

DOI 10.25991/VRHGA.2021.22.2.025

УДК 1(091)

*К. В. Преображенская**

**РУССКАЯ МЕТАФИЗИКА МЕЖДУ СОЗЕРЦАНИЕМ
И ПРЕДАНИЕМ: ОТ ИДЕИ ИСТИННОГО ПОЗНАНИЯ
К КОНЦЕПЦИИ РАЗВИТИЯ ХРИСТИАНСТВА
(В. С. СОЛОВЬЁВ, Н. А. БЕРДЯЕВ, О. С. БУЛГАКОВ)****

В статье анализируются философские и богословские истоки софиологии и концепции догматического развития, философские и богословские позиции В. С. Соловьёва, Н. А. Бердяева, о. Сергия Булгакова в контексте истории русской философии и мировой мысли.

Ключевые слова: Богословие, философия, познание, всеединство, культура, софиология, догматическое развитие, христианство.

K. V. Preobrazhenskaya

*RUSSIAN METAPHYSICS BETWEEN CONTEMPLATION AND TRADITION:
FROM THE IDEA OF TRUE KNOWLEDGE
TO THE CONCEPT OF THE DEVELOPMENT OF CHRISTIANITY
(V. S. SOLOVYOV, N. A. BERDYAEV, S. N. BULGAKOV)*

The article analyzes the philosophical and theological origins of sophiology and the concept of dogmatic development, the philosophical and theological positions of V. Solovyov, N. Berdyayev, O. Sergiy Bulgakov in the context of the history of Russian philosophy and world thought

Keywords: Theology, philosophy, knowledge, omni-unity, culture, sophiology, dogmatic development, Christianity.

* Преображенская Кира Владиславовна, кандидат философских наук, доцент, начальник управления стратегического маркетинга и научных коммуникаций; Русская христианская гуманитарная академия; kira459@list.ru

** Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 20-011-00272 «С. Н. Булгаков: pro et contra. Творчество С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах»

Сама история развития русской философии заставляет говорить нас об особом характере философствования в России. Если идеалы философии как «строгой науки» и были приняты в качестве ориентира в теоретическом аспекте, то сами произведения русских мыслителей, написанные на стыке художественных, публицистических, пропедевтических и гомилетических жанров, ярко демонстрируют несоответствие этим идеалам. Как отмечает А. А. Корольков, «Русская философия была рождена не интеллектуальной любознательностью и игрой, не сомнением, а самой жизнью, ее духовной глубиной» [7, с. 37]. Жизненные искания русской культуры отражались и в формах выражения социального и метафизического умозрения. Образы русской культуры с момента принятия восточно-христианской ветви веры формировались вокруг целостного восприятия эстетической, нравственной и собственно метафизической сторон Истины. Важно и то, что такое восприятие указывает и на практический аспект любого умозрения. В соответствии с христианской истиной познание осуществляется не во имя теоретического знания, а ради спасения души человека, во имя преобразования его реальной жизни.

А. Ф. Лосев предлагал отнести к особому характеру русской философии с позиций «мета-логической» перспективы, причем саму трактовку мета-логического мышления можно расширить далеко за пределы собственно русской философии:

Осуществляется ли познание только в русле мышления — вопрос непростой. Стержневое направление современной философии как будто не дает оснований для подобных сомнений. В то же время накапливается все больше оснований привлекать и учитывать не-логические и до-логические слои познания и мышления. Разумеется, такой метод многим людям представляется неприемлемым; более того, за ним скрывается, по их мнению, наивное, мифологическое понимание философии. Но тут уж ничего не поделаешь, здесь мы и должны быть мифологами, потому что почти вся русская философия являет собой до-логическую, до-систематическую или, лучше сказать, сверх-логическую, сверх-систематическую картину философских течений и направлений [8, с. 67].

Более конкретное указание на эту особую, «мета-логическую» перспективу переживания духовного опыта в России дают нам «Три очерка о русской иконе» Е. Трубецкого: уже само по себе название «Умозрение в красках» является своего рода тезисом-утверждением. Е. Н. Трубецкой отмечает преемственность разных художественных и практических форм поиска и воплощения истины, говоря о «тождестве религиозной мысли, которая одинаково одушевляла и русских подвижников, и русских иконописцев» [13, с. 422].

Важным имманентным аспектом формирования русской духовной традиции явилась практика исихазма как пути духовного делания, сопряженного с истинным познанием. Теория исихазма не была «инновацией» ни XI (Симеон Новый Богослов), ни XIV (Григорий Палама) вв., о чем свидетельствуют глубокие исторические корни практики непрестанной внутренней молитвы и развитие богословского осмысления катафатического и апофатического путей познания. Как свидетельствуют историки, Афонские выборы X–XV вв.

с цитатами из древних патериков о молитве и внутреннем делании убедительно указывают на укорененность теории и практики исихазма в учении Отцов ранних веков: Антоний Великий (III в.), Макарий Великий (IV в.), Иоанн Лествичник (VI в.). Однако теоретическим основанием «умной молитвы» стало прежде всего мистическое богословие Дионисия Ареопагита. Свое окончательное оформление традиция исихазма получила в учении о нетварности Фаворского света и о различии в Боге сущности и энергий, сформулированное Григорием Паламой. Это учение стало знаком окончательного разделения восточного и западного путей развития христианства. Христианское богословие на Востоке настаивает на том, что существует только одна радикальная противоположность: между истинным, нетварным Бытием, которое есть Бог, и сотворенной вселенной, включающей в себя как телесное, так и духовное, человек же является неделимым целым: «Мы не даем названия «человек» отдельно душе или телу, но тому и другому одновременно, ибо весь человек был создан по образу Божию» [9, с. 105].

Один из первооткрывателей исихазма в XX в., Владимир Лосский отмечал, что это —

не учение в собственном смысле слова, в каком «учение» означает интеллектуальную систему, заменяющую опытную реальность абстрактными понятиями. Его негативный, «апофатический» характер выражается антиномическими противоположениями... это продолжение богословского метода отцов, утвердивших основные догматы христианства, поставив наш ум перед антиномиями [9, с. 109].

Исихазм как практическое следование христианской истине оказывается созвучным русскому характеру в особом видении и восприятии мира, не требующем развернутых рациональных построений. Неоднократно исследователями отмечалось, что на Руси сложился своеобразный тип культуры, в конечном счете отличный как от западноевропейского, так и от византийского:

Почти самодостаточный, обращенный скорее внутрь себя, чем вовне, он был более склонен к интуитивному, «сердечному», образному познанию, нежели к интеллектуальному. Этим объясняется отсутствие глубокого интереса в этой культуре к занятиям, в которых рациональное познание играет ведущую роль... [15, с. 17]

Тем не менее многим историкам русской мысли хотелось бы, чтобы принятие христианства на Руси ознаменовалось началом широкого просветительского процесса и развитием наук, подобно тому, как это произошло на Западе:

Периоды Киевский и Московский собственно представляют собой одно целое, характеризуемое отсутствием действительного просвещения, которого мы не усвоили с принятием христианства и без которого мы оставались до самого Петра Великого» [3, с. 21].

В строгом смысле слова, до XVII в. у нас не было науки; наша литературная деятельность того времени верно характеризуется названием *книжность*. Она стояла в самом тесном отношении к религии и была ее результатом; книжность должна была удовлетворять только религиозным потребностям. Это

подтверждают характер школ, содержание книг и общий уровень знания» Г. Г. Шпет из всего вышеперечисленного делает следующий вывод:

Широкой образованности, и тем более науки, хотя бы богословской, при таких условиях ждать не приходится. Духовенство и знать не только не имели представления о научных и философских интересах, но не составляли даже, как это было в новой западной истории, прочного образованного слоя нации [16, с. 226].

Вне зависимости от того, согласимся или не согласимся мы с критериями, предъявляемыми к русскому умозрению Г. Г. Шпетом, всё-таки придется признать, что в России до XIX–XX вв. не «цвела» в привычном смысле ни философская, ни богословская мысль. Более того, и П. Я. Чаадаев («Философические письма»), и В. С. Соловьёв, и Н. А. Бердяев отмечали очевидный зазор между осознанием духовных истин и практикой реальной русской жизни. Вот что пишет Н. А. Бердяев:

Все мы, не только неверующие, но и верующие христиане, участвуем в... движении мира, движении культуры, отдаем ему значительную часть своего времени и сил. По Воскресеньям мы ходим в Церковь. Шесть дней в неделю мы отдаем нашему творческому, созидательному труду. И наше творческое отношение к жизни остается неоправданным не освященным, не соподчиненным религиозному началу жизни. Старое, средневековое теократически-иерократическое оправдание и освящение всего процесса жизни уже не имеет над нами силы, омертвело. Самые верующие, самые православные люди участвуют в неоправданной и неосвященной жизни мира, подчиняют себя светской, не сакральной науке, светскому, не сакральному хозяйству, светскому, не сакральному праву, быту, давно уже потерявшему сакральный характер [1, с. 27].

Невольное разделение на внешнее, бытовое и практическое содержание жизни и на переживание духовного опыта, который оказался никак не связан с реальной действительностью, — «беда» не только русской православной традиции, но и отчасти — явление западного христианства, хотя развитие протестантизма показывает, что парадоксальным образом возможно объединение веры и производственного утилитаризма (см. «Протестантскую этику и дух капитализма» М. Вебера).

В. С. Соловьёв называет это специфическое проявление угасания практического и социального импульса христианства «средневековым мирозерцанием»: это

исторический компромисс между христианством и язычеством, — тот двойственный полуязыческий и полухристианский строй понятий и жизни, который сложился и господствовал в средние века как на романо-германском Западе, так и на византийском Востоке [12, с. 158].

И В. С. Соловьёв, и Н. А. Бердяев искренне верят в создание «христианства живого, социального, вселенского» [12, с. 162].

XVIII в.в России стал временем формирования «светской культуры», которая, как отмечает о. В. Зеньковский, явилась результатом «распада предшествовавшей ей церковной культуры». Светская культура невольно сохра-

няет некоторые ее внешние формы, наследует идеалы, перенося их в сферы деятельности человека — бытовую и государственно-политическую, стирая в них представление о главном субъекте религиозной мысли.

Светское культурное творчество всегда одушевлено ярким и определенным идеалом — устроения «счастливой» жизни здесь, на земле... что есть не что иное, как христианское учение о Царстве Божием, — но уже всецело земном и созидаемом людьми без Бога. Но как раз в силу этого, психология культурного делания неизбежно включает в себе дух утопизма, страстного ожидания всецелого и всеобщего, свободного и радостного воплощения идеала на земле. Отсюда неизгладимая печать романтизма в светской культуре по ее существу — в ней научные, социальные и иные идеи сочетаются с социально-политической мечтательностью [4, с. 82].

И если у истоков русской метафизики в XIX в. И. В. Киреевский формулировал необходимость синтеза «живого и цельного умозрения Св. Отцов» и инструментов научного мышления, то к началу XX в. в социальном послые русских мыслителей звучит не столько гносеологическая проблематика (хотя у И. В. Киреевского она не есть гносеология, но именно практика), но четко определенный практический вселенский мотив возрождения христианства во вселенской, «богоматериальной» форме. И здесь перед нами возникает вопрос упования на новую христианскую культуру, которая примирит все теоретические и практические аспекты Истины.

Можно сказать, что русская софиология возникает как — отчасти — увлечение вселенскими универсальными метафизическими моделями (Г. В. Ф. Гегель, Ф. В. Й. Шеллинг) и как запрос на системную методологию истинного познания и одновременно — пункт «совмещения» материальной и духовной реальности, поскольку одним из центральных мотивов образа Софии оказывается вопрос о соотношении тварного и нетварного, мира трансцендентного и того мира, в котором теория исихазма обещает возможности обожения и видения Абсолютного «телесными» очами.

И тем не менее философская рефлексия всегда тяготеет к строгим логическим формам, которые могут быть высказаны именно на языке *ratio*, поскольку тишина сердечной молитвы не оставляет возможности фиксировать невыразимое. К тому же в русском обществе было чрезвычайно велико предубеждение по отношению к духовному опыту и языку православия. И если уж совсем быть верным исторической истине, первые русские богословы XX в., начинали не с духовных школ, но получали светское образование, характерное для своего времени.

Для многих духовное богатство Древней Руси было неочевидным; гораздо более привлекательными казались плоды европейского просвещения, поэтому призывы славянофилов к возврату к корням русской духовности казались лишь пустословием:

...то образование, которое я привык уважать с детства, та наука, которую я жаждал изучить, ожидая найти в ней неисчерпаемые сокровища знания, представлялись как опасная ложь... Взамен их обещалась какая-то никому не ведомая русская наука, ныне еще не существующая, но долженствующая когда-нибудь развиться из начал, сохранившихся неприкосновенными в крестьянской среде.

Все это так мало соответствовало истинным потребностям и положению русского общества, до такой степени противоречило указаниям самого простого здравого смысла... славянофильская партия представлялась какою-то странною сектою, сборищем лиц, которые в часы досуга, от нечего делать, занимались измышлениями разных софизмов [14, с. 21].

Итак, русское общество жаждало «просвещения», т. е. рационального освоения исторического и духовного наследия, в т. ч. и своего собственного. И западники, и славянофилы в своих настроениях имели много общего: западная культура и тем, и другим казалась плодотворной, путь дальнейшего развития для России, так или иначе, виделся не в обособлении, но в слиянии с общемировой линией исторического развития. Несомненно, что философия виделась и тем, и другим в качестве особо ценного плода европейской образованности. Россия переживала увлечение уже не античной мыслью, но сформировавшейся системой философствования на Западе. Характерно, что славянофилы искали пути создания новой, «истинной философии», считая западную «самой удобной» ступенью мышления от заимствованных у Запада систем к «любомудрию самостоятельному, соответствующему основным началам древне-русской образованности и могущему подчинить раздвоенную образованность Запада цельному сознанию верующего разума» [6, с. 20].

Русская метафизика, находившаяся в европейском типе мышления несомненных недостатков, провозгласила «необходимым и возможным» соединение Предания, того, что одухотворяло Древнюю Русь и что еще могло послужить новой России, с лучшими плодами европейской образованности, т. е. с рациональным способом восприятия. Именно эта интенция, выразившаяся в общем религиозном характере почти всей русской философии, стала источником тех противоречий и недоразумений, которые в начале XX в. вылились в «спор о Софии». Идея сочетания «церковной мудрости» и «светской образованности», помимо благополучной видимости, имеет и свою обратную сторону: если «светскую образованность» мы понимаем как начало философского рассуждения (а оно всегда предполагает свободу от каких-либо догматических установок), она ставит нас в двусмысленное отношение к Преданию Церкви, которое требует строгости. Более того, философ, подходящий к истинам Откровения слишком близко, оказывается не просто на богословской территории, но в области вероучения, т. е. все его построения или должны быть приняты как «общеобязательные», или отвергнуты как заблуждение, вредящее правильному пониманию Предания.

Отдельного внимания заслуживает внутренняя интенция философско-богословского синтеза XX в., которая впоследствии позволила причислять к «модернистам» в той или иной мере и Н. А. Бердяева, и С. Н. Булгакова. Речь идет не только о концепции развития христианской культуры, которая была близка практически всем русским религиозным мыслителям, но и об идее развития самой христианской истины, запечатленной в догматической форме.

В известной степени можно обозначить В. С. Соловьёва как одного из инициаторов дискуссии о догматическом развитии. В своей работе «История и будущность теократии» он апеллирует к тезису славянофилов о том, что «Церковь не доктрина, не система и не учреждение. Церковь есть живой

организм» [11, с. 258], показывая, что, как и всякому живому организму, Церкви должно быть присуще развитие. Вместе с тем сам В. С. Соловьёв строит свое понимание догматического развития вокруг возможности нового опыта человечества в богообщении и в новом раскрытии Халкидонского догмата [5, с. 68–70], тогда как в дальнейшем, уже в XX в., эта тема приобретет своего рода «общекультурный» оттенок, когда в соответствии с идеями Н. А. Бердяева, христианская культура, осваивая новые творческие сферы, вполне способна породить и новые формы сакрального знания. И здесь, конечно, образ Софии как «особого рода четвертой ипостаси».

Биограф С. Н. Булгакова монахиня Елена пишет, что о. Сергей глубоко воспринял идею Вл. Соловьёва о всеединстве, «а также его незаконченное учение о Софии, которое необходимо было продолжить в истинном направлении», так, чтобы упразднить антиномию абсолютного и относительного, Творца и творения, чтобы не «противопоставлять их, а связать воедино...» [10, с. 132].

Как пишет о. С. Булгаков,

в Софии нет никакого *не*, а есть только *да* всему... Она есть единое-многое — все, одно *да* без *нет*, утверждение без отрицания, свет без тьмы, *есть то, чего нет в бытии*, значит, *и есть, и не есть*, одной стороной бытию причастна, а другой ему трансцендентна, от него ускользает. Занимая место между Богом и миром, София пребывает *между* бытием и сверхбытием, не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз [2, с. 188].

Это определение Софии показывает предельную границу «догматического развития» — переход к новой формулировке, которая до сих пор является предметом богословских и философских споров.

Возвращаясь к истокам идеи философско-богословского синтеза и развития христианской культуры, необходимо отметить, что внутренняя логика рождения и становления русской религиозной мысли привела к формированию в XX в. двух устойчивых парадигм: первая, концентрируясь вокруг идеи тварности, человечности и богоматериального воплощения вселенской истины в истории, апеллирует к образу Софии, которая отвечает всем внутренним интенциям и цельного знания, и христианской практики, оставляя место для свободного творчества в области рефлексии; другая линия, возникающая вместе со «Спором о Софии», в поиске антропологических и метафизических оснований обожения, обнаруживает новые возможности исихастской теории, которая позволяет вне вселенского контекста уповать на хорошо зарекомендовавшую себя «модель» «Стяжи Дух Свят, и вокруг тебя спасутся тысячи».

ЛИТЕРАТУРА

1. Бердяев Н. А. Спасение и творчество (Два понимания христианства). — М., 2002.
2. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. — М., 1994.
3. Голубинский Е. История русской церкви. М., 1917. — Т. 1.
4. Зеньковский В. В. История русской философии. — Париж, 1989. — Т. 1.

5. Касярум Н. В. Предпосылки догматической методологии: от митр. Макария (Булгакова) к Вл. Соловьеву // Христианское чтение. — 2020. — № 6. — С. 59–71
6. Ковалевский М. М. Ранние ревнители философии Шеллинга в России // Русская мысль. — 1916. — № 2. — С. 115–135
7. Корольков А. Русская духовная философия. — СПб., 1998.
8. Лосев А. Ф. Русская философия // Русская философия. — Свердловск: Изд-во Уральского ун-та, 1991.
9. Лосский В. Н. Богословие света в учении св. Григория Паламы // Богословие и боговидение. — М., 2000.
10. Монахиня Елена. Профессор прот. Сергей Булгаков // Богословские труды. — Сб. 27. — 1986.
11. Соловьев В. С. История и будущность теократии (исследование всемирно-исторического пути к истинной жизни) // Соловьев В. С. Собр. соч. / под ред. и с примеч. С. М. Соловьева и Э. Л. Радлова. 2-е изд. — СПб., 1914. — Т. IV.
12. Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В. С. Собр. соч.: в 2 т. — М.: Мысль, 1988. — Т. 2.
13. Трубецкой Е. Н. Избранные произведения. — Ростов-на-Дону, 1998.
14. Чичерин Б. Н. Москва сороковых годов. — М., 1929.
15. Чумакова Т. В. Образ человека в культуре Древней Руси (Опыт философско-антропологического анализа): автореф. дис. ... д-ра филос. наук. — СПб., 2002.
16. Шпет Г. Г. Очерк развития русской философии. — М.: Российская политическая энциклопедия, 2008–2009. — Т. 1.