

**Осмысление института Церкви в русской религиозной философии (на примере экклесиологии П. Флоренского)**

**Научный руководитель – Чумакова Татьяна Витаутасовна**

**Гончарова Ксения Олеговна**

*Аспирант*

Санкт-Петербургский государственный университет, Институт философии,  
Санкт-Петербург, Россия

*E-mail: goncharova.xenia@gmail.com*

Как известно, русской религиозной философии изрядно достаётся от академического философского сообщества: её «русскость» и «религиозность» с легкой руки консерваторов трактуются как недостатки, нивелирующие философичность русской мысли. Опровержение такого мнения возможно несколькими способами: например, можно заметить, что религиозность для философии не является препятствием, так как всем известный идеал философского сомнения на протяжении истории философии прекрасно уживается с разного рода «изм»-ами, которые так или иначе принимают некоторые аксиоматические основания «на веру»; или же обратить внимание на то, что национальный окрас русской философии также не проблема, ведь, по словам А. М. Пятигорского, «...никакой русской философии нет, как нет никакой английской, германской. . . » [5], но есть одна философия, к которой все мы причастны.

Однако, главный контраргумент, по нашему мнению, возможен через поиск той области мысли, в которой русская философия, как сказал бы К.М. Антонов, «позволяет нам увидеть в бытии что-то такое, чего бы мы не увидели другим способом» [4]. Одной из областей такого нового видения для русских религиозных философов является осмысление института церкви, что подтверждается следующим историко-философским экскурсом.

Как социально-культурный феномен русская религиозная философия возникает в «разрыве», и специфика этого исторического и идейного «зазора» и определяет характер ее своеобразия. Представителей русской философии условно можно назвать светской интеллигенцией, пережившей религиозный опыт и столкнувшейся с несостоятельностью существовавших на тот момент интеллектуальных систем осмысления этого опыта: с одной стороны, с ортодоксальным богословием (прот. Ф. Голубинский, П.Д. Юркевич, В.Д. Кудрявцев, А.И. Введенский и др.), осуждающим культурные и политические убеждения интеллигенции; а с другой - с секулярными мыслителями (А.И. Герцен, М.А. Бакунин и др.), продолжающими линию Просвещения и романтизма, но и выступающими за атеистические настроения [1, с. 30].

Подобное «пограничное», а потому воистину философское положение, положение вне какой-либо, как сказал бы М. М. Бахтин, «суверенной территории» [2, с. 312] новообращенной интеллигенции в конечном счете породило множество интеллектуальных групп, пытающихся переосмыслить устоявшиеся на тот момент дихотомии богословской и философской мысли: например, неославянофилы (В.С. Соловьев, С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, В.Ф. Эрн, В.И. Иванов) считали, что правильно понятая церковь дает санкцию культуре, а представители нового религиозного сознания (Д.С. Мережковский, В.В. Розанов, Н.А. Бердяев) призывали к созданию новой церкви; также эту тему затрагивают мистические анархисты (Г.И. Чулков) и представители религии будущего (Н.М. Минский); а немного в стороне располагаются, условно говоря, «религиозно осторожные», но отнюдь не безразличные С.Л. Франк, Н.О. Лосский, П.Б. Струве).

Как мы видим, рефлексивная работа каждой из этих групп заставляет искать срединные решения, то есть постоянно заниматься филигранным разграничением понятий, что приводит к постепенному умозрительному расщеплению всем известных религиозных представлений о вере, религии и церкви, и осмысление каждого из этих феноменов в отдельности.

Осмысление религии и веры - мотивы достаточно распространенные в истории мысли. Однако осмысление именно церкви зачастую трансформировалось либо в ее критику («разгадка тайны святого семейства» [6]), либо в подтверждение богословской догмы («Невеста Христа» (Еф. 5:27; 2 Кор. 11:2)), либо в исследование социологических обстоятельств [10] и внутрицерковных иерархий (вопросы распределения в церковном институте социальных ролей и соотношения ее с институтами мирской власти). Примером же совершенно другого подхода к рассмотрению церкви - не богословского, не культурологического, не исторического и не социологического, а именно философского - может послужить учение русского религиозного философа Павла Флоренского.

При знакомстве с учением П. Флоренского можно наткнуться следующие отзывы о его размышлениях. Н. А. Бердяев, обвинив Флоренского в «стилизованном православии», подразумевает его «религиозное несовершеннолетие», а также обречение человека на «пассивное выжидание, которому не предвидится конца» [3, с. 279]. Похожей точки зрения придерживается и С. С. Хоружий, упрекая Флоренского в построении «статичной картины бытия», в которой «онтологическая значимость» всего - в том числе и человеческих действий - «равна нулю» [9, с. 556]. Однако, подобная критика кажется на несостоятельной при взгляде на общую «механику» мысли Флоренского.

Флоренский исходной точкой своего философствования имеет необходимость преодоления скептицизма, что требует от него решения ряда типичных античных философем (проблема соотношения единого и много, проблема соотношения имени и вещи и т.д.). Последовательное решение этих философем приводит его мыслителей к оправданию такой институциональной формы как церковь. Флоренский рассматривает церковь не только в ее божественной исключительности, но и вписывает ее в онтологическую структуру мироздания как необходимый элемент и даже залог существования бытия посредством переосмысления феномена культа. Человек в картине мира Флоренского совсем не похож на пассивный элемент: обладая потребностью в словесном выражении и культово-символической практике, homo liturgis [7, с. 59] не просто инструментально ими распоряжается, а познает мир, давая и самому миру посредством этого действия осуществиться.

Таким образом, главной оправдательной - и единственной непроговариваемой напрямую - амбицией Флоренского как богослова и философа является не антропо- и отнюдь не теодицея - а два фундаментальных труда Флоренского в качестве подзаголовка носят именно оправдательные мотивы: «Философия культа (Опыт православной антропологии)» [7], «Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах» [8] -, а «эклесиодицея», то есть оправдание церкви.

### Источники и литература

- 1) Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века. М., 2013.
- 2) Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. 2-е изд. М., 1986.
- 3) Бердяев Н.А. Стилизованное православие (о. Павел Флоренский) // П.А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 266-284.
- 4) Большой разговор о русской философии с профессором К.М. Антоновым. Часть 2. // Сайт Свято-Тихоновского Богословского Института: <http://www.pstbi.ru/news/show/842/>

- 5) Кто сегодня делает философию в России. Т. 1. М., 2007. // Библиотека Янко Слава: [http://yanko.lib.ru/books/philosoph/kto\\_del\\_phil\\_v\\_rossii-a.htm](http://yanko.lib.ru/books/philosoph/kto_del_phil_v_rossii-a.htm)
- 6) Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Сочинения / К. Маркс, Ф. Энгельс. 2-е изд. Т. 3. С. 1-4.
- 7) Флоренский П.А. Философия культа (Опыт православной антропологии). М., 2004.
- 8) Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в двенадцати письмах. М., 2012.
- 9) Хоружий С.С. Философский символизм П.А. Флоренского и его жизненные истоки // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб, 1996. С. 525-557.
- 10) Le Bras G. Etudes de sociologie religieuse. Т. 1. Paris, 1955.