

Лекция №7. **Философия всеединства**

1. Метафизика всеединства

2. Л.П. Карсавин

3. С.Л. Франк

4. П.А. Флоренский

5. С. Булгаков.

1. Метафизика всеединства

Влияние Соловьева сказалось можно усматривать, с известными оговорками, у Бердяева и у всей группы, возглавляемой Д. С. Мережковским, - но с особенной силой оно сказалось у Л. П. Карсавина, С. Л. Франка, о. П. Флоренского и о. С. Булгакова. Эти крупнейшие мыслители своей эпохи берут у Вл. Соловьева преимущественно его учение о "всеединстве", - именно эта метафизическая концепция, хотя и развиваемая всеми по-разному, определила пути философской мысли у названных мыслителей. Дело идет о трех темах, возможность внутреннего соединения которых и образует "ядро" всякой софиологии: 1) дохристианские софиологические построения - в мистических движениях в эллинизме; 2) гностические софиологические построения; и 3) христианскую софиологию, элементы которой имеются в святоотеческой письменности, в разных еретических и полуеретических построениях, в новейшей философии, начиная с Беме, и особенно в новейшей русской философии, начиная с Вл. Соловьева.

Впервые у Чаадаева мы находим приближение к софиологической проблеме в его учении о "мировом сознании", о "мировом разуме" Это учение связывает личность с мировым целым гораздо глубже, чем это определяется естествознанием. Само мировое целое, по Чаадаеву, имеет свой корень и свою "вершину" в мировом разуме. У Хомякова мы находим, наоборот, акцент на натурфилософской стороне, в его беглых указаниях о "первовеществе", "первосиле", о том, что мир, как целое, есть не сумма отдельных явлений, а их "лоно".

У Влад. Соловьева все это уже сливается в единую концепцию, - в генезисе которой, как уже было отмечено нами, имели значение не только Шеллинг, но и Каббала и такие мистики, Бёме. "Софиологическая" тема впервые с огромной силой была выражена Стоиками, разработана Плотиним, но на Западе она была по существу искажена в томизме. Для русской же философии, развивающейся в установках, присущих Православию, софиологическая тема стала решающей.

2. Л.П. Карсавин

Лев Платонович Карсавин (1882-1952) был специалистом по западно-европейской истории, занимался преимущественно вопросами религиозной истории Запада. Однако Карсавина рано потянуло к философии и богословию; он жадно впитывал в себя построения западных и русских богословов и философов. Будучи выслан, вместе с другими философами, в 1922 г. из России. В 1948 г. он был арестован в Ковно и умер в лагере, в Абазе.

В Берлине в 1923 г. вышел большой труд Карсавина "Философия истории", - позже в Париже появилась небольшая книга по патрологии "Учения св. Отцов", в 1925 г. появилась книга "О началах" подражание заглавию главного труда Оригена. После этого Карсавин, всецело примкнувший к так называемым евразийцам, выпустил в свет несколько небольших этюдов. Наиболее интересный: "Восток, Запад и русская идея". Выпустил также книгу, посвященную Дж. Бруно. Философией Карсавин продолжал заниматься и в лагере.

Будучи историком религиозной жизни Зап. Европы, Карсавин не только не увлекся этой богатой историей, но, наоборот, подобно славянофилам, сильнее оттолкнулся от Запада. Единственно, кто привлек к себе симпатии Карсавина это Дж. Бруно, которому Карсавин посвятил большую работу, и стоящий за Дж. Бруно - Николай Кузанский. Но вне этого Карсавин в своих суждениях о Западе - пристрастен и суров ["Западно-христианская культура, видимо, погибает", - читаем в "Философии Истории" Карсавина (стр. 217): просыпающаяся в ней религиозность, - говорит Карсавин с явным пристрастием и враждебностью, - религиозность старости" А в одном месте Карсавин высказывает такую мысль: "История (т. е. наука истории - В. З.) должна быть православной". Чтобы понять это претенциозное утверждение, нужно, конечно, иметь в виду, что для Карсавина "осмысление развития человечества возможно только как метафизика истории, степенью близости к которой определяется ценность всякой исторической работы".

"Когда наука (философия) пытается обойтись без веры и найти свои основания, - читаем мы в другом месте, - она обнаруживает в глубине своей религиозную веру", ибо "основа нашего бытия, нашей жизнедеятельности и нашего знания дана в вере, как всецелом причастии к Истине; только верою можно окончательно обосновать знание". Этим определяется у Карсавина и отношение науки и философии к богословию. "Хочет или не хочет того наука, но она, особенно же на вершине своей в качестве философии, исходит из некоторых основоначал, которые, притязая на абсолютную значимость, являются высказываниями об Абсолютном", т. е. становятся на путь веры (как всецелого причастия к Истине). Без обоснования в вере философия обрекает себя на то, чтобы быть "знанием гипотетическим"; поэтому "желая оставаться философским (научным), философское знание обязано сказать: "философия должна быть служанкой богословия". "Служанкой, - поясняет тут же Карсавин, - но не рабой": "Богословие, - пишет дальше Карсавин, - стихия свободного познавательного искания; исходя из него, философия не может стать несвободной". "Разве она будет свободнее, - спрашивает тут же Карсавин, - если, вопреки истине, признает предпосылки нерелигиозными и тем ограничит и предмет свой и свой метод?" Если "эмпирически вражда религии с философией неизбежна", то вина здесь лежит на богословах, которые "недооценивают философского сомнения, вожделеют о рабской покорности... Пока существует, - заключает Карсавин, - этот дух деспотизма

(у богословов - В. З.) неизбежен и необходим пафос свободы" (у философов - В. З.).

Концепция всеединства, завладев мыслью Карсавина, ведет его неуклонно к тем же построениям, как вела она и Соловьева. "Космос в Боге становится Богом или Абсолютом", - утверждает Карсавин.

Карсавин сохраняет идею "творения из ничто"; именно учение, что "тварь возникла не из Бога, а из ничто" исключает, по мнению Карсавина пантеизм (что и верно, если под пантеизмом разумеется систему типа учения стоиков или Спинозы).

Так как "человек есть космос", то в тайне человека заключена и тайна космоса. От "двуединства с любимой" восходим мы к единству тварного бытия, и тогда открывается, что "есть лишь одна тварная сущность", и "эта сущность есть мировая душа". "Все сотворено во Всеедином человеке", - но Всеединый человек, не будучи в силах сохранить это единство, "распадается на человека и мир, на душу и тело, на мужа и жену". Адам Кадмон ("всеединый человек") есть - "сотворенная Божья Премудрость, София отпавшая - как София-Ахамот гностических умозрение".

В учении о времени и пространстве Карсавин, что и логично для метафизики всеединства, учит о "всевременности" и "всепространственности", которые "умиляются" в эмпирическом бытии, "разделяются" на мнимо исключаящие друг друга моменты. Из всего этого вытекают основные положения философии истории Карсавина. Как все бытие определяется диалектикой "Всего и ничто": "содержание истории, - пишет Карсавин, - есть развитие всеединого, всепространственного субъекта", - но "так как прошлого не вернуть", то раскрытие полноты бытия в истории "может быть осуществлено лишь сверхэмпирическим актом: в эмпирии через Абсолютное, что дано в Богочеловечестве".

В книге Карсавина "Философия истории" есть немало очень ценных замечаний, касающихся исторического бытия, как такового (особенно гл. II, IV), но все это втиснуто в рамки метафизики всеединства, ради которой Карсавин жертвует своими интересными наблюдениями и суждениями о природе исторического бытия. Но такова уже безжалостная доля тех, кого пленила идея всеединства - при всех усилиях удержать полноценность живого бытия и не дать ему утонуть во всепоглощающем всеединстве, - это обычно не удается.

В идее же Всеединства все укладывается на свое место, все связывается в одно целое. Философских затруднений, перед которыми не остановился и Соловьев, - введения понятия "Иного" в Абсолют - Карсавин не убоился, зачарованный величавой перспективой, которая открывается в идее Всеединства. И то, что у ряда великих религиозных мыслителей (особенно у Николая Кузанского) Карсавин нашел ту же идею, то, что в святоотеческой мысли рассыпаны отдельные замечания, могущие быть истолкованы в духе Всеединства, все это помогло Карсавину ощутить "стихию свободных богословских исканий". Он строит систему, в которой человек и космос, смыкаясь в единство, единятся в "вечном".

2. С. Л. Франк

Семен Людвигович Франк родился в 1877 году в интеллигентной еврейской семье (сын врача, внук раввина). Еще будучи гимназистом, он увлекся марксизмом и стал членом марксистского кружка. Окончив гимназию, он поступил на юридический факультет Московского университета. В 1899 году он был на короткое время арестован и лишен прав проживать в университетских городах. В том же году Франк уехал за границу, где продолжал свои занятия в Гейдельберге и Мюнхене. В 1900 году он написал свой первый труд "Теория ценности Маркса", где подверг экономическое учение Маркса обстоятельной критике. Философская эволюция Франка шла, как и у большинства представителей Ренессанса, от марксизма к идеализму. В 1902 году в получившем широкую известность сборнике "Проблемы идеализма" Франк напечатал свой первый философский этюд "Фр. Ницше и этика любви к дальнему", где дан вдумчивый и интересный анализ этики Ницше и где Франк стремится найти положительное зерно в философском творчестве Ницше. Столь же вдумчиво и блестяще написаны дальнейшие этюды Франка (о прагматизме, о Гёте и пр.).

В 1907 году Франк принял деятельное участие в знаменитом сборнике "Вехи". Он написал для этого сборника одну из лучших статей "Этика нигилизма", где обвинял русскую интеллигенцию в "арелигиозном морализме", оборачивающемся на практике "культурным нигилизмом". Вследствие подобного умонастроения, писал Франк, из русского интеллигента вырабатывается тип "воинствующего монаха нигилистической религии земного благополучия".

В 1918 году выходит в свет новая книга Франка, которую он представил на соискание степени доктора философии: "Душа человека". С 1917 по 1921 год Франк занимал кафедру философии в Саратове, а затем - в Москве. В 1922 году, совместно с другими русскими учеными, Франк высылается советской властью за границу и поселяется в Берлине. В течение двадцатых годов Франк издает ряд новых книг, из которых особенно отметим "Духовные основы общества", "Основы марксизма", "Введение в философию" и "Крушение кумиров". С 1930 по 1937 год он читает лекции в берлинском университете. Когда преследование евреев приняло в Германии серьезные размеры, Франк вынужден был уехать во Францию, а затем в 1945 году в Англию. В 1939 году выходит в свет лучшая из его книг, подводящая итоги всему его философскому развитию, - "Непостижимое" и в 1950 году "Свет во тьме" (система этики). Скончался Франк в декабре 1950 года, в Лондоне.

Гносеологический фундамент философии Франка был заложен им в книге "Предмет знания". Основная мысль книги проста и в то же время необычайно плодотворна. Это - мысль о полноте, неисчерпаемости и абсолютном единстве бытия. Франк следует здесь, по его собственному признанию, соловьевскому учению о "всеединстве", обосновывая, однако, свою концепцию всеединства с большей солидностью, последовательностью

и логическим совершенством, чем Вл. Соловьев. Всеединство не может вмещаться в двухмерные рамки рационального, будучи как бы "бытием третьего измерения". Оно не может быть предметом мышления, ибо оно "сверхпредметно".

Всякое индивидуальное бытие укреплено во Всеединстве. "Творческое безусловное бытие есть темное материнское лоно, в котором впервые зарождается и из которого берется все то, что мы зовем предметным миром".

Главная заслуга Франка заключается в тех гносеологических выводах, которые он делает из своей философии Всеединства. Хорошо показывая, вслед за Лосским, неудовлетворительность идеализма, растворяющего бытие в сознании, Франк принимает интуитивизм Лосского как единственную теорию познания, радикально преодолевающую гносеологический идеализм учения об интуитивном строении знания. Только эта теория, добавляет Франк, дает радикальный выход из тупика замкнутости сознания в самом себе, в который философская мысль была заведена Кантом, Юмом и их последователями.

Влияние Лосского на Франка совершенно несомненно и засвидетельствовано собственным признанием философа.

Франк делает вывод, что оба члена знания, субъект и предмет, должны мыслиться и существуют на фоне некоего объемлющего их единства. А это значит, что сознание не противостоит бытию, но включено в бытие. Сознанию противостоит лишь "предметный" мир - область "объективируемого", в то время как подлинное бытие (или "сущее", по терминологии Вл. Соловьева) не знает раздвоения на субъект и предмет. Поэтому Франк отличает "предметное" знание действительности и "абстрактное" знание логических связей между элементами действительности от "живого знания", достигаемого через сверхрациональное, онтологическое слияние с предметом, сопереживание бытия. Иначе говоря, предметом эмпирического знания является действительность, "пластическая и гибкая, никогда не равная самой себе". Предметом идеального знания является вневременный мир идей, пронизывающий как внешний, так и внутренний мир. Идеальное знание приводит в единство и в систему данные опыта, однако это единство рационально и статично и, как таковое, есть лишь "бледный намек" на металоогическое всеединство, открывающееся в "живом знании".

Было бы ошибкой толковать систему Франка в том смысле, что отвлеченное знание предметного мира субъективно и что лишь в постижении Всеединства мы имеем дело с интуитивным познанием. По Франку, предметное знание не менее объективно, чем "металоогическое", только оно (предметное, отвлеченное знание) направлено на поверхность вещей, на застывание, мертвое бытие, а не на его сокровенную глубину. Но эта застывшая поверхность бытия существует объективно, а не как продукт познавательной конструкции - и в этом Франк остался верен основному замыслу интуитивизма.

Подобно Флоренскому и Бердяеву, Франк - "антиномист": он считает, что путь к истине ведет через антиномию. Антиномизм, намеченный еще Кантом, пустил глубокие корни в новой русской философии. Этому "антиномизму" противостоит учение о Логосе, как "целостном разуме", развитое братьями Сергеем и Евгением Трубецкими, Н. Лосским, В. Эрном и другими.

В своей последней глубине, говорит он, "Непостижимое" есть "Божество", "Святыня". Для Франка "Божество" глубже, чем личный Бог, который "немыслим без отношения к тому, что есть Его творение". Личный Бог положительного Откровения рождается из неисследимой глубины "Божества", которое должно мыслиться как "самобытие", без отношения к чему-то другому, так как и это другое должно находить свое основание в самом Божестве. Если Богу нет никакого дела до страданий Им сотворенного (точнее, по Франку, из Него родившегося) мира, то такой Бог будет подобен "метафизическому чудовищу". Если, с другой стороны, человеческое "я" утверждает себя вне отношения к Абсолютному, оно становится одержимым ненасытной жаждой самоутверждения. Так индивидуальность становится для себя "фиктивным, абсолютным, псевдобожеством", из него возникает борьба всех против всех - "адская мука земного существования".

Однако Франк отказывается принять традиционную "теодицею" (учение об оправдании Бога за мировое зло) ссылкой на человеческую свободу, ибо свобода есть источник как добра, так и зла. Он договаривается даже до утверждения, что "проблема теодицеи абсолютно неразрешима рационально". Мало того, "объяснить зло" значило бы, по Франку, "оправдать зло", что противоречит сущности зла как того, что абсолютно "не должно быть". По Франку, зло можно лишь описать, а не объяснить; этот отказ от разрешения проблемы теодицеи - может быть, главной философской проблемы вообще - в высшей степени характерен для той метафизической позиции, которую утверждает Франк.

Имея в виду несовершенство земной действительности и явное присутствие зла в мире, Франк признает, что Всеединство здесь "надтреснуто", но, прибавляет он, эта надтреснутость существует "только в земном плане". Так же, как отпадение от Божества действительно "только в человеческом аспекте". В божественном аспекте Всеединство остается навеки нерушимым, ибо все его нарушения непосредственно заполняются положительным бытием, истекающим из самого первоисточника.

Франк говорит, что его учение о происхождении мира из глубин Всеединства есть "нечто среднее между эманацией и творением". Такой анализ показал бы также, что, хотя Франк является защитником свободы и очень удачно применяет свою сверхкатегорию сверхрационального для решения этой проблемы, свобода эта совпадает у него в конце концов с божественной ("трансрациональной") необходимостью. Если Франк прав в том, что зло владеет человеческой душой через одержимости, что нас влечет ко злу "бездна хаоса", то он недостаточно объясняет, почему мы все-таки сполна ответственны за творимое нами зло. Если все конечные объяснения

упираются в бездонную тайну (и Франк как никто умел раскрыть исконную таинственность бытия), то в данном случае Франк преждевременно ссылается на тайну, не пытаясь даже укоренить ее в "трансрациональном" двуединстве. Зло оказывается у него скорее "иррациональным", чем "трансрациональным".

Задача совершенствования есть, таким образом, задача "блюдения" богоустановленных начал и совпадает поэтому с задачей "сохранения мира". На этой мысли, вполне выдержанной в духе франковского "онтологизма", особенно настаивает мыслитель. По его мысли, то, что кажется нам "прогрессом", на самом деле есть не что иное, как "восстановление" неких утерянных давно положительных начал. "Всякое совершенствование мира есть... борьба против каких-то разрушений и бедствий, вносимых в жизнь грехом..." Далее, Франк особенно обращает внимание на то, что в задаче сохранения мира нужна огромная напряженная энергия, чтобы поддерживать жизнь в стационарном состоянии. Мы стоим перед таинственной силой греха в мире. Враг, с которым нам приходится бороться, не есть случайный, внешний враг. Это есть внутренний враг, таящийся в глубине нашего сердца. Именно поэтому задача простого сохранения жизни приобретает первостепенное значение. Окончательная победа здесь невозможна - дай Бог оградить мир от разрушительных сил.

Этика совершенствования и этика спасения лежат как бы в двух разных измерениях. Цель закона - упорядочение, "совершенствование" жизни. Цель спасения - обужение человека, приобщение его Царству Божию, как реальности, пробивающемуся и сквозь тьму мира сего в образе "Света во тьме". "Благая весть" - радостное утверждение богосыновства человека... В этом потрясающем и ошеломляющем открытии, что царство Божие, доселе только предмет упоительной, но робкой мечты уже реально и неотъемлемо находится в нашем обладании как детей и наследников Отца небесного, заключается подлинное содержание благой вести. "Если ты в мире - бесприютный, нищий, гонимый скиталец, то только потому, что ты покинул свою родину и забыл о ней. Оглянись, вспомни о ней - и все, чего ты тщетно ищешь, окажется сразу в твоём обладании... сам Царь этой родины твоей души есть твой родной Отец, и Он полон любви к тебе".

Франк справедливо замечает при этом, что, вопреки всем распространенным взглядам, благая весть возвещает не ничтожество и слабость человека, а, напротив, его вечное аристократическое достоинство. Поэтому, продолжает он, все притязания позднейшего гуманизма имеют своим первоисточником благовест о богосыновстве человека, и в последнем лежит их единственное объективное основание.

Гуманистическая этика права, поскольку она утверждает достоинство и самоценность личности, но становится опасным заблуждением, поскольку она забывает о "небесной родине" человека и начинает утверждать ценность человека в его отрыве от царства Божия.

Особенно ценны в этой связи мысли Франка о смысле современного кризиса. Он правильно замечает, что обычное противопоставление веры и

неверия недостаточно идет в глубину, что нравственный водораздел лежит между "скорбным" и "циническим" неверием, т. е. между желанием верить, не находящим себе предмета, и между отсутствием самой воли к вере. Циническое неверие легко переходит в "заявление своеволия" и развязывает демонические силы, в то время как скорбное неверие (вера без упования) таит в себе потенции подлинной веры.

Нельзя пройти мимо его социальной философии, которой посвящена лучшая после "Предмета знания" и "Непостижимого" книга Франка "Духовные основы общества". Он считает общество не суммой индивидов, а органическим целым высшего порядка. Внешняя сфера социальности ("общественность"), всегда более или менее механическая, основывается на солидарной первичной слитности индивидуальных "я" во всеобъемлющем "мы". Сознание "мы", по Франку, глубже сознания "я", которое возникло генетически позже. Сознание "мы", равно как встреча "я" и "ты" в высшем единстве, - первичного религиозного происхождения. Иначе говоря, в социальном "мы" Франк видит непосредственное отражение Всеединства в социальной жизни. Деспотизм и анархия есть, по Франку, две крайние формы извращения социальной жизни, извращения, проистекающие из атеизма и идолатрии той или иной формы. В этом смысле религия и церковь - основа всякой социальной жизни, и торжество атеизма приводит неизбежно к гибели данного общества.

Наряду с Лосским и Бердяевым, занимая свое особое место, Франк должен быть признан крайне глубоким и оригинальным русским мыслителем.

3. Павел Флоренский

Отец Павел Флоренский родился в 1882 году в Тифлисе. По происхождению он был полуармянин, но уже его родители были вполне обрусевшими. Очень рано, еще в гимназии, он обнаружил блестящие математические способности и окончил математическое отделение Московского университета. Однако в университете же он настолько увлекся философией и богословием, что не принял предложения занять кафедру по математике, а поступил в Московскую Духовную Академию. В 1911 году он принял священство. В годы учебы, вместе с философом Эрном, Флоренский основал "Союз христианской борьбы", ставивший себе целью радикальное, по существу революционное, обновление общественного строя, однако не в духе социализма, а в духе соловьевской теократии, при "свободном подчинении" государства - Церкви. Одной из ближайших целей этого сообщества была религиозно-революционная проповедь среди рабочих, беспокоившая власти (1904 год). Но вскоре - не без влияния событий 1905 года - Флоренский понял утопичность этого начинания, к основанный им "Союз" распался.

Помимо математики и философии, Флоренский успел ознакомиться в университете с рядом отраслей знания (физиология, лингвистика и др.), везде обнаруживая феноменальные способности. Он принадлежал к тем богато одаренным русским натурам, которые страдают от избытка дарований и

интересов. Он издал впоследствии учебник по "диэлектрикам", который долгое время считался образцовым. Многие называли Флоренского "русским Леонардо да Винчи". Все же преобладающей страстью во Флоренском была страсть философско-богословская. Сдав магистерский экзамен, он стал читать лекции по философии в Московской Духовной Академии.

В 1914 году он защитил диссертацию, вышедшую под названием "Столп и утверждение Истины. Опыт православной теодицеи в 12-ти письмах". Книга эта сразу привлекла к себе внимание и имела большой успех не только среди богословов, но и среди более широких кругов. К сожалению, война и революция помешали Флоренскому достигнуть всероссийской славы, которая, несомненно, ждала бы его, родись он в более благоприятное время. К сожалению, Флоренскому не суждено было продолжать свою философско-богословскую деятельность после революции. Он остался в России и, не снимая священнической рясы, продолжил свои занятия по физике и математике. ***В этих областях он стал столь незаменимым, что советская власть издала его учебник и поручила ему читать лекции по математике и теоретической физике. На научных трудах Флоренского воспиталось целое поколение ученых СССР.***

Но в начале 30-х годов в судьбе Флоренского наступил перелом. Он неизменно ходил в рясе и отказывался отречься от священнического сана. Между тем для молодых советских ученых фигура "ученого попа" являлась соблазном. Флоренскому было предложено: или отказаться от священства - в таком случае перед ним открывалась самая блестящая карьера, - или попасть в чисто репрессированных. Он избрал последнее. Флоренский был сослан в Сибирь, где перенес голод и лишения. В сороковых годах он был амнистирован, но творческая деятельность его, по-видимому, кончилась. Умер он в конце 40-х годов.

Флоренский писал: "Довольно философствовали над религией и о религии; надо философствовать в религии, окунувшись в ее среду". Религия для него больше чем "предмет", хотя бы самый главный. Он весь - в стихии религиозности, притом православно-церковной. Многочисленные ссылки на писания отцов Церкви, на житийную литературу, даже на иконографию еще усиливают это впечатление церковности. И все же - мысль Флоренского настолько остра и пронзительна, что она как-то не укладывается в рамки традиционной церковности, несмотря на все старания автора говорить не от своего имени, а прямо от имени Церкви. Печать православия в его книгах несомненна. Но столь же несомненно, что его огненная мысль развивает на почве православия идеи, которые многим покажутся "соблазнительными". Флоренский, высказывая новые и смелые мысли, преподносит их так, как будто они являются давним достоянием богословия.

Флоренский прежде всего - глубокий мистик, хотя и превосходно владеющий даром острой аналитической мысли. В "письме" - "О сомнении" - он стремится показать, что честная философская мысль, если она лишена путеводной звезды христианского Откровения, с неизбежностью приводит к "скептическому аду" и саморазрушению разума. Тезису противостоит

антитезис, рассудок раскалывается в противоречиях, так что единственным выходом остается "отчаяние". Только "подвиг веры", говорит Флоренский, может вывести философскую мысль из тупика абсолютного сомнения, и тогда "сквозь зияющие трещины рассудка сияет лазурь Вечности" и "над разрушенным ложным храмом рассудка вспыхивают зарницы истинного и полного ведения".

Истина непостижима для рассудка, продолжает Флоренский, хотя разум подводит нас к порогу Истины. Только вера постигает Истину. Будучи спроецирована на плоскость рассудка, продолжает он, Истина являет себя нам как антиномия. "Истина и есть антиномия". Иными словами, Флоренский как бы пытается дать гносеологическое оправдание тертуллиановскому "верю, ибо это - абсурд". Истина - абсурд с точки зрения "чистого" разума. Истина - антиномия для умудренного верой рассудка, тогда как только чистая вера постигает Истину в ее чистой, непротиворечивой сущности. Так, через антиномии, не завершающиеся никаким разумным синтезом, к "подвигу веры" ведет путь Флоренский. Он постоянно настаивает на "двуединости" Истины, на ее присущей антиномичности, и беспощадно обличает все обманные притязания разума на обладание Истиной "вне подвига веры".

По учению Флоренского, Бог абсолютно надмирен. Из природы Бога нельзя сделать заключение о существовании мира. Все творения должны мыслиться свободными, то есть не происходящими от Бога с необходимостью. Бог мог бы и не творить мира, из Абсолютного нельзя вывести относительное. В этих утверждениях Флоренский осуждает такие попытки у Шеллинга и у Владимира Соловьева. Но, продолжает философ, поскольку мир все же сотворен, Бог вложил в него нечто от своей божественной сущности - эманации Его природы, которые он называет "Софией", примыкая к учению Соловьева, правда, в весьма видоизмененной форме. София есть для него живая связь между Богом и миром. Она есть "целокупный корень твари", она есть "первозданное естество твари", еще не испорченной грехом. София в известном смысле "предшествует" миру как прежде мира сотворенный "замысел Божий о мире". Она есть "Ангел-хранитель" твари, "идеальная Личность мира". Мало того, София есть "четвертый ипостасный элемент", "входящий в полноту Троичных недр" "по благоволению Божию". Но независимо от Бога, - делает существенную поправку Флоренский - "София не имеет бытия и рассыпается в дробность твари".: Если София есть все творение, то душа и совесть творения - человечество - есть София по преимуществу. Если София есть человечество как целое, то душа и совесть человечества - Церковь - есть София по преимуществу. Если София есть Церковь, то душа и совесть церкви - Церковь Святых - есть София по преимуществу. Если София есть Церковь Святых, то душа и совесть этой церкви есть Богородица, Заступница твари, молящая о них перед Словом Божиим. Все, что было сказано о многоликости Софии, относится также к Богородице. Поэтому и существует столько

почитаемых и чудотворных икон Девы Марии: "Нечаянная радость", "Радость всех скорбящих", "Умиление" и т. д.

В духе Вл. Соловьева, Флоренский сближает понятие о Софии с Церковью (Невеста Христова) и с Божией Матерью как с "носителем Софии". Только в Софии, по особому благоволению Бога, мир един. Будучи лишен софийности, он рассыпается на разлагающиеся атомы, дробится в адских противоречиях непрерывно и, если бы не попечение Божие, то распался бы в Хаос, в Ничто. Учение Флоренского о святой Софии хотя и следует традициям Соловьева, но глубоко оригинально и более "православно", чем у Вл. Соловьева, в построениях которого чувствуется сильный пантеистический элемент. Учение Флоренского о Софии послужило прообразом учения отца Сергия Булгакова.

Отрываясь от Софии, человеческая личность теряет и связь с Богом, становится одержимой собственными низшими влечениями, которые легко переходят в демоническую одержимость. Тогда единство личности нарушается, человек разлагается заживо и ему грозит, в пределе, духовная смерть. Если физическая смерть есть разлучение души с телом, то духовная смерть, по Флоренскому, есть "разлучение души от духа", предваряющее метафизическую гибель. Сам Флоренский свидетельствует, что он испытал один раз с необычайной живостью это состояние в сновидении.

"У меня не было образов, а были одни чисто внутренние переживания. Беспросветная тьма, почти вещественно густая, окружала меня. Какие-то силы увлекли меня на край, и я почувствовал, что это - край бытия Божия, что вне его - абсолютное Ничто. Я хотел вскрикнуть, и не мог. Я знал, что еще одно мгновение - и я буду извергнут во тьму внешнюю. Тьма начала вливаться во все существо мое. Самосознание наполовину было утеряно, и я знал, что это - абсолютное, метафизическое уничтожение. В последнем отчаянии я завопил не своим голосом: "Из глубины возвах к Тебе, Господи. Господи, услыши глас мой!.." В этих словах тогда вылилась душа. Чьи-то руки мощно схватили меня, утопающего, и отбросили куда-то, далеко от бездны". Шок был внезапен и неожидан. И вдруг он снова увидел себя в обычной среде, в своей комнате. Как будто из мистического небытия он был перенесен в обычный быт. И он почувствовал, что был перед лицом Господа, и проснулся весь в холодном поту.

Флоренский особенно настаивает на том, что всякая любовь к твари возможна лишь через приближение к Софии, как Матери творения. Только христианство, говорит он, породило невиданную раньше влюбленность в тварь и нанесло сердцу раны влюбленной жалости к твари. Когда грязь смыта с души продолжительным подвигом, говорит он далее, тогда перед обновленным духовным сознанием является тварь Божия, как самобытное и страдающее, прекрасное и загрязненное существо, как блудное детище Божие. Флоренский оказал большое влияние на русскую религиозную мысль.

5. С. Булгаков.

Булгаков - один из самых крупных русских мыслителей первой половины двадцатого века и один из самых замечательных русских

богословов. Он родился в 1871 году в городе Ливны Орловской губернии, в семье священника. Еще мальчиком отдан был в Духовную Семинарию в Москве. Преподавание в этой Семинарии носило сугубо казенный характер, и неудивительно, что Булгаков, еще в возрасте 13 лет, потерял веру в Бога, стал материалистом, атеистом и вскоре сблизился с левыми кругами. Окончив гимназию, он поступил в Московский университет, который окончил в 1896 году, избрав себе специальностью политическую экономию. Рано женившись, уехал затем в Германию, где опубликовал первые работы, сразу обратившие на себя внимание немецких ученых, преимущественно социалистов. Но, став марксистом и примкнув к социал-демократической партии, Булгаков проявил характерную для него самостоятельность мысли. В своем первом труде "Капитализм и земледелие" он стремился показать, что закон концентрации капитала в руках монополистов, установленный Марксом в области индустриального труда, неприменим к земледелию, где капитал скорее деконцентрируется.

Получив затем кафедру политической экономии в Киевском Политехническом институте, Булгаков обосновался на время в Киеве. За эти годы (1901-1906), под влиянием углубленного чтения Владимира Соловьева и Библии, в нем происходит духовный перелом. Булгаков выходит из рядов социал-демократической партии и становится вскоре членом конституционно-монархической партии. Главные его интересы приобретают религиозно- философский характер.

В 1903 году он выпустил замечательную книгу "От марксизма к идеализму", название которой говорит за себя. Книга эта (сборник статей) стала поворотным пунктом в истории русской мысли. Вместе со своим другом Бердяевым Булгаков издавал затем религиозно-философский журнал "Вопросы жизни" и принял участие в знаменитом сборнике "Вехи", где поместил статью "Героизм и подвижничество". В то же время Булгаков не прекращал общественной деятельности и был избран в 1906 году депутатом во вторую Государственную Думу.

Под влиянием Флоренского Булгаков переходит к софиологическим темам, которым он остался верен всю жизнь. В 1913 году он опубликовал книгу "Философия хозяйства", в которой выдвигал тезис, что и экономика должна иметь духовные основы. В 1916 году он издает свой первый шедевр - большую книгу "Свет Невечерний", в которой систематически изложил свое религиозное миропонимание и дал более зрелую (но не окончательную) редакцию своим софиологическим размышлениям.

Булгаков занял резко отрицательную позицию по отношению к новому, советскому строю. В 1923 году он был выслан за границу, обосновался сначала в Праге, а затем в Париже, где расцвело его богословское творчество. Вообще, после "Света Невечернего" Булгаков целиком уходит в богословские темы, оставшись, однако, философом и богословом.

За парижские годы им были опубликованы две трилогии: малая трилогия, состоящая из книг "Купина неопалимая", "Друг Жениха", и

"Лествица Иаковлева", и большая трилогия "О Богочеловечестве" - "Агнец Божий", "Утешитель" и "Невеста Агнца". Кроме того, им был опубликован ряд значительных очерков, из которых особенно надо отметить догматический очерк "Икона и иконопочитание". Скончался о. Сергей Булгаков в 1944 году в Париже.

Философский путь его вел, по собственному крылатому выражению Булгакова, "от марксизма к идеализму". Но, даже будучи марксистом, Булгаков отдавал себе отчет в чисто философской скудости материализма и в гносеологии придерживался Канта. Он "Маркса проверял Кантом", а не наоборот. "Кант, - писал Булгаков, - всегда был для меня несомненное Маркса". В статье "Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева" он недвусмысленно говорит о том, чем особенно пленил его Соловьев. Это - "широкий синтез науки, философии и богословия", "целостное христианское миропонимание". От Соловьева взял он и свою основную идею "Всеединства". Этот путь привел его и к софиологии, подсказанной ему опять-таки Соловьевым.

Хотя социальный вопрос оставался главным в первый период творчества Булгакова, он тогда же осознал, что социальный идеал должен опираться на "религиозно-метафизические предпосылки". И верховной религиозно-метафизической предпосылкой стал для него принцип Всеединства, находящий свое завершение в учении о святой Софии, как о "принципе мировоззрения и совокупности творческих энергий в Единстве". Уже тогда Булгаков утверждал, что гениальное учение Соловьева о святой Софии осталось у него недоговоренным.

Флоренский, с его вдохновенной интерпретацией соловьевской софиологии, оказал на него сильное влияние. Встреча с Флоренским была для Булгакова решающей: именно под влиянием Флоренского он принял в 1918 году священство.

Религиозное откровение для него восполняет философию, основанную на чистом знании. Он настаивает на том, что философия должна пройти "школу рационализма", но сам рационализм ценен для него лишь как "критицизм". "О нездешних корнях нашего бытия, - пишет он, - нам может поведать только Откровение, которое затем уже может получить и философскую обработку". Тезис о том, что мир сотворен Богом, является для него "аксиомой веры". Булгаков утверждает, что "переход Абсолютного к относительному бытию непонятен". В отличие от Соловьева Булгакову чужд "соблазн божественности мира".

Понятия "Души мира" и "Софии" у Булгакова взаимно близки, но не равнозначны. Душа мира есть как бы становящаяся София, взятая в своем еще не просветленном, но просветляющемся аспекте. Сама София, в отличие от этого, есть душа мира, осуществившая свое задание. Но по отношению к Софии неприменимы категории временного процесса - она выходит за пределы круга времени и является сущим элементом, как бы "четвертой ипостасью". "Как бы", ибо Булгаков, употребивший раз это выражение,

затем, под влиянием возражений и обвинений в "ереси", смягчил его, заявив, что София "ипостасна", но не есть "ипостась".

В своих последних трудах Булгаков уже мало говорит о Душе мира (не отказываясь, однако, от этого понятия). Его внимание приковывается к самой Софии, как "ипостаси" или "ипостасному элементу", воплощающемуся в Душе мира. Душа мира есть как бы предварение Софии в мире природы. По учению Булгакова, София есть "живая связь между Богом и миром".

"Тайна мира, - говорит далее Булгаков, - в женственности... зарождение мира есть действие всей Святой Троицы, в каждой из Ее ипостасей простирающееся на восприимлющее Существо, вечную женственность, которая через это становится началом мира". Далее Булгаков называет Софию "четвертой ипостасью" (в "Свете Невечернем") и "материнским лоном бытия". Еще далее он так формулирует свой тезис о Софии, как посреднице между Богом и миром:

Вокруг учения Булгакова о Софии как "четвертой ипостаси" разгорелась полемика. Многие верующие и мыслящие сыны Церкви видели в этом ересь, противоречащую догмату о Пресвятой Троице. Эта полемика приняла особенно острый характер, когда в 1936 году сам Московский патриархат выразил беспокойство по поводу учения Булгакова и просил своих немногочисленных приверженцев из рядов эмиграции представить ему отчет об этом учении. В составлении этого отчета решающую роль сыграл Владимир Лосский, старший сын знаменитого философа Н. О. Лосского. Отчет был представлен в самом невыгодном для Булгакова свете, и патриарх объявил учение Булгакова о святой Софии вредной и опасной ересью. Это, между прочим, вызвало гневную отповедь Бердяева, обвинившего не только Московский патриархат, но и консервативные православные круги в эмиграции, также осуждавшие учение Булгакова, в возвращении к худшим временам средневековья. При этом сам Бердяев, по его собственному заявлению, не принимал учения Булгакова в его целом, и гнев был направлен против "душителей духовной свободы".

Булгаков доказывал, что его учение не есть ересь, а представляет собой его особое "церковное мнение", ибо он никогда не оспаривал догмата о Святой Троице. Тем не менее обвинения эти заставили Булгакова дать впоследствии более осторожные и сдержанные формулировки своего учения. Так, в небольшом этюде "Ипостась и ипостасность" Булгаков утверждал, что Святая София - не ипостась, но обладает ипостасностью, "что есть способность ипостазироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей".

Естественно при этом возникает вопрос: если София тварная (которая есть инобытие Софии божественной) одушевляет мир, то откуда берется зло в мире? И тут нужно повторить: система Булгакова свободна от обвинений в пантеизме, элементы которого присутствовали в системе Соловьева. Ибо Булгаков достаточно подчеркивает свободу твари, ее "метафизическую упругость". "Зло в тварном мире, - пишет Булгаков, - есть плод тварного самоопределения... зло сотворено тварью". Далее: "Душа мира больна

демонским одержанием". В мире мы находим "противоестественное внедрение бесов в жизнь мира". "Бог и мир суть неравные реальности", читаем мы дальше, ибо мир "полутемен".

Конечный источник зла, в связи с этим, Булгаков видит в Ничто. Ничто "врывается в осуществленное уже мироздание как хаотизирующая сила". Во имя Свободы Бог "не остановился и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему хаотическому Ничто".

Эта "сила Ничто", составляющая сущность зла, имеет свои пределы - в противоположность силе Добра, не имеющей пределов. Ибо зло способно разрушать лишь "низшие центры бытия" и бессильно победить Добро. Тем не менее, поскольку мир наш "во зле лежит" (не абсолютно, конечно, ибо мир "полон Софией"), то этим низшим центрам бытия грозит гибель. "Положительное естество природного человека в его творческих силах - здраво и софийно, но оно больно в своем состоянии". И эта болезнь зла может быть уничтожена вместе с аспектом мира, погруженным во зло. В связи с этим Булгаков произносит громкое пророчество: "История не кончится в имманентности своей, но катастрофически оборвется...". История кончится "всемирно-исторической катастрофой и мировым пожаром".

Учение отца Сергия Булгакова о Святой Софии - самый зрелый и законченный плод русской софиологии, хотя у него были гениальные предшественники. Это все, разумеется, отнюдь не исключает факта внутренней противоречивости и даже сомнительности ряда его положений.

Булгаков умел, как мало кто иной, откликаться на злободневность (в высшем значении "духа времени"). Но в главном мысль его была погружена в Вечное, и в этом - его непреходящая заслуга перед русской и мировой мыслью.

Литература:

Учебники:

1. История русской философии. Учебник. МГУ. Ред. Маслин М.А. УМО. 2008.
2. Философия. Учебник. УМО. В.В. Миронов. М. 2008.
3. Философия. Учебник. Минобр. В.Н. Лавриненко, В.П. Ратников. Только 4-е изд. 2008.
4. В.В. Зеньковский. История русской философии. В 2-х томах. Т. 1. - Феникс. 1999.
5. Н.О. Лосский. История русской философии. М. 2007.
6. Б.В. Яковенко. История русской философии. М. 2003.
7. С.А. Левицкий. Очерки по истории русской философии.

Дополнительная:

1. Манифесты русского идеализма. Сборник. М. 2009, - 1072 с.
- С. Булгаков. Основные проблемы теории прогресса. С. 22
- С. Л. Франк. Фр. Ницше и этика «любви к дальнему». С. 135
- С. Л. Франк. Этика нигилизма. С. 592