

ИНТЕГРАТИВНОСТЬ МОРАЛЬНОЙ ЭКЗЕГЕЗЫ В РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ

Отечественное любомудрие всегда отличалось уникальным синтезом рецептивного и автохтонного знания, согласованием различных эталонов осмысления религиозного и светского духовного опыта, сочетанием гуманистики и апологетики, полидискурсивностью¹. Это касается и русской религиозной философии, которая срещена с православием и представляет собой богословскую экзегезу и антроподицею².

С одной стороны, «верующий разум» «выявляет направленность русской мысли в сторону завершения, доведения до конечного результата всех возвышенных устремлений всечеловеческого духа»³. Бесспорно, «русские философы ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа»⁴, что в контекстах религиозной мысли наиболее рельефно показано в метафизике всеединства В. С. Соловьева. Но экспликация всякого знания, в том числе вненаучного, задается контекстами полифоничной русской культуры и предметной монодуальной спецификой. *Интегративно*, по принципу взаимодополнительности, в русской религиозной философии сочетаются канонические и неканонические установки, катафатические и апофатические подходы к осмыслению духовной реальности, социальной и открытой.

В отечественном умозрении «всюду доминирует моральная установка: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования. Панморализм может быть найден почти у всех русских мыслителей»⁵. Его выраже-

¹ Отечественное интерпретировано здесь как первичное, а впоследствии культурно-историческое и символическое восточнославянское (русскоязычное) единство, в узком смысле белорусское. Понятия «мораль» и «нравственность» используются как равнозначные ввиду их лексической этимологии и показывают внутреннюю осмысленность жизни. Религиозная мораль определяется как самоценная репрезентация религиозной духовности. Христианская нравственность рассматривается как жизнеучение о духовном спасении. Православная мораль в культуре восточных славян представляет собой самобытную – поливалентную, оязыченную, конверсивную – репрезентацию христианской нравственности.

² *Замалеев А.Ф.* Русская религиозная философия: XI–XX вв. – СПб., 2007. С. 5–6.

³ Там же. С. 200.

⁴ *Зеньковский В.В.* История русской философии. В 2 т. – Ростов н/Д., 1999. – Т. 1. С. 20.

⁵ *Зеньковский В.В.* История русской философии. Т. 1. – С. 18.

нием в *моральной экзегезе* являются прежде всего антропологические прозрения средневековой философии и метафизики всеединства, попытки рационализации нравственного богословия и сотериологии. Предметно сосредоточенные на вездущей моральной духовности, в особенности религиозной, эти учения показали консолидирующие потенции православной нравственности в их теоретическом и практическом выражении. В результате обозначили себя теонимная и теоандрическая, идеалистическая и религиозно-философская этики в русском любомудрии. На их богатейшем материале и с учетом современной научной этики и гуманистики может быть создана этика духовности как интегративное знание о нравственном опыте в культуре восточных славян¹.

«Сам по себе опыт во всем его многообразии и его описание еще не образуют философии, опыт лишь ставит проблемы для философствующего сознания»². Сквозь призму *интегративного духовно-нравственного опыта* в отечественной культуре рассматривается и православная мораль – основной предмет экзегезы в русской религиозной философии. Точнее, взаимодополнительность эталонов религиозно-нравственного опыта возможна в трех планах: содержательном, функциональном и религиозно-философском. Содержательная интегративность данного опыта выражается в его восточно-западных (византизм греческий, болгарский, афонский) и канонически-неканонических архетипах, функциональная интегративность – в рецептивных и автохтонных показателях культурной динамики, а религиозно-философская, «инорациональная» – в полидискурсивном отражении духовной реальности.

Основанная на христоцентричной вере, *православная мораль* как самоценная репрезентация христианской духовности, способ конституирования опыта, обладает *поливалентной семантикой*. В содержательном отношении – это сотериологическая семантика православия, как его монодуальная догматика³. В функциональном значении – это ригористическая семантика идейно-нравственных конфронтаций, но и конверсии религиозного самосохранения⁴ и национального самоопределе-

¹ См: Севостьянова Н.Г. Этика духовности. – Минск, 2000. – 180 с.

² Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. – С. 16.

³ В моральной экзегезе особо значимы монодуальные догматы о нераздельности и неслиянности Божественного и человеческого; о любви к грешнику и ненависти ко греху. Важны тезисы о единстве благодати и свободы, о данности и заданности образов духовного опыта.

⁴ Прежде всего, речь идет о католических (римской, польской, «греческой») и протестантских конверсиях православной морали в белорусской культуре.

ния. В религиозно-философском ракурсе – неканонические апологетика, катафатика и апофатика.

Интегративность моральной экзегезы в русской религиозной философии обусловлена предметом толкования: многослойным духовно-нравственным опытом и скрепляющей его поливалентной православной моралью.

Моральная экзегеза сущностно определяется опытом *идентичности* и нравственно-онтологической сотериологией православия. Так, обретение конфессиональной идентичности по греко-византийскому (восточно-западному) типу ортодоксии имело подосновой языческое мировоззрение восточных славян с его панэтизмом, панэстетизмом, экофильностью, совместимыми с выбором моральной веры и онтологической сотериологии православия, обрядностью нравоисповедания и богородичным культом. Православный Символ веры отвечал внутренним и внешним тенденциям развития отечественной культуры: содержал идею патриотической зависимости церкви от государства, способствовал централизации власти, допускал богослужение на языке страны, совпадал с автохтонными архетипами, обеспечивал адекватность христианскому миру. Самореференция православной моральной доктрины связаны с фактом одновременного возникновения государственности, церковности, письменности и книжности, с более чем тысячелетней историей патриотического развития конфессии. Рецепция *нравственно-онтологической сотериологии* православия, в которой духовное спасение рассматривается как исцеление и внутреннее преобразование, а не внешнее благочестие или «только вера», была в восточнославянской культуре полной и самобытной ввиду языческой толерантности.

Наиболее полно интегративность моральной экзегезы раскрывается в культуросообразном для восточных славян любомудрии средневековой Руси и в философии всеединства рубежа XIX–XX вв. Интегративность *древнерусской моральной экзегезы* рассматривается здесь с помощью совмещения параметров рецептивного и автохтонного, канонического и неканонического значения. Бесспорно, «понятие “влияние” может быть применимо лишь там, где имеется налицо хоть какая-нибудь доля самостоятельности и оригинальности – без этого невозможно говорить о влиянии: нельзя же влиять на пустое место»¹.

Рецептивная каноническая экзегеза периода становления духовно-нравственного опыта в отечественной культуре связа-

¹ Зеньковский В.В. История русской философии. Т. 1. – С. 21.

на с моральной доктриной Священного Писания в кирилло-мефодиевском переводе на славянский язык, этическим каноном Священного Предания и агиографии (житийной литературы).

Автохтонная каноническая экзегеза морали святости нашла свое воплощение в древнерусской агиографии, в «Киево-Печерском патерике» и житийном жанре «Повести временных лет».

Рецептивная неканоническая экзегеза обнаружила себя в схизматическом духовно-нравственном опыте: в ересь манихейства, арианства, богомилства, получивших в восточнославянской культуре свое обновленное бытие.

Автохтонная неканоническая экзегеза стала доминантным явлением киевского периода генезиса православной морали в духовном опыте восточных славян. Это показывают этические аспекты литературного творчества Ярослава Мудрого, Илариона Киевского, автора «Слова о Законе и Благодати», Иоанна Грешного, составившего «Изборник 1076 г.» – дидактический справочник по вопросам неканоничного гуманистического вероисповедания, Владимира Мономаха, труд-завещание которого («Поучение») возвестил о важности «трех малых дел» (покаяния, слез и милостыни), Климента Смолятича, адепта свободомыслия и зарождающейся идеологии нестяжательства, Кирилла Туровского, сторонника гуманизма. Значима в этом отношении и переводная софийская книжность: флорилегии (сборники сентенций этического содержания) «Диоптра», «Пчела», «Толковая Палея».

Аксиологию религиозной морали на данном этапе ее становления раскрывают программные летописные памятники: «Повесть временных лет» (Начальная летопись, саморепрезентирующий факт традиции) и книжность, прославляющая местные духовные святыни («Слово о полку Игореве» и «Моление» Даниила Заточника). При этом литература провинциальных уделов Руси содержит многочисленные образы морали оязыченного христианства.

Московский период конституирования экзегезы православной морали показывает антиномизм духовно-нравственного опыта в контексте богословских споров, возникновения идеологии «Москва – третий Рим», раскола в русской православной церкви.

Рецептивная каноническая экзегеза идеалов, норм и ценностей официальной доктрины исихазма раскрывает нравственный опыт священнобесмолвия.

Автохтонная каноническая экзегеза морали составляет максимум восточнославянской духовности и демонстрирует ригор-

ристическую семантику богословского спора стяжателей и нестяжателей. Этот феномен в русской истории детерминирован византийским паламизмом XIV в. и олицетворен жизненным подвигом Сергия Радонежского, Епифания Премудрого, Артемия Троицкого, Вассиана Патрикеева, Максима Грека, а впоследствии Андрея Курбского и Паисия Величковского. При этом классика богословского спора нестяжателей и стяжателей – это учения Нила Сорского, автора идеи «пустынножителиского» личного спасения и адепта морали священнобезмолвия, и Иосифа Волоцкого, создателя морали социального служения и идеалов «последнего Рима». Данная доктрина старцев Филофея и Зосимы артикулировала мессианскую и эсхатологическую мораль в контексте учения о православном государстве или царстве. Последовавший раскол в русской православной церкви обнаружил программную мораль священства патриарха Никона и эсхатологическую мораль старообрядцев, возглавляемых протопопом Аввакумом. При этом старообрядчество составило оппозицию вере по причине конфронтации рецептированной греко-византийской духовности и новоевропейского рационализма на почве русской ортодоксии.

Деятельность митрополита Макария имела своим результатом совершенствование доктрины московского самодержавия, провозглашенной на реформационном Стоглавом соборе, и издание серии книг о русских святых («Книга степенная царского родословия» и «Великие Четьи-Минеи»), запечатлевших мораль святости и нравственное величие святой Руси. Однако выяснилась и трагедия святости и священнобезмолвия людей, переживших разрыв своей социальной ипостаси и ушедших в духовную изоляцию и опыт индивидуального самоуглубления. Итог богословских споров XVI в. показал торжество «бытового», дидактичного нравоисповедания и обрядовой старины, которая была «по-гречески» переосмыслена в ситуации раскола церкви в XVII в. «С одной стороны, русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со своей религиозной почвой... С другой стороны, вдохновение свободы всегда было дорого русскому уму; почти всегда не церковь, а государство было в России проводником стеснительной цензуры»¹.

Моральная экзегеза идеалов восточнославянской агиографии базируется на византийском каноне жизнеописания мучеников и аскетов, церковных и государственных деятелей, канонизированных христианской традицией, но впоследствии вырабатывает самобытные жанры (минеи, прологи, патерики)

¹ Там же. С. 14.

и стили (витийство, плетение словес). Появляются оригинальные русские жития, авторами которых, наряду с безымянными писателями, являются митрополиты Киприан и Макарий, Дмитрий Ростовский, Нестор, Епифаний Премудрый. Эволюция канонической формы первых житий приводит к жанру автобиографии («Житие протопопа Аввакума, им самим написанное»), иллюстрируя неканоническую по происхождению природу духовно-нравственного опыта в культуре восточных славян.

Рецептивная неканоническая моральная экзегеза связана с фундаментальными европейскими процессами Реформации и Контрреформации, этическими нормами просвещения и рационализма, а также со схизматической моралью.

Автохтонная неканоническая экзегеза проявилась в негативных моральных системах: в широко распространенных ересь стригольников (произошедших от павликиан-богомилы из Византии и балканских стран), жидовствующих (схизмы западного антитринитарного происхождения), новгородско-московской ереси (реформационно-гуманистического характера, бывшей под великокняжеским покровительством), протестантов (Матвея Башкина и Федора Косого). Мораль свободомыслия и гуманизма явила себя и в ригористической семантике народно-демократических движений, опричнины и Смуты. Характерно обозначился антиномизм канонической морали богословских споров и схизматической нравственности, в то время как изначально, в оязыченном христианстве, они не противоречили друг другу.

«В эпоху централизации русской государственности духовные искания древнекиевских мыслителей-книжников получили законченное выражение в методологии московского иосифлянства»¹. Интегративность моральной экзегезы богородичного православия и московского христоцентризма проявилась во взаимодополнительности канонического и неканонического, рецептивного и автохтонного знания.

Тысячелетняя история русской религиозной философии закономерно привела к совмещению на рубеже XIX–XX вв. научного, философского и богословского дискурсов в осмыслении духовно-нравственного опыта отечественной культуры. «Духовный ренессанс завершил переход русской философии от дилетантизма к профессионализму... Отныне русская филосо-

¹ Замалеев А.Ф. Лекции по истории русской философии (XI–XX вв.). – СПб., 2001. – С. 33.

фия обрела свою национальную форму, сделавшую ее составной частью общеевропейской философской традиции»¹.

Интегративность моральной экзегезы философии всеединства и персоналистской философии духовности показала самореферентность знания, добываемого с помощью проективной методологии. Ее важнейшими установками стали потенцированное отрицание (объединяющее «и то, и другое» и «ни то, ни другое») и различные виды монодуализма. Логика непостижимого обнаружила законы неисключенного третьего, преодоления противоречия, первооснования, отрицания адекватности всех общих правил, отрицающе-утверждающие модусы учений о духовно-нравственном опыте. Этика раскрыла темы недизъюнктивности разума и веры, а именно единую установку человеческого духа, проявлениями которого выступают сверхразумное (вера) и разумное.

Данная *интегративность инорационального* осмысления духовно-нравственного опыта прослеживается на материале учений о религиозной морали в контексте программной метафизики всеединства (В. С. Соловьев), в границах форм метафизики всеединства (Е. Н. Трубецкой, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков), в пределах модификаций метафизики всеединства (И. А. Ильин, Б. П. Вышеславцев), в ракурсе персоналистской философии (Н. А. Бердяев, Л. И. Шестов, Н. О. Лосский)².

Соловьев, автор первой и наиболее оригинальной системы всеединства, в рамках которой стали возможными и его «нравственная философия», и теоандрическая этика, разработал теорию морали совершенного добра. Основаниями для нее стали положения о цельном знании и идея единосущия Бога и мира, взятые в аспекте антропологического и аксиологического дуализма как принципа построения философом весьма неканоничного учения о морали.

Однако катафатическая модальность этой теории оставила шанс человеку, «безусловной форме для добра», на совершенствование от морали природного добра к ее возрастанию в разумном и абсолютном добре, а также в «твердых жизни»: в семье, отечестве и церкви. Нераздельно совпадающее с триединой любовью (восходящей, равноценной и нисходящей) и в особенности с благодатью, совершенное добро определяет смысл жизни. Его обретение человеком раскрывает динамику

¹ Там же. С. 297.

² См: Севостьянова Н.Г. Трансрациональная семантика учений о религиозной морали в русской философии конца XI – начала XX вв. – Минск, 2003. – 143 с.

нравственного становления от первичных чувств стыда, жалости и благоговения к религиозным чувствам страха, альтруизма, веры-надежды-любви. Вывод философа о возможности соединения свободы человека в выборе зла и всеблагости Бога представляется наиболее трансрациональным суждением этой программной метафизики всеединства.

Интегративность моральной экзегезы в различных формах метафизики всеединства показывают учения Трубецкого, Франка, Флоренского, Булгакова о религиозной нравственности. Модификации метафизики всеединства в этическом ракурсе продемонстрировали Ильин и Вышеславцев.

Трубецкой апофатически уточнил антиномизм духовного бытия и показал в своей теории морали неосуществимость идеальной полноты жизни из сущего становящегося, дающего личности возможность переживания смысла как цели и ценности, но не истины. Рассуждая при помощи «Иоаннова критерия», мыслитель констатировал, что «тоска по всеединству» уже является выходом из круга бессмысленности жизни, а в любви обнаруживается «оправдание свободы твари». Крест как символ жизни, а не смерти вызывает к человеческой вере вести; что же касается проблемы теодицеи, то «от божественного отпадает не живое, а мертвое», поэтому и зло несубстанциально, нежизненно.

Франк обосновал идею антиномистического монодуализма, и в его системе всеединства религиозная мораль получила наиболее полное концептуальное выражение. Он учил о трансрациональной природе духовности, соединяющей в себе рациональные и иррациональные смыслы, в свете которых религиозная мораль раскрывается в модусах морали внешнего, эмпирического бытия (непостижимого для-нас), а также внутренне-го, непосредственного самобытия (непостижимого самого-по-себе) и в Первореальности. Проведенный Франком анализ основных линий человеческого духовного трансцендирования вовне (любовь, соборность, служение, солидарность, свобода) и вовнутрь (самость и смысл жизни) является высоко эвристичным. Теоретически значимы выводы о вере как полноте жизненных сил духа, а не оппозиции разуму, о рациональной неразрешимости и моральной недопустимости теодицеи, но возможности «живой теодицеи» в опыте покаяния.

Флоренский, автор «конкретной метафизики», настаивал на исихастском характере всеединства, и поэтому идея единсущия Бога и мира раскрыта им в аспекте интуитивной дискурсии. Мораль духовной теoантроподицеи, по мысли философа, невозможна без энергичной «лестницы освящений» в оп-

равдании человека, без культа Софии, без Истины-Добра-Красоты-Любви, тождественных «восходящей и нисходящей» благодати, а не понятию альтруизма. Кроме того, философ подчеркивал важность интуитивной веры, преодолевающей антиномии разума, и положительной теoантропoдицеи.

Булгаков представил апофатическое учение о морали православной мистики в контексте христианского универсализма. Центрированное основоположением мыслителя об антиномии трансцендентного и имманентного во всеединстве, а также идеей софиологического монодуализма, это учение раскрывает мистику православия, необходимость духовного спасения и невозможность самоспасения человека от греховного раздвоения на добро и зло. Основными темами религиозно-нравственных воззрений мыслителя стала тема христоцентричной морали, «трагически серьезной», но не исключающей «душевного здоровья и равновесия», а также тема узкого и правого пути к вере как «негибкой и максималистичной истине».

Ильин, «православный апологет», исходил из имманентной природы духовной очевидности, и артикулированные им в идеалистической этике двадцать семь аксиом религиозного опыта указали на Бога как на предмет морали. В актовой очевидности раскрываются ее основные ценности, содержательная очевидность предполагает разумную веру и верующий разум, покаяние и исповедь, катарсис. Данное учение несет в себе известную концепцию противления злу силой, имеющую своими причинами «трагедии нравственной жизни человека» (неслиянность с Богом, наличие плоти и борьбу за существование) и предполагающую множество средств, в том числе физических, противостояния злу.

Вышеславцев развил «безрелигиозную этику» в рамках модернизированного за счет открытий психоанализа христианства и выбрал в качестве критериев морали сублимацию, воображение и эрос. Сформулированная им «аксиома зависимости» проявлений добра и зла от благодати указала необходимость восстановления в человеке образа и подобия Бога. Так мораль преображенного эроса, добровольного богоподобия и творческого служения получила свое оформление в его метафизическом трансцендентализме.

Интегративность моральной экзегезы в персоналистской философии духовности прослеживается в экзистенциализме Бердяева, иррационализме Шестова, интуитивизме Лосского. Бердяев раскрыл в апофатической теории морали персонализма три «посюсторонних» этики (закона, искупления, творчества) и одну «потустороннюю», эсхатологическую этику. Свобо-

да, над которой даже Бог не властен, названа философом способом бытия нравственной жизни человека, этого «экзистенциального центра», в котором «пересекаются все круги бытия». «Излечивая и перерождая душу», евангельская мораль проявляется в любви и страдании, духовности и совести, смысле жизни, смерти и посмертия. Мыслитель сделал вполне однозначный вывод о возможности духовной победы человека над онтологическим злом и в этом спасительном деле наибольшую роль отвел творчеству, «направленному на мир».

Шестов исповедовал в своей этике абсурда и апофатической морали откровения и дерзновения спасение только верой. Научая человека «жить в неизвестности» и без шансов на «выход из лабиринта» нравственных проблем, мыслитель задавал свои вопросы, «весь смысл которых в том, что они не допускают ответов». Однако «невозможное для человека возможно для Бога», по мысли философа, поэтому теодицея бессмысленна в контексте морали фидеизма.

Лосский выстроил классическую этику Абсолюта, в которой важно осознание нераздельного единства теории ценностей и бытия. Онтологические ценности добра, красоты, истины компенсируют отрицательное зло эгоизма, недостаток любви и совести в нравственной жизни человека. Важным для «станционального деятеля» становится ответственный путь к вере, в которой естественно исчезает зло, а интуиция объединяет веру и разум. Так в персоналистских учениях о духовности центр тяжести смещается на экзистенциалы и абсолютные ценности, идеи свободы и творчества, апофатику моральной экзегезы, понимание цельности человеческого духа, проявлениями которого выступают сверхразумное (вера) и разумное. Обнаруживаются многочисленные повороты антроподицеи, возвышающей личность как свободную и творческую индивидуальность.

Идеологическим эквивалентом рассмотрения интегративности (взаимодополнительности подходов) моральной экзегезы в русской религиозной философии выступает научный поиск способов толерантного мироуяснения, возможностей относительного согласования духовных ценностей различных слоев населения в условиях насущной тенденции к устойчивому развитию современного общества. Есть предположение, что вариативность толерантности как архетипичного механизма опосредования опыта идентичности периодически вызывает кризис

мировоззренческого самоопределения и активизирует идеалы традиционной¹ православной морали².

¹ *Замалеев А.Ф.* Память народа – в преемстве его культуры // Вече. Выпуск 18. СПб., 2007. – С. 5–6. – Обоснованный тезис о невозможности преемства в культуре «беспмятного русского народа» является темой для размышлений.

² *Севостьянова Н.Г.* Мы говорим «толерантность», подразумеваем «белорусы» // Беларуская думка. № 9. Минск, 2005. – С. 107–111.