

УДК 111

## БОГОСЛОВСКИЙ ПОВОРОТ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ: К ПРОБЛЕМЕ ПСЕВДОМОРФОЗЫ РУССКОГО РЕЛИГИОЗНОГО СОЗНАНИЯ

**В.Т. Фаритов\***

Ульяновский государственный технический университет, г. Ульяновск, Россия  
E-mail: vfar@mail.ru

**Аннотация.** Статья посвящена осмыслению пути русской религиозной философии в перспективе кризиса европейской метафизики. На основании анализа концепций О. Шпенглера и Г. Флоровского в статье обосновывается тезис, что русская религиозная философия является результатом псевдоморфозы русской культуры. Раскрывается эвристический потенциал концепции псевдоморфозы для исследования истории русской философии. Вместе с тем, автор выступает с критикой неоправданного расширения объема данного понятия. Осуществляется сравнительный анализ учений Г. Флоровского и Ф. Ницше.

**Ключевые слова:** псевдоморфоза, европейская метафизика, русская философия, богословие, О. Шпенглер, Г. Флоровский, Ф. Ницше.

В предисловии к своему монументальному труду об истории государства российского Николай Михайлович Карамзин делает следующее значимое замечание: «Взглянем на пространство сей единственной Державы: мысль цепенеет; никогда Рим в своем величии не мог равняться с нею, господствуя от Тибра до Кавказа, Эльбы и песков Африканских. Не удивительно ли, как земли, разделенные вечными преградами естества, неизмеримыми пустынями и лесами непроходимыми, хладными и жаркими климатами, как Астрахань и Лапландия, Сибирь и Бессарабия, могли составить одну Державу с Москвою?» [1, с. 33]. Великий историк, «Историк» с большой буквы, первый в своем роде, конечно же, не мог не восхищаться величием нашей «единственной Державы». Россия превосходила в своем могуществе саму Римскую Империю.

Но от чего же цепенеет мысль при взгляде на нашу страну? Разум поражает вопрос: как «земли, разделенные вечными преградами естества» могли объединиться в единое культурное и социальное пространство? Обратим внимание на характеристику преград: они вечны. И они принадлежат естеству. Не означает ли это обстоятельство, что возникновение России предполагает в качестве своего условия нарушение вечных пределов,

---

\*ФАРИТОВ Вячеслав Тависович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный технический университет».

нечто противоестественное? В Библии есть одно значимое место: «Меня ли вы не боитесь, говорит Господь, предо Мною ли не трепещете? Я положил песок границею морю, вечным пределом, которого не перейдет; и хотя волны его устремляются, но превозмочь не могут; хотя они бушуют, но переступить его не могут. А у народа сего сердце буйное и мятежное; они отступили и пошли...» (Иеремия 5:22,23). Вечный предел географических пространств положен Богом – и природа не в силах нарушить эти границы. Но к такому акту трансгрессии оказывается способно человечество, народ. В связи с этим возникает вопрос: не является ли сам факт существования России результатом трансгрессии колоссальных масштабов? И не от этого ли цепенеет разум Историки при взгляде на наше Отечество?

Впрочем, сам факт существования великих империй, преодолевающих и нивелирующих границы природного пространства, не столь уж исключителен. И Н.М. Карамзин об этом знал. Существовала великая Империя Рима, существовала Византия. В самой идеи Империи заложена установка на трансгрессию естественного географического пространства. На это указывает современный исследователь И.А. Исаев: «Поскольку земное пространство конечно, именно оно и составляло территориальный предел идеальной Империи, и последняя по своей идеи могла быть только всемирной, глобальной. Пространство преодолевалось и осваивалось посредством силы и политического мастерства» [2, с. 16]. В чем же тогда специфическая черта России?

Писатели, поэты и философы, жившие после Н.М. Карамзина, неизбежно задумываются именно над этим вопросом. И дают ответ на него. Не в том ли поражающая разум (тот самый разум, который был вознесен на недостижимую высоту европейскими мудрецами: Кантом, Гегелем...) черта нашей истории, что как раз-таки эта трансгрессия естественного пространства в России и не была в действительности осуществлена? «Все разумное действительно, все действительное разумно» – заключает Гегель [3, с. 53]. А может быть, для России справедлива совершенно обратная пропорция: «Все разумное не действительно, а действительное не разумно»? Сразу вспоминается Тютчев: «Умом Россию не понять...». Вот наш ответ Гегелю... Или же формула нашего бытия еще более уникальна и радикальна в своей недоступности европейскому рационализму: «Все неразумное недействительно»?.. В российском бытии нет разума, а значит, нет и действительности. Нет самого российского бытия <...> В Европе был Гегель, а у нас – Гоголь. И Гоголь писал, как бы заочно оспаривая Гегеля: «Русь! Русь! вижу тебя, из моего чудного, прекрасного далека тебя вижу: бедно, разбросанно и неприютно в тебе; не развеселят, не испугают взоров дерзкие дива природы, венчанные дерзкими дивами искусства, города с многооконными высокими дворцами, вросшими в утесы, картинные деревья и плющи, вросшие в дома, в шуме и в

вечной пыли водопадов; не опрокинется назад голова посмотреть на громоздящиеся без конца над нею и в вышине каменные глыбы; не блеснут сквозь наброшенные одна на другую темные арки, опутанные виноградными сучьями, плющами и несметными миллионами диких роз, не блеснут сквозь них вдаль вечные линии сияющих гор, несущихся в серебряные ясные небеса. Открыто-пустынно и ровно все в тебе; как точки, как значки, неприметно торчат среди равнин невысокие твои города; ничто не обольстит и не очарует взора» [4, с. 189–190]. Пустое пространство, ничто («ничто не обольстит и не очарует взора»). С Гоголем солидарен Пушкин:

Ни огня, ни черной хаты,  
Глушь и снег....  
На встречу мне  
Только версты полосаты  
Попадают одне...

Где же Россия? «А, может быть, России вовсе нет» – уже в XX столетии заключает другой поэт, Г. Иванов:

Россия – счастье. Россия – свет.  
А, может быть, России вовсе нет.  
  
И над Невой закат не догорал,  
И Пушкин на снегу не умирал,  
  
И нет ни Петербурга, ни Кремля –  
Одни снега, снега, поля, поля...  
  
Снега, снега, снега... А ночь долга,  
И не растают никогда снега.  
  
Снега, снега, снега... А ночь темна,  
И никогда не кончится она.  
  
Россия – тишина. Россия – прах.  
А может быть, Россия – только страх.  
  
Веревка, пуля, ледяная тьма  
И музыка, сводящая с ума.  
  
Веревка, пуля, каторжный рассвет  
Над тем, чему названья в мире нет.

Первый стих в четырех словах резюмирует размышления Н.М. Карамзина. Во втором стихе сразу же вводится опровержение – шокирующее своей радикальностью. России нет. Такой итог дается многолетнему и

многомному труду Историка. Пушкин, Петербург, Кремль – все поглощается бесконечными снегами и нескончаемой ночной тьмой. В первой строфе рифмуется «свет – нет». И последняя строфа дает ту же рифму: «рассвет – нет». Света нет. Нет света Разума. А есть ночь, тьма. И из этой тьмы мы, оказывается, и не выходили. Кто же мы? Варвары, как отвечает на этот вопрос А. Блок:

Да, скифы мы! Да, азиаты мы,  
С раскосыми и жадными очами!

Близкие по духу размышления находим мы у П.П. Чаадаева. Приведем несколько наиболее характерных цитат из знаменитого первого философического письма: «Вот почему, как Вы можете заметить, всем нам не хватает какой-то устойчивости, какой-то последовательности в уме, какой-то логики. Силлогизм Запада нам незнаком. В лучших головах наших есть нечто, еще худшее, чем легковесность. <...> Глядя на нас, можно сказать, что по отношению к нам всеобщий закон человечества сведен на нет. Одинокие в мире, мы миру ничего не дали, ничего у мира не взяли, мы не внесли в массу человеческих идей ни одной мысли, мы ни в чем не содействовали движению вперед человеческого разума, а все, что досталось нам от этого движения, мы исказили» [5, с. 15–35].

Итак, какова же сущностная черта российского социального и культурно-исторического пространства? Да и есть ли у нас вообще сущность? Сущность – категория европейской философии. Свою разработку она получила в период схоластики, а источником послужила греческая философия Аристотеля. У Платона сущности не было, у него была Идея. У Аристотеля, впрочем, тоже не было. У него была οὐσία, которая в латинских переводах получила значение *essentia*, *substantia* – т.е. сущности [6, с. 140–142]. Сущность, следовательно, не характерна не только нашему, но и греческому образу мысли. Поэтому и сущности никакой у нас нет. Нет и Идеи. Мы не только не европейцы, но и не греки. Наша земля – это *terra nullius* [7, с. 38–42]. В России осуществляется трансгрессия не естественного пространства, но пространства культурного, политического. Россия – это трансгрессия Разума, Сущности и Идеи. Вот он, наш великий урок миру.

Но, возможно, мы просто не там искали... Шли не тем путем, свернули не туда... Эти полемические размышления обращают нас к проблеме исторической и культурной псевдоморфозы России [8; 9].

## **1. История псевдоморфозы русского религиозного сознания:**

### **Г. Флоровский и О. Шпенглер**

О. Шпенглера определяют терминологическим сочетанием «исторические псевдоморфозы» те ситуации, в которых старая культура

навязывает молодой культуре свои формы выражения. В данной ситуации возникает несоответствие между содержанием и формой, следствием которого является угнетение собственных возможностей молодой культуры. Вместо того, чтобы постепенно развивать свои формы выражения, адекватные ее внутреннему содержанию («душе»), культура тратит свою энергию в подражание чуждым формам. Одним из наиболее ярких примеров исторической псевдоморфозы являются петровские реформы и последующая культурная жизнь России. Тогда еще молодой российской культуре насильственным образом были привиты чуждые формы уже старой европейской («фаустовской») культуры: «Вслед за этим московским периодом великих боярских родов и патриархов, когда старорусская партия вела постоянную борьбу с приверженцами западной культуры, после основания Петербурга (1703) наступает псевдоморфоза, которая втиснула примитивную русскую душу сначала в чуждые формы развитого барокко, затем эпохи Просвещения и, наконец, XIX века. Петр Великий стал злым гением русских» [10, с. 915]. Европейская псевдоморфоза не могла не отразиться на религиозном сознании: «Тяга к святому Югу, к Византии и Иерусалиму, жившая в глубине всех православных душ, превратилась в светскую дипломатию, обратившую свой взор на Запад. Народ, чьим предназначением было еще на протяжении многих поколений жить без истории, был втиснут в искусственную и придуманную историю, дух которой не мог быть понят исконно русскими людьми. В его среду были привнесены поздние виды искусства, науки, просвещение, социальная этика, материализм городов мира, хотя в то время религия была единственным языком, на котором люди могли объясняться с миром» [10, с. 915–916]. И вот, наконец, ответ на вопрос, терзавший целые поколения русских писателей и поэтов, которые пытались понять Россию: «У Москвы никогда не было собственной души. Душа высшего общества носила западный характер, а подневольный народ принес с собой в город деревенскую душу» [10, с. 918].

Отмечая негативные последствия европейской псевдоморфозы, немецкий философ не указывает пути выхода из сложившейся ситуации. Шпенглер видит и предрекает гибель западной цивилизации. Это его основная тема. Нашим ответом на «Закат Европы» является книга «Пути русского богословия» Г. Флоровского. Можно утверждать, что данный труд целиком посвящен проблеме псевдоморфозы русского сознания и анализу путей освобождения от чужеродных форм. В отличие от Шпенглера, Флоровский связывает начало европейской псевдоморфозы русской культуры не с эпохой Петра Великого, но с более ранним периодом: «С культурно-исторической точки зрения, киевская ученость есть несомненное и значительное событие, не только явление. Это первая и открытая встреча с Западом. Можно было бы сказать, свободная встреча, – если бы она не окончилась не только пленом, но

именно сдачей в плен. И потому эта встреча не могла быть творчески использована. Сложилась школьная традиция, возникла школа, но не создалось духовного и творческого движения. Сложилась подражательная и провинциальная схоластика, именно «школьное богословие», *theologia scholastica*. Это обозначило некую новую ступень религиозно-культурного сознания. Но в то же время богословие было сорвано с его живых корней. Возникло болезненное и опасное раздвоение между опытом и мыслью. Кругозор киевских эрудитов был достаточно широк, связь с Европой была очень оживленной, и до Киева легко доходили вести о новых движениях и исканиях на Западе. Однако была некая обреченность во всем этом движении. Это была псевдоморфоза религиозного сознания, псевдоморфоза православной мысли...» [11, с. 59].

Результатом встречи с Западом стал «умственный отрыв от патристики и византизма», который, по мысли Флоровского, был «главной причиной всех перебоев и духовных неудач в русском развитии» [11, с. 3]. Отсюда начинается длительный и извилистый путь блужданий русской богословской и философской мысли, путь самых разнообразных уклонений, удалений от духовного центра, путь всевозможных «прелестей» и ересей. Специфической чертой русской псевдоморфозы является то обстоятельство, что различные уклоны и отступления у нас сочетаются с усиленными, доходящими подчас до исступления и неистовства поисками истинного пути, жадной подлинности, устремленностью к истокам. Две эти противонаправленные тенденции – отрыв от корней и поиск укорененности – проявляются нередко в рамках одного и того же религиозно-философского течения, в творческих исканиях одного мыслителя.

Эта характерная черта русского духовного пути дает о себе знать на протяжении всей своей истории, но особенно ярко она проявляется в период зарождения, становления и расцвета русской философской мысли. Это было время «философского пробуждения», то время, когда русское культурное самосознание переходило из поэтического фазиса в фазис философский [11, с. 233]. Русская мысль, до сих пор находившая свое наиболее адекватное и наиболее влиятельное выражение в сфере поэзии, начинает делать попытки осуществить себя в форме философских построений. Но речь идет именно о попытках, первых шагах. Формирование собственно русской философской мысли еще не состоялось. Произошло пока только «пробуждение», была «вспышка», имевшая своим последствием «рецепцию немецкого идеализма» [11, с. 234].

Ведущая роль в этом процессе принадлежит В.С. Соловьеву – «первому русскому философу», по оценке Л.М. Лопатина и В.В. Розанова [12, с. 68]. Как отмечает С.А. Лишаев, в учении В.С. Соловьева «каким-то образом оказались совмещены (соединены?) отвлеченно-философская мысль

классической европейской философии (античной и новой) и установки древнерусского сознания (идея священного царства, представления о «Москве – третьем Риме»). В его метафизике нашлось место и славянофильской, и западнической традициям, и «реалистическим» увлечениям 60-х годов, и зревшим с конца семидесятых религиозно-мистическим настроениям» [12, с. 69]. Следует задать вопрос, является ли подобная широта умственного кругозора признаком силы или слабости? В первом случае должен был бы иметь место синтез, творческое усвоение разнородных влияний и тенденций, приведение их к единому знаменателю. Однако у Соловьева синтеза не происходит, у него осуществляется именно «совмещение», «соединение» гетерогенных компонентов. Преимущество Соловьева перед западниками и славянофилами в том, что он не принял ни одну из этих позиций, каждую по-своему ограниченную. Но в этом и его рок: первый русский философ поставил задачу, для разрешения которой еще не было сформировано необходимых условий. Отправным пунктом движения философской мысли Соловьева выступала не святоотеческая традиция, но немецкая классика и немецкая мистика, приправленная платонизмом. На это указывает Флоровский: «В «Чтениях о богочеловечестве» Соловьев очень близок к Шеллингу в основной интуиции и в частных дедукциях; в «Критике отвлеченных начал» сильно чувствуется влияние Гартмана и Шопенгауэра и всегда сказывается влияние Гегеля и его методы. В том и было основное и роковое противоречие Соловьева, что он пытается строить церковный синтез из этого нецерковного опыта» [11, с. 311]. Учение Соловьева о всеединстве и о Софии представляет собой результат псевдоморфозы русского религиозного сознания, попытку передать основы духовного опыта православия языком немецких философов и немецких мистиков. Подобная попытка обречена на неудачу. То же самое можно сказать и о рецепции Соловьевым традиции античной философии: «Соловьев точно возвращается вспять к тому месту, с которого апологетами II века Сократ и Гераклит представлялись «своими», казались «христианами до Христа» (Соловьев именно этими словами определяет роль Филона и Плотина)» [11, с. 313]. Выйти за пределы псевдоморфозы Соловьеву не было суждено: «Всегда оставался он только истолкователем великой идеалистической традиции, от Платона и неоплатоников и до немецкого идеализма» [11, с. 313].

В.С. Соловьев заложил и предопределил основной вектор развития русской религиозной философии. Вектором этим стал путь псевдоморфозы. Практически все наиболее известные мыслители, чьи имена составляют визитную карточку русской философии, уклонялись кто в мистицизм, кто в гностицизм, кто в психологизм и антропологизм. По этому поводу Флоровский пишет: «А религиозное «возрождение» у нас было, собственно, только возвратом к опыту немецкого идеализма и мистики. Для одних это

был возврат к Шеллингу или Гегелю, для других – к Якобу Бёме, для иных – к Гёте. И усиливающееся влияние Соловьева только подкрепляло зачарованность немецкой философией. Действительные просторы церковной философии оставались почти неизвестными» [11, с. 482]. Сказанное справедливо даже по отношению к таким религиозно и богословски ориентированным мыслителям, как С.Н. Булгаков, П.А. Флоренский, И.А. Ильин и С.Л. Франк. Православная направленность даже здесь подчас не проникала глубже риторики, в то время как основное содержание мысли и ее методы определялись западными образцами.

Определенное преимущество в этом кругу имеет С.Н. Булгаков, поскольку от Маркса, Канта и Шеллинга он «уверенно возвращается в богословие» [11, с. 483]. В двух его Трилогиях богословская проблематика уже преобладает над философской, кантовско-шеллингианской (которая доминировала в его самой значительной философской работе «Свет Невечерний»). Однако здесь богословский поворот еще только намечен, но не осуществлен, поскольку и в Трилогиях Булгаков не преодолел влияние Соловьева, остался верен философии всеединства и софиологии. В богословских трактатах Булгакова учение о Софии производит впечатление дополнительных и необязательных вставок, которые могут быть опущены без ущерба для общего хода рассуждений. На фоне многочисленных отсылок к святоотеческому наследию булгаковская софиология ощущается как явный диссонанс. Вместе с тем именно в учении о Софии заключается центральный пункт не только философской, но и богословской системы Булгакова. Впоследствии на этот момент укажет В.Н. Лосский: «Это и было отправной точкой богословствования и основной ошибкой о. С. Булгакова, видевшего в энергии Премудрости (Софии), которую он отождествлял с сущностью, само начало Божества» [13, с. 250]. Учение Булгакова, «так же, как и учение Оригена, обнаруживает возможность опасных уклонов восточного мышления, или, вернее, соблазны, свойственные русской религиозной мысли» [13, с. 238].

Не в меньшей степени соблазны русской религиозной мысли обнаруживает и учение о. П. Флоренского. В книге «Столп и утверждение истины» Г. Флоровский видит «явственный налет богословской прелести», «муть в самом религиозном опыте, муть двоящихся мыслей и двойных чувств, муть эротической прелести», «эстетический соблазн» [11, с. 484, 488]. Все это – наследие и влияние В.С. Соловьева. Брошенные им в XIX столетии семена проросли и дали всходы в XX веке. Но вместе с пшеницей взошли и плевелы.

Наряду с религиозной философией, обнаруживавшей всевозможные отклонения и соблазны, в глуши, в стенах монастырей зарождалось и зрело другое направление русской мысли, не столь подверженное влияниям Запада.



В изречениях и образе жизни Серафима Саровского, в писаниях Феофана Затворника, Игнатия Брянчанинова и Иоанна Кронштадтского «закладывается вновь основание для богословия теоцентрического, в преодолении искушений богословского гуманизма», создаются предпосылки для «обновления или возрождения святоотеческого духа» [11, с. 393]. Конечно, это еще не русское богословие и тем более не философия. Здесь мы видим только предпосылки для становления подлинного русского богословия, из которого и на основе которого впоследствии может вырасти русская философия, свободная от псевдоморфозы. Русские философы слишком рано и преждевременно обратились к учениям пантеистического толка. Это – прерогатива стареющей Европы, прошедшей длительный период теоцентрического богословия и последовавшей за тем секуляризации. Русская философская мысль не может перескочить период служения богословию, подобно тому, как нельзя миновать определенные стадии биологического развития. Философия возникает из богословия как более поздний этап духовного становления. Но для этого сначала должно иметь место само богословие. Появлению плода должен предшествовать цветок. Попытка создать русскую философию раньше русского богословия равнозначно собиранию плодов до наступления времени цветения. Представители русской религиозной философии собирали свои плоды с чужих деревьев.

На основании сказанного можно сделать вывод, что, несмотря на обилие авторов и текстов, русской философии еще не было. Были явления сугубо псевдоморфозного характера. Русская мысль потонула в чужеродных влияниях, захлебнулась в потоках разнонаправленных и противоречивых тенденций: «Несоизмеримые и разновременные душевные формации как-то совмещаются и срастаются между собой. Но сrostок не есть синтез. Именно синтез и не удался... Эта сложность души – от слабости, чрезмерной впечатлительности. В русской душе есть опасная склонность, есть предательская способность к тем культурно-психологическим превращениям или перевоплощениям, о которых говорил Достоевский в своей Пушкинской речи» [11, с. 490]. Таков диагноз, поставленной русской мысли протоиереем Георгием Флоровским: «Кризис русского византизма в XVI веке был вместе с тем и выпадением русской мысли из патристической традиции» [11, с. 495]. Но где разрыв – там возможность синтеза, где опасность, там – путь к спасению, где выпадение – там возможность возврата. И Флоровский указывает на эту возможность: «В тайном богомыслии, в молитвенном правиле, в духовном подвиге русская душа сохраняет древний и строгий отеческий стиль, живет всей нетронутой и нераздельной полнотою соборности. Но мысль оторвалась, слишком часто отрывалась от глубин и слишком поздно впервые вернулась к себе, в сознании этой роковой своей

беспочвенности... «Обскурантизм» был диалектическим предостережением об этой беспочвенности... И преодолеть его сможет только творческая богословская мысль, когда она вернется к церковным глубинам и высветит их изнутри» [11, с. 495].

Таков путь преодоления псевдоморфозы русского сознания. Но на этом пути еще предстоит трудная работа по расчистке авгиевых конюшен. Требуется тщательное и последовательное размежевание с тем, что до сих пор благодаря влиянию В.С. Соловьева и его приверженцев считалось основой русского духа, основным содержанием «русской идеи». Такое размежевание осуществляет сам протоиерей Г. Флоровский: «Из всех русских богословов отец Георгий является наиболее верным православному учению. Он стремится точно придерживаться Священного Писания и патристической традиции. Он отвергает учение о Боге как о всеединстве: творя мир, Бог творит реальность, отличную от него. Флоровский определенно враждебен софиологии отца Павла Флоренского и отца Сергия Булгакова; он полагает, что литургические тексты и православная иконография не подтверждают их теорий» [14, с. 469]. Богословский поворот предполагает возврат к святоотеческому наследию и творческое его усвоение. Патристическая традиция должна быть заново воспринята, заново осмыслена и должна снова стать истоком и почвой русского самосознания, русской мысли. Флоровский характеризует этот поворот с помощью термина «неопатристический синтез». Согласно Н.О. Лосскому образец неопатристического синтеза дает учение В.Н. Лосского [14, с. 473].

Одной из важнейших заслуг В. Лосского на пути преодоления псевдоморфозы является разоблачение вредоносного мифа об определяющем влиянии платонизма на христианскую богословскую мысль. Лосский младший показал, что платонизм и православное богословие мыслят Бога в совершенно противоположных направлениях, а там, где действительно наблюдается влияние платонизма, речь идет об искажении и уклонении богословия от своего пути. В чистом богословии, в богословии Святой Троицы «нет никакого места Богу философов, Единому неоплатонизма, духовной монаде» [13, с. 439].

Одновременно В. Лосский, ссылаясь на Климента Александрийского, показал, что учение Платона, равно как и Пифагора, и стоиков, в своей основе восходят к иудаизму: ««Если Бога познать трудно, то выразить Его невозможно». Это в своем «Тимее» говорит Платон, потому что Платон читал Библию. (Климент никогда не сомневался в том, что и Пифагор, и Платон, и стоики – все они обретенное ими знание о Боге позаимствовали в священных книгах евреев.) Поэтому Платон, зная о восхождении Моисея на гору Синай, знал и то, что путем «святого созерцания» Моисей смог достичь самой вершины умопостижимого. Чем же еще могло это быть, как не столь трудно постижимой «сферой Бога», которую Платон называет «сферой идей», узнав от Моисея, что Бог есть сфера, ибо Он полностью все в себе

содержит» [13, с. 404]. Интересно, что аналогичное предположение о влиянии иудаизма на Платона высказывал и Ф. Ницше: «этот афинянин прошел выучку у египтян (вероятно, у египетских иудеев)» [15, с. 562]. Это весьма значимый момент, что такие разные авторы, как Ницше и Лосский младший в этом пункте оказались заодно. Не следует забывать, что Ницше был не только философом, но и филологом-классиком, глубоко знакомым с источниками по античной философии. Вопрос об иудейском влиянии в греческой философии сложный и запутанный, и в наши задачи не входит поднимать его здесь в деталях. Для целей настоящего исследования значимо уже само существование подобной тенденции, уходящей своими корнями к эпохе Климента Александрийского. В связи с этой проблемой возникает целая серия вопросов: было ли иудейское влияние на античную мысль псевдоморфозой? В свою очередь, не является ли псевдоморфозой влияние греческой философии на раннюю христианскую мысль? На последний вопрос Шпенглер дает утвердительный ответ [10, с. 960]. Но нам следует вернуться к основной теме исследования – псевдоморфозе русской культуры.

## **2. Пути культуры: Г. Флоровский и Ф. Ницше**

Многие основополагающие положения концепции О. Шпенглера предвосхищает Фридрих Ницше. Более того, Ницше во многом предопределяет сам образ мысли, характер шпенглеровской философии. В свою очередь, Флоровский отмечает значимую роль Ницше в религиозном повороте русской мысли: «Ницше понимали по-разному. Для одних он был отрицателем, «человеком последнего бунта», ломавшим историческую мораль. Для других он был учителем, именно учителем и проповедником новой нравственности, «любви к дальнему» (сравните статьи о Ницше В.П. Преображенского в «Вопросах философии и психологии» и позже статью С.Л. Франка в «Проблемах Идеализма»). И странным образом, именно Ницше многим подсказал идею религиозного синтеза, религиозной культуры...» [11, с. 444].

В разработке проблемы псевдоморфозы русского религиозного сознания сам Флоровский обнаруживает точки пересечения с философской мыслью Ницше. Трудно сказать, имеет ли здесь место непосредственное или косвенное влияние. Флоровский мог усвоить некоторые близкие Ницше мыслительные ходы через Шпенглера, у которого он, собственно, и берет понятие «псевдоморфоза».

Обратим внимание на следующее рассуждение Флоровского о псевдоморфозе православной мысли: «Притупился инстинкт, потеряно было органическое чувство жизни. Потому так нужен стал обряд, образец, пример, некая внешняя скрепа и мерило. В процессе роста бандаж не бывает нужен, «бытовое исповедничество» есть симптом бессилия и упадка, не силы и веры

<...> XVII век был «критической», не «органической» эпохой в русской истории. Это был век потерянного равновесия, век неожиданностей и непостоянства, век небывалых и неслыханных событий. Именно век событий (а не быта). Век драматический, век резких характеров и ярких лиц. Даже С.М. Соловьев называл этот век «богатырским». Кажущийся застой XVII века не был летаргией или анабиозом. Это было, скорее, лихорадочное забытие, с кошмарами и видениями. Не спячка, скорее, оторопь <...> Все сорвано, сдвинуто с мест. И сама душа сместилась. Скитальческой и странной русская душа становится именно в Смуте <...> Совсем неверно говорить о Московской замкнутости в XVII веке. Напротив, это был век встреч и столкновений, с Западом и Востоком. Историческая ткань русской жизни становится в это время как-то особенно запутанной и пестрой. И в этой ткани исследователь слишком часто открывает совсем неожиданные нити...» [11, с. 61].

Языковая ткань приведенного фрагмента изобилует концептами, характерными для ницшевского письма. В первую очередь, употребление термина «инстинкт» применительно к области культуры – визитная карточка ницшевского стиля философствования. Сам тезис о «притуплении инстинкта», о «потере органического чувства жизни» (опять же, употребление слова жизнь по отношению к культуре) – характерен для образа мысли Ницше. Вызванное этим притуплением инстинкта «бессилие и упадок», «потеря равновесия», наконец, замена «органической» жизни «критической» эпохой, – все это заставляет вспомнить ход рассуждений Ницше об упадке греческой культуры, о замене «инстинктивной» жизни рассудочным, «сократическим» началом. Флоровский говорит об упадке русской культуры практически в тех же словах, что и Ницше об упадке античной культуры в «Рождении трагедии».

И дело здесь не только в словах. Родство словесных формулировок в данном случае указывает на близость в понимании онтологических оснований культуры. Согласно Ницше, материалом, на котором культура запечатлевает свою творческую волю (свою «волю к власти»), является хаос. Хаос выступает в качестве меры силы, создает необходимое сопротивление, через творческое преодоление которого культура обретает и создает сама себя. Но хаос таит в себе и опасность: недостаток творческих сил может привести в растворении культуры в хаосе борющихся разнонаправленных и разнородных тенденций. Последствием этого будет упадок, нигилизм, творческое бессилие. С этих позиций Ницше проводит параллель между греческой и европейской культурами: «В продолжении столетий грекам грозила та же опасность, которой подвергаемся мы, а именно – опасность погибнуть от затопления чужим прошлым, «историей». Они никогда не жили в гордой изоляции; их «образование», напротив, в течение долгого времени

представляло собой хаотическое нагромождение чужеземных, семитских, вавилонских, лидийских, египетских форм и понятий, а религия их изображала настоящую битву богов всего Востока; совершенно так же, например, как теперь «немецкое образование» и религия являют собой хаос борющихся сил всех чужих стран и всего прошлого. И все-таки эллинская культура не превратилась в простой агрегат благодаря упомянутой аполлоновской заповеди. Греки постепенно научились организовывать хаос» [16, с. 171].

Согласно Флоровскому, русская культура оказалась перед такой же опасностью, что и греческая: «Повышенная чуткость и отзывчивость очень затрудняет творческое собирание души. В этих странствиях по временам и культурам всегда угрожает опасность не найти самого себя. Душа теряется, сама себя теряет, в этих переливах исторических впечатлений и переживаний. Точно не поспевает сама к себе возвращаться, слишком многое привлекает ее и развлекает, удерживает в инобытии. И создаются в душе какие-то кочевые привычки, – привычка жить на развалинах или в походных шатрах. Русская душа плохо помнит родство. И всего настойчивее в отрицаниях и отречениях...» [11, с. 490]. Здесь вполне было бы уместно применить императив Ницше: «мы должны организовать в себе хаос путем обдуманного возвращения к своим истинным потребностям» [16, с. 171].

Ситуация, однако, осложняется тем, что в русской культуре обнаруживается не только первичный хаос, характерный для молодой, еще только начинающей пробуждаться культуры. На этот первичный хаос накладывается хаос вторичный, связанный с увлеченностью чужеродными формами уже после того, как душа культуры начала свое собственное формирование в определенном направлении. «И русская «стихия» – это совсем не врожденный «аффект бытия», не тот «древний хаос», природный и родимый, еще не прозревший, еще не просвещенный и не просветленный умным светом. Это хаос новый и вторичный, хаос исторический, хаос греха и распада, падения, противления и упорства, – душа потемненная и ослепшая. Русская душа поражена не только первородным грехом, отравлена не только «природным дионисизмом». Еще более обременена она своими историческими грехами, яже ведением и неведением» [11, с. 491]. Что же это за исторические грехи? Речь идет о склонности к уклонению от когда-то выбранного пути, о неверности и непостоянстве, о шатании и увлечении иными горизонтами, чуждыми возможностями и направлениями. Одним словом – речь идет о псевдоморфозе: «И есть в русской душе даже какая-то особенная страсть и притяжение к таким перепутиям и перекресткам. Нет решимости сделать выбор. Нет воли принять ответственность. Есть что-то артистическое в русской душе, слишком много игры. Душа растягивается,