

ДУХОВНЫЕ ОСНОВАНИЯ ПЕДАГОГИЧЕСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

В статье рассматриваются традиции просвещения в трудах Григория Паламы. Основной целью статьи является исследование истории диспута об отличии путей Просвещения в Западной Европе и в России, начатого И. В. Киреевским и А. С. Хомяковым, с точки зрения современности. Автор уверен, что причиной такого различия является особенность истории развития христианства в Западной Европе и в России.

Истоки духовной антропологии

Попытки отыскать истоки антропологии приводят к весьма неоднозначным результатам. Пожалуй, мало кто сомневается, что происхождение антропологии следует связывать с античностью и, прежде всего, с Аристотелем. Тем не менее, тот, кто отыскивает сам термин «антропология» в сочинениях Аристотеля, убеждается, что такового у Аристотеля нет. Обнаруживается лишь близкий, однажды употребленный Аристотелем в «Никомаховой этике» термин, переводимый как «говорящий о человеке» и «обсуждающий людей»¹. Термин «антропология», как показал архиепископ Тихвинский, ректор Санкт-Петербургских Духовных академии и семинарии Константин, появился лишь в XVI веке в Германии, в анатомическом труде Маднуса Хундта «Антропология о достоинстве, природе и свойствах человека и об элементах, частях и членах тела человека» (Leipzig, 1501). Между тем, как следует из всего контекста исследования истории антропологии в цитируемом труде архиепископа Константина, содержательно антропологические темы обсуждались задолго до появления термина «антропология», иначе не упоминались бы антропологические высказывания в Библии, и особенно в трактатах св. Григория, епископа Нисского «Об устройении человека» (IV век) и епископа Эмесского «О природе человека» (начало V века). Их *антропология* находится в пограничной области, частично относясь к сфере богооткровенных истин и частично приходя в соприкосновение с данными «внешних наук»: философией, естествознанием, медициной². «Именно в христианскую антропологию,— отмечает архиепископ Константин,— идеи классической философии всегда проникали наиболее свободно, что имело, однако, не всегда положительные последствия. Например, идея переселения душ Платона»³. Такова обоснованная позиция современного бо-

гослова, глубоко исследовавшего «первый систематический опыт философского обоснования православной антропологии»⁴, а именно — двухтомное сочинение В. И. Несмелова «Наука о человеке».

Объект, и даже предмет антропологии, существовали задолго до того, как появился сам термин «антропология», причем обсуждались проблемы и телесной, и духовной антропологии в работах мыслителей с разной интонацией: у античных философов в большей степени звучала тема «душа — тело», в патристике — «духовное — телесное», а в Новое время вновь звучала античная тема души и тела как психофизическая проблема. Немецкие диалектики, особенно Гегель, отвергли психологизацию этой темы и апеллировали к абсолютному Я, или Абсолютному Духу, но во всех этих усложняющихся спекуляциях по поводу Духа исчезали высота и цельность христианской антропологии, достигнутые в святоотеческих текстах.

Еще раз подчеркнем, что при определении истоков антропологии следует искать не слово «антропология», а антропологическую тематику, нацеленность на постижение человека, его особой природы. Ныне общеизвестное слово «экология» появилось по историческим меркам не слишком давно, рождение термина «экология» связывают с Геккелем, между тем ясно, что проблематика экологии как науки о взаимодействиях живых систем со средой существовала задолго до Геккеля и, соответственно, до предложенного им научного понятия.

О телесной и духовной областях антропологии говорят в науке не один век, поскольку антропологию рассматривали еще в XIX столетии как учение о естественной истории и природе человека. При этом исходили из того, что телесной антропологией занимаются преимущественно физиология и комплекс наук соответствующего медико-биологического направления, а духовная составляющая антропологии представлена психологией.

Вопреки расхожим отождествлениям антропологии с комплексом медико-морфологических и физиологических знаний, напомним, что даже Аристотель относил антропологию к постижению духовного в человеке. Лишь в XVIII — XIX веках монополизировали антропологию естествоиспытатели (Бюффон, Ламарк, Блюменбах, Окен). Характерна изданная в 1847 году в Штутгарте книга Карла Фридриха Бурдаха «*Anthropologie für das gabildete Publicum*», где представлены в последовательном развертывании учения об органах кровообращения и о нервной системе, об органах движения, об ощущениях, о волевых качествах человека, и далее — о творческих способностях; здесь же описываются этапы онтогенеза человека. Затем от этой общей антропологии он переходит к частной — определяет место человека среди животных, описывает человеческие расы, их первобытную историю и дальнейшее расселение и завершает исследование оптимистическими прогнозами о просвещенном человечестве.

С середины XIX столетия антропология накрепко связала себя с медициной: профессор медицинского факультета Поль Брок организовал парижское антропологическое общество, он же начал активно внедрять метрический метод в антропологию, который впоследствии приобрел столь печальную репутацию в связи с идеологическим использованием метода для утверждения расового превосходства — именно эта линия привела к дискредитации антропологических исследований, которая не забыта и в современном обществе.

Философия и религия всегда занимались проблемами человека, но поскольку естествознание в его развитых формах обособилось и от метафизики, и от богословия, то антропология натуралистическая лишена возможности создать целостное учение о человеке.

Всем хорошо известно, что дифференциация знаний уводила науки о чело-

веке друг от друга, накапливая взаимонепонимание. В наибольшей степени пропасть пролегла между учением о телесности и духовности. Здесь закрепился накрепко дуализм. Телесное бытие человека изучали и изучают медико-биологические науки с всевозрастающим комплексом дисциплин, сопряженных с медициной и биологией, — от биохимии, биофизики до медицинской географии и экологии.

Наши попытки воспринять и передать современной интеллигенции, в первую очередь, философам и педагогам, христианскую антропологию всегда будут уступать по глубине, основательности и аутентичности богословским исследованиям. Чтобы избежать участи занять некую «среднюю («околоправославную») позицию», в каковой оказался, например, С. С. Хоружий с его «Аналитическим словарем исихастской антропологии» или «Диптихом безмолвия»⁵, попытаемся высказывать о христианской антропологии лишь такие суждения, которые имеют прочное основание в признанных православным богословием источниках и, главное, осуществить «постоянное стремление быть верным духу Предания»⁶.

Святоотеческая антропологическая традиция лишена односторонностей субъективизма, «психологизма Запада». Среди исследователей святоотеческой, то есть в подлинном смысле христианской, антропологии исключительное место заняла диссертация Киприана (Керна) «Антропология Григория Паламы». Духовный опыт отцов Церкви приоткрывает тайну о человеке, по очень тонкой оценке современного богослова А. И. Сидорова, «книга отца Киприана ценна в первую очередь именно тем, что она передает этот духовный опыт..., сообщая суть святоотеческого «предания о человеке», которое как бы «фокусируется» в антропологии св. Григория Паламы»⁷.

8 апреля 1945 года состоялась публичная защита диссертации архимандрита

та Киприана (Керна) на соискание степени доктора Церковных наук в Совете Православного Богословского института в Париже. Хотя диссертация, казалось бы, подразумевала погружение в богословские споры XIV столетия и могла быть сугубо историческим исследованием лишь учения св. Григория Паламы, тем не менее вступительное слово на защите диссертации Киприан (Керн) озаглавил с предельной антропологической широтой: «Тема человека и современность». Даже по оглавлению видно, что большая часть труда относится к историческому становлению святоотеческого учения о человеке, с I по XIV век, «что делает его незаменимым справочником по святоотеческой антропологии»⁸. И не только справочником, но и фундаментальным авторским осмыслением всей полноты тем, принадлежащих христианской антропологии.

Христианскую антропологию открыли не в Париже, но антропологию исихазма, особенно св. Григория Паламы, безусловно, открыла русская школа духовных мыслителей в Париже.

Об исихазме писал В. Н. Лосский, но специальные фундаментальные труды, к тому же, и докторские диссертации об антропологии св. Григория Паламы, принадлежат архимандриту Киприану (Керну) и о. Иоанну Мейендорфу.

Во вступительном слове на защите диссертации Киприан (Керн) признавался, что имя св. Григория Паламы «мало что говорило уму начинающего студента-богослова»⁹. Дело состояло не просто в недостаточной осведомленности студента второго курса. «Если о Паламе,— продолжает Киприан (Керн),— знают из истории христианской Церкви и византийского богословия, то только как об участнике споров о фаворском свете и как о руководителе афонских исихастов.... О Паламе и исихастах писали вообще не много.... О Паламе не написано еще ни одной исчерпывающей монографии, а об антропологии вопрос вообще не поднимался»¹⁰.

Следует сразу отметить, что труд Киприана (Керна), обобщая и истолковывая все, что было сказано или намечено в творениях Паламы, и опираясь на опыт многовековой богословской литературы, создает систему христианской антропологии, то есть это не исследование об антропологии только Григория Паламы, это систематическое православное учение о человеке.

«Все, что входит в тему о человеке, как то: происхождение человека, его состав, его назначение, проблема свободы, ответственности, творчества, богоподобия, связь человека с Церковью и соотношение с миром падшим и миром ангельским,— все это в той или иной мере волновало отдельных писателей Церкви»¹¹.

Христианская антропология — это онтология идеала. Задача такой антропологии — помочь человеку в его земном бытии обнаружить Божий замысел о человеке. Попытки строить антропологию на эмпирической основе противоречивой жизни человека, его грехопадений — ложная предпосылка, на которую не может опираться христианская антропология. Даже аскетическое самоограничение подразумевает существование высшего бытия, онтологии идеала. Архимандрит Киприан (Керн), постигший собственной жизнью аскетику и ее внутренние противоречия, пришел к выводу, что «аскетика борется с испорченностью человека, но строить антропологию на испорченности нельзя. Это значило бы брать за исходный пункт не идею о человеке в небесном плане бытия, идею совершенную и благодную, а какой-то этап в его развитии, и при этом этап худший, самый низкий. Наука о человеке, построенная на такой именно почве, не может быть вдохновляющей. Если духовное в человеке есть эмпирическая реальность, то превечное небесное человечество есть самая онтология в учении о человеке. Генеалогия его, имея своим земным праотцом согрешившего Адама, восходит все же к

еще более древнему началу, к тому небесному человеку, с которым Логос Божий предобручен в вечности. Если земная история человечества начинается с грехопадения, то пролог ее задуман в небесах в Предвечном Совете Св. Троицы»¹².

Как наука о нравственности не может основываться на зыбком фундаменте наличных, исторически изменчивых форм морали, так, тем более, антропология, сползающая в эмпиризм, никогда не способна созидать учение о человеке, его сущности и назначении. Православная антропология подразумевает веру в человека, в возможности его движения к совершенству, к Первообразу. Как только отдельный человек или народ отстает от стремления к совершенству, к Идеалу, отстает от веры в Бога как средоточия этого стремления к совершенству, совершаются индивидуальные и исторические беды, духовная деградация, разрушающая личность и народ, нередко приводящая их к гибели, к исчезновению.

Просвещение никогда не достигало своей цели, если активной оказывалась лишь просвещающая сторона и пассивной, безразличной — сторона просвещаемая. Духовный Свет должен не только излучаться, но и восприниматься. Евангелие светит всему человечеству более двух тысяч лет, но свет его, готовый дойти до каждой души, находил и находил тех, кто открывает свою душу этому свету. «И если что-нибудь ему не причастно, то это не от слабости или ограниченности распространяемого им света, но от неспособности принять свет тех, кто не стремится быть его причастником»¹³. Невосприимчивость к добру, к святости тождественна невосприимчивости к свету, как его понимали отцы Церкви, что и нашло отражение в Корпусе Дионисия Ареопагита, где, в частности, указывалось: «Потому и воспевается Добро именами света, что Оно проявляется в нем, как оригинал в образе»¹⁴.

Ныне запутан, искажен сокровенный смысл просвещения, с ним часто отожде-

ствляется любое знание, даже опустошающее душу. Не следует забывать о том, что происхождение просвещения и его истолкование всецело связаны с христианством и его Учителями. Всякий, кто хочет постигнуть исторически незамутненные смыслы просвещения, обязан обратиться к Писанию и патристике.

В третьей части первой триады в защиту священнобезмолвствующих св. Григорий Палама подтверждает особое внимание к просвещению, свету св. Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Василия Великого, Григория Богослова. Не всякое знание есть свет. «Не случайно ведь,— поясняет св. Григорий Палама,— никто никогда не называл светом осведомленность.... Ум, когда на нем лежит глухое покрывало злых страстей, может произвести знание, но никак не свет»¹⁵.

Как Кант сознавал ущербность отожествления культуры со всяким профессиональным умением (профессионально можно убивать, обманывать), так гораздо раньше, в первые века христианства, прояснено было несоответствие всякого знания и просвещения. Расхожие формулы более поздних времен: «ученье — свет, а неученье — тьма», «знание — сила», «любите книгу — источник знания» — весьма абстрактны, не несут в себе истины, ибо всегда остаются двусмысленными вопросы: какое ученье, какое знание, какая книга?

Просвещение — это постижение божественного света, света Истины, — таков изначальный смысл этого понятия. Просвещение — это труднейший процесс постижения высших смыслов бытия, является ошибочным путать просвещение с упрощенным просветительством как разъяснением усвоенного знания, преимущественно книжного происхождения. В православной литературе просвещение всегда означало труднейшее внутреннее делание, которое лишь отчасти связано с постижением книжной мудрости, но главным образом — с духовной работой,

с аскетическим очищением, созерцанием, умением выявлять духовные соблазны, именуемые, как известно, ересями. Какого подвижничества требует подлинное просвещение, свидетельствует исторический опыт Иосифа Волоцкого с его полемическим сочинением «Просветитель»¹⁶.

Душа человека, наполненная божественным светом, становится духовной. В христианской антропологии наряду с категориями *душа* — *тело*, обязательна категория *духа*, то есть вместо привычной философской и психологической дихотомии мы имеем дело с трихотомией: *дух*, *душа*, *тело*. Душа человека может опустошаться до бездуховности, но она способна впитывать в себя возвышенные образы и идеалы, она способна к напряженной духовной жизни.

***А. С. Хомяков и И. В. Киреевский
как основатели русской
философии просвещения***

Сколько бы ни пытались понять различие западной и русской культуры, западной и русской религиозности, западной и русской философии, западного и русского просвещения, все сказанное на эти темы было и остается продолжением спора, тем или иным отношением к позициям, высказанным полтора века назад И. В. Киреевским и А. С. Хомяковым в статьях о различиях просвещения Европы и России. Если западные философы, педагоги могут высокомерно не замечать русскую философию и русскую традицию образования, то нам самим предстоит либо проникнуть в суть и смысл собственной культуры, либо, как и стороннему западному наблюдателю, недоумевать: отчего в России, и более нигде, достигнута недостижимая высота духовных исканий и прозрений в романах Ф. М. Достоевского, и отчего этот самодостаточный писатель-мыслитель ходил за духовными советами к старцу Амвросию в Оптину Пустынь? Для нас

этот вопрос имеет продолжение: почему образованнейшие (по самым требовательным западным меркам) мыслители XIX столетия, Киреевский и Хомяков, столь высоко ценили монастырскую просвещенность и связывали духовную силу России с православием?

Западники всегда знали Запад поверхностно, туристски, потому то ослеплялись превосходством Запада в науках, в философии, в модах, то пленялись западными формами образования, вплоть до сегодняшнего встраивания в «хвост» Болонского процесса. Знание страны, народа непременно включает в себя их чувствование. Можно жить в стране и не чувствовать ее духа. Каждая личность, если это действительно самостоятельная творческая личность, стремится открыть в себе призвание и следовать ему в жизненном пути. Эта очевидная в отношении отдельной личности позиция обрастает сугробами, как только речь заходит о призвании и самостоятельном становлении народа, его культуры; из-за сугробов этих, заносов, уравнивающих ландшафт, не разглядеть притаившиеся под ними сооружения, вещи, и даже когда начинается весна, когда исчезает однообразие заснеженных полей, находятся те, которые не видят разницы между тропиками и сибирской тайгой, между Нью-Йорком и Суздалем, между костелом и православным храмом.

И. В. Киреевский первым дал имя русской философии — духовная философия. Своей нацеленностью на постижение духовности человека и народа эта философия отделена и отдалена от западной философии.

Известно, что Хомяков и Киреевский, почти сверстники, равно заложили основания той философской традиции, которую принято называть славянофильской. Исследователи и авторы учебников признаются в затруднениях при оценках приоритетов одного или другого мыслителя в идеях, обоснованиях. Не являются исключением и взгляды этих мыслителей

на просвещение: не стоит подходить буквально к тому факту, что Киреевский опубликовал статью о просвещении Европы и России в 1852 году, а Хомяков на нее откликнулся. Откликнулся он не рецензией вовсе, а самостоятельной статьей не меньшего размера и качества. Работа Хомякова имеет такой заголовок: «По поводу статьи И. В. Киреевского...» Именно *по поводу*, а повод — это возможность высказаться самостоятельно, что и обнаруживается у А. С. Хомякова. Речь не идет о несогласии Хомякова с выводами Киреевского — такие несогласия откровенно отмечены Хомяковым (утверждение Киреевского о полноте и чистоте выражения духа христианства в Древней Руси), а прежде всего, как раз о согласии, о развитии, разработке заявленной темы, которую только и можно было верно разработать при сродстве душ, при способности сравнительно оценить истоки и судьбы просвещения Европы и России.

После кончины И. В. Киреевского, подводя итоги его творчества, А. С. Хомяков, в частности, отметил, что «может быть, более и яснее всех уразумел он шаткость и слабость тех мысленных основ, на которых стоит все современное строение европейского просвещения»¹⁷. Хомякову близка была мысль Киреевского (иначе бы он ее не процитировал как строгую, глубокую): «Рассудочность и раздвоенность составляют основной характер всего западного просвещения. Цельность и разумность составляют характер того просветительского начала, которое, по милости Божией, было положено в основу нашей умственной жизни»¹⁸.

Цельность как качество православного мировоззрения, выразившееся и в бытовой культуре русского крестьянина, и в философии тех русских мыслителей, которые крепко держались народных традиций культуры, духа святоотеческих преданий и лучшего, что дала греческая философия, — эта цельность отмечена

давно, она более понятна, бесспорна и для современного читателя. Между тем, скороговоркой или беспояснительным цитированием обходят другое многократно отмеченное качество русского просвещения — разумность.

Хомяков и Киреевский владели тайнами немецкой философии, выработанными ею категориями, в том числе — рассудком и разумом как категориями, существенно противоположными. Ведь еще Кант раскрыл односторонность рассудка, заключающуюся в гипертрофии аналитической способности мышления, все и вся расчленяющей, пасующей перед содержательными антиномиями, отбрасывающей их как заблуждения, уповающей на универсальность формальной логики с ее запретом противоречий в высказываниях. Разум, в кантовской трактовке, как раз преодолевает односторонность рассудка. Лишь разуму подвластно синтетическое объединение антиномичных утверждений, идей, теорий. Гегель выражал такую возможность разума, как диалектическое единство противоположностей. Исходной точкой размышлений Хомякова и Киреевского о рассудочности западного просвещения и стали те смыслы, которые были вложены в категорию «рассудок» и «разум» немецкими философами, но русские мыслители не удовлетворились спекулятивной школой философствования, и разум у них стал характеристикой не столько высших форм теоретической мысли, умеющей снять противоречие в высшем категориальном синтезе, сколько характеристикой гармонии бытия человека и народа, где цельность и разумность такого бытия неразделимы.

Порой и Хомяков, и Киреевский именуют разрушительную рассудочность как разлагающее действие отвлеченного разума, в этом нет подмены категорий разума и рассудка, а есть как раз указание на то, что немецкое философствование лишь тщилось преодолеть рассудочную ущербность, но увидело разум в новом

типе рассудочности, равно как протестантизм стал лишь иллюзией преодоления тупиков католицизма, ибо протестанты «не могли восстановить той цельности и полноты, которые составляют сущность христианства и которые утрачены были на Западе с самого времени его отпадения... Односторонняя рассудочность уличила себя в бессилии и бесплодности»¹⁹. Такое не выходящее за пределы холодного анализа, западное истолкование разума и есть «самодвижущийся нож разума» — блестящее образное выражение Киреевского, цитированное Хомяковым.

Претензии позитивистской и марксистской мысли объяснить все научно, имеют ложную предпосылку осуществить разумный синтез в пределах науки. О подобных иллюзиях А. С. Хомяков высказался определенно: «Говорить о синтетической науке — значит говорить слова без смысла»²⁰. Современная педагогика поглощена рассудочностью, стремлением превратиться в науку, будто не с воспитанием и образованием человека, будущего художника, музыканта, писателя, строителя имеет она дело, а со сложной информационной машиной, которую надо зарядить алгоритмами, тестами, задачами.

Нелепо отвергать научные подходы в педагогике, но всегда следует помнить об их возможностях и пределах. Педагогика знает о своем родстве с искусством, ибо занята созиданием неповторимого, личностного начала, но в редчайших случаях вспоминает о вере, хотя отдельный человек и народ становятся в своем развитии чем-либо благодаря вере в идеалы, движение к совершенству невозможно без веры в совершенство.

Стоит подчеркнуть то особое внимание, которое уделяет Хомяков статье Киреевского о просвещении в трехстраничном некрологе. Он считал основное положение первой части статьи неколебимым, «точкой опоры для всего будущего развития нашего мышления»²¹ и верил,

что достоинство идей Киреевского будет оценено как поворотное в движении русского просвещения²².

На статью Киреевского о просвещении откликнулись И. А. Аксаков, Т. Н. Грановский, Ю. Ф. Самарин, Н. Г. Чернышевский. Откликнулись одни восхищенно, другие — скептически, но вровень со статьей Киреевского по напряжению размышлений и их доказательности встала только работа Хомякова. Обособленно их рассматривать невозможно и было бы ошибочным. Статьи Киреевского и Хомякова — это единая, цельная, развернутая в исторических подтверждениях теория происхождения и ограниченности западной культуры, критическое отношение здесь не самоцель, а предостережение носителям русской культуры, особенно тем, кто занят делами просвещения.

Совпадает ли просвещение народа с замыслом Божиим о предназначении народа с его исторически выверенным путем, или просвещение деформирует собственную национальную традицию, полагаясь на завистливое заглядывание через забор западного соседа или на утопии того же соседа, рациональные, но бездушные. Известно, что Россия испытала утопию «научного социализма», а ныне в потрясенном и в огромной степени опустошенном организме русской культуры насаждаются другие, но тоже из западного арсенала, идеи односторонней рассудочности, формального права, бездуховности, усиленные американизмом как апогеем прагматизма.

Личность в наше время во стократ более, чем во времена ранних славянофилов, поражена болезнью личного сомнения. «Таков закон уклонения человеческого разума: наружность блеска при внутреннем потемнении»²³. Это уклонение погубило Рим, но оно проникло в глубины сознания западной цивилизации, где «наружная рассудочность брала перевес над внутреннею сущностью вещей»²⁴. Логическое, формальное совер-

шенство законов Запада совсем не совпадает с принципами духовного устройства бытия, каковыми являются правда, душевное тепло, преемственная связь поколений, поклонение высшим духовным святыням, а не материальная мощь денег, богатство, внешнее преуспевание. В Риме «ценилась внешняя деятельность человека и так мало обращалось внимания на ее внутренний смысл», римлянин (и это унаследовал и возвел в высшую степень Запад, вкупе затем с Соединенными Штатами Америки) «не любил дыма Отечества... Он любил в Отечестве интерес своей партии»²⁵. Вот этот ложный путь построения гражданского общества на основе правового государства с юридическими регулятивами жизни, отыскиваемыми в межгрупповой борьбе частных интересов партий, противоречит исторической сущности русского бытия. Если пагубу формального юрицизма достаточно развернуто обосновали А. С. Хомяков и И. В. Киреевский, то чуждость для России идеи расчленения народа на политические и иные партии доказательно раскрыл П. Е. Астафьев. Однако их работы, судя по многим признакам, не прочувствованы, а, скорее всего, попросту не прочитаны теми, кем определялась и определяется реальная политика и государственное строительство нашего Отечества. Не только своих современников, как свидетельствует наша история, подразумевал А. С. Хомяков, когда писал о тех, кто, «разорвав цепь предания», «наложили на искусственное здание своих новых исповеданий неизгладимую печать юридического утилитаризма или рассудочной полезности, возведенной в закон всего духовного мира»²⁶.

Стоит и сегодня вчитаться в аргументацию Хомякова о причинах гибели Византии, не сумевшей осуществить идею христианского государства и тем самым указать путь человечеству. К существенной, но все же второстепенной причине он относил неспособность византийцев

признать в славянах братьев, которые «готовы были своею свежеею кровью укрепить состав одряхлевшего общества»²⁷. Главной же причиной Хомяков считал рабское следование мысли византийских эллинов за законоведами Рима; «христианство почти не проникало в каменный Капитолий юристов»²⁸.

Область права оказалась коварной для жизни империи, ибо христианство удалилось в область частной жизни каждого человека, а право и роль его носителей, юристов, государственных деятелей, определяющих общественную жизнь, целиком перекочевали из языческого Рима. Убежищем христианства стала созерцательная жизнь монахов, но они удалялись от общества и не могли влиять на государственную политику, «зловоние общественной неправды, разврата и крови заражало государство и сквернило всю землю византийскую»²⁹.

Отшельники, монастыри могут влиять на паломников, но они оказываются бессильными, если общество в целом, и особенно его правители, растлены, озабочены лишь формальными законами и их соблюдением, равнодушны к духовной жизни. Византийские монастыри не могли спасти империю, но чистота и цельность просветительского начала, таившаяся в монастырях, спасла, по убеждению Хомякова, будущую Русь.

Интерпретаторы идей славянофилов иногда прочитывают их критику правовой культуры Рима и Запада как правовой нигилизм и скептицизм. Не право отрицали славянофилы, а формализацию права, его опустошение, безразличие к духовным традициям народа, то есть к субъекту права. Они постигли душу русского человека, как умели постичь ее великие писатели, не идеализируя его, в том числе и в его склонностях, страстях. Анализируя эпизоды истории и поведение русских людей в различных ситуациях, А. С. Хомяков пишет: «... Закон любви взаимной проникал или мог проникать все отношения людей друг к другу: по

крайней мере они не признавали никакого закона, противного ему, хотя часто увлекались страстями или выгодами личными...»³⁰. Исправление этих страстей Хомяков, разумеется, видел не в еще лучшем освоении юридических законов, а на путях нравственных, духовных, достигаемых совершенствованием духовного просвещения. Без нравственного закона человек вовсе не может стать человеком³¹.

Общинная, а не замкнутая замками, хуторами, как на Западе, еще дохристианская жизнь славян создавала предпосылки для естественного принятия христианства, «казалось, — как очень тонко пометил А. С. Хомяков, — что не проповедь истины искала славян, а славяне искали проповеди истины»³². Веками монастыри были средоточием книжности: русские монастыри обладали такими библиотеками, каких не знала Европа, но главным Киреевский и Хомяков считали то, что иноческие обители с их напряженной духовной жизнью давали высшее направление всему просвещению старой Руси. Та цельность духовной жизни, которая могла развиваться в монастырях, помогла мирянам обрести душевное равновесие, заглянуть в обитель духа, справиться со страстями и заблуждениями. Неполноте духовного просвещения в Древней Руси Хомяков связывал с неполнотой веры, поскольку «большинство наших предков были христианами более по обряду, чем по разуму»³³. Разум же предполагает не только интуитивное, бессознательное отношение к миру, но высокое развитие сознания, а в Древней Руси, по выражению Хомякова, «разуму недоставало сознания». Следовательно, критическое отношение Хомякова к рационализму не означало его склонности к иррационализму.

Разумеется, Хомяков и Киреевский не могли единолично оценить все особенности русской духовной философии и ее специфический категориальный состав. Хомякову, например, казалось уместным

прибегнуть к чисто русскому слову «правда», обрисовывая поклонение римлянина правовому закону, называя это поклонение «внешней правдой» и отличая ее от «внутренней правды»; на самом-то деле только последняя и может именоваться правдой, которая, по словам самого Хомякова, «бьет живым ключом в душе, освещая и возвышая ее»³⁴.

Хомяков и Киреевский, таким образом, шагнули в неизведанную область различий категорий русской духовной философии от категорий европейского рационализма, но, обнаружив такие различия, пытались примирить их несоответствия друг другу; иногда это проявлялось в открытии подлинного смысла категорий европейской философии (разума, например), иногда же категорию русской духовной философии переносили в чужеродную почву рационализма — это как раз относится к категории правды, ибо европейские языки не ведают сокровенно русского смысла правды и вполне обходятся одним словом для обозначения и научной истины, и тех духовных, нравственных исканий, которые в России зовутся правдой, правдоискательством, правдолюбием и зачастую оказываются не исканиями даже, а терзаниями, мучительным приближением к высшей нравственной планке жизни, непостижимой интеллектом, ибо правда — это истина души, стремящейся к божественной Истине. «Русской земле, — писал А. С. Хомяков, — была чужда идея какой бы то ни было отвлеченной правды, не истекающей из правды христианской, или идея правды, противоречащая чувству любви»³⁵.

Разведение смыслов внешней и внутренней правды, безусловно, должно быть поставлено в заслугу Хомякову, ибо обнаружение смыслов, а не терминов составляет задачу теоретического исследования. Внешняя правда предстает у него как обожествление политического общества и выстраивается в «какую-то таблицу счетоводства между Богом и его тво-

рением... Рационализм и формальность римской образованности приносили свои плоды»³⁶.

Хомякову и Киреевскому принадлежит первая, отчетливо выраженная рефлексия об особенностях русского просвещения, которое во многом определило, в свою очередь, особенности русской культуры, философии, искусства, литературы. Если западное просвещение рационалистично нацелено на развитие изошренности интеллекта, то русское просвещение подразумевало всегда иную главную цель — озарить духовным светом душу человека. И это принципиаль-

ное различие, даже противоположность, не исчезли до сих пор, что свидетельствует о неуничтожимости русской духовной традиции, выявленной философски нашими выдающимися славянофилами. И, Бог весть, не окажутся ли пророческими слова А. С. Хомякова в отношении будущей роли России, хотя сказаны они были о Византии?! Слова эти таковы: «Несколько раз потрясенная до основания, она снова утверждалась и отстаивалась; побежденная и почти покоренная, она покоряла и пересозидала своих победителей силой своих просветительных начал»³⁷.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ *Константин (Горянов), архиеп.* Познай самого себя. Жизнь и религиозно-философская антропология Виктора Несмелова // *Всерусский собор.* 2003. № 3. С. 51.

² Послесловие к творению Св. Григория Нисского «Об устройении человека». СПб., 1995. С. 147.

³ *Константин (Горянов), архиеп.* Познай самого себя... С. 52.

⁴ Там же.

⁵ Критический анализ современных философских версий истолкования исихазма см. в предисловии А. И. Сидорова к книге арх. Киприана (Керна) «Антропология св. Григория Паламы». М., 1996. С. LXXIII — LXXVI.

⁶ *Сидоров А. И.* Архимандрит Киприан (Керн) и традиция православного изучения поздне-византийского исихазма // Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. LXXIII.

⁷ Там же. С. LXIV.

⁸ *Иеромонах Иларион (Алфеев).* Православное богословие на рубеже столетий. М., 1999. С. 209.

⁹ *Архимандрит Киприан (Керн).* Тема человека и современность // *Православная мысль.* 1948. Вып. VI. С. 125.

¹⁰ Там же. С. 127.

¹¹ Там же. С. 127.

¹² Там же. С. 136.

¹³ *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. СПб., 1995. С. 101.

¹⁴ Там же. С. 99.

¹⁵ *Св. Григорий Палама.* Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., 1995. С. 67–68.

¹⁶ *Преподобный Иосиф Волоцкий.* Просветитель. М., 1993.

¹⁷ *Хомяков А. С.* Иван Васильевич Киреевский // *О старом и новом.* М., 1988. С. 406.

¹⁸ Там же. С. 406.

¹⁹ *Хомяков А. С.* По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // *Благова Т. И.* Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М., 1995. С. 207.

²⁰ Там же. С. 238.

²¹ *Хомяков А. С.* Иван Васильевич Киреевский // *О старом и новом.* М., 1988. С. 407.

²² Там же. С. 408.

²³ *Киреевский И. В.* О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России // *Разум на пути к истине.* М., 2002. С. 176.

²⁴ Там же. С. 167.

-
- ²⁵ Там же. С. 168.
- ²⁶ Хомяков А. С. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» // Благова Т. И. Родоначальники славянофильства. А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М., 1995. С. 207.
- ²⁷ Там же. С. 211.
- ²⁸ Там же. С. 212.
- ²⁹ Там же. С. 214.
- ³⁰ Там же. С. 234.
- ³¹ Там же. С. 236.
- ³² Там же. С. 223.
- ³³ Там же. С. 236.
- ³⁴ Там же. С. 201.
- ³⁵ Там же. С. 235.
- ³⁶ Там же. С. 205.
- ³⁷ Там же. С. 211.

A. Korolkov

FOUNDATIONS OF PEDAGOGICAL ANTHROPOLOGY

The traditions of enlightenment in the work of Grigory Palama are discussed. The history of the dispute about the differences in the Enlightenment process in Western Europe and in Russia, started by I. V. Kireevsky and A. C. Khomyakov is regarded. The author believes that the basis of these differences is in the specific features of the history of religion in Western Europe and Russia.