романтическим восприятием истории как гармонического и телеологического процесса. Для Флоровского вся история — в катастрофах и их искуплении, в разрывах и связях. Согласно его выводам, философия истории Флоровского содержала два противоречия: 1) отрицая органицизм в истории, он использовал органицистские категории в области патристической мысли; 2) исторический сингуляризм Флоровского вступает в противоречие с представлением о «разуме Отцов “как исторической традиции”» [3, с. 180].

Однако представляется, что Флоровский, отрицая телеологичность имманентной истории, вполне мог постулировать трансцендентный её смысл в пространстве Церкви. Именно в экклезиологии, как теологии истории, надо искать разрешение всех исторических противоречий.

Несмотря на исторический сингуляризм, постулируемый Флоровским, нельзя отрицать и общности исторического сознания личностей, обладающих схожим мировоззрением. Но истинное преображение это сознание находит в Церкви.

Неопатристический синтез, порожденный катастрофическим сознанием, сложившимся под влиянием революционных событий, вёл по схожему пути и мысль архим. Софрония, соратника и собеседника прот. Георгия Флоровского, канонизированного Константинопольской православной церковью в 2019 году. В наследии архим. Софрония (Сахарова) историософская тематика занимает вовсе не центральное место, что и неудивительно, т. к. он был прежде всего монахом, богословом и аскетом, а не философом. Тем не менее есть тексты, которые позволяют нам предпринять попытку реконструкции его историософских и политических взглядов. Одним из таких текстов является статья «Человечество и его история» из сборника «Таинство христианской жизни».

Подобно Флоровскому, архим. Софроний, прежде всего, персоналист. История для него — это деяния людей, а вернее, деяния личностей. История для русского богослова начинается с грехопадения, что изначально задает тра-

гизм истории. Человек бежит от Бога, прячется от Него, для человека не ясны замыслы Творца, которые раскроются лишь в последнее вечное мгновение, и тогда «в этом непротяженном “вечном мгновении”, не поддающемся никаким измерениям, ни определениям, ни временным, ни пространственным, ни логическим, — тогда, в этом “вечном мгновении” мы единым, непротяженным актом всего нашего существа охватим всё сущее от века» [10, с. 173].

Таким образом история — это путь, прочерчиваемый Богом, от падения Адама до «вечного мгновения». Но путь этот далеко не прямой из-за соучастия в построении истории человеческих личностей, наделенных даром свободы. История должна изжить человеческую свободу, дать ей выплеснуться.

При этом в историческом процессе возрастает дифференция добра и зла, или «динамика гибели», которая заключается в том, что «судьбы всего мира, а в силу этого и каждого человека становятся все более и более трагичными» [10, с. 174].

В связи с этой концепцией следует обратить внимание на параллелизм мысли архим. Софрония с историософскими взглядами одного из его учителей, а именно прот. Сергия Булгакова, который в своей знаменитой статье «Апокалиптика и социализм» развивал схожую схему исторической динамики. Булгаков сравнивал хилиазм как источник идеи прогресса и традиционную эсхатологию. Хилиазм порождает секулярную веру в прогресс как торжество благополучия. Именно хилиастический характер имеют все современные политические идеологии, включая социализм. Этому подходу противостоит традиционная апокалиптика, предполагающая трагическое разделение в истории противоположных начал:

Основная идея Апокалипсиса в этом отношении состоит в понимании мирового и исторического процесса как трагедии, притом не призрачной или временной, но вполне реальной борьбы двух духовных начал, причем злему началу принадлежит своя метафизическая реальность... Согласно этому метафизическому дуализму трагедия не разрешается в истории, но лишь созревает в ней и потому к концу ее достигает величайшего напряжения и полной зрелости [2, с. 387].

Эсхатологизм при этом переживается лично и мистически, с точки зрения Булгакова, он не может быть догматом или исторической программой, отрицающей историю. Здесь есть некий парадокс, который заключается в том, что, только отталкиваясь от истории, познавая живую боль и страдание, можно достичь подлинного эсхатологизма, не угодив в ловушку эсхатологизма ложного, который сам становится историей и начинает калечить людей, отрицая жизнь земную ради вечной через её уничтожение. Это тот догматизм, который холодно обрекает других на вечные муки, что противоречит заповеди любви.

В книге про старца Силуана излагается следующий случай:

В беседе с одним монахом-пустынником, который говорил: «Бог накажет всех безбожников. Будут они гореть в вечном огне», — очевидно, ему доставляло удовлетворение, что они будут наказаны вечным огнем, — старец Силуан с видимым душевным волнением сказал: «Ну, скажи мне, пожалуйста, если посадят тебя в рай, и ты будешь оттуда видеть, как кто-то горит в адском огне, будешь ли ты покоен?» — «А что поделаешь, сами виноваты», — ответил монах. Тогда Старец

со скорбным лицом ответил: «Любовь не может этого понести... Нужно молиться за всех» [9, с. 55].

Проблема здесь в том, что истинный эсхатологизм переживает трагичность свободы человека: и своей личной, и свободы другого. В сущности, это еще одна общая черта описываемого нами эсхатологизма русских мыслителей, переживших потрясения Русской революции. Для них «дневной шум временности чередуется с ночным шёпотом вечности, и даже под зноем жизни порой проносится ледяное дыхание смерти, и в чью душу хотя бы однажды вошли они, тот слышит это молчание и среди базарного шума, чувствует этот холод и под палящим солнцем» [2, с. 399–400].

Это именно та память о смерти или память о вечности, о которой постоянно свидетельствует архим. Софроний, которая не дает возможности предать забвению трагичность нашего бытия. «Начав свой подвиг — свой личный, даже индивидуальный — стремлением пребыть в духе заповедей Христа, монах обнаруживает внутри самого себя, в глубинах своего сердца общность своей личной трагедии с великой трагедией всего мира» [10, с. 174].

Трагедия же мира заключается в его тварности, т. е. подверженности энтропийным процессам, ведущим к смерти тварного. Архим. Софроний мыслит о прорыве из этого мира смерти в вечное царство через монашеский подвиг как один из путей ко спасению, связанный с отречением от мира. Этот момент важен для того, чтобы понять отрицание архим. Софронием сотериологической ценности исторического и политического плана бытия. Монах отказывается от продления рода ради исполнения евангельских заповедей. В случае достижения единства с Богом монах освящает всех своих предков в силу единства человеческой природы. В случае же неудачи он и не продлевает человеческий род физически и не содействует воскресению в вечное Царство: «Выпадая из плана исторического, отказываясь от активного действия социального, чтобы не сказать политического, он не переносит человеческое бытие в мета-историю, не помогает людям достигнуть область бессмертного Духа» [10, с. 220].

Архим. Софроний не отрицает исторического или политического планов, он признает их необходимость, а вернее predeterminedность, констатируя при этом наличие в мире призванных к вечности, через которых этот мир освящается. Но это связывается им с аскетическим отрицанием тварного, с преодолением зависимости подвижника от исторического. Ведь именно поток времени, включающий в себя и историко-политический план, приводит человека к переживанию трагичности сущего, а значит, и к вечности.

В заметке «Человечество и его история» архим. Софроний уделяет особое внимание феномену революции, указывая на христианские истоки идеи социализма. По мнению богослова, идея освобождения «малых сих», то есть слабых и обездоленных, присуща европейскому человечеству и связана с заповедью Христа о равенстве всех перед Лицом Отца. Но её силовое воплощение раскручивает своего рода спираль насилия. Так, во Французскую революцию появление знаменитого лозунга о свободе, равенстве и братстве, сопровождаемое декларацией прав человека, привело к «централизации капитала и бесчеловечной эксплуатации “малых” и колонизации цветных рас» [10, с.

175]. В результате рождается идея борьбы с эксплуатацией человека человеком, но это приводит к ещё большему порабощению.

Русская революция с её идеей свободы личности и совести, неприкосновенности личной переписки, свободы печати, собраний и прочий долгий ряд «свобод» и её результат: ещё большее насилие над личностью человека и подавление всех перечисленных свобод. Китайская революция: безумный бунт против сего «прошлого», иначе говоря, «культурная революция» Мао [10, с. 176].

Но далее архим. Софроний делает скачок в своих рассуждениях и от темы русской и китайской революций переходит к истории католичества, обвиняя последнее в том, что оно пришло к «обратной» христианству идее. Многовековое стремление к мировому и насильственному владычеству, которое мы находим у Ватикана, прямо противоположно изначальным евангельским принципам.

Оставим человеческие революции. Возьмём наше христианство. Голгофа Христа, породившая миллионы уподобившихся Христу мучеников и подвижников, в плане видимой истории превратилась в... Ватикан! Да, Ватикан, являющийся символом христианства в глазах большинства человечества в течение стольких веков [10, с. 176].

Таким образом, архим. Софроний сравнивает католичество и социализм как идеологии, использовавшие насильственные методы для реализации идеалов. Это далеко не новая схема. О том, что католичество и социализм схожи по своим методам и устремлениям, говорил еще Достоевский, и архим. Софроний не мог этого не знать.

Достоевский говорил об этом многократно. И в «Идиоте», и в «Братьях Карамазовых», и в «Дневнике писателя». Приведем конкретный пример. Так, в 1877 году русский писатель публикует заметку «Германский мировой вопрос», в которой он анализирует духовные аспекты европейской истории. Им предлагается довольно интересная историко-философская схема: Древний Рим — империя, основанная на идее единства подданных, или граждан, что и воплощается в форме *Pax Romana*, то есть всемирной империи, которая в Средние века «заменялась новым идеалом всемирного же единения во Христе» [5, с. 151]. Этот идеал по-разному воплотился в восточной и западной христианских традициях. Восточный вариант предполагает наше духовное единство во Христе, которое и должно привести к окончательной гармонии человечества. «Таким образом в восточном идеале — сначала духовное единение человечества во Христе, а потом уж, в силу этого духовного соединения всех во Христе, и несомненно вытекающее из него правильное государственное и социальное единение» [5, с. 152].

В западной же традиции всё с точностью до наоборот: в начале строится жесткая система власти, которая и обеспечивает, в свою очередь, духовное единство, то есть духовное единство вводится насильственным путём. И вот эту идею всемирного владычества, построения Вавилонской башни, и воплощает римский папа, становясь тем самым носителем антихристианского начала. Можно сказать, что социальный идеал православия — это превращение государства в Церковь, а римского варианта христианства — наоборот, Церкви в государство.

Именно эта идея и находит воплощение в знаменитой «Поэме о Великом инквизиторе», которую обычно и воспринимают как пророческое указание на тоталитарную природу диктатур XX века. Но тоталитаризм этот, по мнению Достоевского, имеет свои истоки в римском папстве.

Достоевский, в свою очередь, был не первым, кто указывал на связь католичества и социализма. Критика римского папства была основой историософских построений многих русских мыслителей, к примеру Тютчева и Хомякова, которые, со своей стороны, влияли на Достоевского. Очень важен для концепции неопатристического синтеза следующий тезис Хомякова: «Церковь не авторитет, как не авторитет Бог, не авторитет Христос, ибо авторитет есть нечто для нас внешнее» [16, с. 78].

Таким образом, архим. Софроний принимает точку зрения славянофильской схемы, востребованной потом и в традиции неопатристического синтеза: католичество, с одной стороны, через схоластику порождает рационализм, с другой — использует насилие и авторитет для объединения человечества. Это в свою очередь порождает секуляризацию общества, революции и социализм.

Противостоять всему этому возможно лишь с православных позиций, т. к. именно православие сохранило истину отцов. Эпоха Отцов — золотой век христианства, в этом Софроний сходится с Флоровским. «На аскетической культуре Православной церкви лежит печать выдающегося гения. Отцы наши боролись за Православие в целях наилучшего хранения заповедей Христа... Всякое отклонение от Истины в исповедании влечет неизбежно отклонения в актах жизни нашей» [10, с. 176–177].

С точки зрения архим. Софрония, экклезиологический релятивизм недопустим. Если мы считаем, что нет христианской конфессии, которая хранила бы полноту истины, то мы из области мистического поиска, ведущего к стяжанию Св. Духа, смещаемся в область политического. «Есть немало богословов, искренно желающих жить по-евангельски, которые склонились к борьбе за социальную правду, вступили на мировую арену борьбы классов, рас, государств и подобное» [10, с. 178]. Данная тенденция, приведшая к появлению так называемого контекстуального богословия, начала набирать силу после Второй мировой войны. Политическое богословие, теология освобождения, феминистская теология и пр. появлялись на глазах архим. Софрония. При этом те, кто вступал в ряды борцов за какую-либо социальную несправедливость, считали других, не примкнувших к ним, трусами или конформистами.

Отсутствие пневматологической перспективы приводит к тому, что именно гуманитарная миссия становится воспринимается «как “свидетельство” (мученичество) за Христа» [10, с. 178].

Но исторический опыт показывает, что любое социальное изменение заменяет один вид насилия другим. И, с точки зрения архим. Софрония, христианская позиция заключается именно в том, что никакой вид насилия не оправдан с христианской точки зрения. Роль Церкви заключается в свидетельстве, в сохранении трансцендентных критериев.

ОБЛИЧАТЬ неправду, живя с усилием хранить справедливость по отношению ко всем, мы можем, и делаем сие, когда видим пользу от нашего слова. Самое

совершение Литургии, жертвы за спасение всех людей, есть наивысшее из всех частей в трудном служении человечеству [10, с. 179].

Церковь должна быть вне политики не потому, что она равнодушна к страданиям и судьбам людей, но она должна быть выше политики, находиться на метаполитическом уровне, т. к., с точки зрения русского богослова, политический план не первичен. За социальным и политическим находится духовное, именно «моральное и духовное состояние отражается в социальном строе общества и в политических событиях» [10, с. 185]. И Церковь должна действовать именно на духовном уровне, т. к. смысл мира находится в судьбе каждого конкретного человека. Это установка, которая характерна для персонализма. Человек больше мира, и «маленький человек» может быть важнее для судеб человечества, чем исторически великий субъект, наделенный властью и могуществом.

Через страдания или смерть одного человека мы живем и свою смерть, и всех людей вообще. В одной капле воды, говорили древние отцы, заключена та же сущность, которая в океанах. Так в жизни одной личности может отражаться огромная область из вселенской жизни человечества [10, с. 188].

Очень интересна, в данном контексте концепция алиенации, или отчуждения человека. В анализируемой заметке арх. Софроний вводит тезис, который звучит вполне по-марксистски:

О, если бы было возможно освободить каждого человека от одурманивающей власти над ним окружающей среды, от необходимости тяжелым трудом бороться за каждый день своего существования, чтобы показать ему свет иной жизни, — какую глубокую перемену внесло бы сие в настроения всей Земли! Страшно сказать, что вокруг нас теперь: многие в поисках доминации над братьями не хотят остановиться перед страшной картиной едва ли не всеобщего отчаяния [10, с. 188].

Любопытно, что арх. Софроний обвиняет коммунизм в том же, в чём обвиняли его и русские философы-идеалисты в начале XX века, а именно в том, что коммунизм отрицает ценность личности.

Современный коммунизм также есть отрицание христианского персонализма. Первичная идея святого коммунизма дана по дару Святого Духа нам, христианам, судя по свидетельству Деяний апостольских. Следите внимательно за происшедшим в те дни (Деян, гл. 4) Взяв некоторые из основных положений из учения Христа, коммунисты сузили понятие о человеке. Они перевернули смысл Евангелия: для них ОБЩЕЕ — прежде всего; личности приносятся в жертву сему общему. В этом аспекте они приблизились к азиатам. Отвергнув идею воскресения, они легко убивают тех, кто с ними не согласен [10, с. 115–116].

Архим. Софроний уверен, что земная история вершится на путях насилия, которое порождает еще большее насилие. «Молящийся за мир — страдает всем, но не может включиться физически в битву за преобладание какой-либо части, чтобы вместе с ними “бить врагов”, и это потому, что ни одна из проявляющихся сторон не стоит в Христовой истине» [10, с. 188–189].

Христианские народы в своей истории только носили имя христиан. Так на деле и не реализовав принцип любви к ближним и тем более к врагам, они,

прикрываясь авторитетом христианского учения, освящали насилие. Только во времена мучеников свидетельство христиан было истинным, а потом происходит трагическое историческое падение христианства.

После победы Константина, когда христианство стало государственной религией, произошли снижающие перемены. Ревностные христиане убежали в пустыни. Государства же, все более или менее подражатели Риму, утверждались насильями. Вера становилась почти принудительной. Радость от сознания, что с победой Константина наступает время свободной проповеди истинного Бога, затмилась скоро тем, что государства употребили находящиеся в его распоряжении средства принуждения в своих политических интересах. Реально это сводилось к пользе правящих классов [10, с. 189].

Таким образом арх. Софроний согласен с тем пафосом, который был свойственен и социалистическому дискурсу: источник всех исторических зол — эксплуатация слабых сильными. Но решение этой вселенской проблемы он видит вовсе не в том, чтобы экономическими средствами преобразовать политический порядок. Насилие не преодолевается насильем. Необходимо возрождение подлинно евангельского отношения к миру и людям. Необходим ренессанс христианского персонализма, ведь «трагизм положения усугубляется тем, что, казалось бы, героические души борцов против одной формы гнета в случае победы и сами становятся на тот же путь — насилия; и нет исхода из этого кошмара» [10, с. 195].

Но выход из этого кошмара все-таки есть, просто его не найти на путях истории. Необходимо следование Христу в Его кенотическом подвиге и отказ от стремления решить эту проблему исключительно рациональным путём. Необходимо реальное переживание вечности через молитву и созерцание Света. «Я много раз повторяю слова: чувство и ощущение. Понимать их надо как духовное состояние, а не как эмоциональное» [10, с. 211].

С точки зрения архим. Софрония, Любовь Христа есть Божественный Свет, отражением которого, нисходящим по тварным ступеням, является христианская этика, основанная на принципе «опрокинутой пирамиды»: «Большой служит меньшему, сильнейший смиряется перед немощным» [10, с. 197].

В этом мире христианину остается только свидетельствовать истину и оставаться личностью, отражающей совершенство троичных Личностей-Ипостасей.

Архим. Софроний, живший в эпоху столкновения идеологических систем пытается остаться персоналистом, и в этом состоит суть его политического богословия, вернее, отрицания оногo. Мы видим его знакомство с марксистским дискурсом, признание им справедливости критики капитализма как системы эксплуатации, но одновременно и отвержение им того пути преодоления социальной несправедливости, по которому идёт марксизм, который хоть и постулирует своей целью свободную личность, преодолевающую отчуждение, но путь к этому освобождению личности избирает через рациональное преодоление общественных противоречий, невозможное без попиранья прав свободной личности.

Скажем еще и так: ради будущей свободной личности марксизм допускает насилие над личностью здесь и сейчас, через подчинение её классовым инте-

ресам. Фактически Маркс предполагает создание гигантской индустриальной машины, которая даст безграничное господство над природой. Но не станет ли такая коллективистская технология источником свободы для человека?

Маркс ошибочно полагает, что осуществляемое индустриальной машиной коллективное производство будет совершенно непротиворечиво и устранил нужду в государстве и что индивидуальный поиск свободы не спровоцирует дальнейших конфликтов... А потому не существует никакой благой рациональной силы, которая ждет, чтобы раскрыться после простого устранения всех иллюзий, которые держат человечество в цепях [7, с. 338–339].

Именно такого порабощения, от какой бы идеологии оно не исходило, и боится архим. Софроний: «Для нас, христиан, самым страшным моментом представляется образование динамических, но деперсонализированных масс, при отсутствии понимания человечности. Наша духовная борьба посредством молитвы и слова есть борение духа за Человека Персону» [10, с. 192–193].

Динамичность деперсонализированных масс нивелирует личность, которая имеет свое бытийное основание в Троице как кенотическом самоумалении Личностей в любви к Другому. Ясно, что данный принцип может быть применен только к литургической реальности Церкви как истинного общества в эсхатологическом измерении.

Если сравнивать подходы к истории и политике в богословии архим. Софрония (Сахарова) и прот. Георгия Флоровского, то можно без труда увидеть их общую основу — православный персонализм.

Неопатристический синтез, отрицая философию истории, тем не менее многим обязан именно философии. Тема персонализма проходит через русскую теологию истории красной нитью. Мы видим персоналистические тенденции в философии Герцена, славянофилов, Достоевского и русских философов Серебряного века (не стоит забывать и традиции французского персонализма). То есть сам персонализм был обретен и Флоровским, и арх. Софронием в философской традиции и уже потом опознан в святоотеческом наследии.

Но как для Флоровского, так и для архим. Софрония источником истинного знания, местом обретения памяти о Боге становится святоотеческое предание как коллективный опыт святости, который опознается, однако, через обращение к персональному опыту отдельных святых. Это позволяет уйти от утопичности, свойственной русской религиозной философии, для которой характерны мечты о преобразении государства в Церковь, земного в небесное, то есть хилиазм. Но хилиастический утопизм чужд как Флоровскому, так и архим. Софронию.

При этом в их богословии прослеживается рецепция другой идеи, а именно принципа концепции Запада как Другого, которая занимала особое место и в славянофильской традиции и была через неё транслирована в общий российский историософский дискурс. Но Флоровским и архим. Софронием данный принцип переносится из евразийской историософии в экклезиологию, что ведет к постулированию эксклюзивности православной истины.

Таким образом, традиция неопатристического синтеза отвечает на философские вопросы, но отвечает богословски. Вполне очевидно, что смысл исто-

рии и для Флоровского, и для архим. Софрония заключается в Церкви и может быть постигнут только через опыт приобщения к трансцендентной истине.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Ортодоксия и человечность // Путь. — 1937. — № 53. — С. 53–65.
2. Булгаков С. Н. Два града. — М.: Астрель, 2008. — 784 с.
3. Гаврилюк П. Георгий Флоровский и религиозно-философский ренессанс. — Киев: Дух і літера, 2017. — 536 с.
4. Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. — М.: «Прогресс»-«Культура», 1995. — 416 с.
5. Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений: в 30 т. — Л.: Наука, 1983. — Т. 25. — 472 с.
6. Калаицидис П. От «возвращения к отцам» к необходимости современного православного богословия // Страницы: богословие, культура, образование. — 2012. — Т. 16. — Вып. 3. — С. 326–353.
7. Милбанк Д. Теология и социальная теория. — М.: Теоэстетика, 2022. — 736 с.
8. Половинкин С. М. Г. В. Флоровский и евразийство // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2014. — Т. 15. — Вып. 3. — С. 42–53.
9. Софроний (Сахаров), архим. Старец Силуан. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2011. — 528 с.
10. Софроний (Сахаров), архим. Таинство христианской жизни. — Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2012. — 272 с.
11. Трубецкой С. Н. Письма к П. П. Сувчинскому. 1921–1928. — М.: Библиотека-фонд «Русское Зарубежье»: Русский путь, 2008. — 380 с.
12. Флоровский Г. В. Два завета // Россия и латинство. — Берлин, 1923. — С. 152–176.
13. Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. — М.: Наука, 1993. — С. 237–265.
14. Флоровский Г. В. О патриотизме праведном и греховном // На путях. Утверждение евразийства. Кн. 2. — М.; Берлин: Геликон, 1922. — С. 230–293.
15. Флоровский Г. В. Эволюция и эпигенез // Флоровский Г. В. Христианство и цивилизация. Избранные труды по богословию и философии. — СПб.: РХГА, 2005. — С. 424–440.
16. Хомяков А. С. Сочинения богословские. — СПб.: Наука, 1995. — 479 с.
17. Шпет Г. Г. Философское мировоззрение Герцена. — Петроград: Издательство «Колос», 1921. — 106 с.