

НАУЧНАЯ МЫСЛЬ

СЕРИЯ ОСНОВАНА В 2008 ГОДУ

**С.А. НИЖНИКОВ**

# МЕТАФИЗИКА ВЕРЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

*Второе издание*

Монография

Электронно-  
Библиотечная  
Система  
znanium.com

Москва  
ИНФРА-М  
2012

УДК 11  
ББК 71.0  
Н60

Рецензенты:

д-р филос. наук, проф. *М.А. Маслин*;

д-р филос. наук, проф. *В.В. Сербиненко*

**Нижников С.А.**

Н60 Метафизика веры в русской философии: Монография. — 2-е изд. — М.: ИНФРА-М, 2012. — 313 с. — (Научная мысль).

ISBN 978-5-16-005176-5

В работе дается комплексный анализ понятия и становления метафизики веры, которая рассматривается как искомая цель, к которой стремилась русская философия.

Обосновываются методологические принципы введения данного понятия через установление его отличий и связи с духовным познанием, мистикой, наукой, религией и моралью. Прослеживаются предпосылки развития метафизики веры начиная с античной философии и восточного средневековья, их влияние на русскую духовную культуру и философию. Анализируются такие важнейшие аспекты метафизики веры как онтологический, гносеологический и антропологический, в рамках которых рассматриваются проблемы трансцендентно-имманентного синтеза в понимании Абсолюта, соотношение веры и знания, антроподицеи и антропотодицеи и др. Вскрываются противоречия и намечаются пути дальнейшего развития метафизики веры как на почве традиции русской философии (всеединство, софиология, имяславие), так и в качестве элемента всеобщего историко-философского процесса и развития духовной культуры. В целом метафизика веры квалифицируется как особый вид духовного самопознания, ориентированный на понятие трансцендентного начала и осуществляющийся благодаря ему.

Работа предназначена для всех, интересующихся историей русской философии и духовной культурой.

ББК 71.0

ISBN 978-5-16-005176-5

© Нижников С.А., 2012

## МЕТАФИЗИКА ВЕРЫ КАК ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ (предисловие)

Известно, что любое научное понятие в своем содержании не исчерпывается ни определением, ни толкованием. Его смысловая точность безусловна лишь в той мере, в какой оно отличается от смежных с ним понятий и условно принимается за тождественное самому себе. За пределами этой меры оно фатально становится проблематичным и потому открытым для уточнений, сомнений и даже переоценки (разумеется, насколько это допускают дисциплинарные границы науки). Когда же мы имеем дело с религиозно-философскими понятиями, возможности их рациональной идентификации неизмеримо сужаются, поскольку их значение и ценностный вес во многом производны от непредсказуемости (свободы) внутреннего опыта, непослушной логике вещей феноменального мира. В такой ситуации умозрительные и неизбежно символические философемы могут обрести рационально приемлемую однозначность и нормативную функцию (если не сказать истинность) лишь в контексте предметно обозначенного исследования. Предлагаемая читателю монография С.А. Нижникова убедительно (по крайней мере, на мой взгляд) свидетельствует в пользу такой возможности. И этого уже достаточно, чтобы оправдать появление книги и признать ее своевременность.

Словосочетание «метафизика веры» как раз принадлежит к разряду ускользающих от дефиниции умозрительных концептов. Оно только начинаеt входить в профессиональный лексикон философов, и у некоторых гуманитарных читателей, не успевших адаптироваться к нему (не исключая и философов), может вызвать недоумение, а у особенно щепетильных – раздражение или даже возмущение. И все-таки с ним, по-видимому, придется смириться, учитывая не только необратимость, с какой оно утверждается в философском словаре, но и потребность самой философии в словах и их сочетаниях, по возможности точно выражающих особое состояние нашего сознания в его претензиях постичь реальность, запредельную эмпирическому опыту. Формула «метафизика веры», при всей ее непривычности (и, конечно же, за неимением лучшей), отвечает, пусть даже приближенно, этой потребности философии в языковых комбинациях, эквивалентных умопостигаемым смыслам, запечатленных в них.

Настороженность, с какой воспринимается сопряжение метафизики и веры в одной интуиции, – понятна и объяснима: в них легче зафиксировать различия и на этом основании развести и противопоставить друг другу, чем подметить и указать на связующее их тождество или хотя бы на точки их соприкосновения и схождения. Ибо демаркация между ними, безусловно, выглядит внятнее, нагляднее и достовернее, чем их родство и взаимная открытость. В самом деле, что общего между метафизикой и верой, если первая традиционно ассоциируется с рационально-умозрительным дискурсом (размышлением), а вторая – с душевным настроением и религиозным переживанием (чувством)?

И тем не менее демаркация, разграничивающая метафизику и веру на две внешнеположные и несовместимые ветви духовного опыта, – не более чем иллюзорная или, по меньшей мере, переменная величина, колеблющаяся (в зависимости от нашего к ней подхода) от их безоговорочной бинарности до их такого же безоговорочного единства. При всем софистическом оттенке этого утверждения, в нем больше логически принудительного, чем вымышленного. Недоверие к самой возможности совмещения метафизики и веры в едином мыслительном процессе держится на неопровержимости их формального параллелизма, на видимости их институциональной независимости. Но стоит только задуматься над предпосылками и целевыми инстанциями, провоцирующими метафизические и веровательные побуждения, как это недоверие рассеивается и уступает место проблемной озабоченности сознания, которое обретает способность усматривать тождество метафизики и веры с такой же несомненностью, с какой вначале постулировало их различие. В перспективе такого проблемно озабоченного видения метафизика и вера оказываются не столько заурядной бинарной оппозицией, не допускающей взаимной инфильтрации противоположностей, сколько напряженной и бесконечно мерной антиномией, в которой ее рациональная (метафизическая) и иррациональная (веровательная) составляющие диалогически сближаются и тяготеют к взаимному уподоблению и слиянию.

Первичная предпосылка такого взаимопонимания и сближения – однородная онтологическая ориентация: и метафизика, и вера интенционально родственны в их тяготении к трансцендентным измерениям бытия. Их различает лишь способ духовной коммуникации с запредельным, или, другими словами, режим познавательного общения с ним: метафизика, пользуясь орудием мысли и слова, выражает и описывает креативное начало сущего в понятиях и концептуальных построениях (теориях); в то время как вера со смирением, ожиданием и надеждой лишь полагается на него и поклоняется ему. Различие внушительное, но не категорическое: метафизика, не будучи в состоянии верифицировать свои прозрения и утверждения, в сущности оказывается верой, пытающейся мыслить и рассуждать, а вера, настроенчески переживая свое томление по запредельному и не решаясь на мыслительную и словесную экспликацию того, во что она верит, так или иначе оказывается имплицитной метафизикой, т.е. неотсутствующим знанием о первопричинных основаниях сущего.

И потому между ними возможно и даже предсказуемо взаимное непонимание, как и следует ожидать от того, кто, уверовав, считает, что нашел истину, и того, кто не желает верить в то, что еще не познано в качестве истины. Но если мы учтем, что метафизика и вера объединены «общим делом» обретения трансцендентного, то по логике вещей можно предположить возможность их взаимной открытости и даже встречного движения. Для этого всего лишь необходимо, чтобы метафизика (умозрительное познание), не переставая быть собой, уверовала в то, что она хочет познать, а вера (религиозное чувство), также не утрачивая своего естества, приобрела наклонность к познанию того, во что она верует. Эта возможность встречного движения и взаимной инфильтрации метафизи-

ки и веры довольно устойчиво реализуется в истории мировой философской мысли, начиная с древности; и то состояние сознания, в котором примиряются и объединяются в сотворчестве рациональный дискурс и религиозное чувство, получило название гносиса (знания). Это понятие не вписывается в категориальную систему традиционной гносеологии, ибо оно не несет в себе обязательности обоснования знания. В отличие от рационально доказуемого знания («эпистемы»), гносис означает умозрительное ведение, вобравшее в себя энергичный импульс веры, и одновременно веру, одержимую спекулятивно-познавательным влечением. Орган гностического познания – ни только разум, ни только вера; этот орган – антиномическое единство того и другого, т.е. понимающая вера или верующий разум. И потому в формуле «метафизика верь» имеется в виду не вера как таковая (в ее особенности и специфике), а вера в функции метафизического познания (гносиса), т.е. вера (заметим, не религия), взявшая на себя философские обязательства.

Прочтение мировой философской мысли под углом зрения метафизики веры, на мой взгляд, могло бы обновить, расширить и уточнить наши воззрения на ее историческую динамику и проблемно-тематическую конфигурацию, что, в свою очередь, позволило бы конкретнее обозначить степень зависимости современной философии от наследия прошлого и тем самым спрогнозировать ее дальнейшие маршруты и судьбы. В этом убеждает публикуемая работа С.А. Нижникова – первый в нашей историко-философской науке монографический опыт транскрипции формулы «метафизика верь» на материале русской философской культуры. Аттестация русской философии как «религиозной», «мистической», «пророческой» и т.д. – известна и общепризнана. Однако рассмотреть ее религиозность и мистичность в перспективе веры, обретающей гносеологический статус, аналитически и оценочно удалось пока что только автору предлагаемого читателю сочинения.

Дело рецензентов дискутировать с автором и указывать на его просчеты, упущения или «вкусовые» исследовательские пристрастия. Они, безусловно, встречаются в тексте. Замечу только, что если их в книге даже больше, чем мне показалось, они не ставят под сомнение ни ее научные достоинства, ни творческую инициативу ее автора.

Доктор философских наук, профессор А.В. Семушкин

## ВВЕДЕНИЕ

Углубленное изучение истории отечественной философии требует перехода от накопления и осмысления эмпирического историко-философского материала к выявлению парадигмальных концептов, без фиксации и исследования которых невозможно представить и теоретически обосновать специфику русской философии и обозначить ее место в мировом историко-философском процессе. Метафизика веры, на наш взгляд, как раз и представляет собой одну из таких парадигм мышления, в которой просматриваются – явно или неявно – предпосылки, побудительные мотивы и целевые интенции русской религиозно-философской классики. Сегодня осмысление метафизики веры является необходимым элементом создания «интегральной концепции русской философии»<sup>1</sup>, направленной на осмысление русской философии как целостного в своем многообразии феномена.

Опыт согласования метафизики и веры есть, в сущности, попытка философского осмысления феномена веры в его нераздельном ценностно-эпистемологическом значении. Такое осмысление всегда является актуальным, учитывая ту мировоззренческую функцию, которую выполняет вера в духовно-практической жизни человека. Особенно глубоко эта значимость была раскрыта именно в русской культуре и философии. Уже Достоевский указывал, что без веры в духовном смысле слова, задающей идеал, невозможно существование ни человека, ни нации. Н. Бердяев отмечал в начале прошлого века, что вопрос о возможности веры, о допустимости ее перед судом разума остро стоит перед сознанием человеческим, требуя своего решения, что «вновь настало время для философского оправдания веры»<sup>2</sup>. А.Ф. Лосев, в этой связи, указывал, что русские философы «видят в вере основание всей философии, в ней синтезируются и примеряются отдельные элементы знания, в том числе и чисто рациональные»<sup>3</sup>. Об актуальности веры в современном мире пишут и многие западные мыслители. Так Р. Нибур, размышляя о современном состоянии человечества, приходит к выводу, что «наибольшее значение имеет теперь проблема веры»<sup>4</sup>. Ж. Маритен, подобно Хайдеггеру и другим метафизикам XX века, пишет о потере современностью смысла бытия, об утрате ею интереса к абсолютным измерениям сущего, что проявляется в кризисных явлениях, грозящих всеобщей гибелью.

То же самое относится и к началу XXI века, когда Россия продолжает осмысливать трагический опыт прошлого и настоящего. Утрага веры, с

---

<sup>1</sup> См.: Маслин М.А. Интегральная история русской философии // Рационализм и культура на пороге третьего тысячелетия: Материалы Третьего Российского Философского конгресса. В 3 т. Т. 2. Ростов н/Д, 2002. С. 95.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 269-270.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Русская философия // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 225.

<sup>4</sup> Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 227.

точки зрения русской философии, порождает общественный недуг, ведет к культурному кризису, ибо если нет абсолютной ценности, к которой устремлена вера, то нечего воплощать, и, следовательно, «невозможно самое понятие культуры»<sup>1</sup>. Российское общество сегодня находится в состоянии растерянности и расколотости, а человек – в душевном и духовном смятении. В этих условиях становится актуальным духовное самоопределение, которое требует осмысления отечественной культуры и философии.

Современный мир находится в состоянии отчужденности от веры. Философия не признает ее из-за непонимания «гносеологического значения веры как особого источника ведения»<sup>2</sup>. Вместе с тем, как отмечал В.И. Несмелов, если относительно знания уже разработана обширная теория познания – гносеология, то путь исследования веры «пока еще совершенно не разработан...»<sup>3</sup>. Задача осмысления веры в ее универсально-духовном смысле является, таким образом, многократно актуальной, что диктуется академической, мировоззренческой, смысложизненной и общественной потребностью.

В своем исследовании автор пытался не только обнаружить идеальный концепт, сформулировать который стремилась русская философия, но и вскрыть те проблемные «узлы», которые встали на этом пути. Это проблемы определения самого понятия метафизики веры, очерчивания его границ, поиска онтологических оснований веры, проблемы трансцендентизма, пантеизма, платонизма и софиологии в русской философии, соотношения веры и знания и т.д. Рассмотрение указанных вопросов под углом зрения формирования метафизики веры позволяет определить направленность их решения, исходные интуиции, лежащие в их основе.

Обращение к метафизике веры не только проясняет отечественные духовно-философские истоки, но позволяет обнаружить и противоречия, которых не избежала русская философия конца XIX и начала XX веков. Историческая дистанция позволяет сейчас осуществить критический анализ мыслительных поисков Серебряного века. Именно «сегодня явно недостает *проблемного анализа* творчества русских мыслителей, такого анализа, который мог бы дать ключ к решению сегодняшних вопросов, возникающих в сфере онтологии, теории познания, логики...»<sup>4</sup>. Проблемный подход сейчас актуален в силу того, что он в наибольшей степени помогает отделить ценное и непреходящее в работах русских философов от того, что в них порождено злобой дня, пристрастиями и увлечениями. Анализ метафизики веры помогает актуализировать проблемный состав русской философии, определяет основные парадигмы ее развития.

---

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 357.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 31.

<sup>3</sup> Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. Казань, 1992. С.33-34.

<sup>4</sup> Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 12.

Название темы работы может первоначально показаться противоречивым, ибо понятие «метафизика веры» объединяет в себе, казалось бы, взаимоисключающие смыслы: веру обычно относят к религии и настроенческому опыту, в то время как метафизику – к умозрительной философии, а иногда и вовсе лишают ее статуса какой-либо объективности. В предлагаемом исследовании автор, опираясь на материал русской философии, пытается преодолеть эти стереотипы, показывая их несостоятельность как в отношении веры, так и в отношении метафизики.

При постановке, и тем более разрешении этой проблемы, обнаруживаются противоположные точки зрения. Согласно одной из них метафизика рассматривается как синоним фантазий, может быть и полезных, но не имеющих онтологических оснований (Кант, позитивизм). Согласно другой, метафизика фактически отождествляется с религией. Если первая позиция совершенно несостоятельна, то вторая – ограничена. Метафизика всегда была учением об основаниях и конечных судьбах как всего мироздания в целом, так и каждого человека в отдельности. Она есть учение о сверхсущем, и с этой точки зрения не столь важно, в какой сфере реализуются метафизические идеи – в сфере философского дискурса или веры: метафизика присутствует и в первом и во втором случае. Вообще человечество пока избрело только два способа метафизического познания и знания – религию и философию, однако это отнюдь не значит, что они тождественны. Религиозная метафизика и метафизика философская во многом совпадают, а во многом и отличаются друг от друга. Проблема взаимоотношений религии и философии столь же древняя, как и сами эти сферы духовного познания, поэтому вряд ли стоит делать по этому поводу окончательный вывод, тем более, что это невозможно. Важно принципиально отметить, что метафизика развертывается как в лоне религии (откровение о *теосе*), так и в лоне философии (откровение о *логосе*). Методы этих типов откровения различны, хотя степень этого различия установить также очень сложно. Но, тем не менее, можно сказать, что религия использует феномен *веры* и религиозных символов, в то время как философия – феномен *мысли*, утверждающий и раскрывающий себя в понятиях. Метафизика веры стремится снять эти противоречия, чтобы, сохраняя веру, сохранить и язык понятий. Она есть осмысление и осуществление духовного познания, основанного на вере. Метафизика также реализует таинственную в своих истоках человеческую потребность осмыслить и систематически описать то, знание чего равнозначно вере (по достоверности познанного), ибо метафизическая реальность несоизмерима с человеческой способностью ее уразумения. Метафизика, как и вера, переносит нас в такие заповедные зоны бытия, где нормативы логики перестают действовать<sup>1</sup>.

После того, как человечество в своем духовном развитии выработало понятие сверхсущего как абсолютного блага (в лице античной философии)

---

1 Семушкин А.В. Можно ли спроектировать метафизику? // Грани, № 1 (15). С. 96-98.

фии) и представило его как Личность, основой отношения которой к миру и человеку является любовь (в лице христианства), философия, имеющая данную ориентацию, с необходимостью становится метафизикой веры. Она призвана как осмыслить духовный опыт традиции, так и спасти философию от участи служанки теологии. При философском осмыслении веры разум поднимается на уровень метафизики как свою высшую ступень, сохраняя в себе все то ценное, что было выработано предшествующим опытом умозрения.

Гносис, в отличие от «эпистемы» как рационально доказуемого знания, означает умозрительное ведение, объединяющее в себе как веру, так и спекулятивное познание. В результате возникает антиномическое единство того и другого, т.е. разумеющая вера или верующий разум. Поэтому в метафизике веры последняя обретается в функции метафизического познания (гносиса), т.е. как вера, стремящаяся вступить в диалог с разумом и не боящаяся при этом претерпеть неизбежные изменения, связанные с требованием философского дискурса. Вместе с тем вера не должна при этом утрачивать свою сущность, не должна всецело превращаться в разум, или замещаться им (как это произошло у Гегеля).

Изучение метафизики веры в русской философии сталкивается, прежде всего с проблематичностью рационального прочтения самой формулы «метафизика веры». В самом деле, как возможно рационально представить то, что, по мнению, например, Л. Шестова, в принципе нерационализируемо. П. Флоренский писал, что «на каждый термин, метод у религиозного мыслителя всегда можно сказать и да и нет. Такое мышление получает символический характер, и кто не понял этой символичности, тот ничего не понял. Всякая попытка рационализировать есть искажение»<sup>1</sup>. Булгаков также отмечал в книге «Свет невечерний», что предмет, который стремится познать метафизика веры, не поддается рассудочному расчленению, он доступен лишь своего рода «философской поэзии», «где не столько доказывается истина, сколько показывается ее рождение»<sup>2</sup>.

Однако «тертуллиановская» установка, отрицающая возможности разумного познания, неприемлема, если речь идет о философском анализе. Можно признавать нечто непостижимым для человеческого разума, но это отнюдь не значит, что от разума необходимо отказаться, как и от попыток как-то выразить в слове само непостижимое. Так Лейбниц остроумно замечал, что «в споре о вере приходится пользоваться разумом»<sup>3</sup>. Этим путем, т.е. путем познания непостижимого, пошли в русской философии как Л.М. Лопатин, так и С.Л. Франк, оправдывая тем самым возможность построения метафизики веры методами философии, которые, к тому же, не исчерпываются сугубым рационализмом.

---

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Указ. соч.. Т.3 (2). М., 1999. С. 473. См. также сноску 1 на стр. 474.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 4.

<sup>3</sup> Лейбниц Г.В. Сочинения в 4 т. Т. 2. М., 1983. С. 512.

Вера по своей сути и есть, пожалуй, один из крайне немногих, а то и единственный способ постижения непостижимого, гносис о запредельном, и как гносис – она есть вместе с тем и знание, т.е. метафизика веры. «В познании философском, – отмечал Бердяев, – познается целостное существо человека. И потому в познание неизбежно входит вера»<sup>1</sup>. Таким образом, на наш взгляд, оправдывается данная методология, аккумулированная в самом названии работы и определении – «метафизика веры».

Метафизика веры наследует некоторые черты «философской веры» К. Ясперса. Это, прежде всего, постижение веры не как чего-то сугубо иррационального, но раскрывающегося лишь в союзе со знанием. Философская вера должна являть себя в «мышлении и обосновании», «в философскую веру разум входит как необходимый момент»<sup>2</sup>. Она также не может стать исповеданием. Метафизика веры – это «осознание бытия из его истоков». Она стремится дать рационалистическую и иную духовно-познавательную интерпретацию иррациональному или (лучше) сверхрациональному понятию веры, она должна строиться не на основе спекулятивного, но экзистенциального мышления. Разум у Ясперса «есть орудие экзистенции»<sup>3</sup>. Вместе с тем метафизика веры не является разновидностью философского теизма в чистом виде, ибо последний в действительности «всегда предстает как философская концептуализация, осуществляемая на почве определенной традиции», хотя можно согласиться с Ю.А. Кимелевым в том, что «теизм является фундаментальной религиозной установкой европейской цивилизации и европейская философия неизбежно будет соотноситься в той или иной форме с теизмом, пока она остается европейской философией»<sup>4</sup>.

Сама по себе задача построения метафизики веры не нова и попытки ее осуществить предпринимались неоднократно, однако, зачастую вне рамок философии, в догматических или мистических интонациях. Метафизика веры пытается вскрыть именно действительное и научное содержание духовного опыта, основанного на вере. Метафизика демифологизирует и углубляет понятие веры, поэтому *вера* в метафизике веры не тождественна *вере* в религии, хотя и не отрицает ее, напротив, вбирает в себя. Метафизика веры должна саморазвиться исходя из духовного опыта человечества.

Термин «метафизика веры» фактически в *таком* виде не встречается в русской философии, хотя то, что он обозначает, являлось, как правило, целью философских изысканий; его содержание передавалось близкими по смыслу понятиями. Так у Л.М. Лопатина, в работе *Положительные задачи философии* (1886), часто встречается термин «философия веры», которую, в принципе, он и стремился построить. Если не вдаваться в проблемный состав и особенности философствования Лопатина, то можно

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 236.

<sup>2</sup> Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 440.

<sup>3</sup> Там же. С. 424, 441.

<sup>4</sup> Кимелев. Ю.А. Философский теизм. М., 1993. С. 6, 38.

сказать, что под «философией веры» он подразумевал в общем то, что в данном случае определяется как «метафизика веры». Н. Лосский, анализируя творчество русских философов, отмечает, что при этом «нельзя не прийти к своеобразной *мистической метафизике*»<sup>1</sup>, разработкою которой занималась русская философия. Мы же стремимся выявить не мистическую сторону метафизики (с нашей точки зрения это отрицательный термин, сродни суеверию), а духовную, основанную на вере<sup>2</sup>.

Между тем стоит отметить удивительный факт: русская философия, стремившаяся к построению метафизики веры, тем не менее, не пришла к определению и оперированию данным понятием. А кантовская философия и неокантианство, противоположные этому устремлению, – выработали его. Так В. Виндельбанд пишет следующее: «Из априорности нравственного закона вытекает, таким образом, метафизика веры, а из применения ее к потребности в искуплении получается философия религии»<sup>3</sup>. Согласно данному определению метафизика веры должна вытекать из «априорности нравственного закона», из «*моральной теологии*» Канта, априорной веры практического разума.

Сам Кант не употреблял термин «метафизика веры», но употреблял – «моральная теология». Тем не менее, выведение термина «метафизика веры» В. Виндельбандом является оправданным, но лишь в традиции кантовского понимания метафизики как критического исследования познавательных границ чистого разума, а не в традиционном платон-аристотелевском (как учение о сверхсущем). Метафизика веры и философия религии, согласно кантианству, должны определить то, что в религиозных учениях обусловлено не теистическими, а чисто моральными побуждениями. Русская философия не ограничивала себя только этими задачами при построении метафизики веры, однако и они реализовывались в ней.

В данном исследовании подвергнуто анализу стремление русской классической философии реализовать проект построения метафизики веры и те проблемы, с которыми она столкнулась на рассматриваемом пути. Сложность выполнения вставшей перед русской философией указанного типа задачи обуславливалась не только тем, что в ней вышли на поверхность окончательно не решенные, или «решенные» путем уступок и компромиссов (Ареопагитики) проблемы раннего средневековья (соот-

---

<sup>1</sup> Лосский Н. Преемники Вл. Соловьева // *Путь*. Кн. 1 (I-VI). М., 1992. С. 286.

<sup>2</sup> Метафизика веры не представляет собой «грезы духовидца», и не является метафизическим пояснением к таким грезам. Критика Кантом Сведенборга является безусловной для метафизики веры, ибо в этой критике заложен философский метод отношения ко всякой мистике и суевериям. Между тем сама метафизика веры, как и метафизика вообще, не имеет ничего общего с тем, что критиковал Кант в виде построений Сведенборга. Однако сам кенигсбергский мыслитель не всегда обнаруживал существенную разницу между столь принципиально разными вещами: метафизикой и мистикой, умозрением и суевериями. Установлению и пояснению указанной разницы посвящены второй и третий параграфы первой главы работы.

<sup>3</sup> Виндельбанд В. От Канта до Ницше. М., 1998. С. 140.

ношения философии и религии, веры и разума), но и новые, связанные с местом русской философской мысли на европейском континенте. Обусловлено это тем, что русская философия впитала в себя разнородные духовные и интеллектуальные влияния.

Необходимо отметить, что автор не претендовал на полный анализ основных направлений, получивших развитие в русской философии на ее путях построения метафизики веры. Задача состояла в том, чтобы попытаться выявить и обозначить общие принципиальные положения метафизики веры, а для этого, тем не менее, необходимо было проанализировать основной спектр идей и течений в русской философии, что диктовалось методологической необходимостью. Задача – не только обнаружить достоинства, но и вскрыть существенные противоречия и препятствия, с которыми столкнулась русская философия в своем опыте построения метафизики веры.

Построение метафизики веры рассматривается в работе как идеал, предельная задача и цель, к которой стремилась в своем развитии русская философия. Анализ строится на материале русской философии начала XX в., концентрируется вокруг идеалистической классики. В круг авторского интереса, в связи с избранной темой, вошли в основном отечественные философы, сгруппировавшиеся вокруг книгоиздательства «Путь».

Метафизика веры стремится избежать традиционного новоевропейского подхода к вере, который превращает ее в субъект-объектное отношение по аналогии с познавательным отношением в эмпирической науке. В этом случае вера, по сути, оказывается вне действительно философского рассмотрения, она подменяется неким концептом, созданным в уме. Поэтому при разработке основ метафизики веры возникает целый ряд методологических проблем, уходящих своими корнями в область еще не решенных теоретических вопросов. Можно выделить четыре основные методологические установки: догматическую (ортодоксально-православную); эзотерическую (теософскую и мистическую); религиозно-философскую и рационально-герменевтическую.

Эти методологические подходы имеют свои преимущества и свои недостатки, и именно последние не дают возможности предпочесть какой-либо один из них в качестве надежного в своей продуктивности. А между тем выбор метода имеет принципиальное значение, ибо от него зависит толкование сущности рассматриваемого предмета. Так, например, если избирается первый, догматический путь интерпретации, то анализ будет носить сугубо богословский характер, а если всецело положиться на рационалистический путь, который исторически представлен новоевропейским стилем философствования, немецкой классической философией, то от нас ускользнет сама суть феномена веры. Второй путь (эзотерический) растворяет понятие веры, лишая его субстанциальной глубины в силу размывания границ между конкретными вероисповеданиями, некритически смешивает религию, философию, науку и мистику. Этот путь изобилует отвлеченными мифологемами и поверхностным эклектизмом. Третий путь (религиозно-философский) представляет собой симбиоз философии и религии, где они идут на уступки друг другу, в результате чего теряется как философская, так и религиозная точка зрения, или же, в ко-

нечном итоге, побеждает одна из них, всецело подчиняя себе другую. Кроме того, здесь есть риск ввязаться в многотысячелетний спор философии и религии за обладание истиной, в то время как необходимо разработать такой метод, который бы, видя всю значимость веры, оставался бы философским, и одновременно не был бы эклектичным соединением того и другого. Задача, следовательно, сводится к тому, чтобы определить границы философски приемлемого понимания соотношения метафизики и веры и дать этому пониманию концептуальное выражение. В данном исследовании используется в большей степени рационально-герменевтический метод, определяемый как «духовное познание»<sup>1</sup>. Метафизика веры представляет собой в этом случае определенный методологический прием, рассматриваемый как один из видов духовного познания, в данном случае – основанный на вере.

В работе также используется историко-логический подход (метод), что позволяет рассмотреть метафизику веры в ее становлении и развитии. Вместе с тем исключительно исторический взгляд на предмет исследования теряет из виду то вечное и непреходящее, что только видоизменяется с течением времени, но никогда не перестает быть. В сфере метафизики веры принцип единства исторического и логического не всегда является определяющим, так как метафизика веры постоянно говорит о «вечном». В истории философии встречаются и явления регресса, забвения «бытия», по словам М. Хайдеггера. Диалектика вырождается в нигилистическую софистику, если в ее основе нет метафизики.

Анализ понятия метафизики веры проводится не только в историческом, но и в понятийном и проблемном ракурсе, история в этом случае является материалом развертывания идеи. Однако и при проблемном исследовании невозможно избежать исторического развития идей, в связи с чем вторая глава всецело посвящена генезису метафизики веры, начиная с античной философии, где закладывались ее философские предпосылки, затем осуществляется переход к восточнохристианской патристике и гносису, византийскому исихазму, развитию «философии пустыни» на Руси. Наконец, собственно исторический анализ предпосылок становления метафизики веры завершается изучением творчества славянофилов и Достоевского. Таким образом, в работе осуществляется комплексный, системный методологический подход к развертыванию темы: одновременно и исторический, и проблемно-понятийный. В российской и зарубежной историко-философской литературе нет специальных исследований, соответствующих представленной в работе точке зрения. Поэтому новизна заключается как в выборе и определении предмета исследования, так и в постановке проблемы и методе ее анализа.

В работе используется методология, апробированная автором в предшествовавших исследованиях: стремление изучить метафизику веры как

---

<sup>1</sup> Основы данного метода подробнее раскрываются в монографии автора «Духовное познание в философии Востока и Запада» (М.: Изд-во РУДН, 2009), а также в первой главе настоящего исследования.

духовный феномен вне зависимости от сфер реализации, хотя и на определенном историко-философском материале. Феномен веры осмысливается как духовный акт, который может быть и должен быть подвергнут философской рефлексии. Причем философия здесь не должна надстраиваться над изначальным религиозным опытом, превращаясь в служанку богословия (к такой методологии склонялись П. Флоренский, С. Булгаков, Г. Флоровский, В. Зеньковский, Вл. Лосский и др., – строя религиозную философию), но и не подменять феномен веры разумом (к такой методологии склонялись Вл. Соловьев, Л. Лопатин, С.Н. Трубецкой и Е.Н. Трубецкой, возможно и С. Франк, – создавая философию религии).

Метафизику веры, разрабатываемую автором, можно определить как духовную философию, изучающую и ориентирующую человека на самопознание при помощи феномена веры. Только в этом случае феномен веры может предстать во всей своей самобытности, выявить свою сущность в философском дискурсе. Представленный развернутый анализ понятия метафизики веры в его историческом развитии и проблемном составе дает возможность рассматривать метафизику веры как общечеловеческий феномен, так или иначе всегда присутствовавший в философской и духовной культуре человечества, но прежде не выявленный и не подвергнутый специальному анализу. Данное исследование впервые позволяет философски осознать феномен веры не только и не столько как религиозный или гносеологический, но, скорее, как универсально-духовный, непременно подлежащий философской рефлексии и видоизменяющийся в процессе этого осмысления. Автор надеется, что его исследование и введение понятия метафизики веры в научный историко-философский оборот позволит рассмотреть с данных позиций всю историю европейской и мировой философской и духовной культуры, прояснить для человека его собственные смысловые задачи, осознать значимость и роль духовных идей в жизни человека и культуры.

Представленный материал позволяют дополнить, углубить и уточнить существующее в историко-философской науке представление о вере как духовно-гносеологическом и мировоззренческом феномене, способствует более адекватному пониманию роли метафизических традиций в истории европейской культуры, позволяют сформулировать концепцию метафизики веры в контексте российской философской культуры. В связи с выявлением данной специфики метафизики веры в работе разрабатывается проблемно-теоретическая основа для дальнейшего сравнительно-сопоставительного изучения духовных культур, их базовых метафизических установок, что позволяет как устанавливать специфику каждой из них, так и находить общее, точки соприкосновения для философского диалога, что так значимо в современном взаимозависимом мире.

Так как каждая культура имеет в своей основе некоторые метафизические установки («архетипы»), которые принимаются аксиоматично («на веру»), то их осмысление может быть представлено как метафизика веры различных духовных культур. После выявления таких духовных архетипов возможно дальнейшее их сопоставление, выявление общего и особенного в них, может открыться путь для установления действительного глубинного диалога культур, снятия конфронтационности, развертывания

единого духовного архетипа человечества, проявляющегося специфическим образом во всех культурах человечества. Данную работу автор рассматривает как определенный этап на пути к осмыслению духовного единства человечества через вскрытие особенностей культур, а не эклектичное и поверхностное их объединение, оборачивающееся новыми проблемами. Универсальное проявляет себя особым образом, используя различные языки и духовный материал.

Говоря о развитии метафизики веры в России необходимо отметить, что долгое время существовала лишь духовная практика веры, но не было ее дискурсивного осмысления. И хотя она была богата содержанием, последнее еще не было развернуто в философских понятиях, не получило оправдания в мышлении. Только в XIX, а еще более – в начале XX в. «то, что традиционно было предметом веры, русские идеалисты превратили в предмет знания»<sup>1</sup>.

Между тем М.А. Маслин указывает, что существует «разрыв между реальным существованием русской философской мысли, восходящей ко времени Крещения Руси и ее осмыслением», что привело к ряду предубеждений относительно начала русской философии, которое разделял даже В.В. Зеньковский. «В настоящее время, – делает вывод М.А. Маслин, – включение периода XI–XVII вв. общий контекст развития отечественной мысли является обязательным элементом научного истолкования русской философии, претендующего на полноту, объективность и целостность. Иные точки зрения, ограничивающие ее бытие последними двумя столетиями, или ведущие разговор о существовании русской философии со времен славянофильско-западнических дискуссий, следует считать вышедшими из научного употребления. Рецидивы их периодического появления в современной литературе являются результатами субъективистских установок, формирующихся до начала научного исследования»<sup>2</sup>.

Развиваясь во многом в лоне традиции, метафизика веры обрела и свою специфику<sup>3</sup>. Метафизика веры в России шла по пути снятия жесткого средневекового противопоставления земного и небесного, трансцендентного и имманентного. В связи с этим в русской философии остро встали проблемы пантеизма и трансцендентизма, соотношения веры и знания, метафизики и онтологии, религии и философии. Решая эти проблемы, мыслители России пошли по пути выработки философии всеединства, общепризнанным родоначальником которой по праву считается Вл. Соловьев. Последующая русская философия искала пути решения указанных проблем через построение софиологии, имяславия и символастики. Метафизика веры вырастает из анализа этих направлений мысли.

---

<sup>1</sup> Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М., 1995. С. 8.

<sup>2</sup> Маслин М.А. Предубеждения и штампы в истории русской философии // Материалы VII-х Всероссийских чтений, посвященных братьям Киреевским «Оптина пустынь и русская культура». Калуга, КГПУ им. К.Э. Циолковского, 2009. С. 12.

<sup>3</sup> Лосский Н. Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 17.

Исходя из логики развертывания темы, необходимости комплексного анализа метафизики веры, построена и структура данного исследования. В первой главе осуществляется попытка описания метафизики веры через ее соотношение с различными сферами культуры и духовной деятельности человека. Специальный параграф посвящен анализу понятия мистики, в результате которого делается вывод о том, что мистика несовместима с метафизикой веры из-за своей близости к тому, что называют суевериями. Разграничение мистики и метафизики веры до сих пор не осознано в широких как философских, так и религиозных кругах. Существующее смешение понятий размывает суть духовного познания, основанного одновременно на вере и философском дискурсе. В связи с этим возникла необходимость пристально и подробно осветить эту проблему. То же касается и соотношения метафизики веры с наукой.

Первая глава, таким образом, всецело посвящена рассмотрению самого понятия метафизики веры, правомерности его употребления, его соотношения с различными сферами и методами духовной деятельности человека. В результате очерчивается специфическая сфера метафизики веры, несводимая ни к религии, ни к науке, ни к мистике. От религии она отличается свободой от многих предзаданных положений, что объясняется ее философским основанием, от науки – трансцендентным предметом и умозрительным методом познания, от мистики – теоретической доказательностью своих суждений и несовместимостью ни с какими мифологическими или суеверными иллюзиями. Вместе с тем показывается, сколь противоречиво в русской мысли рассматривалось соотношение философии и религии, веры и разума в зависимости от мировоззренческих установок того или иного автора. В итоге высказывается убеждение, что вера нуждается в метафизике, которая спасает ее от суеверий, а метафизика нуждается в вере, которая придает ей ценностно-познавательное измерение. Вера определяется как особого рода «недоказуемое знание», «ученое незнание», гносис или ведение, умозрительно взыскующее смысла жизни и являющееся одним из непосредственно-первичных и устойчивых методов духовного познания.

Во второй главе рассматривается генезис метафизики веры первоначально в античной и средневековой философии: становление *архэ* как сверхсущего начала в недрах античной философии, развитие понятия веры и основанного на нем гносиса в восточнохристианской традиции исихазма. Вскрывается антиномичный характер соотношения античного логоса и веры: с одной стороны, понятие сверхсущего, вырабатываемое в недрах античной философии, способствовало зарождению метафизики веры, а с другой, античность органически не могла воспринять идеи трансцендентного начала, креационизма, персонализма, эсхатологизма и др., на которых основывается средневековый гносис.

В последующих главах рассматриваются важнейшие аспекты метафизики веры – онтологический, гносеологический и антропологический.

При освещении онтологического аспекта отмечается, что в рамках чистого трансцендентизма, как и в сфере пантеизма, возникает проблема теодицеи. Трансцендентизм, пытаясь избежать смешения Абсолюта с миром, породил иную проблему – необходимого установления связи Бога

и мира. Однако вариант пантеизма в данном случае рассматривается как неудачный. В связи с этим в рамках трансцендентизма догматически утверждаются и философски разрабатываются специальные связующие инстанции. В религии это, прежде всего, догмат о такой божественной ипостаси как Дух Святой, который пронизывает все и связует человека с Богом посредством молитвы. Однако на этом догматическом основоположении невозможно было остановиться. Ведь данная ипостась трансцендентна, поэтому неясно, каким образом Дух соотносится с миром и человеком. Этот вопрос непостижим для мыслительного определения. Однако метафизический разум не может остановиться лишь на констатации непостижимости. Впервые с данной проблемой столкнулась раннехристианская аскетика, которой требовались объяснения молитвенной практики, понятия благодати. Необходимо было утвердить и пояснить возможность обожения. Эта тенденция выразилась и догматически оформилась уже в Византии в XIV в. догматом о божественных энергиях, когда был разработан и концептуально выражен исихастский опыт.

Однако то, что выражено в аскетическом духовном опыте и богословии, требует еще и собственно философского анализа и возможного обоснования. С нашей точки зрения, формой такого обоснования в русской метафизике веры явились два направления мысли, специально рассмотренные в третьей главе: *софиология*, – тема, связанная с проблемой соотношения Абсолюта и мира, и *имяславие* – новая попытка обосновать исихастский опыт, утверждающий возможность обожения человека, возможность достижения его единства с Абсолютом. Если софиология призвана раскрыть космологическую тему теоретическими средствами, то имяславие – духовную практику восточного христианства. В этой связи софиология тяготеет к пантеизму, ибо здесь трудно выдержать необходимое для христианства равновесие между трансцендентным и имманентным, а имяславие – к трансцендентизму, ибо в молитвенном призывании имени Бога происходит непостижимое единение с трансцендентным началом. Таким образом, софиология и имяславие являются двумя необходимыми составляющими частями метафизики веры<sup>1</sup>. Хотя некоторые исследователи считают, что символизм, софиология и имяславие никак не совместимы с исихазмом, в то время как А.Ф. Лосев, например, пошел по пути, уже начатым другими русскими философами, – пути синтезирования исихазма и платонизма. Таким образом, при анализе онтологического аспекта метафизики веры в русской философии основное внимание концентрируется вокруг проблемы трансцендентно-имманентного синтеза, ибо ни чистый трансцендентизм, ни пантеизм не способны решить проблемы действительного единства мира при сохранении суверенности личностного начала и свободы воли.

Для рассмотрения истоков софиологии многие философы обращались к неоплатоническим категориям, а имяславие потребовало задействова-

---

<sup>1</sup> Об этом см.: *Гоготшивили Л.А.* Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 880.

ния всего накопленного в восточном христианстве исихастского опыта. Софиология представляет собой развитие *теории* метафизики веры, а имяславие – попытку осмысления духовного самопознания через веру. Таким образом, они образуют вместе единство теоретической и практической части метафизики веры. В связи со сказанным необходимо отметить, что разные представители русской философии ставили акцент на этих разных направлениях, что приводило к односторонности их философских выводов. Так, например, многие из философов соловьевского круга, отталкивающиеся от концепции всеединства, обнаруживают крен в сторону софиологии, а иногда и пантеизма, в то время как иные, например, В.Н. Лосский, являются сторонниками крайнего трансцендентизма.

Вместе с тем, с нашей точки зрения, целостности метафизика веры может достичь лишь при единстве данных направлений мысли и дела. В связи с этим метафизика веры должна идти как по пути софиологии (опасаясь скатывания в пантеизм и имманентизм), осмысляя античное наследие (неоплатонизм), так и по пути имяславия и осмысления традиции исихазма (опасаясь скатывания в крайний трансцендентизм). Предполагается, что в этом направлении шел А.Ф. Лосев, добавляя к изначальной триаде софиологию и имяславие как идеальные четвертое и пятое начала<sup>1</sup>.

В соответствии с этим строится и дальнейший анализ: отдельно рассматриваются данные направления, а затем подводится обобщающий итог. Причем пантеизм и трансцендентизм, как затрагивающие проблемы метафизики, рассматриваются в главе, посвященной онтологическим проблемам метафизики веры, а соотношение веры и знания – в главе, посвященной гносеологическим аспектам метафизики веры. Проблема соотношения веры и знания – вечная проблема русской философии, поэтому рассмотрение того, как она решалась различными ее представителями, представляется крайне необходимым и своевременным. При этом необходимо помнить, что данное разделение предпринято лишь преследуя исследовательские цели, в действительности гносеологический аспект метафизики веры нельзя и невозможно оторвать от онтологического.

Затем рассматривается антропологический аспект метафизики веры, взятый в широком временном историко-философском контексте, начиная с формирования представлений о душе как сущности человека, и заканчивая антропотодицей В.И. Несмелова и антроподицей в творчестве Н.А. Бердяева. Завершающая глава посвящена анализу современных тенденций развития онтологии веры.

В заключении подводятся как итоги проведенного исследования, так и обсуждаются обнаруженные в связи с ним проблемы, перспективы дальнейшего определения метафизики веры уже не только в русской, но и в целом европейской и мировой мысли.

---

<sup>1</sup> Гоготцивили Л.А. Указ. соч. С. 882.

## Глава I

# МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ И ПОНЯТИЙНЫЕ ОСНОВЫ МЕТАФИЗИКИ ВЕРЫ

### § 1. Метафизика веры как духовное познание

В истории философии качественный прорыв в сферу метафизики связывают с деятельностью элейской школы и понятием бытия Парменида. Вместе со становлением философии обнаруживается и основной вопрос метафизики, который, возможно, впервые был сформулирован Платоном, затем его повторил Лейбниц и, в XX веке, М. Хайдеггер: «*Почему есть нечто, а не ничто?*»<sup>1</sup>. В связи с этим можно сказать и по-другому: именно с возникновением этого вопроса зарождается сама метафизика.

Метафизика есть сердцевина, основа философии. Так М. Хайдеггер рассматривает философию как то, что «приводит в движение метафизику, в которой философия приходит к себе самой и к своим настоящим задачам». Хайдеггер называет метафизику корнем философии, на котором держится ее древо и из которого оно питается: «древо философии вырастает из корневой почвы метафизики»<sup>2</sup>. Сама же метафизика должна покоиться в истине бытия, которая, продолжая аналогию, представляет собой почву, на которой стоит и от которой питается корневая система дерева. Хотя у Юма, например, метафизика как самостоятельная доктрина вообще отсутствует, а у Канта она противопоставляется «догматизму», т.е. традиционно понимаемой метафизике. У Гегеля метафизическая истина признается, но понимается не как состояние, а как процесс. И лишь у Хайдеггера в его «фундаментальной онтологии» метафизике возвращаются изначальные характеристики, выработанные еще в ранней античной философии. Одной из важнейших среди них является трансценденция.

Исходя из того, что предмет метафизики становится опосредствованным (сущность, причина, бытие, – в отличие от явления, следствия и сущего), возникает и особый, свойственный только данному в метафизике предмету метод. «Метафизическим» стали характеризовать познание, опирающееся не на чувственное созерцание, а на умозрение, на созерцание интеллектуальное. Это то, что ум «видит» в вещи как ее сущность. Для метафизики веры таким гносеологическим методом, естественно, выступает вера. Метафизика веры, с этой точки зрения, может рассматриваться как сущность метафизики, как метафизика есть сущность философии.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» // Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологий. М., 1981. С. 27.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 26, 27.

Философия сразу начинается с метафизики, и именно метафизика, являясь ее сердцевинной, отличает ее от всего иного, дает ей возможность встать на собственные основы. Однако метафизика не сразу и не вдруг приходит к своему самосознанию, она не сразу обнаруживает себя в своей первозданной чистоте. В истории философии она, выражаясь терминологией Гегеля, идет от в-себе-бытия к для-себя-бытию<sup>1</sup>.

Что касается понятия веры, то его можно рассматривать в совершенно различных смыслах: как мировоззренческий принцип, психологическую и гносеологическую установку, как нечто присущее исключительно религии. В данном случае это понятие будет рассматриваться с точки зрения метафизики. И только в последнем случае мы получим метафизику веры. Последуем к искомой цели через различные определения.

В вере прежде всего выражается мировоззренческая позиция человека. Вера, фактически, определяет все мировоззрение человека, центрирует его. И в этом смысле уничтожение веры грозит невозможностью осуществления человеком целеполагающей деятельности вообще, распадом духовного строя личности. Вера является важнейшим свойством сознания, определяющим духовное познание. Необходимость веры вытекает из положения человека в мире и наличия сознания как целостного феномена. Полностью быть заполненным знанием может лишь божественное сознание, человеческое же, по мере развертывания познания увеличивает и горизонт непознанного. Но для действий человека в мире и обоснования нравственности ему необходима абсолютная установка, исходящая из предположения, как будто бы он уже все познал, ему необходимо понятие конечной причины всего существующего и абсолютное благо. Вера удовлетворяет этим требованиям.

Как метафизические категории философии, так и духовные символы религии представляют собой духовный идеал человека. А идеал, будучи по природе идеальным, требует к себе отношения на основе веры, что не исключает и знания. Вера вообще выражает собой отношение самосознания человека к духовным образованиям внутри его же сознания. И в данном аспекте вера не противоречит разуму, но как и он, коренится в способности человека к умозрительной деятельности, на основе которой возможно развитие философии и религии.

Веру можно рассматривать и в качестве психологической установки, связанной с такими понятиями как «доверие», «верность» и др. В этом смысле вера обычно отождествляется с надеждой. Вера здесь может являться предпосылкой мысли и действия, где опытная проверка затруднена или невозможна, но и, напротив, когда исходя из опыта мы полностью полагаемся на повторяемость какого-либо действия или события («привычка» Д. Юма). В этом же психологическом аспекте вера есть признание безусловной истинности чего-либо, превышающего убедительность фактических и логических доказательств. Она есть также целостный лич-

---

<sup>1</sup> Подробнее понятие метафизики рассмотрено автором в работе «Становление древнегреческой метафизики» (М.: Изд-во РУДН, 1998. С. 6-20).

ностный акт, объединяющий в себе как результат опытных данных, так и умозрительные представления человека, определяющие его мировоззрение и практическое поведение. Вера задает горизонт знания и познания. Здесь раскрывается еще один, гносеологический аспект веры, который выделяют многие философы. Это также данность внешнего мира, уверенность в его существовании.

Вместе с тем «вера не есть преходящее, мимолетное состояние человеческой души, а постоянный определенный *tonos* ее, – *целостность*, или *целомудрие* духа»<sup>1</sup>. Поэтому при построении метафизики веры нельзя производить психологизацию веры. Вера в данном аспекте не есть просто психологическая уверенность, но глубочайшая экзистенциальная и метафизическая настроенность. Бывают такие пределы человеческого отчаяния, когда спасти может только вера. Идея веры является абсолютной духовной защитой от всех напастей человеческой жизни.

Веру можно рассматривать и как «непосредственное переживание логической необходимости». Ибо хотя логическая необходимость обусловлена понятиями и их взаимоотношениями, т.е. зависит от логических и эмпирических мотивов, сама она не может быть далее объективно доказана. Получается, что последнее основание объективной истинности носит внеразумный характер, ведь пытаться доказывать истинность логических законов, с помощью которых приобретаются знания, – это все равно, что попробовать поднять себя за волосы. Разумное знание в своей окончательной основе переходит в веру. Оно аксиоматично. Впервые о такой аксиоматичности высказался Аристотель, полагая, что есть такие предметы или вопросы, о которых нельзя спрашивать «почему?», их необходимо принимать и утверждать. Опытное и логическое знание принудительно, основанное на вере – свободно избирается. Вера поэтому всегда связана с риском.

Однако уже Булгаков выступил против расширенного понимания веры, против терминологического смешения интуиции эмпирической действительности и метафизической веры. Если вера в первом смысле имеет праксиологические корни, не выходит за пределы долевой области, то во втором – гносеологические. В первом смысле действительность веры проверяется опытным эмпирическим путем, здесь верить равнозначно «осознать». Напротив, метафизика веры «удостоверяет нас в существовании иной, трансцендентной, действительности и нашей связи с нею».<sup>2</sup> Ее объект *качественно* иной. *Этой* вере характерно личное, свободное и творческое искание, а не статическая данность чувственного предмета. *Такая* вера не может длиться, если духовное усилие ее стяжания ослабло, ибо она есть акт, который необходимо постоянно возобновлять, «держаться».

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Человеческая мудрость и премудрость Божия // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 84.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 34.

Булгаков противопоставляет веру «сокровенному знанию», собственному падким на тайны суеверным людям. Вера не представляет собой секрет, который оберегается от непосвященного. Вместе с тем она – тайна, безусловно недоступная человеку, ибо ее предмет трансцендентен. За истинную тайну можно признать лишь трансцендентное, которое «опознается, как таковое, только верою», ибо лежит за пределами познания, поверх его. Вера не отрицает гносиса, «она порождает его и оплодотворяет»<sup>1</sup>.

В русской философии существовало убеждение, что «акт веры открывает смысл вещей, рождает гносис»<sup>2</sup>. Вера есть осуществление ожидаемого и «уверенность в невидимом» (Евр. 11:1). Она помогает раскрыть то, что недоступно чувственному опыту и позитивному познанию. Вера не отрицает важности и необходимости позитивного познания и знания. Однако роль его оказывается второстепенной, вспомогательной и не заключает в себе духовный характер. Задача такого знания – подтвердить, выработать представления, формировать суждения и умозаключения, приводить доводы и подводить основания, систематизировать. Так Лейбниц называл разум «естественным откровением», а веру – «сверхъестественным разумом», который, однако не должен отрицать естественного откровения, иначе он рискует превратиться в суеверие<sup>3</sup>. Если вера начинает отказывать позитивному методу познания в значимости или противопоставлять его себе, то она превращается в нечто бесполезное для человека, совершенно иррациональное, в конечном итоге – в суеверие. Такой крен в понимании веры можно обнаружить у Тертуллиана и Л. Шестова.

С другой стороны, вера, пытающаяся всецело утвердиться на доводах разума, превращается в нечто условное, полностью зависимое от логических и познавательных возможностей человека. В конце концов, такое соотношение приводит к тому, что вера вовсе поглощается разумом, или отрицается, что одинаково неприемлемо для метафизики веры. Уже Фома Аквинский утверждал, что «невозможно, чтобы откровенная истина веры была противоположна тем принципам, которые разум познает естественным путем (*quae ratio naturaliter cognoscit*)». Однако если разум дает интеллектуальное и материальное удовлетворение, то вера – чисто духовное, благодать. Знание – принудительно, вера – свободна (Шестов). Ведь человек верит в Абсолют не потому, что его бытие можно доказать. Знание – это истина, которая существует объективно, оно не всегда требует личного участия. Вера – субъектна, она если и не общезначима, то безусловна для личности. Вера является продуктом синтеза авраамического откровения и античной метафизики. Она, будучи в своей основе непостижимой, наделяет смыслом все то, что можно доказать.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 32.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 59.

<sup>3</sup> Лейбниц Г.В. Соч. М., 1982. Т. 2. С. 519.

Принцип веры выходит в познании на первое место тогда, когда его предмет абсолютно трансцендентен. Вера и ее предмет – взаимно соотносены и формируют друг друга: именно потому, что предмет веры трансцендентен, существует вера как единственно возможное отношение к нему. Она же, в свою очередь, формирует предмет в соответствии со своим высшим устремлением: предмет и метод здесь необходимо рассматривать в неразрывной взаимосвязи.

Вера, если ее брать в глубоком метафизическом смысле, не есть нечто такое, что абсолютно противоречит знанию. Действительно, вера и знание являются различными методами познания, но в существе своем они совпадают, особенно если мы будем рассматривать знание не в эмпирическом, а умозрительно-философском понимании. Вера тогда есть особорода знание, характеризующееся сверхрациональным видением.

В метафизическом плане веру можно определить как чистое духовное ведение. Абсолют как объект веры постигается в акте эмпирически беспредпосылочного духовного ведения; вера является осуществляемой трансценденцией к нему. В полном смысле слова наличие абсолютной веры свидетельствует об обретении человеком своей сущности, ее развернутости и самоочевидности в духовном созерцании объекта веры. Через трансцендирование в вере обретается имманентное, сущность человека. Глубина веры указывает на степень развернутости сущности человека. Бхагавадгита гласит по этому поводу: «Сообразно сущности каждого бывает его вера, Бхарат. Человек образуется верой, он таков, какова его вера»<sup>1</sup>.

Разбору понятия веры как идеала посвящены многие работы С. Булгакова. «Вера есть функция человеческой свободы», которая не принуждает, как принуждают нас законы природы. Вера для него есть «путь знания без доказательств, вне логического достижения, вне закона причинности и его убедительности», она не чужда разуму, но является «выражением высшей разумности». «Вера дается только ищущим ее», она «не только рождается в свободе исканий, но и, так сказать, питается этой свободой»<sup>2</sup>. Она, как и молитва, не есть функция какой-либо отдельной стороны духа, но всей человеческой личности в ее цельности. «Вера есть опыт свободы», не рок, а любовь, – утверждает Г. Флоровский<sup>3</sup>. И совсем уж радикально мыслил веру Л. Шестов: «Вера отменяет знание»<sup>4</sup>.

Данной традиции антиномического понимания веры противостояли в русской философии те, кто стремился объединить ее со знанием, что зачастую приводило к ликвидации ее специфики. Эта традиция брала истоки еще в философии всеединства Вл. Соловьева. Этой традиции свойственно расширительное толкование понятия веры как всеобщего гносеологического принципа, зачастую отождествляемого с разумом. В целом

---

<sup>1</sup> Бхагавадгита. Ашхабад, 1951. С. 67.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 28, 31.

<sup>3</sup> Флоровский Г.В. Указ. соч. С. 285.

<sup>4</sup> Шестов Л. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М., 1989. С. 560.

к такой трактовке склонялись братья Трубецкие и С.Л. Франк. Данную точку зрения разделял отчасти и представитель духовно-академической мысли В.И. Несмелов. Для него каждое верование, даже самое наивное, всегда и непременно есть познание. Вера есть утверждение «*возможности в качестве действительности*», она лишь «дополняет наличный мир существующей действительности особым миром действительности вероятной». Как видно, Несмелов дает здесь расширительное определение веры. Для него и «каждый ученый в построении и развитии своих научных воззрений совершенно так же творит себе вероятное знание, как это делает и всякий необразованный человек»<sup>1</sup>.

Вместе с тем Несмелов выделил и сущностные черты веры, которая рассматривается им как особый вид познания действительности. Вера, заключает он, есть «непосредственное интуитивное познание трансцендентной реальности»<sup>2</sup>. Подобным же образом гласит высказывание Максима Исповедника: «Вера есть недоказуемое знание»<sup>3</sup>.

М. Хайдеггер определяет веру как «способ существования человеческого здесь-бытия, которое, согласно его собственному свидетельству, сущностно связанному с этим способом существования, не исходит из здесь-бытия, не охватывается временем в нем, но проистекает из того, что открывается в этом способе существования из содержания веры»<sup>4</sup>. Однако у религии есть такая же онтологическая и онтическая сторона, как и в философии. Онтология в религии – это акт *веры*, а к ее онтической части относится овнешненная теология. Философия несет в себе ту же двойственность: акт философствования опредмечивается и овнешняется, превращаясь лишь в логическую систему или идеологию. Поэтому философия находится в такой же опасной и шаткой ситуации, как и вера, и они обе в своем изначальном состоянии вопрошают о бытии, но разворачивают далее свое вопрошание в разных системах координат и различными методами. Такое же онтологическое вопрошание осуществляется и в творчестве, которое объективируется в произведениях искусства.

В данном случае узкий подход к теологии, лишь как к определенной, конфессионально ограниченной и овнешненной, не дал Хайдеггеру развернуть мышление о вере как таковой. Ведь если мы можем выделить параметры чистого философствования, то почему мы не можем также представить и веру? Иначе говоря, теология настолько онтологическая наука, насколько в ней присутствует чистый феномен веры, так же и философия – поскольку философ философствует. Однако истинное философствование всегда выходит за пределы философии и ее метода, т.е. трансцендирует свое собственное содержание: истинная философия есть метафилософствование. Так же обстоит дело и с верой, она всегда выхо-

---

<sup>1</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке. Казань, 1994. С. 88, 90, 94.

<sup>2</sup> Несмелов В.В. Вера и знание с точки зрения гносеологии. К., 1992. С. 59.

<sup>3</sup> Максим Исповедник. Творения. Кн 1 и 2. М., 1993.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Феноменология и теология // Мартин Хайдеггер и теология. Ч.1. ИФ АН, М., 1975. С. 6.

дит за границы своего исповедания, трансцендирует его. Поэтому апофатическое богословие всегда считалось не только высшим, но и опасным полетом теологической мысли. Ведь с точки зрения последовательной апофатики, любое ограничение превращает веру в идолопоклонство, в нечто частное, о каком бы высшем предмете не шла речь.

Получается, что если через неовнешненную теологию, теологию в которой пульсирует живая вера, осуществляется вопрошание о Боге, то она является онтологической наукой. Именно такое вопрошание разворачивается в творчестве Августина и Симеона Нового Богослова. Хайдеггер утверждает, что суть философствования в философствовании, тогда суть веры – в *вере*. Они совпадают в единстве захваченности («вопрошанием о..., ностальгией по...»). Но, хотя такое духовное вопрошание едино, его направленность в данных случаях различна и определяется методом и искомым духовным объектом: в случае философии таким объектом является сущность (употребим классическое аристотелевское понятие), в случае религии – Бог.

Тогда суть духовного феномена заключается именно в такой захваченности человека целиком вопрошанием: философским, которое разворачивается в философию, или теологическим (или, если позволено будет так выразиться, верительным), разворачивающимся в религию. И когда это разворачивание уже произошло, когда философия стала академической дисциплиной, а вера – сведенной к внешним формам вероисповедания и ритуала, тогда между ними начинается борьба.

Бог не есть тогда предмет теологии, он уже ускользнул от ее сетей, так как вера уже опредмечена во внешнем вероисповедании. Поэтому Хайдеггер писал: «Теология по смыслу слова означает науку о Боге. Бог, однако, ни в коей мере не есть предмет ее исследований»<sup>1</sup>. Но он же показывает и пути выхода: «Пока антрополого-социологическая и экзистенциалистская концептуализация не преодолены и не оставлены в сторону, теология не получит свободу говорить то, что она призвана говорить». Джеймс М. Робинсон замечает в работе «Дискуссия о позднем Хайдеггере», что для неметафизического Бога дверь остается открытой в мышлении философа. «Если и должна существовать какая-то теология, – продолжает ход мысли Хайдеггера М. Робинсон, – то она должна стать неспекулятивным прояснением содержания веры изнутри». Однако, по утверждению Хайдеггера, «будущая мысль уже не философия, потому что она мыслит ближе к истокам...»<sup>2</sup>. Но не является ли тогда чистая вера и изначальное мышление, будучи единым в первичном вопрошании, *первофеноменом* проявления духовного?

Несмотря на то, что любое содержание веры, исповедание, уже есть степень отчуждения, оно также является и путем к истокам. Но для этого нужно иметь смелость подниматься вверх по течению. Таков же путь и от философии к философствованию. Исповедание дает возможность пробую-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Указ. соч. С. 14.

<sup>2</sup> Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 356.

даться к *вере*, возжечь огонь, однако основой ее является сам экзистенциальный акт, в котором она самопроявляется и лишь уже затем получает идеологическое, символическое, или понятийное оформление в том или ином вероисповедании. В связи с этим необходимо отметить, что до сих пор ни в философии, ни в теологии не рассмотрена в достаточной степени проблема *метафизики веры* как таковой, а она ждет и требует углубления в себя.

Таким образом видно, что вопрошание, которое является сущностной характеристикой вот-бытия, может проявлять себя не обязательно только в философствовании, но и в акте веры. Суть духовного не в развернутых методах вопрошания, а в самом вопрошании к..., к чему бы оно не обращалось: Богу или Бытию, Истине или Красоте, Вечности или Бессмертию. Оно может осуществлять себя во всех сферах человеческой деятельности, оставаясь в то же время не связанным способами своего проявления. Таким образом, духовное реализуется в откровении о *теосе* не в меньшей мере, чем в откровении о *логосе*: им обоим принадлежит и через них открывается онтология духовного. В истории они не только вступают в противоречия, но и дополняют друг друга. Верой сознание способно собираться в точку на центральном символе или идее, в результате чего возможен всплеск самосознания, осуществление трансцендирования как духовного процесса. Однако абсолютного характера вера достигает лишь в отношении понятия трансцендентного.

К характеристикам функционирования сознания человека, важным при описании духовного феномена веры, можно отнести символ и идеал. Истинная вера – это живой духовный процесс человеческого самотворчества. Догмат, с одной стороны, закрепощает ее, а с другой, для нее же самой требуется объект, без которого она не может существовать и на который она должна быть направлена. Как объектом сознания является его собственное содержание, так объектом веры является вероисповедание. Без исповедания вера бездейственна, хотя любое исповедание ограничивает ее своим содержанием, из чего впоследствии возникает множество вер, каждая из которых претендует на абсолютность, в силу чего они вступают в конфликт друг с другом. Чтобы их примирить, необходимо знание. Развертывание духовного, таким образом, порождает массу проблем и противоречий как для веры, так и для разума, которые на каждом историческом этапе требуют своего разрешения. Примеры таких решений – религиозные реформации и смены господствующих философских парадигм мышления. Русская философия, пытаясь решить эту коллизию, пошла по пути создания метафизики веры.

С точки зрения функционирования сознания человека вера является определенным комплексом, осмысленным высшим чувством (*идеацированным переживанием*), отраженным в догмате и ритуале (в случае религии). Центральный религиозный символ является стержнем, на котором закрепляется соответствующий духовно-религиозный опыт, его феноменология. Опираясь на данный символ и трансцендируя к нему, сознание оказывается способным к духовной деятельности самоочищения. Однако, вместе с тем оно закрепощается границами определенного символа, сколь

бездонным бы он ни казался. Духовное являет себя лишь в образе, только тогда оно зримо для человека, но любой образ заслоняет духовное как таковое. «Иисус сказал: Образы являются человеку, и свет, который в них, скрыт. В образе света отца он (свет) откроется, и его образ скрыт благодаря свету»<sup>1</sup>. Отождествляя образы духовного с ним самим человек ограничивает и, тем самым, искажает свою собственную сущность, впадает в догматизм и фанатизм. Метафизика веры, с этой точки зрения, реализует стремление к свободному осмыслению духовного опыта вне каких-либо внешних рамок, основываясь лишь на метафизике и вере как таковой, вере, безотносительной к определенной системе координат. Метафизика веры сама стремится выработать такие координаты как из себя самой, так и опираясь на духовные традиции.

Феномен духовного и веры есть лишь тогда, когда наличествует его носитель – духовная личность. Строго говоря, помимо конкретной личности вообще нет духовного. Оно может быть закодировано в шифрах культур, ее текстах, но раскодировать его, сделать действенным и живым, призван человек. Поэтому духовное есть лишь тогда, когда оно экзистенциально наполнено. Трансцендирование, которое не захватывает экзистенции, личного бытия человека, его личностного смысла, – превращается в формальную игру понятиями. Подлинная вера, пишет Ясперс, «есть акт экзистенции, осознающий трансценденцию в ее действительности»<sup>2</sup>. Духовное самопознание возможно лишь в такой захваченности человека, трансцендировании в экзистенциальной напряженности, при котором раскрываются личностные смыслы. Поэтому метафизика веры, наряду с трансценденцией, должна быть экзистенциально наполнена, личностно важна и осмысленна.

Одной из основных манифестаций духовного является творчество. Можно с уверенностью сказать, что вне творчества нет духовного, лишь благодаря ему философия, религия, любовь и совесть обретают духовный смысл и развитие. Высшим видом творчества является самопознание, самосозидание человеком самого себя, – лишь этот процесс можно определить как собственно духовный, как действительно творческий. Метафизика веры в этой связи представляет собой процесс творческого духовного самопознания, опирающийся на веру и осмысляющийся в метафизических категориях.

Духовное познание ближайшим образом связано со смыслом, и особенно с наиболее важным для человека – со смыслом его собственной жизни. С этим вопросом сталкивается каждый человек, будь он землепашец или философ, но не каждый задумывается над ним. И лишь тогда, когда человек задается этим вопросом, он может встать на путь приближения к пониманию духовного. Человеческое существо обладает суще-

---

<sup>1</sup> Трофимова М.К. Из рукописей Наг-Хаммади (Евангелие от Фомы) // Античность и современность. М., 1972. С. 378.

<sup>2</sup> Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 428.

ствованием, но не всегда человеческим образом, и именно вопрошание о смысле жизни очищает для человека его собственное бытие. Вся история духовной культуры человечества есть такое вопрошание, такое очищение и выявление сути человеческого бытия в мире. Метафизика веры как фиксирует результаты данного вопрошания, так и стимулирует, осуществляет его.

Вопрощание о смысле жизни не есть праздное занятие, но необходимость. Прячась от этого вопроса человек удаляется от реализации себя в жизни. И в данном случае духовное выступает в виде процесса и результата осмысления собственной жизни, в чем открывается ее осознанный смысл. Но он не должен навязываться жизни извне (критику этого понимания ценности уже дал Ф. Ницше), а раскрываться как ее сущность и принцип, способствующий развитию, возрастанию и совершенствованию. Духовное, таким образом, не есть нечто привнесенное, но имманентное самой сознательной жизни, ее высшее образование, которое может обретаться и через трансцендирование самой наличной жизни, через метафизику веры.

Вопрос о смысле жизни является основным экзистенциальным вопросом, который проясняет для человека сущность его существования – бытие. Задавшись этим вопросом человек начинает отмечать все то, что не входит в цель и не является смыслом, так он восходит от сущего к бытию, находит то, что делает осмысленным все другое. Именно ищущий человек, которого не могут удовлетворить все блага этого мира, взыскует духовного, он на пути к нему, ибо услышал его зов. Ответ на этот призыв объективирован в метафизике веры.

В экзистенциальном вопрошании духовное проявляется через ответ на вопрос «ради чего?», а не через ответ на такие вопросы как «что?» и «зачем?». Не задаваясь вопросом «ради чего?» человек зачастую впадает в бессмысленную деятельность, которая не приносит ему духовной пользы, но отвлекает его внимание и силы. Вопрошание «ради чего?» в конечном своем итоге приводит именно к метафизике веры, – к тому, выше и глубже чего помыслить невозможно. Посредством ее человек обращается к себе, трансцендируя эмпирические обстоятельства своей жизни. Такое вопрошание предполагает возможность не столько находить конечный смысл, сколько искать его, не столько открывать его как нечто уже данное, сколько созидать, творить и сообщать жизни. Метафизика являет собой квинтэссенцию понятия духовного в философских категориях, а *вера* говорит о духовной устремленности к абсолютному сверхсущему благу. Только опираясь на предельные метафизические понятия, человек способен осуществить духовное познание, которое конституирует его сущность. Посредством их человек вытаскивает себя из животной жизни.

Метафизика веры представляет собой духовную антропологию, ибо сущность человека, развертывающаяся в процессе духовного самопознания, идет по пути созидания Личности. Сам по себе этот процесс является высшим видом духовного творчества, где человек творит не нечто чуждое себе, или нечто вспомогательное для своего существования, но самую свою сущность. Исходя из данной характеристики духовного феномена,

его можно определить и через понятие трансформации. Духовное осуществляется тогда, когда некое существо трансформируется к Человеку. Вера есть трансформация человека к духовному существу, которая невозможна без «точек опоры», символов религии и метафизических категорий философии, опираясь на которые сознание способно самоочищаться.

Для обоснования духовного познания, основанного на вере, Флоренский приводит пример из геометрии, отмечая, что есть несоизмеримые величины и нет рационального числа, которое бы выражало собой это отношение. Например: «Длина одного отрезка, как может оказаться, *выражается* некоторым числом, а другого никаким числом не выражается. Чтобы выразить длину второго отрезка арифметически, то есть чтобы охарактеризовать длину отрезка в отвлеченных терминах, надо создать совершенно *новый арифметический символ*, новую арифметическую схему – так называемое иррациональное число. Таким образом, например, сторона квадрата и его диагональ, будучи несоизмеримы, имеют какое-то *внутреннее различие*, абсолютно незаметное для простого созерцания этих отрезков»<sup>1</sup>. Далее Флоренский приводит другие примеры с так называемыми трансцендентными числами, теорией групп и т.д. По аналогии можно сказать, что вера также представляет собой некое «трансцендентное число», выражающее собой дух, рождающийся из соотносительности с трансцендентным.

Именно из духовного познания, не только основанного на разуме, но и на вере, вырастает истинный гуманизм, который является сущностной характеристикой духовного феномена. Хайдеггер, рассматривая онтологические корни гуманизма, мыслит его как «человечность человека из близости к бытию». Метафизике веры, как развитой метафизике, свойственен принципиальный аксиологизм, т.е. в качестве ее предмета выступает исключительно Абсолютное Благо, ибо только Оно абсолютно и только Оно является всеблагом. Из такой аксиологической метафизики можно вывести действительно глубокий гуманизм. Так Достоевский рассматривал веру как основу морали: «если нет у тебя Бога, то какое же тогда преступление?»<sup>2</sup>.

Метафизика веры есть искусство, но в высшем смысле этого слова, ибо она творит не произведения искусства, внешние по отношению к человеку и выраженные в материальной форме, но самого человека. И поэтому, еще неизвестно кто первично, человек по отношению к ней, или она по отношению к нему. «Бытие, – писал М. Хайдеггер, – вовсе не создание мысли. Скорее наоборот, сущностное мышление есть со-бытие бытия»<sup>3</sup>. Если исходить из духовной сущности человека, то метафизика веры первична, ибо она впервые ваяет человека из некоего природного и

---

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т. 1. М., 1994. С. 167-168.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. ПСС в 30-ти тт. Т. XIV. Л., 1976. С. 286.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Послесловие к «Что такое метафизика?» // Работы М. Хайдеггера по культурологии и теории идеологий. М., 1981. С. 209.

звероподобного организма. Для этого необходимо второе рождение, рождение от духовной идеи. Метафизика веры и представляет собой набор таких идей, а история ее становления показывает, как эти идеи порождались. Хотя сам по себе факт рождения метафизической идеи на основе веры еще более таинственен и непостижим, чем, например, рождение поэтической строчки, художественного образа или музыкальной симфонии.

Метафизика веры отражает в своих идеях становление человека как человека, более того, она и есть само это становление, она есть сам человек в стремлении трансцендирования своей биологической ограниченности, своей конечности и несовершенства. Понимая это Хайдеггер говорил, что метафизика есть собственно человеческое дело, важнейшее из всех его дел на Земле: «Выход за пределы сущего совершается в самой основе нашего бытия. Но такой выход и есть метафизика...»<sup>1</sup>.

Важно отметить то, что с самого своего зарождения философия «не только *рационально* познает свой объект, но и *настроенчески* переживает и оценивает его»<sup>2</sup>. Причем интересно, что критерии этой оценки непосредственно не вытекают из логики познавательного процесса, но, скорее наоборот, предшествуют ему, задают ему направление и определяют его границы. Поэтому получается, что аксиологический аспект метафизики самым непосредственным образом связан с ее онтологическим аспектом, и зачастую даже сливаются с ним в понятии первоначала как Абсолютного Блага. Именно вера наполняет метафизику такой аксиологией, задает ей ценностные ориентиры. Связав истину (метафизику) и веру (ценность), мы получаем метафизику веры как действительный способ познания и обоснования морали.

## § 2. Вера и суеверия

Человек представляет собой микрокосмос, и в этом смысле объединяет три уровня бытия: материальный (биологический, телесный), психический и духовный. Однако в гармоничном мировоззрении и личности они должны интегрироваться, чему современная действительность зачастую активно противостоит. Философия прежде всего заботится о духовном здоровье человека, исходя из которого он оказывается способным выстроить правильное руководство своей психической и телесной жизнью. Такому выстраиванию активно препятствуют суеверия, столь распространенные в современном российском обществе. Философия несовместима с суевериями, более того, ее одна из основных функций – очищение массового и индивидуального сознания от искажений, порождающих,

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Что такое метафизика? // Новая технократическая волна на Западе. М., 1986. С. 44.

<sup>2</sup> Семушкин А.В. Мифологический и эмпирический истоки философского знания // Историко-философский ежегодник, 1990. М., 1991. С. 28.

вслед за мировоззренческой дезориентацией, психические и физиологические заболевания.

Физическое здоровье – лишь часть благополучия, для полноты которого необходимо присоединить еще нечто чисто моральное. То здоровье, которое можно приобрести при помощи философии касается, прежде всего, гармоничного мировоззрения, отсутствия в нем суеверий, которые Кант, например, определял как «болезни головы», наряду с физиологическими заболеваниями. И в своей последней работе, как и в ранней, он продолжает критиковать мистицизм Сведенборга: «Считать вслед за Сведенборгом действительные, воспринимаемые нашими чувствами явления мира лишь символами скрытого умопостигаемого мира, не более чем мистика»<sup>1</sup>. Задача просвещения как раз в том и заключается, полагает Кант, чтобы символическое отличать от интеллектуального, иначе идеал будет подменен идолом. Предсказания, пишет Кант, «хвалят, когда они сбываются, и забывают, когда они не оправдываются, что позволяет сохранить известную веру в них»<sup>2</sup>. Все предсказания, продолжает Кант в «Антропологии», не только бесполезны, но и нелепы, ибо мыслят понятие свободы противоречиво<sup>3</sup>.

Мировоззрение определяет духовное здоровье человека. Оно всегда стоит между человеком и миром, связывает человека с ним, а иногда, если оно искаженное, способно дезориентировать его. Мировоззрение исторично, определяется эпохой и временем, в которых живет человек. Однако развитая личность может превосходить своим мировоззрением ту эпоху, в которой живет. Такое мировоззрение прогрессивно, ибо отражает потребности как общественного, так и личностно-духовного развития. В противоположном случае индивидуальное мировоззрение может деградировать к предшествовавшим эпохам, носить суеверный характер, быть деструктивным и антипрогрессивным. Таково суеверное мировоззрение.

По видовым различиям мировоззрение может быть философским, религиозным, научным, обыденным и суеверным. Именно последнее является необъективным и дезориентирует человека. Девизом философского мировоззрения могут стать слова И. Канта: «Имейте мужество пользоваться собственным умом». Обывателю может казаться, что он думает сам, на самом же деле его сознание заполнено штампами, стереотипами мышления, навязанными массовой культурой. Те, кто способен действительно мыслить самостоятельно, уже являются философами (не по диплому или виду профессиональной деятельности, а по складу ума).

Если первые виды мировоззрения являются позитивными, а последнее (обыденное) – терпимым, то суеверное мировоззрение искаженно воспринимает окружающий мир, оно – негативно. Его носитель извращает или вовсе отрицает как достижения науки, так и мировые религии вместе с философией. Субъективно он может причислять себя к какой-либо раз-

---

<sup>1</sup> Кант И. Спор факультетов. К., 2002. С. 216.

<sup>2</sup> Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 7. М., 1994. С. 211.

<sup>3</sup> Там же. С. 212.

витой религии, но подменять ее глубокое содержание своими или позаимствованными вымыслами (астрологией, колдовством, магией и т. п.). Суеверное мировоззрение опасно не только для индивида, но и для общества. Разрушить его может помочь приобщение к науке, философии и правильно понимаемой вере.

Вместе с тем необходимо отметить, что суеверия вполне могут присутствовать в любом мировоззрении, если оно не носит целостного характера. В целом же, в идеале, суеверия не совместимы только с философским и развито-религиозным мировоззрением, ибо только философия и религия способны своим методом объяснить весь окружающий мир: философия – на основе разума, а религия – на основе веры. Поэтому, строго говоря, может быть только два целостных мировоззрения, несовместимых ни с какими суевериями – это философское и религиозное. Однако на деле, в эмпирической жизни обычный верующий человек зачастую приравнивает к вере еще и массу суеверий, не видя между ними разницы. Но вера и суеверия принципиально различны. Попробуем пояснить это.

Вера основывается на умозрительной идее и не носит натуралистического характера, в то время как суеверия – это своеобразная «суетная вера», вера во всякую чепуху. Суеверия всегда эмпиричны, они дают буквальное толкование тому, что в вере толкуется духовно-символически. Вера дает простор свободе человека и утверждает ее, а суеверия всегда говорят о полной зависимости человека от каких-либо сил и духов. Суеверия, как и мистика, строят иные миры по образу и подобию, по аналогии с этим чувственным миром; по сути, они просто удваивают, утраивают этот мир. Вера говорит об ином мире как мире духовном, умозрительном, а не находящимся где-то в пространстве и времени. Вера говорит о вечности. Рай и ад – это духовные идеи, поэтому в этих понятиях бесполезно искать чудесные сады или чертей со сковородками. В религиозных преданиях эти символы могут присутствовать, но пониматься они должны не натуралистически. Суеверий всегда бесконечное множество, а вера – одна, хотя ее интерпретации могут быть различными. У Канта это вера разума, моральная вера, прежде всего, которая является, с его точки зрения, и сутью религии.

Если суеверия не совместимы с философским и религиозным мировоззрением, то вполне совместимы с научным и обыденным. Да, наука противоречит суевериям, является их антиподом, но только с точки зрения методологии. Научная методология строится на причинно-следственных связях, проверенных экспериментально, а суеверия лишь на фантазиях и страхах. Но если мы говорим о мировоззрении, которое стремится организовать себя на научных началах, то в нем вполне могут соседствовать рядом с научными фактами самые абсурдные суеверия. Известно, что даже знаменитые ученые не лишены суеверий, когда начинают размышлять о том, что выходит за рамки их конкретной науки. Происходит это потому, что наука, в отличие от философии и религии, не способна объяснить абсолютно все, не способна заполнить все «пространство» сознания. Всегда остается нечто, что наука не может объяснить. Более того, с ростом научного знания растет и сфера непознанного.

Только мудрец, который познал очень много, мог бы сказать, что он ничего не знает. Поэтому Сократ и говорил о себе: «Я знаю, что я ничего не знаю». Знает «все» только невежда, который свои суеверия выдает за знания.

Исходя из того, что наука не все может объяснить, она, строго говоря, не может построить и целостного мировоззрения на собственных началах. В этом смысле можно сказать, что научное мировоззрение в принципе невозможно, возможно лишь мировоззрение, которое стремится использовать в объяснении мира те знания, которые может ему предоставить наука, но она может предоставить весьма немного. Поэтому в таком мировоззрении остается место или для философии, или для религии, или, в конечном счете, и что проще всего – для суеверий. Ведь для того, чтобы дополнить мировоззрение философией, ее необходимо знать. А это большой многолетний труд интеллекта. Философия не дается так просто, как чтение гороскопа. А для того, чтобы дополнить его развитой формой религии, мировой религией, необходимы тоже немалые познания, нужно приобщение к традиции, знание ее. Все это также является длительным и сложным процессом. А вот для восприятия суеверий нет необходимости ни в интеллектуальном развитии (не надо напрягать мышления), ни в познании духовных традиций и истории. Суеверия сразу дают ответы на все вопросы, иногда даже не нужно читать, достаточно включить телевизор и посмотреть очередные «глобальные прогнозы» или беседы с различными «магами» и экстрасенсами, излечивающими на 150% от всех болезней и с первого сеанса. Распространение суеверий в российском обществе можно назвать интеллектуальным геноцидом, так как это ведет к разрушению нации изнутри, ее духовного строя.

То, что философия выходит за рамки строго научного знания, отнюдь не означает, что к ней каким-либо образом могут относиться суеверия. Вненаучное знание также не тождественно им, ибо вненаучное еще не означает иррациональное, а суеверия таковы. Их можно охарактеризовать как заведомо искаженное представление человека о какой-либо действительности. К суевериям можно отнести все вымышленное, никак не подтвержденное, иллюзорное. Вместе с тем к ним нельзя отнести, например, художественный и творческий вымысел, сказки или фантастику. Они являются элементом культуры, предназначены для воспитания, развития воображения и мыслительной деятельности, в то время как суеверия ничего не развивают, напротив, сужают сознание человека, делают его фанатичным и трусливым, не несущим ответственность за свои поступки, все списывающим на какие-либо потусторонние силы. Суеверия являются плодом не культуры, а бескультурия и невежества. Они не только не ушли в прошлое, но современная массовая культура и СМИ распространяют их денно и нощно, стремясь привлечь недалеких обывателей, слушателей и зрителей. К особо популярным суевериям современного «просвещенного» человека можно отнести такие «систематические» суеверия и псевдонауки, как астрологию, магию, парапсихологию, экстрасенсорнику, предсказания (типа Нострадамуса) и т. д.

Важно понять, что данные суеверия не безвредны, они способны гипнотизировать человека, внушать ему определенные идеи относительно себя и общества, деформировать в результате его личность, дезинформировать и дезориентировать. А если таких людей набирается достаточное количество, то они оказываются способными негативно влиять на общественное развитие, сеять в обществе панику и создавать психозы. Так время от времени ждут конца света, общаются с инопланетянами из НЛЮ, создают вечные двигатели, каждое новое событие вдруг вычитывают у Нострадамуса (правда, тогда, когда оно уже состоялось).

Метафизика веры не имеет ничего общего с названными и многими другими суевериями, как прошлого, так и настоящего. Одно из двух: или человек стремится познать себя и мир такими, какие они есть, или он подменяет реальное, хотя и труднодостижимое познание вымышленными и, в конечном счете, вредными иллюзиями. Это не значит, что нужно плохо относиться к сказкам, или не читать научную фантастику, – это как раз полезно, а иногда даже необходимо, в зависимости от возраста. Названные жанры литературы не обманывают нас, они не понуждают верить в то, о чем повествуют, а развлекают и забавляют, приносят эстетическое, художественное удовлетворение. Суеверия же требуют жертв, фанатичной веры, порождают страх и неуверенность. При полном подавлении сознания суевериями человек совершенно теряет ориентацию в мире, перестает адекватно себя воспринимать, плохо относится к окружающим. Наступает духовная шизофрения, от которой сложнее излечиться, чем от физиологического или психического заболевания. Необходимо заново учиться мыслить и трезво воспринимать окружающий мир.

Особенно опасны для личности и общественной жизни такие суеверия как предсказания определенного будущего, будь то на индивидуальном или социальном уровне. Опасность заключается в том, что человек, будучи чрезвычайно сложно психически устроенным существом, может подвергаться как гипнозу, так и самовнушению. Веря в некую предопределенность, о которой ему говорит какой-либо астролог или предсказатель, человек сам формирует ее, в то время как он свободен. Человек есть то, что он думает о себе, во что он верит. Он – единственное сущее, способное к самоопределению, самосозиданию. Любое суеверие уничтожает или, в лучшем случае, ограничивает человеческую свободу и альтернативность общественного развития. Философия и мировые религии утверждают эту свободу, поэтому они несовместимы с указанными суевериями. Согласно философии человек способен строить свою жизнь исходя из разума, а согласно развитой религии – из веры в абсолютное благое начало, которое превыше и могущественнее как звезд, так и земных прорицателей.

Глубокой критике подверг суеверия Гегель в Энциклопедии философских наук, причем особо в ней досталось астрологии. Правда, современный человек иногда предпочитает читать о «предсказаниях» последней. Гегель доказывал, что «содержание астрологии следует отвергнуть как

суеверие», ибо «индивидуальное вообще само создает для себя свое пространство и свое время»<sup>1</sup>. Кант об астрологии пишет следующее: «...к астрономии примешалась мистика, которая поставила в зависимость не числа мировых эпох от событий, как того требует разум, а наоборот, события от известных священных чисел, и таким образом превратила в сказку саму хронологию, столь необходимое условие всей истории»<sup>2</sup>. Кант выступил против всякого злоупотребления числами, перенесения их внешних закономерностей в духовный мир человека.

Что касается астрологии и подобных ей лженаук, то дать их критику не составляет особого труда, тем более что это давно уже сделано в предшествовавшей духовной культуре. А вот относительно веры существует много заблуждений.

С верой мировых религий суеверия несовместимы потому, что они носят натуралистический, эмпирический, аморальный характер, в то время как вера – умозрительный и духовно-нравственный. Однако религиозная вера не всегда выдерживает этот критерий. В сознании верующего человека может заключаться масса суеверий, с самой верой несовместимых. Хотя, если быть последовательным, то невозможно одновременно верить в умозрительную идею (Бога) и в астрологический прогноз или черную кошку. Но обыденное сознание почти всегда эклектично и противоречиво, человек сам себе может не отдавать отчет в том, во что он верит и как верит. Идолопоклонство всех видов – вот суеверия современного человека. Вера же, как феномен умозрительный не должна противоречить науке, а наука не может отрицать веру. Между тем суеверия несовместимы с научным методом познания.

Казалось бы, вера в пророчества объединяет веру с такими суевериями, как предсказания Нострадамуса. Но на самом деле это совершенно не так. Религия может говорить о конце света, но она не говорит, в каком году он произойдет, даже запрещает прогнозировать на этот счет. Религия не предсказывает пророчествуя. Пророчество в отличие от предсказания носит всецело умозрительный характер. В этом смысле конец света наступит тогда, когда люди на земле окончательно духовно-нравственно деградируют. С таким пониманием конца света может согласиться и разум. Между тем философия и наука не предсказывают и не пророчествуют, но способны делать прогнозы, которые могут, как сбыться, так и нет, ибо существует множество труднопредсказуемых факторов, влияющих на развитие личности и общества.

Достоинство научного метода, состоит в том, что он носит всеобщий, объективный и доказательный характер. Но он ограничен: не все можно подтвердить или опровергнуть экспериментально, ибо не все человеческое знание носит чувственный и эмпирический характер. Есть формы венаучного познания, которые тоже являются познанием, но критерии

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. Т. 3. М., 1977. С. 54-55.

<sup>2</sup> Кант И. Сочинения. В 8-ми т. Т. 8. М., 1994. С. 213.

истинности у них другие, нежели у науки. Это необходимо понимать, чтобы не распространять методы науки на то, что в принципе невозможно верифицировать экспериментально. К таким вненаучным формам познания можно отнести философию, религию, искусство, мораль. Они являются вненаучными, ибо их методы шире научных, не ограничены ими, но они не являются, вместе с тем, и антинаучными, иррациональными. Просто в них присутствует другой тип рациональности. Что касается мистики и иррационализма, то они не являются познанием вовсе, ибо строятся либо на вымысле или суеверии (мистика), либо на утверждении агностицизма. В связи со сказанным можно разграничить следующие понятия:

рациональное, свойственное для науки;

внерациональное, свойственное для философии, религии, искусства, морали, которые не ограничиваются рациональным познанием, выходят за его пределы, но не отрицают научные знания в пределах компетенции науки;

иррациональное, к которому можно отнести мистику и все суеверия, гностическую псевдодуховность и др. Иррациональное не совместимо с рациональным и не входит во внерациональное. Оно способно порождать всевозможные гибридные формы, которые могут претендовать или на духовность (секты, экстрасенсорика и парапсихологию, магию, некоторые новомодные «духовные» течения и методы лечения и т. д. и т. п.), или на научность, будучи по сути псевдонаукой, ибо несовместимы с ней по методу (уфология, астрология и многое другое);

сверхрациональное, к познанию которого стремятся философия, религия и искусство, и понятием которого злоупотребляет иррациональное. Сверхрациональное можно определить и как духовное, ибо последнее может входить в первое. Мистика и суеверия не сверхрациональны, а примитивно «рациональны» и эмпиричны. Они претендуют на статус сверхрационального знания, оставаясь в пределах рационального и иррационального одновременно, строят «иные миры», противореча тем самым эмпиризму и рационализму в собственном смысле слова. Иррациональное незаконно использует как рациональное, так и сверхрациональное, будучи, по сути, псевдорациональным и псевдосверхрациональным.

Путь спасения от суеверий лежит в плоскости приобщения к истории философии, что наиболее предпочтительно, или к духовным традициям, которые прошли многотысячелетний искус. Сектанство и новомодные «духовные» движения – это «отщепенцы» от магистральных путей духовного развития человечества. В них украденная у истинных традиций частичка истины раздувается до границ мировоззрения. Однако интеллектуальное обоснование и моральный облик таких движений и сект оставляет желать лучшего. Они предлагают новые виды суеверий, изобретенные уже современным человеком, ищущим обогащения или славы.

### **§ 3. Метафизика веры и мистика**

В переводе с древнегреческого мистический означает «таинственный». Этот термин характеризует, видимо, тот факт, отражающий поло-

жение человека в мире, что любое познание последнего расширяет сферу непознанного. Сущность человека и бытие мира уходят своими корнями в таинственное как неведомое и даже непостижимое, и в этом нет ничего противоестественного. Мистика, в силу своей обращенности к таинственному, всегда относится со скепсисом к уже полученным знаниям, что стимулирует человека на поиски, открывает для его познания новые, ранее неведомые области. Новые типы культур и знания зарождаются первоначально в интуитивной сфере и мистическом обрамлении, а затем уже приобретают тип определенной рациональности и законченность форм. Гераклит и Пифагор были тесно связаны со жрецами и всякого рода прорицателями; первоначально архетип христианства разрабатывался в мистической философии Филона, Оригена, Григория Нисского и Максима Исповедника; мистика Майстера Экхарта и Якоба Бёме послужила катализатором мысли для немецкой классической философии. Таким образом, видно, что в мистической оболочке движется само духовное, хотя оно еще и не облечено в определенную форму (философскую, научную или религиозную). В конце концов, мистическое является корнем религиозных представлений. Философские метафизические категории тоже несут его в себе, ибо многие из них скорее постулируются, чем доказываются. Мистика в положительном смысле – это постоянная открытость человека неведомому, постоянное вопрошание и поиск. И здесь налицо присутствие и реализация духовного феномена и познавательного интереса. В таком виде мистика является основой религии.

Но мистика может иметь еще и другое значение: она может пониматься как экстрасенсорика и парапсихология или просто как некие взгляды, конструирующие иные уровни бытия. И дело не в том, что это все фантазии, а в том, что это уже не имеет никакого отношения к духовному, а зачастую и к объективному познанию. В данном случае мистика представляет собой лишь развертывание обычного способа человеческого познания, только в нетрадиционные для современной культуры области. Дело в том, что духовное познание не характеризуется экспансией вширь, оно качественно отличается от всех иных способов познания тем, что идет вглубь. Если научное и экстрасенсорное познание любых видов распространяется по горизонтали, хотя и в разных направлениях, то духовное выступает по отношению к ним как познание вертикальное: не как познание относительно только способностей человека и его свойств, их развития, а как познание относительно обладателя их или познание сущности, самости, природы человека. Духовный человек озабочен не столько развитием своих способностей и расширением горизонта познания, сколько обнаружением своей сущности или улучшением своей природы, т. е. нравственным очищением. Его интересует прежде всего то, как правильно распорядиться тем, что он уже имеет.

Первоначально духовное существовало для человека как мистерия. Качественно новое понимание духовного и метода его достижения возникло с появлением философии и монотеистических религий. Духовное отношение к жизни стало рождаться там, где человек начал метафизически осмысливать свою жизнь из своего положения в мире. Из такого

осмысления родилось представление об идее, об идейном отношении к жизни, т.е. духовном. Идея как духовное видение выражена наиболее адекватно, хотя и не беспроблемно, в философии Платона. В религии метафизическое осмысление жизни закрепляется на центральном ее символе. Через такого рода символ или идею для человеческого сознания становится возможным вхождение в духовное, осуществление человеком духовной жизни.

Понимание и смысл, вкладываемый в термин «мистика», зависит от степени духовно-исторического развития культуры и типа мировоззрения. В соответствии с историческим развитием и глубиной духовного познания можно выделить мистику языческую (ранняя древность), пантеистическую (веданта, неоплатонизм) и теистическую (христианство, другие монотеистические религии трансцендентного типа).

В Древней Греции к мистике относили сокровенные обряды (мистерии, связанные с божествами Деметрой, Дионисом и др.) и поучения, не входящие в круг традиционной формализованной официальной религиозности. Мистерии (от греч. «мистерийон» – «тайнство») были призваны особым образом связывать человека с духами и богами, тайными существами и силами природы. Мистика могла быть прорицательной (оракулы, ясновидение, гадания, астрология и др.), деятельной (магия, теургия, некромантия, животный магнетизм, волшебство и чародейство, сюда можно также отнести всю область медиумических или спиритических явлений) и гностически-спекулятивной (герметизм, каббала, гностицизм и т.д.). Последняя представляет собой абстрактно-спекулятивный тип мыслительной деятельности, предполагающий изменение свойств ума в зависимости от созерцаемых им интеллигибельных объектов. Это особый род религиозно-философской познавательной деятельности.

С возникновением христианства и развитием понятия духа как трансцендентного начала возникает новый вид мистики – как тайнства единения души человека с личным сверхсущим Богом. Вместе с тем продолжают существовать, а в современном мире реанимироваться старые языческие и иные вариации мистики. В связи с этим можно провести следующее деление всей сферы мистического на мистику божественную (призывающую к единению с высшим благом началом), естественную (природную, натуралистическую или алхимическую) и демоническую (сатанинскую, ориентированную на вступление в связь и приобретение энергии от взаимодействия с отрицательными силами).

Особое внимание было уделено мистике в русской мысли. По мнению отечественных метафизиков религия необходимо мистична, а мистика необходимо религиозна. Согласно Вл. Соловьеву «мистикой называется творческое отношение человеческого чувства к... трансцендентному миру»; согласно Н. Бердяеву мистика является основой религии, ее живительным источником, она «имеет не душевную, а духовную природу»<sup>1</sup>. По определению Н. Лосского религиозный мистицизм «всегда характери-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 158-159.

зается учением о том, что Бог и человеческое сознание не отделены друг от друга непроходимой пропастью, что возможны, по крайней мере, минуты полного слияния человеческого существа с Богом...». А Введенский под «мистическим восприятием» подразумевал «непосредственное, т.е. приобретаемое без посредства каких бы то ни было рассуждений и выводов знание того, что не составляет части внешнего мира».

Согласно традиции восточного христианства мистика понимается несколько иначе. Так П. Минин указывает на противопоставление «христианских мистиков» и «мистиков нехристианских», в связи с чем встала необходимость заменить термин «мистический» при анализе христианского гносиса на понятие «православное тайнозрение»<sup>1</sup>. С этим различием согласны и современные исследователи<sup>2</sup>. Этот факт подтверждает и то, что в русском первоначальном переводе «Мистическое богословие» Псевдо-Дионисия Ареопагита переводилось как «Таинственное богословие»<sup>3</sup>. Называя данный трактат «мистическим» мы бы стирали указанное принципиальное отличие, чего нельзя допустить. Данные различия проявились уже в борьбе христианства с ранними ересями. Кроме того, в самом тексте переводчики употребляют слово «таинственный», так как оно является более соответствующим смыслу трактата, например, «таинство Богословия», «тайноводственное безмолвие» и др. Итак, как по смыслу термина, так и по понятию, лучше и вернее было бы называть данный трактат – «О таинственном богословии», как, например, называет его А.Ф. Лосев<sup>4</sup>, подразумевая, что речь в нем идет о духовном познании.

Как выяснено, слово «мистика» представляет собой кальку с древнегреческого языка, а смысловому переводу будет соответствовать слово таинственный. Казалось бы, эти слова синонимичны, их употребление и смысл должны быть тождественны. Однако в силу сложившегося словоупотребления, в данные термины стал вкладываться совершенно разный смысл. Переводчики святоотеческой письменности при переводе с древнегреческого языка на русский не употребляли кальки, но давали смысловой перевод слова «мистический» – «таинственный». Поэтому, чтобы сохранить истинный и подлинный смысл слова «мистический», как оно понималось в патристике, необходимо давать его смысловой перевод (таинственный), а не кальку (мистический). Однако проблема усугубляется тем, что философия, как западноевропейская, так и русская, унаследовали латинскую транскрипцию, употребляя термин мистика (*mysticos*). Для Запада это может выглядеть естественно, а вот русская религиозная философия, старающаяся следовать восточно-христианской традиции, на деле искажала ее, заимствуя западное словоупотребление, т.е. термин «мистика» вместо понятия «таинство». И дело здесь не просто в термино-

---

<sup>1</sup> См.: Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991.

<sup>2</sup> Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм... М., 1998. С. 84.

<sup>3</sup> Таинственное богословие // Христианское чтение. 1825. Ч. 20.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. История античной эстетики (ИАЭ). Т. VII. Кн. 1. М., 1988. С. 59.

логической неясности и путанице, а в том, что западноевропейская философия, начиная с Нового времени, в своих определяющих направлениях стала развиваться в сторону пантеизма, позитивизма и материализма, мировоззрение которых наложило свой отпечаток, придало новый смысл термину «мистика», далекий от его греческого эквивалента. В указанных направлениях понимание мистики и отношение к ней различно: пантеизм интерпретировал мистику, в основном, с точки зрения философии неоплатонизма (Иоанн Скот Эриугена, Николай Кузанский, Шеллинг и др.), где познающий (душа) растворяется в познаваемом (едином); позитивизм, следуя импульсу кантовской философии, отнес мистику и религию к чему-то абсолютно непознаваемому для разума, а значит, и не имеющего отношения к объективной действительности и ее познанию, сфера мистического может быть здесь лишь предметом веры, но никак не разума и знания; материализм и вовсе отрицает все то, что не вкладывается в рамки его мировоззрения.

Русская философия, находясь под сильнейшим давлением и влиянием западной, поддалась и той интерпретации понятия мистики, которое выработалось, прежде всего, в немецкой культуре (Мейстер Экхарт, Якоб Беме и др.). Эта интерпретация по сути пантеистическая. Однако при этом метафизика веры в России пыталась отталкиваться, или, по крайней мере, стремилась не противоречить основоположениям духовного опыта восточного христианства. Это привело к тому, что стал подвергаться искажению сам этот опыт, – ему отчасти стал придаваться пантеистический, рационалистический, хилиастический и иной характер. Следствием этого стала и подмена термина таинственный на термин мистический. Эта не безобидная смена «синонимов» привела в итоге и к подмене смысла.

Дело было усугублено еще и тем, что термин «мистика» в современности стал применяться не только по отношению к сфере традиционной религиозности, но вышел за ее границы. В современном мире широкое распространение получили эклектические и наукообразные системы мистики, бурно развиваться стали вульгаризированные практики обретения «мистического опыта» – от спиритических сеансов до всевозможных групповых радений. Поэтому в современности под мистикой может подразумеваться совокупность околотеологических и околонуточных доктрин, развивающих нетрадиционные идеи, лежащие вне сферы ортодоксальных религий и традиционной науки: теософия (мистическая философия Е. Блаватской и ее последователей), антропософия (Р. Штайнер), вульгарная астрология, парапсихология, экстрасенсорика и т.д. Эти концепции характеризуются эклектичностью как в плане историческом (смешение язычества, пантеизма и теизма), так и в типологическом (смешение науки, религии и философии), в результате чего духовная составляющая мистики может натурализоваться и выхолащиваться. Их объединяет тяготение к иррационализму, интуитивизму, нагнетанию намеренной таинственности и парадоксальности. Такая мистика, по словам Бердяева, «не знает тайны, а знает лишь секрет». Обычно мистическая практика предполагает ту или иную систему психотехники, создающую предпосылки

для психологического шока или транса. Такая мистика не имеет отношения к духовному.

Однако многие знаменитые русские философы не удержались от крена в сторону этой мистики. Такие увлечения обнаруживаются, начиная с Вл. Соловьева и заканчивая Н. Бердяевым, а между ними можно упомянуть П. Флоренского, Б. Вышеславцева и некоторых других. Так Вышеславцев смешивает понятие чуда в религии с необъяснимыми явлениями природы и с всевозможными видами медиумического ясновидения, телепатии и даже предсказаниями Нострадамуса<sup>1</sup>. Сколь ни критически относиться метафизика веры к Канту, однако она соглашается с ним в том, что перечисленные явления являются «болезнями головы», насаждают суеверия, как раз то, развенчанием чего призвана заниматься философия.

Никак нельзя согласиться также с Л.П. Карсавиным в том, что «вульгарная мистика может развиваться в чистую», понимая под «чистой» духовное познание и вырастающую из него метафизику веры. Карсавин, тем самым, стирает принципиальную разницу и границу между мистикой и духовным феноменом, заявляя, что «мистические экстазы величайших мистиков и вульгарнейшие моменты самой вульгарной мистики – только два полюса бесконечно богатого мира мистических ощущений, а самый этот мир – трудно выделяемая составная часть религиозности вообще»<sup>2</sup>. Однако религиозность весьма широкое понятие, которое необходимо внутри дифференцировать, ибо не всякая религиозность духовна.

Та же путаница, что и с мистикой, существует и относительно понятия чуда. Флоренский, в силу свойственного ему нагнетания магизма, полагал, что «самомумификация для людей повышенной душевной жизни вполне естественна»<sup>3</sup>. Хотя уже Достоевский в романе «Братья Карамазовы» представил иное понимание веры и чуда, не натуралистическое, а духовное, независимое от того, что происходит с телом праведника после кончины. Так великий старец Зосима самым неприличным образом «проволял», вызвав смятение у многих малoverов, ожидавших чуда благоухания.

В статье О суеверии и чуде (1903) Флоренский справедливо противопоставляет суеверие вере: бывает сложно отличить веру от суеверия, так как и в первом и во втором случае наблюдается признание сверхъестественного чуда. Отличие заключается не в самом факте чуда, а в точке зрения. Отличие веры от суеверия поэтому заключается не столько в содержании, сколько в форме: «Чудо – в отношении к факту»<sup>4</sup>. Можно здесь и дополнить Флоренского: истинное чудо, как и таинство, возникает только благодаря трансцендентности первопричины по отношению к миру. Дело не только в «отношении», но и в онтологии. Однако в дальнейшем у Флоренского понимание чуда приобретает скорее магический,

---

<sup>1</sup> *Вышеславцев Б.* Наука о чудесах // *Путь*. Кн.1. М., 1992 // – С. 634-637.

<sup>2</sup> *Карсавин Л.П.* Малые сочинения. СПб., 1994. С. 10.

<sup>3</sup> *Флоренский П.А.* Сочинения в 4 т. Т.3 (2). М., 1999. С. 411, 426.

<sup>4</sup> Там же. Т. 1. М., 1994. С. 47, 52--54.

чем трансцендентный характер. Трансцендентное чудо в принципе не может быть познано естественнонаучным или рациональным методом, его «понимание» возможно лишь на путях метафизики веры. Лишь вера знает чудо, и может поведать о его причине, как ни парадоксально звучит это суждение.

Той двойственности в понимании мистического, которая присутствует у П. Флоренского, не обнаруживается у С. Булгакова, который подчеркивал, что именно трансцендированием вера отличается от оккультизма, уводящего в дурную бесконечность миров. Оккультизм воспринимает трансцендентное как область иных миров, т.е. распространяет имманентное на ту область, которая в вере понимается как трансцендентная. Оккультизм качественно отличается от веры, ибо предполагает знание как самопознание имманентного. Булгаков отрицает такую мистику, ибо она «совершенно устраняет веру ради религиозно-эмпирической очевидности». Такую субъективную очевидность он называет «мистическим позитивизмом» и иллюзионизмом.

Вместе с тем Булгаков выступает против таких форм «гностического направления в религии» как «метафизический рационализм» Гегеля и теософия. Он не мог согласиться с Гегелем для которого панлогизм выражается в отождествлении миро-, само- и богопознания: «Религия, связь человека с божеством, имеет для него значение не связи двух миров, но выражает лишь определенную стадию развития духа». Булгаков отмечает, что для теософического гностицизма, как и Гегелевского (в чем и состоит их родство), принципиально познаваемо все, – Бог и мир. Места для веры здесь не остается. «Посвящение» же есть лишь расширение области опыта или приобщение к «мышлению в понятиях». Теософия, притязаящая на замену собой религии, становится лишь ее «гностическим суррогатом, и в таком случае она превращается в вульгарную псевдонаучную мифологию. Она эксплуатирует мистическое любопытство...».

Для оккультизма различные миры представляют собой эволюцию самого божества, которое, в силу этого, включено в механизм мира и доступно раскрытию и постижению закономерным естественным (хотя и мистическим) путем. Такому положению вещей соответствует поликосмизм и полиантропизм, так что собственно о вере как принципе познания, не может быть и речи<sup>1</sup>. В последовательном гностицизме стираются границы, разделяющие обычное знание и веру: вера преодолевается знанием. Слова Христа «Блаженны не видевшие и уверовавшие» не могут достигнуть слуха гностиков, так как для них вера представляется чем то низким, достойным лишь детей и простонародья.

Бердяева, выступая против трансцендентного характера мистики, утверждал ее имманентизм и сверхконфессиональность, эзотеризм и аристократизм, профетизм и параклетизм. Мистика всех народов и времен для него сходна, в том числе мистика языческая (Орфизм и Плотин) и христианская. Свое понимание мистики Бердяев никак не связывает со

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 24 , 29, 36-37.

святостью, а значит и моралью. Мистике церковной он противопоставляет гностическую, сакраментальной – профетическую, которая олицетворяется такими именами и направлениями как Плотин, Каббала, Экхарт, Бёме и др. представителями немецкой мистики. Церковная мистика организована и дисциплинирована, а это именно то, что не могла терпеть душа Бердяева. Ему необходим свободный полет в никуда, тогда это будет настоящая мистика, «неоформленная и неорганизованная, материя мистики, потенциальная мистика», которая «составляет основную ткань жизни»<sup>1</sup>.

Несмотря на указанные противоречия у Бердяева есть остроумная и оригинальная критика некоторых направлений мистического гносиса, например, теософии. Теософия переродилась, по его мнению, в космофию, «учение о составе и развитии космоса», в котором человек растворяется без остатка. В таком эволюционизме, натурализме и пантеизме невозможна свобода, а значит отрицается и зло. Ибо «не из природы, а из свободы произрастает зло». Теософия представляет собой «не синтез религии, философии и науки, а смешение их, при котором нет ни настоящей религии, ни настоящей философии, ни настоящей науки». Бердяев вскрывает мировоззренческие основы такого рода теософии, отмечая, что она возникла в эпоху торжества натурализма и эволюционизма, рационализма и материализма. Она есть натурализм, перенесенный на духовные миры, она есть поэтому «духовный дарвинизм». Популярность теософии связана с кризисом как науки так и христианства»<sup>2</sup>.

Кризис христианства Бердяев видит в трансцендентизме, приведшем к мироотрицанию, акосмизму, подавлению человека и аскетизму. В этой связи он склонен, даже после всего сказанного, рассматривать теософию как промежуточную ступень на пути от атеизма, материализма и голого натурализма к духовному. Однако от атеизма и материализма можно идти не только вперед, но и назад. Теософия и есть путь не к духу, а вспять от него. Она уводит человеческое сознание с прямого пути на окольный, который не приближает к метафизике веры, а окончательно запутывает. Лучше уж примитивный материализм, чем изощренный теософизм.

Вместе с тем после проникновенной критики теософии, Бердяев сам признается в наличии в его сознании таких суеверий, как телепатия, ясно-видение, животный магнетизм, сомнамбулизм, материализация и пр. Эти суеверия он называет «широтой мировоззрения» и неограниченностью узкими рамками рационализма. При этом он незаметно скатывается в ту же яму мистического гностицизма, где находится и теософия. Вместо того, чтобы идти дальше и вверх, по пути создания метафизики веры, он опять возвращается к тому, что сам критиковал, но уже на более утонченном уровне. Бердяев, разоблачив один вариант теософии, оказался в рабстве у другого, более изощренного.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 168-169.

<sup>2</sup> Там же. С. 170-184, 190, 192, 180, 177.

В конечном итоге вместо того, чтобы окончательно развести предметы ведения теософии, антропософии, науки и метафизики веры, Бердяев приходит к их некритическому смешению. Он видит задачу христианского гносиса «в установлении идеального равновесия между тео-софией, космо-софией и антропо-софией. Мистика, оккультизм и религия сосуществуют в человеческом сознании. Мистика – непосредственное богообщение, созерцание Бога и соединение с Богом. Оккультизм – общение со скрытыми силами космоса и космическое развитие. Религия – организованное отношение человечества к Богу и иерархически-нормативный путь богообщения»<sup>1</sup>. Совершенства в этом единстве, по Бердяеву, достиг не Шеллинг и не Вл. Соловьев, а Я. Бёме.

Завершить анализ соотношения мистики и метафизики веры можно словами А.Ф. Лосева: «теософское словоблудие, конечно, есть язычество, а не христианство, если вообще рационалистическую выдумку можно считать религией»; «Интеллигентские рационалистические выдумки, вырастающие на отсутствии конкретного и живого религиозного опыта, как раз приходят в теософии к утверждению тождества всех религий, что указывает только на чистейший формализм мысли и полное неумение проникнуть в существо как вообще религии, так и каждой религии в отдельности»<sup>2</sup>. Уже Шеллинг писал, что «христианство и мистика как таковые противоположны...». Он же отмечал, что мистика от науки «отличается чисто формально, а именно одним только способом рассмотрения вещей»<sup>3</sup>.

В итоге можно заключить, что по отношению к вере в метафизике веры трансцендентного типа всякий другой, более низкий вид веры выступает как суеверие. К нему можно отнести все языческие верования, волхование, волшебство, магию, оккультизм и т.д. Вера в ее противоположности суеверию представляет собой собственно духовное познание в его наивысшем виде. Вера может сохранить чистоту, не впасть в суеверия только благодаря философской метафизике, в единстве они и составляют метафизику веры.

В материализме и атеизме вера зачастую трактуется как суеверие. Однако если суеверия базируются на натуралистическом истолковании действительности, хотя и через вмешательство духовных сил, то вера представляет собой умозрительную конструкцию, которая является духовным, теоретическим осмыслением мира и жизни человека. Вера в иерархии познавательных способностей человека, с точки зрения метафизики, занимает высшее место.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 191, 194.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 75, 77.

<sup>3</sup> Шеллинг Ф.В.И. Система мировых эпох. Томск, 1999. С. 127-128.

#### § 4. Метафизика веры и наука

Чрезвычайное развитие опытных наук в Новое время освободило метафизику для нее самой, освободило ее от необходимости объяснять эмпирический мир. Это освобождение получило свое обнаружение и осмысление и в русской философии, в результате чего яснее обнаружилась специфика метафизики веры. Много внимания различию метафизики веры и науки уделил В.И. Несмелов, для которого вера является мировоззренческой необходимостью в силу того, что ни наука, ни научная философия не способны «выработать вполне удовлетворяющее человека, теоретически полное и жизненно глубокое, воззрение на мир»<sup>1</sup>. Научная философия лишь домысливает положительные данные эмпирических наук, пытаясь построить связное представление о мире. Она не способна дать ответа на вопрос о конечном смысле существования мира.

При этом должна измениться и сама философия. Согласно Несмелову, она не может более «претендовать на значение положительной науки, потому что она не могла давать человеку никаких положительных знаний. Вся задача ее целиком сводилась к тому, чтобы разъяснить человеку его самого, раскрыть смысл его жизни и создать живое определение его деятельности». В силу этого философия должна «вращаться более в области идеалов, чем в области фактов», являться скорее «выразительницей нравственного сознания, чем научного». Это осознание родилось в истории философии вместе с антропологическим переворотом в ней, ознаменованным деятельностью Сократа. Несмелов пишет, что «для древних мыслителей со времени Сократа наука и философия были существенно различны: одна давала человеку знание, другая делала его мудрецом»<sup>2</sup>.

Уже в самом начале «Науки о человеке» Несмелов ясно показывает, что положительная наука не способна познавать личность, что личность может раскрываться только посредством философии и религии. Положительная наука «может говорить только о костях и жилах, о мускулах и нервах, т.е... она может рассматривать человека лишь в качестве добычи для могильных червей... потому что никому из ученых пока еще не удалось подцепить душу на острие ножа и посадить ее в реторту химика. Следовательно, – продолжает Несмелов, – жгучие вопросы о том, чего следует желать человеку во имя его человечности, и как ему следует жить по истине его человечности, в пределах положительной науки не могут даже и ставиться; потому что в этих пределах ведома одна только животность...».

Повторяя Канта, Несмелов пишет, что «философ желает знать не о том, что представляет из себя человек, и как он живет или может жить, а о том, что есть человек, и как он должен жить, и на что он смеет надеяться». «Между тем, на почве положительной науки о мире и о внешнем бытии человека, все эти жгучие вопросы представляются пустыми мечтами полупомешанного фантаста, потому что наука ведает мир явлений и

---

<sup>1</sup> Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. К., 1992. С. 3.

<sup>2</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке. К., 1994. С. 5, 7.

совершенно не касается субстанций, она точно говорит о существующем и спокойно молчит о долженствующем быть. Поэтому перевести философию на почву науки значит то же самое, что и прямо уничтожить ее...»<sup>1</sup>.

К сфере рассудочного мышления Несмелов относит, как он выражается, «научную философию». Видимо, для устранения путаницы, необходимо развести понятия наукообразной философии и философии научной. Ведь нельзя же признать, что философия, например, Платона и Аристотеля, не является научной (конечно, в философском смысле этого слова). Античная философия, как и философия средневековая, обладают своим особым статусом научности. Их научность заключается в умозрительных доводах, в то время как наукообразность, например, позитивизма, заключается в эмпирических доводах, свойственных естествознанию. Перенесение методов естествознания в умозрительную философию (метафизику) и приводит к отрицанию феномена веры, непониманию его специфики.

Вместе с тем другой русский философ, В.Ф. Эрн, подвергал резкой критике понятие «научная философия», считая, что два данных термина несоединимы вместе. Это понятие, по его мнению, не имеет реального объекта, оно искусственно составлено и напоминает такие словосочетания как «зеленая добродетель» или «кубическая музыка». Если наука эмпирична, то философия сверхэмпирична, да и сам *τῶνος* науки сверхнаучен, ибо понятие научности не может быть составлено, по мнению Эрна, логическим путем<sup>2</sup>. Кроме того, если бы существовала «научная философия», то она должна была бы быть одна, как единая истина, однако единой «научной философии» не существует, тогда как же быть с ее «научностью»? Если же тот или иной философ называет свою философию научной, то претендует на исключительное обладание познанием истины, однако таких «научных философий» много – в одной немецкой классической философии Кант, Фихте и Гегель почти одновременно претендовали на титул собственных философских построений как научных. Но как могут разноречить и взаимно отрицать друг друга представители «научной философии»? – Вопрошает Эрн.

В статье «О суеверии и чуде» Флоренский пишет, что суеверие возможно не только при отсутствии научного мировоззрения, но и, что главное, при отсутствии истинно-метафизического взгляда. И если последнее уничтожает суеверие, то первое может соседствовать с ним: возможно смещение эмпирической научности с самыми грубыми суевериями<sup>3</sup>.

Карсавин считал, что если вера обладает абсолютной истиной и ценностью, то «не может быть и речи о проверке или обосновании ее наукой», которая по природе своей есть знание относительное, и сама нуждается в обосновании<sup>4</sup>. На этом основании Карсавин считает наивно-непродуманными «все попытки установить какое-то равноправие науки и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 300, 13, 302-303.

<sup>2</sup> Эрн В.Ф. Соч. М., 1991. С. 102.

<sup>3</sup> Флоренский П. О суеверии и чуде // Соч. в 4 т. Т.1. М., 1994 // – С. 44-69.

<sup>4</sup> Карсавин Л.П. Апологетический этюд // Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 289.

религии или даже просто разграничить их сферы», ибо это приведет к «двойной истине». Однако выход из этой ситуации он видит в том, чтобы «строить науку на религиозном учении, оправдывать и проверять ее религиозно Истиною». Такое подчинение он, однако, не мыслит внешним образом: «задача – в осознании абсолютной и первичной ценности» веры. Вера должна благословлять устремления науки, а наука должна свободно обращаться к вере и исправлять свои ошибки. Такова сентиментальная иллюзия Карсавина, в которую он верил. Не религия основывается на науке, – говорит он в другой работе, – «а наука на религии, как на осуществляющем себя в полноте жизнедеятельности знании об абсолютном»<sup>1</sup>.

Иную точку зрения занимает С. Франк. В целом он поддерживает те выводы, которые уже сделал В. Несмелов, но более четко их очерчивает и разрабатывает далее. С одной стороны он выступает против «двойной бухгалтерии», совершенно обособляющей веру и науку, остановившись на чем невозможно согласовать их друг с другом. Свою основную задачу он видит именно в том, чтобы после четкого различения их предметов и методов, приступить к согласованию. Рассмотрим вначале различие, а затем перейдем к «согласованию».

С. Франк категорически выступает против не критического смешения науки и религии, считая, что высказывания «научная» религия и «научный атеизм» одинаково бессмысленны. «Наука и религия, – пишет он, – имеют два разных предмета, следовательно, и два разных пути познания, два разных критерия достоверности, каждый из которых принципиально независим от другого; поэтому не может быть и речи о том, чтобы достоверность религиозного постижения была подтверждена данными науки»<sup>2</sup>. Но не должно быть и злоупотребления религией, которая навязывала бы свои принципы эмпирическим научным выкладкам, как это было с астрономией в средние века.

Наука и религия были бы едины лишь в том случае, если бы Бог был «всяческое во всем», если бы мир был насквозь обоженным. Тогда вера и научное знание о мире перестали бы существовать как отдельные и самостоятельные сферы знания и познания и «слились бы в одно целостное Бого-миропонимание, в единый теософический гносис». Однако это невозможно сейчас, так как и согласно науке, и согласно религии Бог и мир не тождественны. Так метафизические мировоззренческие установки определяют и соотношение веры и науки: при пантеизме возможно теоретическое полное их слияние, при теизме оно может рассматриваться лишь как идеальная цель.

Франк делает вывод, что «нельзя через научное познание мира вообще усмотреть или опровергнуть истины религии», потому что «принципиально наука и религия совершенно независимы одна от другой, имея совершенно разные предметы и разные способы познания». Пусть бы даже

---

<sup>1</sup> Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства // Путь. Кн.1. М., 1992. С. 682.

<sup>2</sup> Франк С. Религия и наука в современном сознании // Там же. С. 496

оказался прав дарвинизм, это не означало бы торжества атеизма и несколько не разрушило бы религиозного взгляда на мир, ибо «дарвинизм говорит, об истории человека внутри мира и в составе мировой эволюции, религия же говорит о внутреннем существе человека в замысле Божиим о нем, об абсолютном возникновении человека...». Также и психофизиология, сколь далеко бы она ни продвинулась в своих исследованиях нервной системы, ничего не сможет сказать о душе по существу, объяснить ее происхождение.

С. Франк отмечает, что «никакие выводы науки не могут даже коснуться непосредственной очевидности религиозной веры». Его вывод можно еще более заострить, сказав, что с точки зрения метафизики веры нет и не может быть ни одной научной, объективно обоснованной истины, которая бы противоречила вере. Все зависит от толкования и, как выражается Франк, «согласования».

Поэтому С.Франк не останавливается на дуализме науки и религии, считая, что он ведет, с одной стороны, к религиозному индифферентизму, а с другой, – к пренебрежению научным знанием. Он считает, что наука и религия, при полной и принципиальной их независимости, интегрированы в общем мировоззрении эпохи: «научное познание и отдельного человека и целой эпохи зависит от их общего мировоззрения, их духовных интересов, их жизнеощущения – коротко говоря, их веры». Развитие научного знания «зависимо от развития общего духовного уровня верований и устремлений человечества»<sup>1</sup>.

Бердяев, также как Несмелов и Франк, считает, что «наука совершенно некомпетентна решать вопросы, связанные с религией, ее область принципиально иная, чем область религии»<sup>2</sup>. «Философия ограничивается в своей компетенции и, наконец, совсем упраздняется, ее заменяют универсальные притязания науки. Это и есть то, что называют сциентизмом». Философия же возможна лишь в том случае, «если есть особый, отличный от научного, путь философского познания. «Научная» философия есть отрицание философии, отрицание ее первородства». Ибо «философия не есть наука, не есть даже наука о сущностях, а есть творческое осознание духом смысла человеческого существования»<sup>3</sup>.

Но должен ли этот свободный творческий «духовный» полет фантазии Бердяева как-то фиксироваться и осмысляться, а это осмысление должно ли носить систематический, последовательный характер, выявляющий определенные законы, присущие духу? Безусловно да! Поэтому метафизика веры, как и философия, есть наука в силу указанных причин, но ее научность не тождественна «научности» естественных наук. Ее научность экзистенциальна, трансцендентна и металогична.

---

<sup>1</sup> Франк С. Религия и наука в современном сознании // *Путь*. Кн.1. М., 1992. С. 497-499.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Наука о религии и христианская апологетика // Там же. С. 685.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 234, 236.

Положительные науки привели к несомненным и огромным результатам, метафизика не дала ничего прочного, ничего верного. И все же метафизика в каком-то смысле нужнее и значительнее положительных наук, неудачные попытки продвинуться в область вечно от нас скрытого ценнее удачных попыток изучить то, что лежит на виду и, при некоторой настойчивости, открывается всем людям. Метафизика не дала ни одной обязательной истины, но по своей природе она не хочет и не должна давать таких истин. Метафизика имеет дело с тайнами. Мудрость так же не обретается посредством науки, как и многознание уму не научает. Вера есть «обличение вещей невидимых», в то время как знание есть обличение вещей видимых. Знание не может уничтожить или заменить веру. «Даже в единство и верховенство научного знания можно лишь верить. Сами первоосновы науки требуют иного, философского обоснования. Своими корнями наука уходит вглубь, которую нельзя исследовать просто научно»<sup>1</sup>.

Таким образом, в русской философии при построении метафизики веры обнаруживается следующая позиция: метафизика мыслится как независимая от научного знания, превышающая его своей духовной ценностью. Но после признания этого общего утверждения обнаруживается и разница в понимании соотношения метафизики и науки в русской философии. Традиция всеединства, идущая от Вл. Соловьева стремится объединить в непротиворечивом синтезе все уровни знания<sup>2</sup>, а точка зрения Несмелова прямо противоположна этой тенденции. С. Франк стремился как устранить эклектизм всеединства, так и выявить стремление к универсальному мировоззрению, объединяющему, но не смешивающему религию и философию, веру и разум.

Но продолжим далее выяснение специфики предмета метафизики веры через его отличие от предмета науки. Если предмет науки уже заранее открыт и остается лишь задачей его исследования, то предмет философии не вполне ясен для самой философии. Предмет метафизики конституируется вместе со становлением самого метафизического знания как такового. Он не дан, а задан. Он есть, но он скрыт от непосвященных в умозрительное знание, от незабоченных поисками первоосновы, как бытия, так и собственной души. Поэтому метафизика собственно и есть метафизика веры, ибо ее предмет не доказывается строго рациональным и эмпирическим путем, как предмет науки. Но предмет метафизики доступен вере. Бытие мы нигде и никак не можем обнаружить при помощи органов чувств, оно может утверждаться только умозрительно. Мы воспринимаем лишь сущее во всем его многообразии, но нигде – сущее как целое, т.е. бытие. Но именно бытие и является предметом философии, в то время как наука изучает сущее, дробя его на различные виды в зависимости от конкретной науки. Предмет философии для науки не просто недоступен, она

---

<sup>1</sup> Некрасова Е.Н. Живая истина. М., 1997.

<sup>2</sup> О соотношении веры и знания, науки и метафизики у Вл. Соловьева смотрите соответствующий параграф.

не в состоянии его даже открыть, не открыв же его наука не может задаться и вопросом о его специфике. Так как область философии внеположна сфере науки, то «правверные» ученые весьма часто отрицают за философией вообще что-либо субстанциальное и существонное. Именно «философы» от ученых создали так называемое целое направление в современной философии – позитивизм и все его новейшие разновидности.

В то время как философу доступны иные сферы познания, т.е. традиционные науки, ученому, если он не способен расширить горизонт своего сознания и углубиться до теоретического познания, философия в принципе недоступна. Если же ученый задается вопросами бытия как такового, то он с этого самого момента становится уже философом. Но бывает, что среди философов оказывается много ученых, а среди ученых – философы. Псевдо-философы и псевдо-ученые занимаются обычно разработками «вечных двигателей», поисками инопланетян в НЛЮ или путешествиями в «иные миры». Такие вещи не имеют никакого отношения ни к науке, ни к метафизике веры. Это область квазинаучного и псевдофилософского знания<sup>1</sup>.

Метафизика первична по отношению к науке, поэтому в сущностном смысле она не может произойти из науки, из накопления научных знаний. Ведь философское знание имеет принципиально иной, качественно иной характер. Сколько бы мы ни познавали мир эмпирически, мы не сможем ничего сказать о факте его бытия как такового, ибо ответ на этот вопрос теоретичен. Но, наоборот, все науки, если говорить по существу, а не согласно только временной последовательности, возникли через отпочкование от философии как целостного и охватывающего все бытие мировоззрения. От сущего невозможно подняться к бытию, но с высоты бытия можно окинуть взором все сущее, поэтому, например, античные философы были первооткрывателями многих наук. И они именно благодаря тому, что были философами, стали первооткрывателями наук, а не благодаря тому, что они были учеными в разных областях – они стали философами. Если мы соберем тысячи ученых в одно место и объединим их знания в единое целое, мы не получим ни одного философа и не образуем целостного мировоззрения. Наука не способна решать собственно мировоззренческие вопросы, например о происхождении мира, ибо ни одна астрофизическая концепция, претендующая на решение этого вопроса, даже не подозревает, в чем состоит его философский смысл, говоря уже об ответе на него. Вопрос бытия мира – чисто теоретический вопрос, и положить предел миру может лишь умозрение, но не наука.

Переход от преднауки к науке осуществлялся под влиянием и благодаря философской рефлексии, благодаря тому мировоззренческому перевороту, который произвела философия, изменив само отношение к эмпирическому опыту, «расколдовав» его. Сама наука рождается не столько из богатства накопленного эмпирического опыта, сколько из способа его

---

<sup>1</sup> См. коллект. моногр. «Наука и квазинаучные формы культуры». Отв. Ред. Найдыш В.М. (М.: Изд-во МПУ «СигналЪ», 1999).

рационального осмысления. Сам этот способ видения не складывается из эмпирических компонентов и не выводится из них, он рождается только вместе с развитием самосознания. Если же встать на точку зрения гносеогенной концепции, то невозможно прийти к метафизике, ее подменит наука, как она пытается подменить философию в эпоху Нового времени. «Но в таком случае, – подчеркивает А.В. Семушкин, – мы не в состоянии объяснить происхождение умозрительной метафизики “первых философов”, родственной мифопоэтическим структурам мышления и никак не вытекающей из чувственного опыта...»<sup>1</sup>.

Подведем краткий итог отличия науки от метафизики веры по их предмету. У метафизики предметом является бытие, нечто сугубо умозрительное, у науки – сущее, то, что познается непосредственно; метафизика занимается общими мировоззренческими вопросами, наука – частными; предмет науки раз и навсегда дан и принципиально ясен, а у метафизики веры он лишь задан и конституируется, раскрывается в процессе развития самой философии. Можно было бы продлевать этот ряд противопоставлений, но, видимо, для выяснения принципиального отличия достаточно и сказанного.

Перейдем далее к отличию метафизики веры от науки по методу. Это отличие вырастает из уже проведенного различия по предмету. Так как предмет метафизики всецело умозрителен, то и познание его является умозрительным, теоретическим, он не дан непосредственно, но требует своего обнаружения в «умном» видении, и так как предмет науки эмпиричен, непосредственно воспринимаем, то она опирается на чувственное познание. Это только кажется, что современная наука далеко уже ушла от самых примитивных натуралистических опытов и потому мало отношения имеет к чувственному познанию. Нет, она никуда не ушла, ибо в принципе не могла уйти за пределы своего предмета и вытекающего из него метода. Наука просто стала более изощренной, но в рамках тех же старых границ, что и тысячелетия назад, и останется в них тысячелетия спустя. Наука только будет до бесконечности совершенствовать это чувственное познание, до бесконечности усиливая, делая более мощными все те же органы чувств человека. Ну что такое современный телескоп или микроскоп, как не много миллиардно усиленная функция зрительного восприятия? Но сколько бы его ни усиливали, оно никогда от этого количественного накопления не станет «умным».

Что касается методологии научного познания, то оно жестко следует некоторым раз и навсегда данным принципам или законам. Наука немыслима без аксиоматичного признания причинно-следственных отношений, закона сохранения энергии и некоторых других (по крайней мере, новоевропейская наука). Метод метафизики свободен от этих предзаданных законов, ибо сама философия свободна от жестко заданного, раз и навсегда четко определенного предмета. Казалось бы, это отрицательная ха-

---

<sup>1</sup> Семушкин А.В. Мифологический и эмпирический истоки философского знания // Историко-философский ежегодник, 1990. М., 1991. С. 27.

рактика метафизического метода, ибо он ведет в никуда, но такова специфика философии, каждый философствующий отправляется в самостоятельное плавание, он сам для себя создает плот, а не покупает билет на созданный кем-то пароход, плывущий по заданному маршруту. Метафизика веры требует известного мужества, ибо самостоятельно мыслить всегда опасно, но зато плоды такого мышления несравнимы с теми плодами, которые может произвести наука. Духовный плод не идет ни в какое сравнение с плодом материальным.

Наука, сколько бы не хотела, не в состоянии решать метафизические вопросы из-за ограниченности своей методологии. В самом деле, можно ли поставить эксперимент относительно вопроса «Существует ли этот мир извечно или он сотворен?». Наука хвалится экспериментом как своим методом, однако он же ее и ограничивает. Специфика метафизических вопросов в том и состоит, что на них невозможно ответить посредством экспериментального исследования. На умозрительный вопрос может быть дан только умозрительный ответ. Кроме того, умозрительность не лишена аподиктичности, но, согласно Аристотелю, именно наука лишена внутренней необходимости своих знаний, ибо они основываются на многих аксиомах и предпосылках, в то время как умозрительное знание сокращает их до минимума.

Метафизика веры в этом смысле – не наука и не должна быть ею по своему назначению. Но метафизика веры и не антинаучна, просто они занимаются разными вещами. Философия в виде метафизики представляет собой «инстинкт духовной свободы»<sup>1</sup>. Если наука есть теория, опирающаяся на опыт, то метафизика стремится заглянуть по ту сторону опыта. В науке отсутствует эта тяга, стремление к неизреченному, к «мирам иным». В этом смысле термин «научная философия» равнозначен термину «деревянное железо». Метафизику не интересует этот мир как нечто самодостаточное, ее интересует основание мира, те силы, благодаря которым этот мир пришел в бытие. Метафизика веры строится на умозрительных суждениях, а часто и на принимаемых без доказательств аксиомах, ибо их невозможно вывести из видимых вещей или эмпирического опыта. У них принципиально иная природа возникновения. В них фиксируются скрытые от наблюдения глубинные истоки бытия.

Однако из всего сказанного нельзя делать вывод, что метафизика веры вовсе не наука и полностью ей противостоит. Подчеркнув качественное своеобразие метафизики и ее несводимость к науке, можно теперь отметить и то, что свойственно как научному, так и метафизическому знанию. Метафизика веры ведь не есть мистика, не есть пользующаяся сейчас популярностью эзотерика, ибо метафизике веры, как и науке, свойственны некоторые закономерности.

Предметом метафизики веры является бытие, сущность, трансценденция, проблема состоит далее в определении этих понятий. Метафизика

---

<sup>1</sup> См.: *Семушкин А.В.* Генезис древнегреческой философии // Его же: Избранные соч.: В 2-х тт. Т. 1. М.: Изд-во РУДН, 2009.

веры, как и наука, имеет свою историю, а значит, и свои законы исторического развития, благодаря чему вообще возможна такая наука как история философии. Иначе вообще нечего было бы изучать. Конечно, история философии, ее развитие определяется иными законами чем те, на которых базируется наука, но, тем не менее, законы как таковые существуют и здесь и там. Поэтому, отвечая на вопрос, наука ли метафизика веры, наиболее корректным будет ответ: это наука особого рода.

А.Ф. Лосев в Дialeктике мифа подводит итог долгому спору и противостоянию науки и веры, науки, метафизики и религии, науки и мифа. Он диалектически и совершенно определенно закрепляет то, что уже было высказано в русской философии, в частности В. Несмеловым. Согласно Лосеву наука хотя и не рождается из мифа, но всегда мифологична. Вместе с тем она никогда не может разрушить миф, ибо последний не базируется на научном опыте. Лосев подчеркивает, что есть особая мифологическая истинность, недоступная науке. Эту истинность наука может лишь отрицать, но не познать<sup>1</sup>. Язык духовной сферы – это миф, язык науки – факты эмпирического мира. В области позитивного знания методом познания являются чувственный опыт, наблюдение, суждение и умозаключение. В метафизике – это вера, непосредственное умозрительное восприятие, интеллектуальная интуиция. Вера и разум – два законных метода познания, но один реализуется в метафизике веры, а другой – в области позитивных наук. Эти два пути познания находят себе оправдание в двусоставности человеческой природы и в существовании духовной и чувственной реальности. Они не исключают, но взаимодополняют друг друга в человеческой жизни. Хотя, по словам М. Хайдеггера, «любая позитивная наука обладает не относительным, а абсолютным отличием от философии»<sup>2</sup>. Таким образом оправдывается самостоятельность метафизики веры и полагается основа ее методологии.

Традиционное определение философии, наиболее часто встречающееся в современной философской литературе, квалифицирующее ее как науку особого рода – об общих законах бытия и мышления, – является весьма упрощенным, ограниченным и стереотипным<sup>3</sup>. Именно оно более всего препятствует пониманию качественного своеобразия метафизики веры. Философия может стремиться конституировать себя по подобию науки. Это одна из распространенных в современном мире тенденций, проявляющая себя, в частности, в позитивизме. Но превращение философии в науку означает не ее торжество, а потерю своей специфики, своего предмета. Философия никак не может быть наукой в ряду других наук. Только в этих условиях она может сохранять в себе возможность построения метафизики веры.

---

<sup>1</sup> См.: Лосев А.Ф. Дialeктика мифа // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 14-30.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Феноменология и теология // Мартин Хайдеггер и теология. Ч. I. ИФ АН, М., 1975. С. 2.

<sup>3</sup> О специфике понимания философии в России см. работу Громова М.Н. и Козлова Н.С. «Русская философская мысль X-XVII веков» (М., 1990).

## Глава II

### СТАНОВЛЕНИЕ МЕТАФИЗИКИ ВЕРЫ

#### § 1. Генезис метафизики сверхсущего и трансцендентного начала в античности

Для определения понятия метафизики веры, а также для исследования тех корней, от которых она будет питаться в русской философии, необходимо рассмотреть ее истоки, которые проистекают еще из античной философии и восточнохристианского гносиса. При этом можно выявить ту логику историко-философского и духовного процесса, которая привела к рождению метафизики веры.

Однако отношение к этим истокам неоднозначно как в силу их противоречивости, так и диалектического соотношения с последующей культурой восточного христианства, где феномен веры выходит на первое место. Чтобы описать указанную противоречивость, рассмотрим вначале, чем античная философия отличалась от средневековой, а затем, в чем выражалась их преемственность при разработке основ метафизики веры.

Выявляя специфические черты античной культуры (что необходимо для ее сравнения с христианской познавательной культурой) необходимо рассмотреть ее как единый культурный тип, распространяющийся на все греческое и языческое. Для этого важно, как выразился А.Ф. Лосев, «угадать стиль античности», т.е. «уловить неизгладимые и неповторимые черты античного лика»<sup>1</sup>. Отечественный мыслитель, выступая в защиту «подлинной неискаженной античности», отрицал при этом возможность развития в ее недрах учения о чистом духе.

В античности «не боги создают мир, но мир создает богов». Хотя идея монотеизма не была чужда греческому сознанию, однако античные боги не суть личности, а только обобщения тех или иных природных свойств<sup>2</sup>. Итак, если в античности – религия чувственно-материального космоса (пантеизм), то в средневековье – религия личности (монотеизм).

В античности существовало учение о «вечном возвращении», берущее истоки еще в мифологии. Хронология не была интересна для Гомера, так как все в природе возвращается на круги своя. Время в античном понимании есть «подвижный образ вечности, и вечность есть сконцентрированный образ времени. Вечность является одним мгновением и время есть вечный мир». В противоречие с этим представлением Бердяев ярко выразил особенность христианского понимания истории: «История лишь в том случае имеет смысл, если будет конец истории, если будет в конце Воскресение, если восстанут мертвецы с кладбища мировой истории...»; «Если Христос – Сын Божий, Логос, то мир имеет Смысл и у меня есть

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 5.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. ИАЭ. Т. VII (II). С. 334.

надежда на вечное спасение; если Христос – человек, то мир бессмыслен и нет для меня религии спасения»; «Христос – центр истории, смысл истории; история шла к Нему и идет от Него»<sup>1</sup>. Античность же «не исторична, а антиисторична, – вторит Бердяеву Лосев. – Она астрономична, но совсем не знает чувства историзма. Чувство историзма было пробуждено христианством»<sup>2</sup>.

Античная философия, построив идеальный космос на закате своего развития, тем не менее не мыслила идеальное как трансцендентное, а лишь как предельное обобщение чувственно-материальных интуиций. В силу онтологической неотторжимости идеального и материального, чувственного и умозрительного, античная мысль в принципе не могла выйти за пределы космоса, будь то материального или идеального. И первый и второй космос онтологически едины для античности, так как разница между ними является не качественной, а количественной. Идеальное здесь – до предела разряженное материальное. В силу этих установок античность могла мыслить материальный мир только как истечение, эманацию мира идеального, тем самым вводя идеально-материальную иерархию (субординационизм). Поэтому, говоря о происхождении мира согласно античному мировоззрению, нужно говорить об эманировании, истечении, устройении, а не творении. Даже творение космоса есть «техне». И «софия» есть тоже техническое умение, а «демиург» является «мастером», плотником, столяром. Поэтому вряд ли можно говорить в античности о творении, но лишь об устройении того, что уже есть. Творение «из ничего» было просто невысказуемо для античного мировоззрения. Между тем метафизика веры несовместима с античной «космической одержимостью», ибо уже начиная от «фалесовского пандемониума до спекулятивных высот новоплатонического гнозиса [античность] не выходила из натуралистического тупика»<sup>3</sup>. Христианство, выдвигая в качестве первоначала трансцендентное, с необходимостью требует мгновенного творения «из ничего», «в силу одного умопостигаемого творческого «да будет»<sup>4</sup>.

Несмотря на все сказанное, на отмеченные принципиальные различия в типах культур античности и средневековья, метафизика веры невысказуема без античной философской культуры, тех понятий, которые были в ней выработаны. Соотношение между античностью и христианством должно мыслить антиномически, видя как различие, так и единство, как преемственность, так и качественный скачок. Пока мы говорили только о том, что их разъединяет, теперь необходимо показать то, что сближает. Это, прежде всего, становление метафизики в античной философии, понятия сверхсущего, от которого был один шаг, но шаг над бездной, до

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободы*. М., 1989. С. 127, 156-157.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. *ИАЭ. Т.V. С. 53*

<sup>3</sup> Флоровский Г.В. *Метафизические предпосылки утопизма // Из прошлого русской мысли*. М., 1998. С. 282.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. *ИАЭ. Т.VII (I). С. 119*.

понятия трансцендентной Личности и возможности формирования уже собственно метафизики веры.

Можно выявить ту логику историко-философского и духовного процесса, которая привела к рождению метафизического знания. Особое место здесь занимает концепция ума (нуса), выраженной в учении Анаксагора, хотя уже Анаксимандр предпринимал попытки выйти за «стихийное» объяснение действительности в своих поисках архэ, но был не в состоянии органически это сделать в силу укорененности своего мировоззрения в натурфилософских представлениях. Однако пифагорейцы, и еще в большей степени – элейская школа, осуществили выход за пределы натуралистических взглядов. Уже Парменид открыл космос умознания. Философская мысль прошла достаточный этап развития, чтобы прийти к понятию ума как первотолчка и перводвигателя, независимого от материальных стихий.

Анаксагор следующим образом объясняет необходимость того, чтобы ум находился вне вещей: «Если бы он не был сам по себе, но был смешан с чем-то другим, он был бы причастен всем вещам [сразу], будь он смешан с чем-то [одним]... Примешанные [вещи] препятствовали бы ему, [не давая] править ни одной вещью так, как [он правит] в одиночку и сам по себе»<sup>1</sup>. Т.е. ум должен обладать необходимой властью над вещами, иначе он не смог бы ими править и их упорядочить, но такую мощь он может обрести лишь будучи совершенно иным по отношению к ним началом. Анаксагор здесь осуществил великое открытие в мировом историко-философском и в целом духовном процессе развития, продолжая в этом смысле рассуждения Анаксимандра, который, определяя апейрон, выделяет характеристику безграничности, «чтобы никогда не иссякало наличное возникновение», ибо «возникновение и уничтожение могут быть неиссякаемы только в том случае, если [тело], от которого отнимается то, что возникает, бесконечно»<sup>2</sup>. Углубляясь далее в этот вопрос Анаксагор понял, что действительно безграничным и всесильным архэ-первоначало может быть только в том случае, если оно во всем отлично от тех материальных стихий, которые оно призвано гармонизировать. Вместе с тем его нус еще не в такой степени всемогущ, чтобы творить саму материю.

Таким образом, можно заключить, что историко-философский процесс с необходимостью привел к порождению понятия первоначала как иного по отношению к материи, хотя в досократовской философии это иное еще не могло характеризоваться как собственно трансцендентное. Связь между сущим и бытием, материей и духом, умом и гомемериями еще не была разорвана, но уже выявилось внутреннее метафизическое противоречие, которое в конце концов привело к построению дуалистической метафизики платоновского типа, а в отдаленной перспективе – и к

---

<sup>1</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 533.

<sup>2</sup> Фрагменты ранних греческих философов. Ч. 1. М., 1989. С. 119-120

рождению понятия трансцендентного уже в рамках средневековой культуры<sup>1</sup>.

Дальнейший качественный этап в развитии античной метафизики связан с теорией идей Платона и его понятием сверхсущего Блага. Идея есть число, очищенное от всякого вещественного содержания, поднявшееся в чисто духовно-умозрительную область. В этой связи можно обозначить основные этапы становления античной метафизики и одновременно языка, в котором и через который осуществлялось это становление.

1. Натурфилософский, где в качестве определений мышления еще выступают природные стихии, а архе во многом отождествляется с ними.

2. Числовой, где уже не стихии, но число выступает в качестве демиурга всякой творческой активности.

3. «Идейный». На этом уровне метафизика пришла к осознанию своей специфической сферы познания, своего предмета и метода.

Для осуществления метафизического познания необходимо повернуть «глаза души» от теней к свету и его источнику – благу как таковому, «надо душу повернуть от некоего сумеречного дня к истинному дню бытия» (521c). Способность умного видения врождена человеку, однако, он смотрит «не туда, куда надо». Умение же «видеть благо и совершать к нему восхождение» Платон называет наивысшим и наидостойнейшим видом познания.

Наиболее интересным понятием в космологии Платона является «демиург». Наряду с термином «демиург» (т.е. мастер), Платон употребляет еще и такие как соединитель, чеканщик, устроитель, искусник, а также творец и отец, который характеризуется как разумный и благой. В связи с этим встает вопрос, не является ли космология Платона монотеистической? В каком то смысле да, в том, что его монотеизм не исключает ни политеизм, ни пантеизм. А что отсутствует, как справедливо отмечает А.Ф. Лосев, так это монотеизм трансцендентного и персоналистического типа, свойственный средневековью. Платоновский демиург не творит мир из ничего, но благоустраивает его из уже существующей материи: «бог, приступая к составлению тела Вселенной, сотворил его из огня и земли». В связи с этим Лосев квалифицирует мировоззрение Платона как «выдержанный пантеизм». Тем не менее он признает, что Платон «дошел до монотеизма», хотя и «чисто формально, не имея ни опыта, ни устойчивой терминологии позднейшего монотеизма, опиравшегося на учение об абсолютной личности»<sup>2</sup>. Особенно близко к монотеизму Платон подходит в конце VI книги «Государства», формируя понятие блага как сверхсущее беспредпосылочное начало. Конечно, Платону нельзя приписать личностный персонализм христианского монотеизма. Тем не менее идея высшего принципа оказывается абсолютно необходимой из нужд систе-

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. работы автора: «Становление древнегреческой метафизики» (М.: Изд-во РУДН, 1998) и «Древнегреческая метафизика классического периода» (М.: Изд-во «Уникум-центр», 1999).

<sup>2</sup> Платон. Собр. соч. в 4-х т. Т. 3. М., 1994. С. 599, 600.

мы Платона – в логическом аспекте, в аспекте бытия – онтологическом, в аспекте гносеологическом (символ пещеры и Солнца), в аспекте аксиологическом (единое есть благо) и в аспекте антропологическом и сотериологическом (из него исходит и к нему стремится всякая душа): «Считай, что и познаваемые вещи не только могут познаваться лишь благодаря благу, но оно дает им и бытие, и существование...» (509b). С понятием блага как сверхсущего в историю метафизики начинает входить понятие трансцендентного, которое является результатом выхода мысли за пределы всего сущего ради обретения бытия. И здесь Платон оказал неоценимую услугу всей средневековой метафизике.

Аристотель также разрывает связи первой философии с натурфилософией, благодаря чему выходит в область метафизического знания. Учения о природе он признает как мудрость, но уже не первую (1005b). Аристотель согласен с Платоном и в его критике сенсуализма (1010b). Но в наибольшей степени метафизика Аристотеля развернулась в его учении о перводвигателе.

Ум по Аристотелю, «мыслит самое божественное и самое достойное и не подвержен изменениям, ибо изменение его было бы изменением к худшему» (1074b 25). Следовательно, «ум мыслит сам себя, если только он превосходнейшее и мышление его есть мышление о мышлении». Для него «само знание предмет [знания]». Поскольку «постигаемое мыслью и ум не отличны друг от друга, у того, что не имеет материи, то они будут одно и то же, и мысль будет составлять одно с постигаемым мыслью» (1075a). Он есть божественное мышление, «которое направлено на само себя, на протяжении всей вечности». Он «есть вечная, неподвижная и обособленная от чувственно воспринимаемых вещей сущность», эта «первая суть бытия не имеет материи, ибо она есть полная осуществленность» (1074a 35). Налицо все характеристики первопричины как божества. Аристотель так и именует, в конце концов, свой перводвигатель: «И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность ума – это жизнь, а бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь. Мы говорим поэтому, что бог есть вечное, наилучшее живое существо, так что ему присущи жизнь и непрерывное и вечное существование, и именно это есть бог» (1072b 25-30). «А если есть нечто вечное, неподвижное и существующее отдельно, то его, очевидно, должна познать наука умозрительная», а так как ее предмет не входит в круг природных вещей, то первопричина «должна быть предметом не учения о природе (ибо последнее имеет дело с чем-то подвижным) и не математика, а наука, которая первее обоих». Получается, что «умозрительные науки предпочтительнее всех остальных, а учение о божественном предпочтительнее других умозрительных наук» (1026a 20). Особо стоит отметить введение Аристотелем понятия блага или того, «ради чего» в качестве одной из причин, т.е. понятия цели. По Аристотелю главенствующей наукой и высшей мудростью следует называть как раз то, что учит «о цели и о благе (ибо ради них существует другое)» (Мет. 996b 10).

Однако А.Ф. Лосев оспаривает понятие перводвигателя Аристотеля как чего-то трансцендентного: «Аристотель, хотя и не без колебаний, признавал только такое единство, которое обязательно является единством множественного. Хотя сам он прекрасно понимал, что целое отлчно от всех своих частей, тем не менее он в основном никак не хотел признать это целое какой-то особой субстанцией, которая была бы выше своих частей, так что целое, с его точки зрения, только и существует в своих частях. «По своему содержанию этот Перводвигатель, – продолжает А.Ф.Лосев, – ровно ничего не привносит нового в естественно протекающий мировой процесс. Он только санкционирует его, увековечивает царящие в нем закономерности, обосновывает его на нем же самом...»<sup>1</sup>. М. Хайдеггер не так однозначен в оценке метафизики Аристотеля, хотя и критикует его за онто-теологичность<sup>2</sup>.

Попробуем подвести итоги краткого анализа становления метафизического знания в античной философии.

Метафизика представляет собой систематическое умозрительное познание и знание в рамках более широкого понятия философии как любви к мудрости вообще. Метафизика как раз и являет то, без чего не состоялась бы философия. В древнегреческом языке истина определяется термином «легейн», что значит «открытие», извлечение из утаенности, в то время как «крюптейн» означает хранить в тайне, утаивать<sup>3</sup>. В связи с этим процесс добывания метафизической истины можно назвать откровением.

Логика развития человеческого познания с необходимостью привела к тому, что человек перешел от чувственного познания к умозрительному, и его методом попытался обрести сущность бытия. Было осознано, что необходимо новое мышление, сущностно-умозрительное, которое нашло свое выражение у Парменида и в теории идей Платона. В связи с этим анализ генезиса метафизики целесообразно осуществлять путем исследования глубины умозрения, которое идет от мифа к логосу, от апейрона к нусу, от имманентного к трансцендентному.

В этой связи можно выделить три основных этапа эволюции метафизического понимания архэ. Если взять за основу понятие бытия, то оно первоначально мыслилось (1) как сущее в целом, затем (2) как сущность сущего, а позднее – как (3) истина сущего. Согласно этим трем ступеням понимания бытия можно обозначить и три основных этапа становления метафизического знания в античной культуре: а) метафизика в рамках натурфилософии, когда первоначально мыслился в качестве природной стихии, которая лишь символизирует собой нечто метафизическое; в) первоначало в качестве математического предмета (пифагорейство) или объек-

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. ИАЭ. Т. IV. С. 29-38; Т. V (I). С. 39.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» // Время и бытие. М., 1993. С. 34.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Основные понятия метафизики // Что такое метафизика? М.: Академический Проект, 2007. С. 117.

та чистого мышления (элейская школа); с) первоначало в качестве иного по отношению ко всему сущему, когда оно выступает в качестве сверхсущего, объединяя в себе *логос* и *теос*<sup>1</sup>.

Результатом анализа эволюции метафизического знания в античной философии стало вскрытие и понимание логики его развития, становления умообразного первоначала (архэ). По словам Хайдеггера, только человеку дано видеть, что сущее есть, видеть сущее как сущее, а не просто бесконечное множество разнообразных объектов. Сущность сущего впервые выводит к «представленности» бытие: «то, что никогда и нигде не является сущим, открывается как нечто отличающее себя от всего сущего, что мы называем бытием»<sup>2</sup>.

Рассмотрение бытия как иного по отношению к сущему приводит к развитию демиургии, где смыкаются откровения о теосе и логосе, что обнаруживается в метафизике многих античных философов, особенно явно – у Эмпедокла, Анаксагора, Платона и Аристотеля. Введение в том или ином виде понятия демиурга выводит метафизику на иной уровень, где речь уже не может идти о развитии и эволюции, но о творении.

Поиски сущности сущего неизбежно выносят ее за само сущее и порождают трансцендентное. Эта сущность сущего обретается как нечто самостоятельное, но, в то же время, она должна принадлежать сущему как его истина, – в этом противоречие мысли. Чтобы мыслить сущее как сущее, т.е. его целиком, необходимо выйти за его пределы, только тогда его можно окинуть взглядом. Сущностный взгляд на сущее есть взор извне. В перспективе развивающиеся теории демиургии подготовили почву для создания христианской личностной теологии, породившей понятие собственно трансцендентного, когда Бог творит мир не из чего, как в античности, но из ничего.

Определяющей мировоззренческой чертой философствования Средних веков был теоцентризм, который пришел на смену античному космоцентризму, поли- и пантеизм был заменен монотеизмом, а понятие сверхсущего теистическим трансцендентным. Мировоззрение христианства можно определить в целом как «теоцентрический персонализм»<sup>3</sup>. Однако выработка нового типа мировоззрения, основанного на вере, потребовала многих усилий и несколько веков развития патристики. Г.Г. Майоров подчеркивает тенденцию, способную привести к метафизике веры в рамках христианского мировоззрения: хотя неоплатонизм не отказался ни от политеизма, ни от мифологизма, он все же выработал понятие единого, а «поскольку Плотин часто отождествлял свое Единое с высшим божеством, с логическим и генетическим началом всего сущего, с абсолютным совершенством и благом, с началом, трансцендирующим само бытие

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. в статье автора «Становления метафизического знания в античной культуре» // История философии: методы исследования, концептуальные альтернативы, опыт преподавания. М.: Изд-во РГГУ, 1996 // – С. 64-69.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Послесловие к: «Что такое метафизика?» // Время и бытие. М., 1993. С. 38.

<sup>3</sup> Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. С. 16.

и мышление, — его система легко могла быть истолкована как монотеизм». Майоров отмечает, что учение Плотина о Едином, Уме и Душе было «созвучно христианской доктрине троичности лиц божества». Христианству необходимо было от отношений субординационизма (инволюционного эманативизма) перейти к координационизму. Христианская метафизика веры строилась через отказ от пантеизма Плотина, через отрыв его «онтологии от натурфилософии» и через приведение «этой онтологии к форме чистой теологии, т.е. превращением платонова учения о «божественности бытия» в учение о «бытии божества»<sup>1</sup>. Эманация была представлена как «единосущное порождение», а восхождение к Единому превратилось в концепцию обожения. Античная мысль, таким образом, внесла свой значительный вклад в развитие метафизики веры в европейской философии, подготовив основной категориальный аппарат, вплотную подойдя к понятию трансцендентного. Однако, неоплатоническое Единое, будучи последней основой всей реальности, принадлежит самой этой реальности, как центр круга принадлежит кругу, тогда как Единый, например, Григория Назианзина, помещается вне мира или над ним, как точка, помещенная над плоскостью круга. Для последнего, за пределами разума находится еще вера, представляющая собой область трансцендентного логоса, неизвестного неоплатоникам.

Г.Г. Майоров пишет, что библейский миф сразу же давал решение проблемы единства, над которой размышляли и которое так долго искали и мучительно достигали неоплатоники и др. философы эпохи эллинизма. Однако библейский вариант разрешал данную проблему путем веры и введения понятия абсолютной личности Иеговы. Античная же мысль в том виде, в каком она была, органически не была способна к монотеизму. Но был чисто античный способ его относительного достижения посредством математического числа. Эту задачу и выполнили неоплатоники, они сняли субъект-объектную противоположность благодаря учению о Едином и его эманациях, хотя и оставались, в то же время, язычниками. Переработку языческого эллинизма начал на рубеже тысячелетий эллинизированный иудей Филон Александрийский<sup>2</sup>.

С.Н. Трубецкой отмечал, что идея абсолютного монотеизма получает у Филона Александрийского «свое философское выражение, до которого не могло возвыситься умозрение греков, не находившее в своем религиозном опыте объекта, соответствующего этой идее»<sup>3</sup>. Вместе с Филоном в средиземноморскую культуру пыталось войти нечто принципиально новое, абсолютно непонятное, абсурдное для любого грека учение о творении мира из ничего. А.Ф. Лосев отмечает, что «в перспективе тысячелетней истории культуры, основной смысл концепции творения из ничего возникал на почве стремления во что бы то ни стало охранить и оформить

---

<sup>1</sup> Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 145-146.

<sup>2</sup> Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. М., 1979. С. 145.

<sup>3</sup> Трубецкой С.Н. Учение о логосе в его истории // Сочинения. М., 1994. С. 163.

личностное понимание бытия»<sup>1</sup>. После Филона античные философы стали более интимно подходить к своему первоединому. «Платон и Моисей теперь заговорили на одном и том же языке»<sup>2</sup>. Филон также разработал апофатическую теологию. Его Бог бескачественен, неизречен и непостижим. Согласно Филону Моисей получал пророчества благодаря непосредственному, и вместе с тем непостижимому внушению, для усвоения которого требуется лишь простая вера.

Ясперс полагал, что «по своему мысленному содержанию греческий и ветхозаветный монотеизмы совпадают, но радикально различаются по характеру присутствия Бога. Это – различие между философией и религией. В дальнейшем – это различие между божеством и Богом, между мысленной трансценденцией и живым Богом; единое философии не есть Единый Библии». Между тем Ясперс в дальнейшем пытается снять эту оппозицию Паскаля, утверждая, что «греческий и ветхозаветный монотеизмы сообща создали западную мысль о Боге. Они интерпретировали друг друга. Это было возможно потому, что в вере пророков была абстракция, аналогичная философской абстракции. Вера пророков превосходит по своей мощи философскую веру, так как идет от непосредственного видения Бога, но уступает философии в ясности мысли...»<sup>3</sup>.

Метафизика первых веков новой эры характеризовалась смесью античного язычества и монотеизма, в связи с чем ее можно квалифицировать как синкретическую. Она основывается на разнородных, даже взаимоисключающих принципах, свойственных разным картинам мира. Идея абсолютной личности находится здесь в некритическом смешении с античным космологизмом. Основные течения в рассматриваемом синкретизме могут быть представлены халдаизмом, отчасти даже сибиллизмом, герметизмом и гностицизмом.

В основе мироздания, по герметизму, находится абсолютное божество, Отец или Ум, от которого, однако, затем выделяется самостоятельная субстанция, тьма или материя, что напоминает эманирование. В силу этого монотеистическая идея в герметизме оказывается весьма ограниченной, в нем содержится «путаница личностного монотеизма и безличной эманации всего материального»<sup>4</sup>. Герметизм, поэтому, еще далек от метафизики монотеистически-трансцендентного толка, но вместе с тем он знаменует собой «крушение всякого эманационного пантеизма», ибо во главе всего все же стоит личность.

Гностицизм можно условно определить как совокупность различных течений внутри и «около» христианства, которые, став объектом серьезной критики со стороны Иринея Лионского (ок.180 г.), были названы им «лжеименным знанием». Это суждение он позаимствовал у ап.Павла

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. ИАЭ. Т. VI. М., 1988. С. 124.

<sup>2</sup> Майоров Г.Г. Указ. соч. С. 46.

<sup>3</sup> Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М, 1994. С. 458-459.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. ИАЭ. Т. VII (1). С. 227.

(I Тим.6:20). В науке Нового времени большую часть этих учений стали называть «гностицизмом». Этому способствовал и тот факт, что среди христианствующих еретических течений было такое, приверженцы которого называли себя гностиками. Ириней, используя в названии своей книги слово «гносис», просто опирался на авторитет апостола и обозначал этим понятием не только учения, ставившие своей целью достижение сокровенного знания, но и всякую противную церкви и апостольской традиции ересь<sup>1</sup>.

Как и в герметизме, в гностицизме абсолютное первоначало персоналистично, но в такой же степени оно ограничено и заражено чувственно-материальным космологизмом. Хотя в гностицизме существуют ноуменальная и даже сверхноуменальная области, которые внеположны принципу космологизма, все же они не являются вполне самостоятельными, а привлекаются для объяснения самой же космологии.

Гностический персонализм относителен еще и потому, что в нем абсолютной личности свойственны обыкновенные человеческие слабости, в силу которых она подвержена соблазнам и страстям (подобно античным богам) и совершает многие ошибки и прегрешения. Особенно это проявляется на образе Софии, которая рассматривается как сам Бог, но вместе с тем ее судьба напоминает случай из беллетристической повести. Все это является следствием космологического, натуралистического персонализма, развиваемого в гностицизме. Наследует он и пифагорейско-платоновскую противоположность материального и духовного, которая остается непреодоленной несмотря на все ухищрения гностической персоналистической космогонии. Мир у гностиков трихотомичен: совершенный мир – «Плерома» (благой и истинный Бог), мир сотворившего космос Демиурга (неблагой иудейский Бог, «Ялдаваоф») и мир косного материального существования. Это деление соответствует Платоновскому «Тимею» (Благо, Демиург и материя). Все сущее образуется в результате инволюционной эманации Плеромы.

Характеризуя метафизику гностицизма как переходную от язычества к монотеизму, важно отметить ее своеобразие. Как и христианство, гностицизм признавал единого Бога, хотя последний не был свободен от космологического натурализма и обусловленного этим обстоятельством несовершенств. Отсюда ключевая задача гностической доктрины: устранить зло из природы Бога. Для ее решения гностикам пришлось выработать понятие стадийно развивающегося божества, последнее из проявлений которого могло бы объяснить происхождение зла. В качестве такого проявления у них выступает София. Вместе с тем сама проблема поисков «оправдания» зла не может возникнуть в рамках абсолютного персонализма (где всякое зло объясняется как результат свободного волеизъявления разумного существа и не несет в себе онтологических оснований), но лишь в пределах пантеистической картины мира, что еще раз свидетель-

---

<sup>1</sup> Об этом см. статью автора «Метафизика и духовное познание в гностицизме и христианстве» (Вестник РУДН. Сер. Философия. № 1. 1997. С. 147-156.).

ствуует о неопределенности гностического понимания отношения трансцендентной реальности к феноменальному миру и человеку.

Гностики уже не могли на чисто пантеистическом основании совместить понятия добра и зла в субстанциальном смысле, но и объяснить происхождение зла в христианском духе они также не были в состоянии. Пытаясь разрешить данную дилемму, они пошли не по пути субстанциального единения добра и зла, а по пути их умозрительного синтеза, т.е. объявили зло следствием ограниченного человеческого познания, для тех же, кто достиг гносиса, зло является лишь видимостью. С этой целью они расчленили образ Христа на идеальную предвечную сущность и смертного Иисуса.

А.Ф. Лосев считает, что гностицизм не является ни пантеизмом, ни дуализмом, но персонализмом, хотя и достаточно своеобразным. Ведь для пантеизма характерно обожествление всего существующего и, следовательно, признание несовершенства бытия как вполне естественного и необходимого качества. Гностики же мировое несовершенство объясняют уже персоналистически, считая само божество виновником зла и несовершенства. Дуализм для них хотя и существует, но признается неестественным состоянием, требующим преодоления. Однако несмотря на этот персоналистический пафос гностицизм не смог преодолеть недостатков ни пантеизма, ни дуализма. Гностический персонализм открывал, как казалось гностикам, уникальные и бесконечные возможности для познавательных способностей человека. Их персонализм без труда идентифицируется с пневматологией, и это тождество Лосев справедливо называет оккультизмом как важнейшей чертой гностицизма. Пневматология гностицизма вытекает из понимания знания как откровения тайны об абсолютной божественной Личности. Однако в силу ограниченности данного вида персонализма уместно говорить именно об оккультизме и пневматологии, а не об Откровении в собственном смысле слова и духовности, вытекающей из него. Гностическая пневматология оказалась благотворной не столько для действительно божественного гносиса, сколько для разного рода магических приемов и мистериальных практик.

Характеризуя метафизику гностицизма как переходную от язычества к монотеизму, важно отметить ее своеобразие. Можно согласиться с оценкой Лосевым метафизики гностицизма в том, что она есть: «1) оккультно-2) пневматический и 3) космологически-человечески ограниченный 4) персонализм, причем натуралистический, весьма напряженно ставящий 5) сотериологические цели с помощью 6) мифологически сконструированной системы понятийных категорий»<sup>1</sup>. Тем не менее, гностицизм представляет собой определенный этап в становлении метафизики веры.

К основным признакам гностицизма, которые, при первом взгляде, совершенно совпадают с принципами духовного познания, основанного на трансцендентной вере, но при более пристальном имеют принципиальные и глубокие отличия, можно отнести следующие:

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. ИАЭ. Итоги тысячелетнего развития. Кн. 1. М., 1992. С. 255.

1. Гносис означает самопознание. Однако форма этого познания в гностицизме скорее мистико-магического характера, чем основанного на внутреннем откровении веры.

2. Самопознание в гносисе осуществляется с целью внутреннего постижения Бога и потому его можно назвать богомудрием. Однако, в гностицизме, в отличие от метафизики веры, это богомудрие скорее теософского и оккультного толка. Кроме того, осуществить такое самопознание могут только избранные.

3. Познание в гностицизме нуждается в дополнительных орудиях и средствах, кроме веры. Гностики, особенно ранние, исключительно большое значение придавали магии, употреблению мистических слов и выражений. Метафизика веры, напротив, основывается на умозрительном принципе веры, который представляет собой абсолютный и во многом самодостаточный метод познания.

4. Методом гносиса является не отдельная способность, будь то мысль или чувство, а живой и деятельный дух. В гностицизме эту субстанцию можно назвать пневмой, а «теорию познания» – пневматологией. В метафизике веры дух уже не пневма, а трансцендентная инстанция.

5. Огромное внимание гностицизм уделял космологии, которая заменила ему то, что можно было бы назвать метафизикой веры, для которой космология не принципиальна. Вера не отвлекается вниманием на второстепенные детали, не имеющие непосредственного отношения к самопознанию.

Если внимательно проанализировать гносис Климента Александрийского, то можно увидеть все его принципиальные отличия от традиционного гностицизма. Духовный гносис есть вера как высший вид познания и знания. Эта вера раскрывается в первую очередь через любовь, а не через магию, нагнетание искусственной таинственности, субординационизм и, зачастую, пантеизм, как это происходило в гностицизме.

Востонохристианский гносис отталкивается от высказывания ап. Павла «Верую познаем» (Евр. 11,3). По сути, если брать духовную его сторону, идеал обожения, он представляет собой эпигносис, т.е. вера здесь мыслится как превышающая всякое человеческое знание, всякие человеческие познавательные способности и возможности, как нечто даруемое, а не вскрываемое только в душе. Гностицизм, развивая «лжеименное знание», перевернул отношение веры и разума, будучи убежденным, что спасительно знание само по себе. «Их опора на разум показывает, как мало они поняли суть нового учения и насколько пребывали еще во власти античного рационализма»<sup>1</sup>. Вместе с тем рационализм гностиков гностицизма допускал всевозможную мифологию. От античного умозрения они шли не вперед, а во многом назад, тем самым, в сущности, предавая традицию разума, выдавая под разумом свою мифологию. Востонохристианский гносис, формально ставя веру бесконечно выше знания и разума, оказался ближе умозрительной философии античности,

---

<sup>1</sup> Столяров А. Тертуллиан. М., 1994. С. 11 (Вступительная статья к книге).

а значит разуму, чем его поборники – последователи гностицизма. Таков исторический парадокс.

Гностицизм представляет собой определенный этап, проходимый человечеством, в становлении метафизики веры, а гносис – это одна из неотъемлемых черт самого духовного познания. Но при этом важно, что подразумевается под гносисом: вера как отношение к абсолютно благому трансцендентному началу, или магические, культовые манипуляции в совокупности с обширным арсеналом мифологических образов и понятий. Метафизика веры, безусловно, может исходить лишь из умозрительного, духовного понятия веры.

## **§ 2. Метафизика веры в восточнохристианском гносисе**

Развитие гносиса и метафизики веры в восточном христианстве, несмотря на достаточно многочисленные исследования становления догматики и аскетики, еще не получили должного философского осмысления. Дело в том, что в восточном христианстве разработана уникальная и интереснейшая метода духовного познания, которая может и должна изучаться вне зависимости от вероисповедальной принадлежности. Отнесясь таким образом к данной традиции, можно найти много интересного и важного, без чего невозможно обойтись при построении метафизики веры, изучения историко-философского и общекультурного процесса «человечивания» человечества<sup>1</sup>.

Духовная культура восточного христианства, Византии и исихазма представляет собой самобытное и оригинальное течение духовной жизни, являющееся истоком и фундаментом русской православной культуры, без которой, в свою очередь, невозможно понять русскую философию. Данная духовная культура внесла свой весомый вклад в развитие понятия веры, которое требует философского осмысления при построении метафизики веры. Появление христианства было подготовлено всем предшествующим духовным и культурным развитием древнего мира. Человечество, усомнившись в способностях своего разума, решило дополнить его верой.

Духовное познание в христианстве, если возвратиться к греческой терминологии, на основе которой разрабатывалась средневековая философия, обозначается понятием гносис (γνῶσις, или эпигносис – ἐπιγνώσις)<sup>2</sup>. Корень γνῶ (или γνῶ) означает познание, предполагающее тесную связь и взаимодействие между субъектом и объектом. Поэтому понятие познания, обозначаемое словом, произведенным от этого корня,

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. параграф «Духовное познание в христианстве и гностицизме» в монографии автора «Духовное познание в философии Востока и Запада» (М.: РУДН, 2009. С. 351-365).

<sup>2</sup> *Зарин С.М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996. С. 383.

близко к чувству, хотя и шире его по объему. У Гомера *γνώτος* употребляется в смысле «родственник по крови». Гностическое познание – познание опытное, ибо покоится оно на восприятиях определенного рода – «сердечных чувствах». Оно не является результатом деятельности одного лишь ума, сущность его не просто в теории или умозрении, ибо оно исходит из цельной человеческой личности и при этом, или в силу этого, содержит в себе этическое отношение, оценку и практику. Если теоретическое познание является уделом одного лишь разума, то гностическое познание живое, а не лишь абстрактное. В нем предмет познания инкорпорируется во внутреннюю жизнь познающего, видоизменяя самого субъекта познания, а не только приносит ему внешние знания. Причем духовное познание мыслится здесь не как касающийся какой-то одной способности или стороны человека (интеллекта, чувства и т.д.), но как процесс, охватывающий всего человека, как выразился Хайдеггер, «целиком и без остатка». Способность к духовному познанию «есть достояние всего человека в целом, и не может быть исключительно приписано никакой из частей его природы»<sup>1</sup>. В этой связи такое познание и такое понимание человека можно охарактеризовать как «антропологию цельности» в противовес дуалистической антропологии платонизма и различного рода гностическим и мистическим системам. Существенной характеристикой гносиса как духовного познания является то, что он оказывает трансформирующее воздействие на самого познающего. Познающий осуществляет познание не посредством изучения бессловесного объекта (монолог), а вступает в диалогическое, трансформирующее его общение. Самым высшим уровнем общения личностей является любовь, поэтому Бог в христианстве есть любовь, и лишь тому, «кто любит Бога, тому дано знание от Него» (1 Кор. VIII, 3).

Гносис в большей степени аксиологичен, чем логичен, он больше связан с моралью и волей, чем с чисто рассудочными доводами. Гностическое познание характеризуется тем, что человек участвует в нем морально, а значит к нему причастна и воля. Сущностной чертой восточносредневекового гносиса является то, что он неразрывно связан с нравственным усовершенствованием человека, обусловлен необходимостью осуществления добродетельных поступков.

Гносис обнаруживается и в Откровении, и в Евангелии от Иоанна, и в посланиях ап. Павла, и в других собственно христианских произведениях. Прежде всего, с гносисом может быть связано употребление слова Логос, которое может нести в себе гностические черты (Иоанн, 1:1-5; I Кор., 1:5).

Особое значение придается гносису в духовно-аскетической традиции, где он понимается как «духовное ведение» (*η πνευματική γνῶσις*). Духовный гносис определяется здесь как «ощущение бессмертной жизни», «Царства Небесного» и т.д. Теория и практика здесь нерасторжимы, выделяться могут лишь логически. Деятельность здесь не рассматривается как недостаток созерцания (платонизм).

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. С. 21.

С возникновением иночества данная традиция обрела твердую почву и получила дальнейшее развитие и глубину в духовно-аскетическом опыте преп. Антония и многих других «философов пустыни». К основателям и продолжателям этой традиции в восточном христианстве относят, прежде всего, Антоня Великого (Египетского, род. ок. 250 г.), Исаака Сирина, Иоанна Синаита (Лествичника, прим. 525–601 гг.), Симеона Нового Богослова (949–1022), Григория Синаита, Григория Паламу, Нила Сорского, Серафима Саровского, Ионанна Кронштадтского и др. Указанные «патриархи» духовного делания в восточном христианстве, сформировали наиболее глубокий и собственно духовный пласт данной традиции. Их опыт – уникальное достояние всего человечества.

Вера в христианском гносисе (πίστις у ап. Павла) тесно связана с понятием любви (ἀγάπη у ап. Иоанна). Как вера, так и любовь характеризуются самопожертвованием. Только любящий – истинный гностик, о котором можно сказать: γίνωσκει τον θεον (1. Иоанн. IV, 7). Вера и любовь представляют собой некую постоянно действующую духовную энергию (δυναμис), результатом которой является особого рода знание. В силу сказанного средневековый гносис можно рассматривать с двух точек зрения – веры и любви. Вера приводит к необходимости разработки соответствующей метафизики, а любовь – к переживанию благодати. Органом восточносредневекового гносиса является сердце, а его обладателем – духовная личность человека.

Молитва представляет собой существо самого христианского гносиса. Он есть откровение. Откровение может быть двух видов: как Писание и как акт духовного самопознания. Но их нельзя противопоставлять друг другу, ибо в сущности они – одно, разделенное лишь временными промежутками: то, что было получено в процессе духовного самопознания пророков, затем вошло в Писание. Таким образом происходит экстериоризация внутреннего духовного опыта, перевод его во внешнее знание, объективация. Рефлексию над духовным опытом восточного христианства можно определить как духовную философию, или как метафизику веры.

Неоднозначно отношение к гностицизму в русской философии: многие его критиковали, но многие были им же и заражены. Бердяев, например, полагал, что «учителя Церкви были, конечно, несправедливы к гностикам и исказили их». Но здесь же он признавал, что «у гностиков человек не был освобожден от власти космической иерархии духов и демонов, оставался заколдованным в магии, их отношение к космосу оставалось языческим. В сущности, гностики не были христианскими еретиками, они были языческими мудрецами, синкретически впитавшими в себя и элементы христианской мудрости... Гностицизм утверждал гордость пневматиков и самопревозношение их над психиками и плотскими, но он не нашел путей одухотворения души и плоти, преобразования их и принятия их внутрь духа»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М., 1994. С. 188.

Однако далее Бердяев упрекает христианство в обратном грехе – грехе агностицизма, из которого затем развился и церковный позитивизм. Но это не значит, продолжает он, что христианство в принципе не допускает гносиса, не терпит познания космических тайн. Змеиная мудрость (гносис), пишет он, вполне соединима с простотой христианского сердца. И так как на Востоке не развит рационализм, то он «гностичнее Запада, более верит в возможность мистического гносиса, который на Западе нередко представляется еретическим». Однако под гносисом Бердяев в основном понимает космологизм, а не тот духовный гносис как веру, с которым имеет дело метафизика веры. Хотя он и признает то, что «вера в духовном опыте раскрывает путь для гнозиса»<sup>1</sup>.

Естественно, что метафизика веры не может строиться только на вере, ей необходим еще и разум, однако на заре христианства отношения разума и веры, философии и религии выстраивались неоднозначно. Иустин-философ, например, считал, что греческая философия в ее наиболее гуманистических проявлениях находится в гармонии с христианским учением и подтверждает его своими лучшими образцами. Для него «все те, кто жили согласно Логосу, суть христиане, пусть даже их и считали безбожниками, как Сократа или Гераклита». Став христианином, Иустин, вместе с тем, не отказавшись от мантии философа, он признавал заслуги платонизма в плане разработки христианской концепции. По примеру Иустина так же будут относиться к античному наследию Климент и Ориген. Другой апологет, Афинагор (грек), жил во II в. Известно его сочинение, «Ходатайство за христиан», которое было адресовано Марку Аврелию в период гонений. Афинагор одним из первых попытался дополнить веру разумом, а принцип откровения принципом доказательства. Ему принадлежит высказывание «доказательные основания нашей веры».

Другое направление в апологетике, отрицательно относившееся к античной культуре, философии и разуму можно представить наиболее красноречивыми фигурами – Татианом и Тертуллианом. Татиан – уроженец Месопотамии (Ассирии, ок. 120 – ок. 175 г.). Он был учеником Иустина, и, тем не менее, для него античная культура была сплошным заблуждением и «творением дьявола». Татиан осудил греческую философию, не успев ее понять, и стал на защиту христианства, не успев разобраться в Писании.

Наиболее радикальную позицию в отношении античной философии и традиции разума занял латинский апологет Тертуллиан, развивший далее тезис ап. Павла о том, что «мудрость мира сего» выглядела безумием перед лицом жизненных проблем. Западный апологет выдвинул на первое место принцип веры. «Верую, ибо абсурдно», – это высказывание приписывается ему, а также: «что общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?». Но полное отрицание разума Тертуллианом не привело его к истинной вере, напротив, лишило умозрения: в теории познания он был сенсуалистом. Он не мог себе представить существование нематериаль-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 189.

ного Бога: «Кто будет отрицать, что Бог есть тело, даже если он есть дух?»<sup>1</sup>. Закончил Тертуллиан еретичеством. Его позиция показательна для разработки метафизики веры – она является тупиковой. В русской философии схожим путем пойдет Л. Шестов. Вместе с тем можно согласиться с А. Столяровым в том, что Тертуллиан «с особой силой выразил глубинную суть христианства»<sup>2</sup>. Его проникновенные слова о вере, беззаветная до безрассудности преданность высшему идеалу вдохновила в последующем многих мыслителей, способствовала яркому обнаружению феномена веры в его отличии от знания и разума.

У Аристотеля в VI книге «Метафизики» предмет и метод теологии в общем совпадает с предметом и методом первой философии. У Климента Александрийского истинная философия есть теология, и истинная теология есть философия, ибо толкование Писания средствами античной философии на деле привело к «творческому переосмыслению библейских мифологем в духе позднеантичных философов». Мировоззрение каппадокийцев, прежде всего «теологов-символистов» типа Григория Назианзина и Григория Нисского «явило собой первую развитую форму неоплатоническо-христианского синтеза»<sup>3</sup>. Затем последовал Августин и Ареопагитики.

Клименту Александрийскому принадлежит знаменитое высказывание – «философия служанка теологии». Он впервые обстоятельно рассматривает проблемы соотношения веры и знания, теологии и философии, в решении которых он старается избежать крайностей. «Истинная философия, – пишет он, – есть знание предметов божественных и человеческих, есть наука, доставляющая нам понятие о наших отношениях к Богу и миру, указывающая нам средства к достижению мудрости и добродетели»<sup>4</sup>. Веру он понимал как «сокращенное знание», доступное всем и дарованное в готовом виде человечеству. Вера не только первее знания, но является и его критерием, хотя и без знания вера представляет собой лишь фундамент знания. Климент, вместе с тем, спорил с теми христианами, которые боялись, что приобщение к философии повредит их вере; но «если такова у них вера (ибо не буду говорить знание, *γνῶσις*), что может быть упразднена философским аргументом (*πιθανολογία*), то пусть будет упразднена: этим они всего более подтверждают, что не владеют истиной»<sup>5</sup>. Климент, таким образом, первым в истории христианской мысли ясно сформулировал принцип гармонии веры и разума, ставясь в этом предшественником Августина и Фомы.

Вместе с тем уже здесь встает специфическая философско-теологическая проблема, говорящая о раздвоении принципа веры. С одной стороны она постижение Бога и его проявлений, соотносится с теоло-

---

<sup>1</sup> Майоров Г.Г. Указ. соч. С. 60, 65, 113, 121.

<sup>2</sup> Столяров А. Указ. соч. С. 13.

<sup>3</sup> Майоров Г.Г. Указ. соч. С. 149-150.

<sup>4</sup> Там же. С. 82.

<sup>5</sup> Цит по: Хосроев А.Л. Александрийское христианство... М., 1991. С. 183.

гией, а с другой требует рационального доказательства, т.е. должна использовать метод философии. Возникает неадекватность предмета и метода, что порождает дальнейшие противоречия.

Идея, что Логос делает познание Бога доступным каждому верующему, известна уже Филону, но у Климента она развивается в постоянной полемике с гностическими учениями: с Василидом, который утверждал, что Бога может познать лишь имеющий особую природу; с Валентином, согласно которому спасение доступно тому, чья природа предопределена для этого. Вместе с тем для Климента гносис (γνῶσις) как вера философски просвещенного меньшинства более чем «πιστις» (πιστις), вера неразмысляющего большинства. Любовь рассматривается им «не столько, как главное и самостоятельное начало христианской жизни, сколько только как одно из условий гносиса». Более того, «если бы гностику было бы предложено сделать выбор между гносисом и вечным спасением, он без колебания остановился бы на гносисе»<sup>1</sup>.

По мнению А.И. Сидорова для Климента Александрийского гносис есть «неразрывное единство веры и знания, нравственного совершенства и истинного (т.е. ортодоксального) богословия»<sup>2</sup>. Гностик Климента, указывает А. Мартынов, «не есть только мудрец в смысле, данном этому слову древней философией; он – святой, формируемый по образу и при помощи Слова воплощенного»<sup>3</sup>. Климент Александрийский начал формирование идеала «церковного гностика» и оказал тем самым безусловное влияние на последующее становление восточнохристианского гносиса. Прежде всего это влияние коснулось монашества «созерцательного типа», ярким представителем которого был Евагрий Понтийский. В то же время, весьма важным и плодотворным для будущего развития духовно-аскетического познания, основанного на вере, представляется тесное сопряжение Климентом аскезы, мистического Боговидения («гносиса») и обожения<sup>4</sup>. Вместе с тем в его творчестве еще недооценивается вера как самобытный духовно-познавательный феномен. Можно сказать в этой связи, что термин гносис может быть не всегда удачным для передачи того смысла веры, о котором идет речь, ибо он традиционно связывается с гностицизмом. Более нейтральным является понятие ведения, которое зачастую также употребляется в рассматриваемой традиции.

В.В. Болотов отмечает, что в трудной борьбе против гностицизма богословие пошло двумя путями: западное заняло консервативную, только отрицательную позицию по отношению к нему, оно осудило гностицизм даже без полемики с ним, так как не видело за ним апостольской прием-

---

<sup>1</sup> Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 347.

<sup>2</sup> См. коммент. Сидорова А.И. в кн. «Творения древних отцов-подвижников» (М., 1997. С. 276.).

<sup>3</sup> Мартынов А. Нравственное учение Климента Александрийского по сравнению со стоическим // Прибавления к изданию творений святых Отцов в русском переводе, 1890, ч. 45. С. 176.

<sup>4</sup> Сидоров А.И. Древнехристианский аскетизм. М, 1998. С. 84.

ственности. Восточное же богословие, в лице представителей знаменитого александрийского огласительного училища (Климент и Ориген), взяло на себя положительную часть задачи: удовлетворить естественное стремление христиан к знанию лучше, чем это делали гностики, «противопоставить доктринам последних систему, вполне церковную по содержанию и более их научную, разъяснив смысл церковного догмата, который философски выше и глубже, чем еретические измышления»<sup>1</sup>.

Оригена (ок. 185–253/254 гг.) можно представить как первого систематизатора учений христианства, он много заимствует у античных философов, будучи учеником Аммония Саккаса, но выше всего он ставит веру и религию. Ориген считал, что правильно понятая Библия не противоречит здоровой философии, а правильно примененная философия не вредит Библии. В истории всего христианского богословия трудно найти одновременно столь великую и неоднозначную личность, как Ориген.

Как отмечает А.И. Сидоров, Ориген избегал самого термина «гностик» для обозначения совершенного христианина в виду опасности «лжеименного ведения», узурпировавшего данное понятие. Тем не менее, он также постоянно акцентировал внимание на единстве веры и ведения (считая «гносис» исполнением и свершением веры)...»<sup>2</sup>. Ориген исходил из того, что вера лишь как отвлеченное знание мертва и не приносит никакой пользы верующему, такой верой могут обладать и бесы. Истинная вера рассматривается им как жизненная позиция, вера не только ума, но сердца и воли. Ориген считал познание и созерцание истины высшим предназначением человека. Однако он не смог создать гармоничную концепцию соотношения веры и знания, за что попал в разряд еретиков. Хотя сейчас отношение к Оригену переосмысливается<sup>3</sup>.

По мнению П. Минина Ориген в своем творчестве заложил те ключевые идеи, которые легли в основу духовно-аскетической практики восточно-христианской традиции. Это хорошо видно на примере сравнения его с Климентом: «Если Климент склонен был в деле обожения человека отводить первое место гносису, то Ориген начинает выдвигать другое начало внутренней жизни – христианскую любовь; если Климент конечную цель обожения видел в слиянии человеческого духа с Богом, как бескачественной Монадой, то Ориген вводит посредство Христа-Логоса и самое обожение понимает как воображение Христа в душе человека. Таким образом, если Климент является отцом спекулятивного течения христианской мистики, то Ориген по праву может быть назван родоначальником того движения, которое можно обозначить как нравственно-практическое»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Болотов В.В. Лекции по истории древней Церкви. В 4 т.Т.2. М., 1994. С. 338.

<sup>2</sup> Сидоров А.И. Указ соч. С. 86.

<sup>3</sup> См. во вступительной статье Сидорова А.И., стр.24-52 (к кн.: Евагрий Понтийский. Творения. М., 1994.)

<sup>4</sup> Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. К., 1991. С. 343.

Особенно важными для формирования метафизики веры являются «Пять слов о богословии» Григория Назианзина, за которые он был назван «Богословом». В них вера ставится выше требований разума. При исследовании вопросов в религиозной области следует всегда различать, «что должно представлять одной вере и что разуму». В ярких красках изображает он противоположность между ограниченностью нашего ума и предметом его постижения неисследимым Богом. По его мнению «обнять мыслью столь великий предмет совершенно не имеют ни сил, ни средств» даже возвышенные умы. Скучный в слове и знании, но опирающийся на простые речения веры выше для Григория «борзого на язык глупца, который с невежеством доверяет разумным доказательствам». Кроме того, «что Божество необходимо будет ограничено, если Оно постигается мыслью. Ибо и понятие есть вид ограничения». Из этого Григорий делает вывод, что «Божество непостижимо для человеческой мысли, и мы не можем представить Его во всей полноте». Для человека невместимо даже явление Божие, не то что естество, поэтому никто не видел и не поведал сущности Божией. Слово же о Боге, «тем совершеннее, чем непостижимее». Вместе с тем «Памятование о Боге необходимее, нежели дышать», и в этом смысле он заповедует «богословствовать непрестанно» и даже запрещает не делать этого<sup>1</sup>. Однако основой такого богословствования должен быть разум и благоговение.

Григорий Нисский (331–394 гг.), младший брат Василия Кесарийского, был одним из самых глубоких философов каппадокийской школы. Система Григория Нисского, отмечает Карсавин, «одно из самых высших и самых глубоких индивидуальных осмыслений христианства, далеко еще не понятое и нецененное»<sup>2</sup>. В «Жизни Моисея» Григорий Нисский говорит, что человеческое знание о Боге может состоять лишь в незнании его, а все попытки воспроизвести образ истинного Бога суть не что иное, как попытки сотворения кумира, осужденные Писанием. Природу души составляет умственный свет познания (гносис). Сближение души с Богом переживается как «экстаз», «трезвое упоение» и экзальтация любви, осуществление выхода ее за пределы самой себя. В «Гомилиях на Песнь Песней», представляющих собой классический образец христианского мистицизма, Григорий символически повествует о такой ненасытимой божественной любви.

В отличие от мистицизма античного и прежде всего неоплатонического, Григорий разработал вариант фидеистический<sup>3</sup>. Если для неоплатоников слияние с Единым осуществлялось посредством восхождения на вершину разума, что тем самым означало и выход за его пределы, то для каппадокийцев такой выход представлял собой веру как нечто самостоятельное. А.Ф. Лосев, в свою очередь, подчеркивает, что в платонизме, в силу того, что «он всегда мыслит Бога имманентным миру и бытию»,

---

<sup>1</sup> *Григорий Богослов*. Творения. Т.1. СПб. (без ук. г.), С. 13, 386–387.

<sup>2</sup> *Карсавин Л.П.* Св. Отцы и учителя Церкви. М., 1994. С.140.

<sup>3</sup> *Майоров Г.Г.* Указ соч. С.46, 162.

молитвенное восхождение, «при всем его трепете и при всей неисповедимости той бездны, куда оно стремится, есть всегда движение в пределах одного и того же бытия, одного и того же универсально-божественного, космического тела»<sup>1</sup>.

Можно сказать, что в результате деятельности рассмотренных мыслителей произошла «переориентация античного мышления с природного «космоса» и рационального «логоса» на сверхприродного Бога и иррациональную веру»<sup>2</sup>. В частности, каппадокийская школа построила первый всеобъемлющий вариант синтеза христианских принципов с неоплатонической философией, создав тем самым восточный, греческий его вариант, который оказал во многом определяющее влияние на дальнейшее развитие именно восточной, палестинской и византийской ветви метафизики веры. Каппадокийцы оказали прямое влияние на Псевдо-Дионисия (Ареопагитики), Максима Исповедника и всю последующую теорию и практику восточного христианства.

Ареопагитики являются завершающим этапом на пути синтеза собственно христианских идей с неоплатонизмом, античной культурой в целом. Хотя этот синтез сколь гармоничен, столь же и противоречив<sup>3</sup>. Слава Ареопагитиков не случайна: в них с необычайным мастерством и тонкостью была выполнена задача, поставленная теологами IV в. по синтезированию неоплатонизма и христианства<sup>4</sup>. Псевдо-Дионисий использовал для этих целей неоплатонизм Прокла, с одной стороны, а с другой, – христианство каппадокийцев, создав тем самым грекоязычный апофатический вариант метафизики веры.

### § 3. Древнерусская духовная культура и метафизика веры

С точки зрения разрабатываемой методологии историческая задача и своеобразие русской философии заключается в том, что она шла по пути выработки метафизики веры. Ответ на вопрос была ли метафизика веры в Древней Руси, хотя бы в зачаточном состоянии, зависит от ответа на другой вопрос: что такое философия, что мы под ней понимаем и какой смысл в нее вкладываем. Исходное представление о философии, приписываемое еще Пифагору, понимаемое как любовь к мудрости («любомудрие» – по славянски) и содержащееся в самом термине «философия», вполне соответствует древнерусскому ее пониманию: «Мудрость прекрасна, она достойна восхищения, преклонения и любви (в духе плато-

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Очерки... М., 1993. С. 869.

<sup>2</sup> Майоров Г.Г. Указ соч. С. 183.

<sup>3</sup> Флоровский Г.В. Восточные отцы IV века. М., 1992. С. 99.

<sup>4</sup> См.: Майоров Г.Г. Указ. соч.

новского эроса) – так мыслили древнерусские люди, и мы не можем игнорировать подобное их представление о философии»<sup>1</sup>.

М.Н. Громов и Н.С. Козлов считают, что для выявления метафизики веры в древнерусской философии необходимо проводить «комплексное источниковедение» и «интеграцию источников», данных различных наук (археологии, фольклора, письменности, искусства и др.). В этой связи авторы выделяют специализированный и неспециализированный философские источники. В древнерусской культуре преобладали источники второго рода. Может быть, там не было философии, но было философствование. Достоевский отмечает, что «можно очень много знать бессознательно»<sup>2</sup>. Однако в этом бессознательном, по Достоевскому, не комплексы и неудовлетворенные желания, а любовь и вера. Метафизика веры содержалась в древнерусской духовной культуре еще в своем «бессознательном» состоянии: она была, но не была выявлена; она содержалась в мирочувствии, но не разрешалась в логосе вплоть до XIX в. Хотя возможность метафизики веры в русской философии во многом обусловлена уже историческим выбором религии.

Каждый народ воспринимает религиозную традицию по-своему, в связи с чем можно говорить о специфике русской веры, что наложило свой отпечаток и на метафизику веры. Последняя, по мнению Флоренского, сложилась из взаимодействия трех сил: греческой веры, славянского язычества и русского народного характера, «который по-своему принял византийское православие и переработал его в своем духе»<sup>3</sup>.

Флоровский оспаривает то общераспространенное «просветительское» мнение, будто восприятие византийской культуры изолировало Древнюю Русь от «великих семейств рода человеческого» (Чаадаев). А если и можно говорить о трудностях и кризисах древнерусского развития, то они касаются культуры, а не бескультурности. На упрек, брошенный в сторону славянского языка церкви, который якобы стимулировал отрыв от классической культуры и культуры Западной Европы (Г.Г.Шпет, Г.П.Федотов), он остроумно замечает: «То верно, что в древнем Киеве не знали ни Гомера, ни Вергилия. Но ни откуда не видно, что этому помешал именно славянский язык богослужения». Одну из причин данного кризиса Флоровский усматривает в «мысленной нераскрытости древне-русского духа», который по сути был «кризисом Византийской культуры в русском духе». Другой причиной является то, что «Византийское наследие было оставлено и полузабыто». В этом отречении «от греков» он усматривает «завязку и существо» последующего Московского кризиса культуры. Следующая причина кроется в том, что «заимствованная византийско-христианская культура не стала «общенародной» сразу, а долгое время была достоянием и стяжанием книжного или культурного

---

<sup>1</sup> Громов М.Н., Козлов Н.С. Русская философская мысль X-XVII веков. М., 1990. С. 25.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. ПСС в 30-ти тт. Т.21. Л., 1980. С. 38.

<sup>3</sup> Флоренский П.А., Сочинения в 4 т. Т.1. М., 1994. С. 641, 645.

меньшинства».<sup>1</sup> Поэтому произошло так, что русский крестьянин, верящий в Бога, одновременно с этим «не менее твердо верит в лешего, сарайчика, заговоры и т.п.».

В этой связи Розанов и Флоренский выделяли такую черту православия на Руси как «перевес культа, и в частности обряда, над учением и моральной стороной христианства. Брань, драка, пьянство – меньший грех, чем нарушение поста...». Наш народ, продолжает Флоренский, «усваивал христианство не по Евангелию, а по прологу (жития святых), просвещался не проповедями, а богослужением, не богословием а поклонением и лобызанием святынь»<sup>2</sup>.

Рассматривая домонгольский период развития отечественной культуры можно сделать выводы о том, что в то время были заложены основы для вызревания метафизики веры, сложились некоторые понятия и категории, были усвоены и творчески переработаны элементы византийской, а через нее – элементы эллинской философской культуры. XIV век на Руси был продолжением «того нового культурного движения в Византии, которое называют «Возрождением Палеологов». Новое переводческое движение, связанное с деятельностью исихастов, переходит и на Русь, где становятся известными творения таких аскетических отцов, как Василий Великий, Исаак Сирий, Иоанн Лествичник, Максим Исповедник, Симеон Новый Богослов и др. Кроме того в 1371 г. на Афоне был переведен и поступил на Русь текст Ареопагитиков. Флоровский отмечает, что «На Руси было кому читать эти мистико-аскетические книги»<sup>3</sup>. В связи с этим он называет XIV век «временем отшельнического и монастырского возрождения». Это был еще и век преп. Сергия. В это же время наблюдается расцвет Новгородской иконописи (Феофан Грек).

С точки зрения метафизики веры наибольший интерес представляет влияние исихазма на русскую культуру и мышление. Исихазм (от греч. ησυχία – покой, безмолвие) понимается в широком смысле как аскетическое учение о внутренней духовной сосредоточенности и молитве, разработанное раннехристианскими отшельниками IV–VII вв. В более узком смысле исихазм интерпретируется как возникшее в XIV в. на Афоне и теоретически наиболее разработанное Григорием Паламой (отсюда и другое название – «паламизм») религиозно-философское учение о «фаворском свете». Однако даже в недавно переизданном справочнике для священнослужителей С.В. Булгакова «исихасты» рассматриваются как «монашествующее сословие мистиков, которые отличались самою странною мечтательностью». Даже такой церковный историк как А.П. Лебедев упоминает «паламитов» в качестве одной из религиозно-политических «партий».

Американский исследователь И. Мейендорф выделяет 4 смысловых значения исихазма: 1) раннехристианский идеал индивидуального от-

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 2, 5-6, 3-4.

<sup>2</sup> Там же. С. 648.

<sup>3</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 10.

шельничества; 2) метод самоуглубленной молитвы с постоянным повторением «Иисусовой молитвы»; 3) система богословско-философских понятий, разработанных Паламой в полемике с Варлаамом; 4) так называемый «политический исихазм» как социальная и культурная программа, проводившаяся византийскими деятелями и широко распространившаяся в славянских странах.

В исследованиях отечественных авторов уже убедительно доказано, что поздневизантийский исихазм не является никаким нововведением. «Историческая давность умной молитвы и исихазма, не трудно доказать. Самые термины «исихаст», «исихия», «исихастирион» находятся у писателей, отдаленных многими веками от эпохи исихастских споров. Св. Нил Синайский, преп. Иоанн Лествичник, преп. Иоанн Кассиан, как и многие другие, учили о необходимости безмолвия для духовной жизни». Согласно В. Кривошеину и архим. Киприану «имя «исихаст» столь же древнее, как и сама православная духовность. Термин «исихия» уже употреблялся как Макарием Египетским, так и Варсануфием Великим (IV в.)». Хотя Григорий Палама дал «более полное и глубокое теоретическое обоснование для практики духовной жизни, нежели мы встречаем это в аскетической традиции»<sup>1</sup>, тем не менее «исихазм никоим образом не является «нововведением» или «изобретением» поздневизантийского монашества».

Вместе с тем, по утверждению греческого исследователя Г. Мантзаридиса, в поздневизантийском исихазме по-новому расставлены акценты в учении об обожении. Если в эпоху патристики преобладающим был «христоцентрический опыт» обожения, то в период поздневизантийского исихазма на первый план стал выступать «пневматологический аспект» (*the same reality was experienced more in a Spirit-centered manner*)<sup>2</sup>. Это не говорит об изменении сути духовного опыта, а лишь его акцентированности.

Исихазм придал философскую глубину древнерусскому искусству, что особенно проявилось в творчестве Андрея Рублева (ок. 1360–1430). Он, как и его предшественник Феофан Грек, был не просто иконописцем, но и видным мыслителем, в художественной форме выражавшем глубокие метафизические идеи. Рублевская интерпретация тринитарности мироздания не менее важна для истории мышления, чем гегелевская триада. Следует заметить, что древнерусская живопись как философский источник еще мало изучена, хотя в древнерусской культуре она занимала видное место, где «иконописец должен был путем использования условных приемов находить способы непосредственной передачи философии художественными средствами»<sup>3</sup>. В древнерусской духовной культуре особый интерес вызывает символ Софии Премудрости, проходящий через всю тысячелет-

---

<sup>1</sup> Кривошеин В. Православное духовное предание // Богословские труды 1952–1983 гг. Н. Новгород, 1996. С. 19.

<sup>2</sup> См.: Mantzaridis G.I. The Deification of Man. N.Y., 1984.

<sup>3</sup> Цит. по: Громов М.Н., Козлов Н.С. Указ. соч. С. 142.

ную историю отечественной культуры и отразившийся в памятниках архитектуры, живописи, пластики, письменности. Широкий диапазон влияния исихазма проявился в распространении философско-богословской литературы (сочинения Иоанна Лествичника, Дионисия Ареопагита, Симеона Нового Богослова и др.), а также в монашеской практике «умной молитвы», в расцвете художественного творчества. Так, сочинения Дионисия Ареопагита имеют отношение и к теме Софии Премудрости, к ее образу, выраженному средствами средневековой живописи.

Крупнейшим представителем исихазма как духовного делания, а так же одним из первых, кто применил его к социальной действительности был Нил Сорский, который оказал и продолжает оказывать огромное воздействие на русскую духовную культуру. Вл. Соловьев считал, что Нил выдвигал «на первый план значение личности»<sup>1</sup>. Носителем эллинской мудрости и византийской учености на Руси был Максим Грек (ок. 1470–1556), занявший сторону нестяжателей в их борьбе с иосифлянами. Он стал подлинной вершиной развития древнерусской философской мысли в XVI в., создав более 350 оригинальных сочинений и переводов, оказал неизгладимое воздействие на мышление русского общества. Философию он понимал как то, что восхваляет целомудрие, мудрость и кротость, что способствует установлению добродетели и порядка в обществе. Миссия философа ценилась им выше царской. Он разделял философию на внешнюю, светскую, и внутреннюю, христианскую. Если первая полезна в познании мира и «исправлении мышления», то вторая служит спасению души человеческой.

В XVII в. борьба развернулась между никонианцами и старообрядцами, а также между сторонниками латинского и греческого просвещения, предвосхитившая будущую полемику западников и славянофилов. Это столетие вошло в историю отечественной философии не только расколом (этой настоящей многовековой трагедией русской духовности, имеющая только отрицательные последствия), но и обилием памятников, имен, новых идей, борьбой различных концепций и течений. Начинается постепенная профессионализация философии и выделение ее в особую форму общественного сознания. Все более убыстряются темпы развития, отечественная мысль теснее смыкается с европейской, древнерусская мудрость резко вытесняется салонной культурой, философским эпигонством Нового времени.

Вместе с тем повышенный интерес к практической сфере бытия ослаблял теоретическую разработку метафизических вопросов, обращенность в прошлое часто подменяла собой настоящее, традиционность доминировала над стремлением к новому миропониманию. К успехам древнерусской культуры относится то, что в ней была развернута большая переводческая работа. Переводить же значит «мысленно бдить и испыты-

---

<sup>1</sup> Соловьев В. Новости русской духовной журналистики // Странник. 1877. № 10. С. 74-75.

вать». Перевод здесь был «сложением мысли», «преображением самой стихии славянской мысли и слова»<sup>1</sup>.

С деятельностью Петра I связан переломный момент в истории России, отношение к которому неоднозначно. Но невозможно было остановить развитие духовности, пресечь традицию исихазма. Тихон Задонский не предаёт анафеме мир, и не превозносит его, а говорит о необходимости его преобразования, – так возникает новая перспектива в метафизическом осмыслении веры. С именем другого представителя православной духовности связано возрождение исихастской традиции в России. Это Паисий Величковский (1722–1794), возобновитель традиции старчества, которое расцветет в Оптиной Пустыне в XIX веке благодаря его ученикам. Важное значение имело распространение на Руси Добротолубия. «Движение Добротолубия», начатое ими в Греции почти одновременно с преп. Паисием Величковским, а затем продолженное свят. Феофаном Затворником, дало толчок новому расцвету духовности в России. Развитие рассматриваемой традиции породило в начале XIX в. Серафима Саровского, – наиболее почитаемого в народе святого, достигшего высот духовного познания, основанного на вере. Вот что пишет о нем С.Л. Франк: «Россия, возможно, единственная европейская страна, которая уже в XIX веке – можно сказать, почти на наших глазах – явила святого, который принадлежит к величайшим религиозным гениям мира и стоит не ниже Франциска Ассизского...»<sup>2</sup>.

С. Четвериков полагал, что «русское старчество, как и русское монашество, есть в высшей степени самобытное и своеобразное явление», которое «вышло из самых недр народной жизни, из самых сокровенных и самых светлых стремлений русской души»<sup>3</sup>. Старчество выразилось более в индивидуальном созерцании, чем в общественной деятельности. В.И. Ильин отмечал, что «старчество состоит в максимальной индивидуализации духовного участия». Русское старчество, как и монашество, не представляло собой какое-либо сословие или замкнутый орден, оно было всенародным духовным центром, где сходились и объединялись все элементы жизни. Наибольшим ценителем старчества, видящим всю его глубину и ценность, по-праву можно признать Ф.М. Достоевского. В знаменитом романе «Братья Карамазовы» он посвящает этой теме целую книгу, под названием «Русский инок».

Вместе с тем, как и везде, Достоевский находит противоречия и в движении старчества. Эти противоречия он выразил в образах двух старцев, – Зосимы и Ферапонта. Образ старца Зосимы представляет собой православный идеал личности, в то время как Ферапонт олицетворяет грубость, невежество и суеверие народной веры. В своей критике быту-

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Указ. соч. С. 6.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Русское мировоззрение // Духовные основы общества. М., 1992. С. 492-493.

<sup>3</sup> Четвериков С. Из истории русского старчества // Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 74.

ющих в народе суеверий и обрядоверия Достоевский мужественно и саркастически затрагивает самую болезненную и острую народно-религиозную тему, покушается на представление о «нетленных мощах». Если проанализировать то, за что ненавидели Зосиму противники старчества, то можно выделить следующее: он «по-модному веровал, огня материального во аде не признавал», «учил, что жизнь есть великая радость, а не смирение слезное», «к посту был не строг, сладости себе разрешал, варение вишневое ел с чаем», «чертей отвергал», а от болезней рекомендовал не только молитву, но и лекарство<sup>1</sup>. Напротив, отец Ферапонт носил тяжелые вериги, везде ему мерещились черти, был он строгим постником.

С. Четвериков отмечает, что «русская интеллигенция протоптала дорожку к старческим келлиям»,<sup>2</sup> а Достоевский вообще считал, что из иноческой келии придет спасение России, ведь незря старец Зосима в «Братьях Карамазовых» отправляет Алешу в мир, а не монастырь («изыдешь из стен сих, а в миру будешь как инок»<sup>3</sup>). Четвериков полагал, что «духовная связь, возникшая между русской интеллигенцией и русским старчеством, есть, может быть, то самое важное и нужное, что осталось нам от до-революционной России, из чего может быть вырастет и разовьется новая духовно-единая просветленная Россия»<sup>4</sup>. Однако позднее А.Ф. Лосев будет отмечать то, что русская интеллигенция, «бестолковая, убогая по уму и сердцу, воистину «беспризорная» утратит все те дары духа, которые хранились долгие столетия в тиши монастырей и келий, вызревали в старчестве»<sup>5</sup>.

После петровских реформ, породивших оторванную от народной традиции интеллигенцию, ей предстояло пройти длительный искус, чтобы преодолеть отчужденность от собственной духовной культуры, от собственного народа. Этот процесс получит свое завершительное развитие лишь в конце XIX – нач. XX в. Но рассмотрим вначале основные вехи этого движения.

Первые проявления свободной философской мысли можно найти в творчестве М.В. Ломоносова (1711–1765). С его именем связан «первый русский теоретический опыт объединения принципов науки и религии». Будучи религиозным по своей натуре, он отвергает стеснение одной сферы другой и настойчиво проводит идею мира между наукой и религией: «Неверно рассуждает математик, – замечает он, – если хочет циркулем измерить Божью волю, но неправ и богослов, если он думает, что на Псалтирь можно научиться астрономии или химии»<sup>6</sup>.

Г.С. Сковороду Зеньковский называет «первым философом на Руси в точном смысле этого слова». Шпет же, наоборот, находил в сочинениях

---

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. ПСС в 30-ти тт. Т. XIV. Л., 1976. С. 301-303.

<sup>2</sup> Четвериков, С. Указ. соч. // Путь. С. 76.

<sup>3</sup> Достоевский Ф.М. Указ. соч. С. 259.

<sup>4</sup> Четвериков, С. Указ. соч. С. 76.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Очерки... М., 1993. С. 891.

<sup>6</sup> Там же. С. 104-105.

Сковороды «предельно минимальное количество философии»<sup>1</sup>. Сковорода обладал необычайной для своего времени внутренней свободой, которая доводила его зачастую до оппозиции к традиционным церковным учениям. Он был вдохновенным мистиком, а Библию подвергал аллегорической интерпретации.

В сфере познания Сковорода говорит о двойственности: умозрительном ведении веры и эмпирико-сенсуалистическом восприятии вещей. Умозрительное познание есть прежде всего самопознание, что тесно связано с богопознанием. Сковорода развивает библейское представление о сердце как сущности человека. Эмпирический человек есть «тьень» и «сон» истинного человека. Этот истинный человек «один во всех нас и в каждом целый». Однако как соотносится истинный человек с феноменальным, Бог с человеком – это он не уточняет, что иногда позволяет обвинять его в пантеизме. Об этом свидетельствует близость его взглядов космологическому витализму наподобие стоического. Характерной особенностью взглядов Сковороды является символизм. В некоторых местах Сковорода, следуя Платону, склоняется к мысли о вечности материи, что ведет его к устранению идеи творения. Он доходит до сближения добра и зла, говоря, что змий «он же и Бог есть». Здесь чувствуется гностицизм преодоленный христианством еще в первые века нашей эры. Зло, считал он, существует лишь в эмпирической сфере, преодолевая которую, сознание преодолевает и моральный дуализм.

В Радищеве Александре Николаевиче обычно видят зачинателя социализма и материализма в России, однако его взгляды не столь однозначны. В ссылке Радищев написал большое философское сочинение «О человеке, его смертности и бессмертии», где склоняется к признанию бессмертия души и «естественной религии», его материалистически-сенсуалистическая методология разбавлялась элементами деизма и пантеизма.

Русское масонство XVIII и начала XIX веков сыграло большую роль в духовном развитии творческих сил России. Оно привлекало к себе людей, искавших противовеса атеистическим течениям XVIII века, уводило от поверхностного вольтерианства, и было в этом смысле выражением исканий того времени, возникавших из-за неудовлетворенности церковной, обрядовой и внешней духовностью<sup>2</sup>. В своих религиозно-философских воззрениях масонство сближалось с натурфилософией и пантеизмом, в целом развивая антропоцентрические взгляды. Оно призывало к единству веры и знания, считая, что разум без веры не в состоянии познать таинственную сторону бытия, а вера без разума впадает в суеверие; пыталось объединить мистическое ведение и науку. Все эти черты позволяют квалифицировать масонство как во многом гностическое учение. Кроме того, делая упор на социальной практике по преобразению жизни, оно при-

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Л., 1991. С. 64, 66.

<sup>2</sup> См. там же. С. 124.

ближалось к теургическому магизму, утопии по строительству царства Божия на Земле.

Что касается академического развития философии, то его хорошо охарактеризовал Шпет: «университетские профессора XVIII века лишь забавлялись около философии», им был свойственен эклектизм. Кроме того, за преподаванием профессоров постоянно наблюдали, и не давали им выходить в учебных программах за границы официально дозволенного. Несмотря на это остановить рост философского мышления было уже невозможно, об этом свидетельствовало общее развитие самосознания российского общества. Поэтому можно согласиться с Зеньковским, что «XVIII век в России окончательно отвоевал для философии ее особое место, окончательно закрепил ее секулярный характер», создав еще одну предпосылку для независимого становления метафизики веры, но уже в XIX в.

#### **§ 4. Зарождение рефлексии о вере в русской культуре XIX в.**

Киреевский следующим образом охарактеризовал духовную атмосферу в начале XIX века: «Слово философия имело (тогда) в себе что-то магическое», она возбуждала надежды, далеко выходящие за пределы ее возможностей, – от нее ожидали не столько ответа на теоретические запросы ума, сколько указаний на то, как разрешить вопросы жизни. Это не было устранение теоретических проблем, а была *потребность целостного синтеза*, аналогичного тому, какой дает религия. По словам Б.Н. Чичерина «XIX-й век понял религию, как один из существенных элементов человеческого духа»<sup>1</sup>.

В 1823 г. в Москве возник кружок или общество Любомудров (В.Ф. Одоевский, Д.В. Веневитинов, А.И. Кошелев, С.П. Шевырев и М.П. Погодин), которые видели свою задачу в построении мировоззренческой основы русской культуры. Большой вклад в становление философской мысли в России внес Н.В. Станкевич, который «способствовал распространению среди московской молодежи любви к немецкой философии»<sup>2</sup>.

Но началось все со скепсиса, «выстрела, раздавшего в темную ночь», после чего «надобно было проснуться», – так отозвался Герцен о первом философическом письме Чаадаева. Это письмо, продолжает Герцен, «потрясло всю мыслящую Россию». П.Я. Чаадаев (1794–1856) одним из первых остро и вызывающе поставил вопрос об особенностях исторического развития России и Западной Европы в их соотносительности, чем способствовал образованию славянофильского и западнического направлений в русской мысли. Размышления об исторических судьбах России явились первым словом пробудившегося национального самосознания.

---

<sup>1</sup> Чичерин Б.Н. Наука и религия. М., 1879. С. VI.

<sup>2</sup> Герцен А.И. О развитии революционных идей в России // Сочинения в 2-х т.: Т. 2. М., 1986. С. 142.

Чаадаев на свой лад выразил общую для эпохи тягу сознания к историзму, к философскому осознанию протекших и грядущих веков. Заслуга его еще состоит в том, что он первым в России пытался мыслить систематически, приучал сознание к «западному силлогизму». Вместе с тем он стал зачинателем традиции единения разума и веры в русской философии, которую затем продолжил Вл. Соловьев, братья Трубецкие и др.

От западников Чаадаева отличало то, что его историософия наполнена религиозным содержанием и в ней наличествует нравственная цель. Чаадаев делал умозрительную «вытяжку» из библейской мистериальной конкретности и представлял христианство как универсальную силу, способствующую, с одной стороны, становлению исторического процесса и санкционирующую, с другой стороны, его благостное завершение как царство божие на земле<sup>1</sup>.

Чаадаев был поглощен «великой мыслью о слиянии философии с религией». Он не ощущает качественной разницы, прерыва постепенности при переходе от разума к вере: «Правильно организованный разум стремится к покорности и вере, так точно, как дурно организованный отталкивает всякую веру, противится всякой покорности». Не только веру, но и любовь Чаадаев сводит к рассудку: «Любовь христианская: рассудок без эгоизма. – Рассудок, отказавшийся от способности все относить к себе»<sup>2</sup>. Он считал также, что религия и наука идут к одной цели, но разными путями и методами: «Религия – есть познание Бога. Наука есть познание вселенной. Но с еще большим основанием можно утверждать, что религия научает познать Бога в его сущности, а наука в его деяниях; таким образом, обе в конце концов приходят к Богу». И если в религии путь познания начинается с веры, то в науке – с доказательств. Вера для Чаадаева – «не что иное, как момент или период человеческого знания, не более того», поэтому он выступил против проведения принципиального различия между наукой и религией, считая его анахронизмом до-Абеляровского средневековья. Чаадаев отказывается рассматривать религию как неприкосновенную для разума область. Для него «порой вера приводит к знанию, а порой знание – к вере», и «поэтому между ними не существует резко очерченных границ». Знание всегда предполагает известную долю веры, так же как вера всегда предполагает известную долю знания.

В целом с этими высказываниями Чаадаева можно согласиться, но на них никак нельзя остановиться. Веру в данном случае он трактует весьма широко, как важный гносеологический принцип, но вера вере рознь. Чаадаев не рассматривает веру как специфически метафизический гносис. Это является естественным следствием сближения веры с знанием. Веру нельзя устранить из философии, считает Чаадаев, но мыслит он ее не в метафизическом, а дидактическом и гносеологическом смысле.

---

<sup>1</sup> Тарасов Б. П. Я. Чаадаев и русская литература первой половины XIX в. // Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989. С. 10.

<sup>2</sup> Там же. С. 225, 109.

Чаадаев следующим образом рисует естественный ход умственного развития человека и человечества: вера стоит в начале и конце пути. Прежде чем знать, человек верит, а после того, как узнает, он опять верит. «Всегда он от веры исходит, чтобы к ней вернуться». Причем же здесь религия, – восклицает Чаадаев. Как Вольтер и, по своему, Кант, Чаадаев рассматривает религию и веру с точки зрения утилитаризма, полезности. «Только поверив в недостижимое благо, мы можем приблизиться к благу достижимому»<sup>1</sup>.

Любое, даже религиозное вдохновение для него естественно. Он подчеркивает, что «знания сверхъестественного – нет!». А то, что мы называем сверхъестественным – «только чрезвычайный избыток естественных сил». Здесь нет места для чуда. Чудо и нарушение естественного порядка возможно лишь в том случае, если есть трансцендентное начало, а значит, Чаадаев, хотя и употребляет понятие Бог, однако понимает под ним, видимо по просветительски, некий всеобщий разум. Говоря об учении пророков, о том, что их предсказания распространяются на все времена, Чаадаев понимает это в том смысле, что «одинаковые положения, одинаковые обстоятельства во все времена производят одинаковые действия». Вместе с тем мысли Чаадаева присуще апокалиптическое настроение, он остро ощущает катастрофичность бытия, его негарантированность<sup>2</sup>.

У Чаадаева были глубочайшие, поистине пророческие прозрения относительно судьбы России, однако он не смог адекватно их представить и осмыслить. Феномен веры уже обнаруживается в его творчестве, но его специфика не выявляется, в связи с чем происходит смешение веры и знания.

Дальнейший вклад в становление метафизики веры в русской культуре XIX в. внесли славянофилы, особенно в лице А.С. Хомякова и И.В. Киреевского. Случилось так, что русские дворяне, прежде искавшие истину в масонских ложах и европейских салонах, вдруг увидели ее в истории жизни простого народа. Зачитывающаяся сочинениями немецких философов Гегеля и Шеллинга студенческая молодежь неожиданно всерьез занялась писаниями отцов Церкви и стала собирать русский фольклор. Внезапность подобной перемены удивило привыкшее к французской речи дворянское общество Москвы. Однако в возникновении славянофильства, при всей неопределенности его истоков, нет ничего неожиданного. Растущее самосознание российского общества с необходимостью должно было прийти к этому. Славянофилы-философы не были одиноки в этом стремлении. Н.М. Карамзин (1766–1826), создатель знаменитой «Истории государства Российского», оказал глубокое воздействие на историческое самосознание России. Его «История» прославляла подвиги россиян и описывала трудный путь становления государства Российского. Пушкин отмечал это, сказав, что «Древняя Россия, казалось, найдена Карамзиным, как Америка Колумбом».

---

<sup>1</sup> Чаадаев П.Я. Указ. соч., с. 181, 195, 196, 168.

<sup>2</sup> Там же. С. 162, 164-165, 168, 169.

Ив. Киреевский писал в 1830 году: «Нам необходима философия, все развитие нашего ума требует ее... *Наша философия должна развиваться из нашей жизни, создаваться из текущих вопросов, из господствующих интересов нашего народного и частного бытия*»<sup>1</sup>. Рождение славянофильской идеологии можно рассматривать как явление, имеющее общенациональное значение<sup>2</sup>.

Н. Бердяев называл Хомякова «рыцарем Церкви». И это не случайно, так как Хомяков был одним из первых независимым русским метафизиком веры. Впервые светское лицо осмелилось писать о вере и церковной жизни. Наследие А.С. Хомякова начало осваиваться лишь в конце XIX столетия, когда уже начала систематически формироваться метафизика веры. В своей историософской работе «Семирамида» (1860). Хомяков останавливается на значении религии и веры в истории народов<sup>3</sup>.

Однако расширительное толкование веры привело Хомякова к отождествлению ее с народным мирозерцанием, последнее у него если не определяет полностью веру, то трансформирует ее. Хомяков отмечает специфику веры у разных народов, однако ее нельзя смешивать с метафизикой веры, которая, как умозрительная доктрина, не должна теряться за своими индивидуальными проявлениями. Тем не менее в понятие веры Хомяков включает «все понятия, все страсти, всю жизнь». Вера у него характеризуется религиозно-бытовым синкретизмом, который «принимает в себя все оттенки быта и мысли. В нем отзывается вражда и страх, любовь и надежда».

Вера в данном случае понимается широко и почти отождествляется с мировоззрением, покрывая собой всю культурную и духовную деятельность человека. Такая широта понятия естественно приводит к утрате глубины. Вера представляет собой не мировоззрение и не комплекс всевозможных взглядов, но является лишь ядром, внутренней сущностью осмысления бытия. Поэтому далее Хомяков стремился перейти к духовному пониманию веры<sup>4</sup>. Вера представляет собой ту доминанту, вокруг которой человек «собирает себя», концентрирует свою духовную энергию. Мировоззренчески она есть предел, к которому человек стремится и дальше которого не может пойти. Она есть смысловой акт, открывающий человеку значение абсолютной реальности, что придает бесконечный смысл его жизни. В широком смысле слова вера оформляет специфику восприятия мира каждым народом. Истинность же веры обеспечивает жизненность и творческий потенциал народа.

Интересна также гносеологическая характеристика веры у Хомякова. Она представляется не просто «полаганием факта невидимого, проявленного в факте видимом», она всегда «есть следствие откровения, опознан-

---

<sup>1</sup> Цит по: *Флоровский Г.В.* Вселенское предание и славянская идея // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 257

<sup>2</sup> *Бердяев Н.А.* Алексей Степанович Хомяков. Томск, 1996. С. 5.

<sup>3</sup> Там же. С. 118-119, 136, 463.

<sup>4</sup> *Хомяков А.С.* Сочинения в двух томах. Т. 1. М., 1994. С. 22.

ного за откровение». Она не есть «чисто логическое и рациональное полагание, а гораздо более. Она не есть акт одного разума, но акт всех сил ума, охваченного и плененного до последней его глубины живую истинно откровенного факта. Вера не только мыслится или чувствуется, но и мыслится и чувствуется вместе; словом – она не одно познание, но сразу познание и жизнь». «Ибо какая бы мне была нужда сказать: верую, – когда бы я знал? Вера не есть ли *обличение невидимых?*».

Исходя из этого и исследование вопросов веры всецело должно отличаться от исследования в обыкновенном значении этого слова («характером веры определяется характер исследования»). Анализ феномена веры поэтому должен учитывать то, что «в области веры мир, подлежащий исследованию, не есть мир, для человека внешний; ибо сам человек и весь человек всю целостью разума и воли составляет существенную часть его». Итак, исследование в области веры заключается в «истине живой, а не только логической, требует в употребление всех умственных сил, в воле и в разуме («Все силы души озаряются верою»), и, сверх того, требует еще внутреннего исследования самих этих сил». Кроме того, исходное начало такого исследования должно покоиться на «смирнейшем признании собственной немощи». К этому вынуждает как греховность человека, так и ограниченность его познавательных способностей. Ибо знание веры предполагает не только совершенство познавательной способности человека, но и его нравственное совершенство. Эти недостатки не дано преодолеть отдельному человеку, он может лишь идти по пути познания веры, не претендуя на ее полное обретение. Истина же находится лишь там, где беспорочная святость, а она есть лишь в «целости вселенской Церкви, которая есть проявление Духа Божьего в человечестве». Истина веры поэтому познается лишь соборно... Сущность веры, как и Церкви, заключается в ее *соборности*. Хомяков полагал, что мудрость, живущая в философе, не есть нечто данное ему как частному лицу<sup>1</sup>.

Духовное знание для Хомякова «не есть дело разума пытающего, но веры благодатной и живой». Это происходит еще и потому, что «силы разума не доходят до истины Божией, и бессилие человеческое делается явным в бессилии доказательств». Однако Хомяков критически относился к духовно-отшельнической аскетической традиции восточного христианства, полагая, что она, заимствованная у «греков», приводит к тому, что «гражданин, забывая отечество, жил для корысти и честолюбия...»<sup>2</sup>. Хомяков порицает любовь к аскетизму, но превозносит объединительную функцию православия.

Завершая анализ творчества Хомякова на предмет осмысления им феномена веры можно обратиться к оценке его творчества в последующей русской философии. Е.Н. Трубецкой отмечал заслугу славянофилов в том, что они «определенно поставили перед русским общественным со-

---

<sup>1</sup> Хомяков А.С. Указ. соч. Т.2. С. 5-7.

<sup>2</sup> Там же. Т.1. С. 465.

знанием вселенский христианский идеал *целостной жизни*», а также в том, что они «первые попытались перевести в область сознания недоосознанную и неисследованную дотоле глубину восточного православия». Недостатки же состоят в том, что у них «истина незаметно переходит в ложь, где христианский идеал легко смешивается с чуждыми ему, но яркими и соблазнительными чертами националистической романтики». То есть «ошибка их заключается только в *преувеличении своего* и в вытекающем отсюда неправильном соотношении между народным и христианским», этот соблазн состоит в «отождествлении вселенского и русского».<sup>1</sup> Отсюда вытекает и не всегда оправданное противопоставление рассудочного и рационалистического как западного и религиозного, христианского как русского. Устранение этих недостатков логически должно было идти через выработку христианского универсализма, в котором бы «потонула» националистическая точка зрения. В этом и самом, пожалуй, существенном пункте, Ф.М. Достоевский и Вл. Соловьев являются продолжателями духовно-культурного и философского развития в России.

По мнению Флоренского Хомяков, свою критику рационалистической немецкой философии XIX в. «врезывается в самое сердце западной жизни и западного непонимания и тем, отрицательно, прочищает себе путь к построению или, правильнее, к осознанию гносеологии восточной, русской – той гносеологии, которая признает познавательную функцию присущей *не* отвлеченному рассудку, а разуму, как полноте сил, руководимых верою».<sup>2</sup> Отсюда и его вклад в разработку основ метафизики веры.

Обратимся теперь к анализу «философии верующего разума» И.В. Киреевского, взгляды которого во многом перекликаются со взглядами Хомякова. Киреевский создал «философию верующего разума», основу которой составляет учение о «цельности личности». Вместе со своим другом А.Н. Кошелевым, Киреевский основывал «Общество любителей». Был лично знаком как с Пушкиным, так и с Гегелем и Шеллингом. В «оптинский» (с конца 40-х гг. до смерти в 1856 г.) период своей жизни Киреевский разрабатывает учение о вере.

Особенно интересна с точки зрения метафизики веры поздняя работа Киреевского *О необходимости и возможности новых начал для философии* (1856). Печально то, что завершить статью Киреевскому помешала смерть. В некрологе, написанном Хомяковым утверждается, что опубликованная часть «содержит в себе критику исторического движения философской науки, следующая же часть должна была заключать в себе догматическое построение новых для нее начал».

Фундаментальная понятийная структура концепции Киреевского: «личность – вера»<sup>3</sup>. Личность, у которой разум и вера пребывают в согласии, Киреевский называл цельной. Такая личность обладает «зрячим ра-

---

<sup>1</sup> Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т.1. М., 1995. С. 69.

<sup>2</sup> Флоренский П.А. Сочинения в 4 т. Т.2. М., 1996. С. 284.

<sup>3</sup> Антонов К.М. Философское наследие И.В. Киреевского. Рукопись диссерт. канд. философ. наук. М., 1999. С. 176.

зумом». Рациональный ум, постигая действительность, лишь дробит ее на части, но при этом исчезает целое, так и не понятое, уничтожается и нравственность. Цельная же личность не расчленяет реальность, а «приобщается» к ней. Это такой процесс, когда человек всем существом входит в познание, когда «все отдельные силы сливаются в одно живое и цельное зрение ума». На Западе, считал Киреевский, разъединение духа и мышления зашло так далеко, что их гармония уже недостижима. Однако в России личность человека, благодаря вере, сохранила «равновесие внутренней жизни».

Киреевский подверг критике представление о вере на Западе. По его мнению, «три элемента легли в основание европейской образованности: римское христианство, мир необразованных варваров, разрушивших Римскую империю, и классический мир древнего язычества», что привело к торжеству формального разума над верой в западной культуре<sup>1</sup>. Рационализм, проникнувший в христианство из древнего языческого Рима, привел к тому, что богословы католической церкви привыкли постигать истины не путем веры, а с помощью логических рассуждений, «подчинив веру логическим выводам рассудка». С тех пор в католичестве разум и вера (по-прежнему единые в православии) разделились и превратились в понятия, имеющие противоположное значение<sup>2</sup>. Противопоставление веры и знания привело сперва к возникновению схоластической философии внутри веры, потом реформации в вере и, наконец, к философии вне веры<sup>3</sup>. Итогом на этом пути явилась позиция Канта, который «из самих законов чистого разума вывел неоспоримое доказательство, что для чистого разума никаких доказательств о высших истинах не существует»<sup>4</sup>. С другой стороны те, кто остались на позициях веры, стали «совсем отвергать всякую философию как нечто несовместимое с религией и осуждать разум вообще как нечто противное вере»<sup>5</sup>. Что же это за вера, восклицает Киреевский, которая боится света разума? Для западного же человека осталась лишь одна возможность спасти веру – сохранять ее слепоту и боязливо оберегать от соприкосновения с разумом. В теологии, напротив, разум должен был слепо покоряться вероучению. Однако Вл. Соловьев увидел слабые стороны критики Киреевским Запада, которые заключаются в том, что фактические недостатки Запада сравниваются не с русской действительностью, а с идеалами Древней Руси и теоретическим образом «истинного» состояния и понимания веры.

Согласно Киреевскому разум необходимо поднять выше своего обыкновенного уровня, «возвысить до сочувственного согласия с верою». Путем к этому является собирание разума «в одну неделимую цельность».

---

<sup>1</sup> Киреевский И.В. В ответ А.С. Хомякову // Критика и эстетика. М., 1979. С. 154.

<sup>2</sup> Киреевский И.В. О характере просвещения Европы... // Там же. С. 281, 282.

<sup>3</sup> Киреевский И.В. Отрывки // Там же. С. 317.

<sup>4</sup> Киреевский И.В. О характере просвещения Европы... // Там же. С. 289.

<sup>5</sup> Киреевский И.В. О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. С. 316.

Тогда достигается «живое и цельное зрение ума», признающее веру и добровольно подчиняющееся ей. Это состояние есть «цельное мышление»<sup>1</sup> целостной личности, т.е. то, что можно определить как веру. Вера – не доверенность к чужому уверению, а непосредственный опыт личностного открытия, событие внутренней жизни, имеющее отношение ко всему человеку. Теоретизирование по поводу веры не является для Киреевского чем-то самоценным. Главная задача – практическая, направленная на онтологическое изменение самого мыслящего: отыскание «внутреннего средоточия бытия», восстановление «существенной личности человека в ее первозданной неделимости». Вера «не составляет чисто человеческого знания, не составляет особого понятия в уме или сердце, не вмещается в одной какой-либо познавательной способности, не относится к одному логической разуму, или сердечному чувству, или внушению совести, но обнимает всю цельность человека и является только в минуты этой цельности и соразмерно ее полноте»<sup>2</sup>.

Вера определяет все мировоззрение человека в его целостности, «ибо человек – это его вера»<sup>3</sup>. Именно в вере, понятой как отношение к абсолютной Личности, возникает личность человека и в то же время сама вера возникает на основе самосознания человека как личности. В этом выводе Киреевский предвосхитил антроподицею и теодицею Несмелова. Вера представляет собою двухстороннее отношение: с одной стороны – абсолютной Личности, а с другой – человека, всецело обращенного к Ней. Таким образом, человеческая личность впервые возникает в горизонте веры.

Веру, отталкиваясь от Киреевского, можно понимать как «целостное мышление», которое нельзя путать с идеалом «цельного знания», к которому стремился впоследствии Вл. Соловьев. Если Киреевский прежде всего имеет в виду акт сознания, то Соловьев говорит о «системе знания», иерархической совокупности всех человеческих знаний. У Соловьева ничего не сказано по существу о внутренней перестройке носителя этих знаний. У Киреевского же мышление (духовное рассуждение) предельно сближается с молитвой. Вера у Киреевского представляет собою не навязываемую извне догматическую предпосылку, а определяет внутренний характер актов созерцания. Он отмечал, что мышление, отделенное от сердечного стремления, есть развлечение<sup>4</sup>. Чтобы прийти к вере необходимо новый прорыв в самосознании, прорыв человека к самому себе<sup>5</sup>.

При рассмотрении понятия веры необходимо четко разграничивать ее возможный психологический и метафизический (онтологический) аспекты, уровни описания и рассмотрения. Во времена Киреевского такого четко выраженного разграничения еще не существовало, ибо психология

---

<sup>1</sup> Там же. С. 340-341.

<sup>2</sup> *Киреевский И.В.* Отрывки // Там же. С. 356.

<sup>3</sup> Там же. С. 356, 357.

<sup>4</sup> Там же. С. 357.

<sup>5</sup> *Киреевский И.В.* О необходимости и возможности новых начал для философии // Там же. С. 342.

еще не оформилась окончательно как самостоятельная наука. Тем не менее, Киреевский не допускает смешения этих двух подходов, чего не смог избежать ни П.Д. Юркевич, ни даже последующие корифеи русской религиозной мысли – В. Несмелов, С. Булгаков и П. Флоренский.

Рассмотрим теперь как соотносятся у Киреевского философия и вера. Он полагал, что философия сопрягается как с высшими вопросами веры, так и с развитием наук, тем не менее она «не есть одна из наук и не есть вера», а является общим итогом и основанием всех наук, проводником мысли между ними и верою. Где есть вера и нет развития разумной образованности, там и философии быть не может. Где есть развитие наук и образованности, но нет веры или вера исчезла, там убеждения философские заменяют убеждения веры...». Подразумевая Россию Киреевский пишет, что там, где вера народа имеет один смысл и одно направление, а образованность, заимствованная от другого народа, имеет другой смысл и другое направление, там должно произойти одно из двух: или образованность вытеснит веру, порождая соответственные себе убеждения философские; или вера, преодолевая в мыслящем познании народа эту внешнюю образованность, из самого соприкосновения с нею произведет свою философию, которая даст другой смысл образованности внешней и проникнет ее господством другого начала.<sup>1</sup> Именно возникшая философия должна привести веру в соответствие вопросам своего времени. В этом случае истины, выраженные в писаниях св.отцов могут быть «живительным зародышем и светлым указателем пути». Жалка же вера тех, кто вынужден ее сочинять! – Воскликает Киреевский, имея ввиду философию религии в немецкой классической философии, прежде всего Шеллинга. Общая для западных мыслителей проблема – отсутствие «внутреннего характера верующего мышления». Нельзя не сознаться, продолжает Киреевский, что «общий склад европейского разума противоречит истинному чувству веры». Вместе с тем он признает, что именно философия Шеллинга, особенно ее критика рационализма, может послужить толчком к самостоятельному любомудрию в России<sup>2</sup>.

Киреевский считает, что образованный класс России должен «обратиться к чистым источникам древней православной веры». Лишь «тогда возможна будет в России наука, основанная на самобытных началах...»<sup>3</sup>. «Думать же, что у нас уже есть философия готовая, заключающаяся в св. Отцах, было бы крайне ошибочно. Философия наша должна еще создаваться, и создаваться не одним человеком, но вырастать...». В итоге можно заключить словами Г. Флоровского, что «в своем личном воззрении Киреевский достиг того синтеза, о котором говорил»: привел в соответствие с духом отеческого предания «все вопросы современной образованности»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Указ. соч. С.344.

<sup>2</sup> Там же. С. 345, 353, 354-355.

<sup>3</sup> Там же. С. 323.

<sup>4</sup> Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 259.

Неверие, полагал Киреевский, происходит не столько от незнания догматов, сколько от «ложного развития мыслей, окружающих веру», оно является следствием «ложного образования понятий, принадлежащих философии»<sup>1</sup>. Поэтому представления Киреевского о «верующем мышлении» можно признать в какой-то части недостаточно разработанными, то есть исходящими из того, что при достижении некой изначальной цельности духа противоречия между верой и разумом снимаются сами собой. Уже чуть позднее Достоевский убедительно покажет, что наивная вера не может быть прочной и глубокой, что путь к настоящей вере лежит через бездну мучительных сомнений... Так как Киреевский находился еще в самом начале пути построения метафизики веры, то не мог видеть и тех более глубоких противоречий, возникающих в сознании человека, пытающегося обрести веру. В его рассуждениях не чувствуется осознание качественной специфики веры, осознание того, что к ней можно прийти лишь в результате некоего духовного прорыва, качественного преобразования сознания. В этом смысле его можно рассматривать как предтечу философии всеединства, пытавшейся не критически и формально объединить веру и знание, религию и философию. А также, и только в этом смысле, он противостоит той линии, которую будут развивать В. Несмелов, Л. Шестов, Булгаков и Флоренский.

Исключительное место в истории русской мысли занимает Ф.М. Достоевский. Замечательный писатель, он был в то же время очень глубоким и оригинальным мыслителем, гениально проникавшим в самые сложные тайны человеческого духа. Вместе с тем Достоевский весьма противоречивая фигура, мышление его парадоксально. Так в письме Наталье Дмитриевне Фонвизиной (1854) Достоевский раскрывает свое кредо: «Я скажу Вам про себя, что я – дитя века, дитя неверия и сомнения...».

В творчестве Достоевского вырабатывалось духовное и умозрительное понимание веры, которое затем вдохновит многих философов: «Из народа спасение выйдет, из веры и смирения его... берегите веру народа». Н. Бердяев отмечал, что «...достаточно вспомнить одного Достоевского, чтобы почувствовать, какая философия может и должна быть в России. Русская метафизика переводит на философский язык Достоевского». Достоевский своими парадоксами мысли, глубочайшим осознанием феномена веры, пробудил философскую мысль в России, утвердив ее на путях построения метафизики веры.

В.В. Зеньковский точно подмечает, что у Толстого нет *никакой метафизики человека, как такового*. Принять метафизику веры Толстой не смог. Ему нужно было связать абсолют с жизнью так, *чтобы не было ничего* трансцендентного. Веру он рассматривает лишь как стремление к нравственному совершенствованию и тем, что «она придает жизни такой смысл, который не уничтожается смертью». Но при этом не нужна никакая метафизика, нужно только почувствовать, что абсолютное есть, и не

---

<sup>1</sup> Киреевский И.В. Указ. соч. С. 421.

вне мира, не вне жизни, а в самой жизни. Абсолютизирование морального начала, движение души к совершенствованию, – будто бы всего этого достаточно, чтобы внести смысл в жизнь человека. Толстой, как и Фейербах, учил о некой «имманентной религиозности»<sup>1</sup>. Л. Толстой, дав верное определение вере, тем не менее прошел мимо ее сущности, лишил ее трансцендентных оснований, сделал тем самым невозможной метафизику веры исходя из своей методологии.

В 1882 г. вышла брошюра Леонтьева *Наши новые христиане. Ф.М. Достоевский и гр. Лев Толстой*, в которой он обвинил Достоевского в проповеди космополитической любви к человечеству и «розовом» христианстве<sup>2</sup>. Леонтьев надеялся увидеть в Достоевском консервативно-православного писателя, а тут Пушкинская речь.

Отповедь Леонтьеву дал Вл. Соловьев в своих *Трех речах в память Достоевского (1881–1883)*, особенно в своем приложении к ним, названном *Заметка в защиту Достоевского от обвинения в «новом христианстве»*. Соловьев отмечает, что христианство Достоевского отнюдь не «розовое», что оно выстрадано им, и более того, что Достоевскому удалось построить «положительный религиозный идеал». Он называет его «ясновидящим предчувственником» истинного христианства.<sup>3</sup> Соловьев подчеркивает также, что идеалом Достоевского была не национальность, а религиозно-нравственная идея, могущая осуществиться на почве национальности.

Тем не менее К. Леонтьев, вскрыл некоторые черты метафизики веры в ее борьбе с хилизмом и «розовым христианством» (имея ввиду прежде всего Л. Толстого), но выразил их чрезмерно однобоко: страх противопоставил любви, любовь к ближнему – любви «к дальнему», трансцендентное – имманентному, хилизму – безудержный пессимизм и аскетизм.

## § 5. Вл. Соловьев и пути построения метафизики веры

Уже в 70-е годы XIX в. в русской интеллигенции обозначается поворот к метафизике и вере. Появляется «Исповедь» Толстого и Вл. Соловьев выступает с чтениями о Богочеловечестве. Все это были первые симптомы приближавшейся переориентации сознания русской интеллигенции, что привело к возникновению в начале XX в. трех философских обществ (Петербург, Москва, Киев), стали издаваться соответствующие журналы, целая группа выдающихся русских философов и писателей непосредственно подошли к созданию метафизики веры. Сковорода – предтеча,

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Л. Толстой как мыслитель // Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 303, 313.

<sup>2</sup> Леонтьев К.Н. Восток, Россия и Славянство. М., 1996. С. 330, 338.

<sup>3</sup> Соловьев В.С. Три речи в память Достоевского // Соч-я в 2-х т. М., 1990. С. 302.

Карамзин, Хомяков и Киреевский подготовили почву, на которой вырос гений Достоевского и Соловьева. Последние заложили основы философского ренессанса, «серебряного» века русской культуры, который состоялся в первые два десятилетия перед гражданской войной.

В истории русской философии признается, что именно Вл. Соловьев создал «первую самостоятельную философскую систему в России, что явилось «настоящим и прочным плодом его жизни». Если рассмотреть творческий путь Соловьева, то сначала («в подготовительный» период, как характеризует его Е.Н. Трубецкой) Соловьев стоял на славянофильской точке зрения; с 1882 по 1894 год тянется «утопический» период его творчества, в котором он резко поляризуется со славянофилами, обращаясь к католицизму. Наконец, в третьем периоде, отмеченном крушением его теократической католической утопии, он выносит соединение церквей за пределы истории, видит ее в эсхатологическом свете.

Соловьев воспринял как идею Шеллинга о «кризисе западной рационалистической философии», так и его устремления к созданию целостного знания, но не на путях гегелевского панлогизма, а теософского универсализма. Е.Н. Трубецкой полагал, что «именно в шеллингианстве нашла себе яркое метафизическое выражение пантеистическая утопия<sup>1</sup>. На оформление пантеистической тенденции в творчестве Соловьева повлияло также и учение Спинозы, в чем он сам признавался<sup>2</sup>. В целом Е. Трубецкой отмечает, что Вл. Соловьев пытался создать, в соответствии с духом и запросами времени, «утопию социального реформаторства, утопию национального мессианства, утопию посюстороннего преображения вселенной».

Г. Флоровский, в свою очередь признавал, что «учение о церкви как о соборно-мистическом организме, развитое Хомяковым, как гносеологический базис метафизики, Соловьевым было вовсе не затронуто именно с этой стороны, а, усвоенное им, было совершенно задавлено иной позитивно-эволюционной концепцией церкви, как фазиса, завершительного, правда, развития человеческого общества, охватывающего весь мир»<sup>3</sup>.

В Соловьеве своеобразно сочеталось религиозное предание православного Востока с философским мистическим преданием Запада. Отсюда вытекает и его, как считает Е.Н. Трубецкой, ошибочность: «Идя по стопам Киреевского и Хомякова, он сравнительно легко восторжествовал над *рассудочными* элементами западноевропейской философии, но не в достаточной мере остерегся того несравненно более тонкого соблазна, который заключался во многих ее религиозных и мистических построениях, в особенности же в том шеллингианском гностицизме, от которого он никогда не мог ясно себя отграничить»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьева. Т. II. М., 1995. С.494, 96.

<sup>2</sup> См. «Понятие о Боге», VIII, 1.

<sup>3</sup> Трубецкой Е.Н. Указ. соч. С.8-9, 12.

<sup>4</sup> Там же. С. 67.

Соловьев не отрицал умозрительное (метафизическое) направление в философии, как не отрицал и эмпирического познания, на котором основывается позитивизм как на абсолютной истине и который отрицают некоторые виды идеализма. Признавая отвлеченно-философское развитие законченным, Соловьев тем самым не считал его бесплодным, изложению же положительных результатов умозрительной философии он посвятил свою магистерскую диссертацию (*Кризис западной философии*, 1847). Соловьев считает неправомерным вывод позитивизма о несостоятельности метафизических вопросов исходя из несостоятельности старой метафизики. Удостоверившись в недостаточности эмпирической науки, бесплодности отвлеченной философии и традиционной теологии, он говорит о необходимости построения «мистического знания» как «свободной теософии», представляющей собой синтез всего или искомое учение о всеединстве<sup>1</sup>.

Соловьев в своих основных работах постоянно боролся с отвлеченным знанием. Так что же в конце концов является не отвлеченным, а поистине конкретным? Что представляет из себя искомое всеединство? Как оно познается? И здесь Соловьев касается собственно вопроса о вере: всеединое есть «безусловное существование... не может быть предметом ни эмпирического, ни рационального познания., составляет, очевидно, предмет некоторого особого, третьего рода познания, который правильнее может быть назван верою». Само внешнее познание, считает Соловьев, основывается на вере как на том, что не может быть ощущением или понятием, что больше всякого факта и всякой мысли. Вера есть «утверждение безусловного существования», эта же безусловность «одинаково принадлежит всему существующему, поскольку все существующее есть»<sup>2</sup>.

Это исходящее из веры познание Вл. Соловьев пытается органически вплести в мировоззрение, основанное на понятии всеединства. С. Франк следующим образом поясняет гносеологию Соловьева: «должно наличествовать внутреннее свидетельство бытия, без которого факт познания остается необъяснимым. Это внутреннее свидетельство именно и есть вера – не в обычном смысле слепого, необоснованного допущения, а в смысле первичной и совершенно непосредственной очевидности, мистического проникновения в самое бытие»<sup>3</sup>.

В соответствии с разделением методов познания Вл. Соловьев иерархически разделяет философию и теологию: «если систему рационального знания мы называем философией, то мы должны признать, что философия получает свое содержание от знания религиозного, или теологии, разумея под этою последней знание всего в Боге, или знание существенного всеединства»<sup>4</sup>. Вместе с тем это теологическое, или, как выражается Вл. Соловьев, «мистическое» «нуждается в естественном для своей пол-

---

<sup>1</sup> Там же. С.586.

<sup>2</sup> Соловьев В.С. Указ. соч. С. 719, 722, 724, 735, 726.

<sup>3</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 478.

<sup>4</sup> Соловьев В.С. Указ. соч. С. 737.

ноты действительности», в силу чего истина открывается только в синтезе всех видов знания. Хотя истина дается только в области религиозного знания, требуется еще ее «материальное осуществление и формальное развитие, так как иначе она была бы лишена полноты и актуальности; если разум и опыт без знания мистического лишены истины, то без разума и опыта сама истина лишена полноты и действительности». Далее Вл. Соловьев формирует основные гносеологические положения философии всеединства: «Если истина не может определяться как только мысль разума, если она не может определяться как только факты опыта, то она точно так же не может определяться как только догмат веры. Истина по понятию своему должна быть и тем, и другим, и третьим». Поэтому для Соловьева «свободная теософия» представляет собой «высшее состояние всей философии... во внутреннем синтезе трех ее главных направлений – мистицизма, рационализма и эмпиризма»<sup>1</sup>. Кроме того, «свободная теософия» объединяет также логику, метафизику и этику.

Вл. Соловьев считает в итоге, что он разработал основополагающие идеи философии всеединства идея через этику (идея высшего блага или «всеединство как верховное требование нравственной воли»), гносеологию и метафизику в исследовании отвлеченных начал («всеединство как верховная идея ума, или сущая истина»<sup>2</sup>). Данное всеединство как «правда Божья» осуществляется в историческом развитии человечества, выражаясь через добро (нравственная сфера, воля), истину (познавательная, для ума) и красоту как осуществление всеединства в области чувственного, материального бытия.

Но как можно в одной истине, в одном предмете и методе соединить эмпирическую науку, умозрительную философию и теологию? Так, например, никакой последовательный теолог, или философ, или ученый, не согласится с размыванием их сфер в некоторой всеобщности. В силу названных причин, это всеединство неизбежно принимает абстрактный и отвлеченный характер, – именно то, против чего боролся Вл. Соловьев<sup>3</sup>.

Естественно возникает вопрос: стирая, нивелируя противоречия между наукой, философией и религией, можно ли достичь их единства? Только мнимого, абстрактного, не живого и, значит – не истинного. Это осознал и сам Вл. Соловьев в конце жизни, написав замечательное, произведение – *Три разговора...*, где со всей глубиной и напряженностью звучит уже не столько тема богочеловечества, внешним путем достигаемого, сколько эсхатология; не внешнее единение церквей, государств и народов, но внутреннее духовное единство, обретаемое уже за пределами истории.

В.Ф. Эрн так писал об изменении взглядов Вл. Соловьева в конце жизни: «Перелом состоит в том, что с творческой силой Соловьев вдруг

---

<sup>1</sup> Соловьев Вл. Соч-я в 2-х т. М., 1990. С. 741, 778, 194.

<sup>2</sup> Там же. С. 744-745.

<sup>3</sup> К такому же выводу приходит П.П. Гайдено. См. ее работу «Владимир Соловьев и философия Серебряного века» (М, 2001. С. 12).

ощутил дурную *схематичность* прежних своих философов. В этом огне самопроверки сгорела схема теократическая, схема внешнего соединения церквей, схема планомерного и эволюционного развития Добра в мире, и Соловьев почувствовал *трагизм* и *катастрофичность* истории»<sup>1</sup>. Г.П. Федотов напротив, увидел в последней работе Соловьева существенный порок, так как «дело антихриста у Соловьева совершается в форме служения добру». Федотов здесь выражает больше исторического и культурного оптимизма, считая, что «апокалиптические настроения легко овладевают умами, и в этих настроениях предсмертное произведение В. Соловьева приобретает неподобающее ему пророческое значение». Ведь роковым последствием такой установки может явиться «*подозрительность к добру*»<sup>2</sup>. Между тем именно с этого пункта, с «Трех разговоров...» открывается возможность построения метафизики веры, однако Вл. Соловьеву уже не суждено было продолжить свои философские поиски. Г. Федотов полагал, что тематика «Трех разговоров» не говорит об отречении от прежних идеалов, а является «подлинным итогом долгой духовной эволюции...» Вл. Соловьева.<sup>3</sup>

Вл. Соловьев пытался, продолжая дело славянофилов, развернуть целостное учение о вере, однако его мировоззрение и методы не вполне соответствовали поставленной цели. Он пошел не столько вглубь данного понятия, сколько вширь. Причем это расширение привело к овнешнению, а само понятие веры стало рассматриваться фактически пантеистически. В связи с этим на путях философствования Вл. Соловьева метафизика веры оказывается под угрозой, а ее возможное построение должно идти через преодоление некоторых мировоззренческих принципов, заданных в философии всеединства. Это прежде всего конструктивизм внешнего характера, склонность к пантеизму, смешение разнородного и разнопланового знания (философии, религии и науки) и т.д.

По мнению Зеньковского Соловьев «прав в своей борьбе против узкого национализма, он прав в своем призыве «религиозно взглянуть на Запад» и с любовью принять в свое сердце Запад, но его теократическая утопия как бы ослабила его духовное зрение... Соловьев часто прав в своей критике и так часто не прав в своих положительных утверждениях»<sup>4</sup>.

Но, как выразился Е.Н. Трубецкой, «понять Соловьева – значит вместе с тем и *сделать шаг вперед от Соловьева*». Е.Н. Трубецкой говорит о том общем деле и *единой задаче*, которая объединяла всех русских философов соловьевского круга, собравшихся вокруг книгоиздательства «Путь», к которым он относил и себя. Все они и все их спорные мнения, считает он, «как бы далеко они не расходились, представляют собою разветвления того *единого ствола русской религиозной мысли*, который возрос в

---

<sup>1</sup> Эрн В.Ф. Гносеология В.С. Соловьева // Сборник первый о Владимире Соловьеве. М., 1911. С. 201.

<sup>2</sup> Федотов Г.П. Об антихристовом добре // Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 580, 588, 586.

<sup>3</sup> См.: Сербиненко В.В. Вл. Соловьев. М., 2000. С. 202, 215.

<sup>4</sup> Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 131.

Соловьеве, но укоренился гораздо раньше его и не прекратит своего развития после его смерти»<sup>1</sup>.

Хотя дальнейшие творческие замыслы Соловьева остались невыполненными, главное было сделано: Россия получила мощный импульс к самобытному философствованию, учитывающему как традиционную религиозность, так и достижения западной метафизической мысли. Все последующие русские мыслители в той или иной степени – последователи Соловьева. Однако такие свойства философии Соловьева как «ее форсированный рейд к всеохватности при недостаточном проникновении в глубь философского предмета»<sup>2</sup> не могли удовлетворить его последователей.

Вместе с тем можно согласиться с Г. Флоровским и в том, что «философия конца», намеченная Соловьевым в *Трех разговорах* (особенно, «Повесть об Антихристе») оказалась во многом невостребованной в последующей русской философии, которая почти не касалась проблем *реального* эсхатологизма, а ведь именно идеи, развитые им в данном произведении, могли бы способствовать развитию метафизики веры<sup>3</sup>. Фактически Соловьев и встал на ее позиции, но уже тогда, когда не было больше отпущено времени для творчества. Однако многие последователи Соловьева зачастую останавливались на полпути, приемля лишь то, что он сам преодолел.

## **§ 6. «Неопатристический синтез» Г. Флоровского и православный универсализм В. Зеньковского**

В 1911 году Георгий Васильевич Флоровский (1893–1979) указывал, что «история русской мысли еще не написана»<sup>4</sup>. Однако именно благодаря его творчеству, также как и трудам В.В. Зеньковского и других выдающихся отечественных мыслителей так уже сказать нельзя. Сейчас задача во многом состоит в том, чтобы осмыслить творческие достижения этих глубоких мыслителей. Несмотря на величие проделанного отцом Георгием Флоровским, на пути, указанные им, его творчество еще ждет комплексного и всестороннего анализа как одно из последних слов отечественной философии. Интересным и актуальным является то, что Флоровский представил альтернативное философии всеединства направление, определяемое им самим как «неопатристический синтез».

Русский Серебряный век, в который бурно развивались различные версии философии всеединства, намеченной Вл. Соловьевым, часто срав-

---

<sup>1</sup> Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. I. М., 1995. С. 9, 12.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // *Начала*. 1994. № 1. М.: Изд-во МАИ, 1994. С. 76.

<sup>3</sup> Об этом см. статью В.В. Сербиненко «Проблема «конца истории» в традиции русской эсхатологической теории» // *Вестник РУДН. Серия Философия*. 1997. № 1. М.: Изд-во РУДН, 1997 // – С. 101-108.

<sup>4</sup> Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 7.

нивают с западноевропейским Возрождением XIV–XVI веков. Ранее философию Возрождения определяли как «величайший прогрессивный переворот» (Ф. Энгельс), а время, в которое она развивалась, эпохой, «которая нуждалась в титанах и которая породила титанов»<sup>1</sup>. Однако титаны, как известно из древнегреческой мифологии, являются отрицательными персонажами. Так, согласно П.П. Гайденко, русский Серебряный век с эпохой Возрождения роднит не только небывалое развитие искусств, философии, но и «ослабление чувства греховности», «распространение пантеизма, мистицизма, герметизма и гностицизма»<sup>2</sup>. Таковы и оценки, сделанные на столетие ранее отечественными мыслителями – Н. Бердяевым, П. Флоренским, В. Несмеловым, С. Булгаковым и др. С. Булгаков писал, что в основе возрожденческого гуманизма лежит «религия человекобожества», в основе которой – человеческая гордыня. Поэтому данный идеал порочен и неминуемо приведет человечество к гибели. Выход: необходимо от религии человекобожества обратиться к религии богочеловеческой. Бердяев считал, что «новая история создала ересь гуманизма. И необходим церковный ответ на тревожный религиозный вопрос, поставленный этой ересью, – раскрытие положительной правды о человеке, о его творческом признании»<sup>3</sup>. Однако удалось ли это осуществить? С.С. Хоружий полагает, что Серебряный век «не поставил проблемы человека, то ли уйдя, то ли не дойдя до нее...»<sup>4</sup>. С одной стороны, Вл. Соловьев, как и последующие русские философы-идеалисты начала XX в., подвергали критике крайности Возрождения, с другой – сами оказались зависимыми от того, что критиковали.

Бог в эпоху Возрождения понимается как творческое начало, проявляющееся в красоте и гармонии, уподобляться которому – главная цель человека. Задача философии в этом плане – не противопоставление в человеке божественного и природного, духовного и материального начал, а раскрытие их гармонического единства. Природное начало оправдывается и в нравственном отношении. Если природа – это «госпожа и учительница мира», то и нравственность строить следует из ее требований. И уже Лоренцо Валлы (1407–1457) в работе «О наслаждении» идеалом провозглашается извращенный эпикуреизм, в котором на первый план выдвигаются чувственное удовольствие и личная польза, земное наслаждение оказывается предварительной ступенью к небесному блаженству, добродетелью является все, что относится к инстинкту самосохранения. Оказалось, что, сбросив с себя принципы средневековой метафизики и основывавшейся на ней нравственности, человек приблизился не только к своей сущности (гуманизму), но и к оправданию эгоизма. Подвижничество и жертвенность сменились учением о самосохранении, страдание во

---

<sup>1</sup> Цит по.: *Горфункель А.Х.* Философия эпохи Возрождения. М., Высш. школа, 1980. С. 3.

<sup>2</sup> *Гайденко П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 332.

<sup>3</sup> «Памяти Вл. Соловьева» // *Путь*. Кн. 1. М., 1992. С. 220.

<sup>4</sup> *Хоружий С.С.* Опыты из русской духовной традиции. М., 2005. С. 297.

имя спасения – культом наслаждения и пользы. В итоге от человека как божественного творения новоевропейский гуманизм пришел к человеку как средству производства капитала, отчуждению человека от своей сущности, общества, духовных и материальных ценностей. Такова оборотная сторона возрожденческого гуманизма, лежащего в основе и современной западной культуры и цивилизации<sup>1</sup>.

И в России сейчас, как отмечает С. Хоружий, «возрождаются не столько лучшие, сколько худшие явления и черты прошлого. В тяжелых условиях рассеяния, русская диаспора сумела творчески преодолеть Серебряный век, продвинуться дальше на путях богословской работы». Тем не менее сегодня, по мнению автора, «после долгого небытия богословской мысли, пленения мысли философской, религиозное сознание может легко вернуться к повторению задов Серебряного века – не блестящих взлетов, а слабостей и ошибок его...»<sup>2</sup>. В этом можно упрекнуть многих философов Серебряного века, но не Флоровского, который осознавал, что новоевропейский вид гуманизма не единственный. Мировоззрение о. Георгия, по словам прот. Иоанна Мейендорфа «было не спекулятивно-философским, как у большинства религиозной интеллигенции, попавшей за границу, а богословски-традиционным», при этом он «ко всем и ко всему прилагает раз навсегда им принятую святоотеческую или византийскую нормативность, которая для него является единственно правильной»<sup>3</sup>.

По Флоровскому «святоотеческая традиция определяет главную цель человеческой жизни как  $\theta\acute{\epsilon}\omega\sigma\iota\varsigma$  — теосис, обожение», что «для современного уха звучит почти кощунственно»<sup>4</sup>. В Византии XI–XIV вв. возрождается и расцветает религиозный гуманизм, тоже руководствующийся принципом антропоцентризма, но основывающийся не на отрицании или умалении божественного начала, а на утверждении возможности обожения человека. Если Возрождение обожествляло самого человека, развивая учение о человекобожестве, то исихазм говорит о возможности его обожения, т. е. развивает учение о богочеловечестве. Для о. Георгия «византийское богословие – это никак не “повторение” богословия отцов, и то новое, что было в нем, ничем не уступает сокровищам “древнего” христианства. Византийское богословие органически продолжает Век Святых Отцов»<sup>5</sup>.

Начинается византийский исихазм с творчества Симеона Нового Богослова и получает концептуальное выражение у Григория Паламы. Од-

---

<sup>1</sup> О кризисе данного типа гуманизма, который определяется как «профанный», см. у С.Л. Франка (Духовные основы общества. М., 1992. С. 415).

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Опыт из русской духовной традиции. М., 2005. С. 302.

<sup>3</sup> Мейендорф И. Предисловие // Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. (без стр.)

<sup>4</sup> Флоровский Г. Святитель Григорий Палама и традиция отцов // Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. С. 384.

<sup>5</sup> Флоровский Г. Святитель Григорий Палама и традиция отцов // Догмат и история. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства, 1998. С. 384.

нако вскоре Византия, как независимое государство, перестает существовать, фактически пресекается восточное возрождение. Идеи исихазма переходят на Русь, но ее цивилизация и культура были не готовы, не способны в полной мере развернуть их по причинам социально-исторического характера, внешним и внутренним. Если возрожденский гуманизм исторически состоялся, попав в благоприятную почву, то исихастский еще не имел возможности развиться в целостное мировоззрение, способное активно преобразовывать общество. Хотя уже в XIX–нач. XX века постепенно начинает расцветать данная традиция (Серафим Саровский, старцы Оптиной пустыни, Иоанн Кронштадтский и др.), пресеченная событиями 1917 года.

Учитывая сказанное о. Георгий призвал к «следованию святым отцам» («*Following the Holy Fathers*»), что означает не просто «отсылку» к традиции (ибо «сама по себе “древность” еще не доказывает истинности»), не «богословие повторения», но является «возванием к свидетельству святых» (*an appeal to holy witnesses*), ибо «Предание Церкви — не сила человеческой памяти, не постоянство обрядов и обычаев», «живое Предание», «цветущее установление». С этой точки зрения «свидетельства отцов» являются не столько «свидетельствами древности» (*testes antiquias*), сколько «свидетельствами Истины» (*tastes veritatis*), вследствие чего «эпоха отцов» не относится только к прошлому, а есть «постоянное актуальное настоящее». Однако советская эпоха сделала абсолютно невозможным исследование исихастской традиции. Впервые начал говорить о ней и ввел в научный оборот С.С. Хоружий своей знаменитой книгой «Диптих безмолвия», которая много лет существовала в самиздате, будучи опубликованной лишь в 1991 г. Но в отличие от современных исследователей, «от древних отцов Флоровский воспринимал нормы и критерии суждения, а обращаясь к истории русского православия, он прилагал эти нормы к живой реальности, к опыту той культуры, к которой сам принадлежал...»; при этом «его основной заботой было не идолопоклонство прошлого, а проблемы настоящего»<sup>1</sup>. «Возврат к отцам, — полагал он, — должен быть не только ученым, не только историческим, но духовным и молитвенным возвратом, живым и творческим...».

Экзистенциальное познание для него является противоположностью отвлеченно-рассудочной деятельности ума, стремлению к внешнему познанию. Вера утверждает сверхразумный характер духовной жизни, в связи с чем логическое доказательство не может служить единственным критерием истины. В большей степени здесь может выступать «экзистенциальный» критерий, отсылающий к внутреннему опыту человека. Это не говорит об изменении сути духовного познания, а лишь его акцентированности. Согласно о. Георгию «дух отцов следует обрести не в качестве

---

<sup>1</sup> Там же. С. 377, 383, 379, 378.

почитаемой реликвии, но как экзистенциальный взгляд на мир, как особую духовную ориентацию»<sup>1</sup>.

Как определил о. Иоанн Мейендорф, Георгий Флоровский «всегда находился в оппозиции к доминировавшему тогда религиозно-философскому движению, связанному с “софиологией” Владимира Соловьева»<sup>2</sup>. Как православный мыслитель он полагал, что «учение о церкви как о соборно-мистическом организме, развитое Хомяковым, как гносеологический базис метафизики, Соловьевым было вовсе не затронуто именно с этой стороны, а, усвоенное им, было совершенно задавлено иной позитивно-эволюционной концепцией церкви, как фазиса, завершительного, правда, развития человеческого общества, охватывающего весь мир»<sup>3</sup>. Он отмечает, что «новое религиозное сознание», которое во многом стимулировал Вл. Соловьев, было в значительной мере развитим и углублением его «первой метафизики», которую Флоровский называет «гностической мистикой» и «внешним теократизмом». Однако сам Соловьев в своем духовном становлении ее изжил и отверг, что зафиксировано в его предсмертном произведении «Повесть об Антихристе». «Но по “иронии судьбы” отвергнутая самим Соловьевым его “первая метафизика” стала образцом и источником вдохновения для сменивших его поколений; и в этом его роковая и двусмысленная роль в истории русского религиозно-философского самосознания»<sup>4</sup>.

Флоровский вскрывает корни «первой метафизики» Соловьева, которой была охвачена русская философия в последующем развитии и которую она должна была изживать, чтобы действительно перейти к построению «неопатристического синтеза». Эти корни заключаются в том, что Соловьев оказался «бездонно укорененным в “природно-вдохновенной” мистике Запада, в “теософизме” Якоба Беме...», и «в его личном опыте резко сказывалось нездоровое разлагающее влияние теософического натурализма». Флоровский отмечает, что и корни теократизма Соловьева лежат по сути не в католических пристрастиях, а в идеях Сен-Мартена, которые были восприняты и развиты Баадером. В 1923 г. Флоровский писал, что «Соловьев перестал уже быть живою сокровищницей вдохновений, – за “Русского Гегеля” теперь уже его не принять. Открылось, что далее за Соловьевым некуда идти, что многие соловьевские пути кончаются глухими тупиками, – и стала ясной неизбежность перемены пути. И первый шаг – пристальное раскрытие старых “ошибок”. Пока не сделана эта “предварительная” работа, лишь в предвосхищении можно указать, где пролегает пограничная черта, – лишь, так сказать, “от противного” обозначить направление предстоящих исканий». К этому мнению

---

<sup>1</sup> Флоровский Г. Святитель Григорий Палама и традиция отцов // Догмат и история. М., 1998. С.380, 385.

<sup>2</sup> Мейендорф И. Предисловие // Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. (без стр.)

<sup>3</sup> Флоровский Г.В. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 12.

<sup>4</sup> Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 206.

склоняется и С. Хоружий, говоря о «проводах русского идеализма». Г. Флоровский заключает, что «собственный мистический опыт Соловьева был существенно не церковен, имел ярко сектантский уклон...». Фактически у Соловьева получился «своеобразный панентеизм, неразличимый от пантеизма». Для Флоровского «бытие» не есть «всеединство», не есть «органическое целое», ибо оно разорвано зиянием и бездною между абсолютным и тварью; и эти два мира соединены между собою только «причинностью через свободу»<sup>1</sup>. Соловьев по Флоровскому, не был оригинальным мыслителем, он «так и остался в до-никейской эпохе, в до-никейском богословии» гностиков<sup>2</sup> и Оригена<sup>3</sup>.

О. Георгий выступает против гегельянских мотивов в философии всеединства, когда «этика без остатка замещается обожествившимся человеческим разумом», когда «приходит прямое уничижение оценки: место оценивающего субъекта, личности, занимает безликое движение стихий»<sup>4</sup> в каком бы обличье они не выступали: от «всемирного духа» до «производственных отношений». Для о. Георгия истиной является лишь «богословие событий», «христианская метафизика», которая есть «метафизика личности»<sup>5</sup>. Действительная история событийна, а не «закономерна». В пантеистическом и космологическом мировоззрении, «космотеизме», «на место подвига становится развитие», свобода и ответственность личности уничтожаются<sup>6</sup>.

Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962) – известный отечественный философ, замечательный историк русской философии, богослов, автор трудов по педагогике и литературоведению. Родился он в г. Проскурово (современный Хмельницкий) 4(16) июля 1881 г. и умер 5 августа 1962 г. в Париже. Воспитывался в семье учителя, учился в Киевском университете и затем стал там же профессором психологии. Эмигрировал в 1919 г. и с 1926 г. до конца жизни был профессором Свято-Сергиевского православного богословского университета в Париже. Широкому кругу интересующихся русской философией он прежде всего известен своим фундаментальным двухтомным трудом История русской философии (1950), непревзойденным по глубине и методологии до сих пор. В нем он занял противоположную Г. Шпету точку зрения в отноше-

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 206, 208, 204.

<sup>2</sup> Об этом см.: Джордж Уильямс. Непатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ (М.: «Прогресс» – «Культура», 1995. С. 309); Никольский А.А. Русский Ориген XIX века. Вл. С. Соловьев (СПб.: Наука, 2000); Кравченко В.В. Владимир Соловьев и София (М.: Аграф, 2006).

<sup>3</sup> Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 317, 318.

<sup>4</sup> Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 146.

<sup>5</sup> Флоровский Г. Святитель Григорий Палама и традиция отцов // Догмат и история. М., 1998. С. 392-393.

<sup>6</sup> Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 282, 283.

нии русской философии и ее истории. Он пытался реконструировать историю отечественной мысли через «схему секуляризации», что позволило включить в нее то, что ранее выпадало из поля зрения исследователей, прежде всего обширный пласт культурно-религиозной проблематики. Работая на «стыке» философии, богословия, педагогики, литературоведения, публицистики он стремился построить целостную религиозно-философскую систему, которую можно определить как «православный универсализм», характеризующийся отрицанием различных форм неоплатонизма.

Как отмечает В.В. Сапов, Зеньковский – «один из немногих русских религиозных мыслителей, работавший на “стыке” философии, богословия, педагогики, литературоведения, публицистики и сумевший построить целостную религиозно-философскую систему...»<sup>1</sup>. Для него «неразумного нет и не может быть в христианстве, хотя его истины и превосходят наш разум: они сверхразумны, но не неразумны. Но христианство со всей силой ставит зато другой вопрос – о границах нашего разума»<sup>2</sup>. Исследователи определяют мировоззрение Зеньковского как «православный универсализм», характеризующийся отрицанием различных форм неоплатонизма<sup>3</sup>. Попытаемся реконструировать некоторые основные принципы и понятия данного мировоззрения.

В.В. Зеньковский занимает свое особое место в истории русской философии, не только как блестящий историк философии, но и собственно как философ, и именно православный философ. Это сразу обособляет его от доминирующей философской традиции всеединства в отечественной мысли, идущей от Вл. Соловьева до С.Н. Булгакова, С.Л. Франка и др.: «Роковое значение системы всеединства обнаруживается ведь <во> всей той замечательной плеяде русских философов, которые, от Владимира Соловьева до Флоренского и Булгакова, пытались уложить в систему всеединства все основные темы человеческой мысли»<sup>4</sup>. Таким образом, творчество В.В. Зеньковского принадлежит к альтернативному направлению, православно-философскому, представленному такими именами как о. Г. Флоровский, о. И. Мейендорф, В.Н. Лосский, Кривошеин (ариеп. Василий) и др., а также осуществляемому духовно-академической философией<sup>5</sup>.

Философски определяя мировоззрение В.В. Зеньковского можно сказать, что оно исходит из принципов трансцендентизма, креационизма, эсхатологизма, личности (христианского персонализма). В этой связи

---

<sup>1</sup> Сапов В.В. Зеньковский В.В. // Русская философия: Энциклопедия. М.: Алгоритм, 2007. С. 181.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. Апологетика // Основы христианской философии. М., 1997. С. 329.

<sup>3</sup> Сапов В.В. Зеньковский В.В. // Русская философия. М., 2007. С. 181.

<sup>4</sup> Зеньковский В.В. Учение С.Л. Франка о человеке // Собр. соч. Т. 1. М.: Русский путь, 2008. С. 194.

<sup>5</sup> Об этом см. монографию С.В. Корнилова «Философская школа Московской духовной академии» (Калининград, 2006 г.).

он выступал против всяких попыток привнесения в метафизику пантеистических, хилиастических и имперсоналистических тенденций, которые ярко обнаружили уже в творчестве Вл. Соловьева, который стремился «... оправдать веру отцов». В. Зеньковский пишет об этом, что задача эта мнимая, так как вера отцов не нуждается в оправдании, а, наоборот, «сам разум наш нуждается в просветлении»<sup>1</sup>. Соловьев «пытался строить систему христианской философии», но «это ему не удалось», – констатирует историк русской философии.

Истоки философии всеединства Зеньковский обнаруживает уже в творчестве Плотина, который хотя и пришел к идее трансцендентности Абсолюта, но признавал «единосущие Бога и мира, их онтологическую одноприродность». Его последователи поэтому неизбежно скатываются к пантеизму<sup>2</sup>. В его сети попали даже христианские мыслители, такие как Фома Аквинский, в котором «аристотелизм победил», Бонавентура, с его платонизмом, Николай Кузански, Мейстер Экхарт и др. Об этом свидетельствует по существу отсутствие идеи креационизма, подмена ее. Основную ошибку всякого пантеизма Зеньковский видит в его отождествлении субстанции мира с Абсолютом.

Несостоятельность теодицеи и имперсонализм Франка, которые Зеньковский вскрывает у знаменитого мыслителя, также коренятся «в его всецелой погруженности в систему всеединства, роковые влияния которой от Плотина восходят через Скота Эриугена к Николаю Кузанскому»<sup>3</sup>. Подвергая критике основоположения метафизики всеединства Франка В.В. Зеньковский пишет: «Одно дело признать позади идеальной сферы в бытии ее основу, имеющую “металогический характер”, а другое дело признать эту основу “всеединством”, т.е. приравнять “исконное единство бытия” Абсолюту». Зеньковский подчеркивает, что Франк выдает тайну своей установки тем, что «он наперед хочет “метафизического монизма бытия”, т.е. метафизику всеединства»<sup>4</sup>. Хотя Франк и пишет о различии «я» и «не-я», они у него в начальном и конечном совпадают, что позволяет Зеньковскому характеризовать его систему как «монодуализм» спинозовского типа. Бытие у него как бы само творит себя, нет только эманаций, хотя чувствуется зависимость от Плотина. Генезис мирового бытия по Франку находится «посредине между эманацией и творением», на что Зеньковский справедливо отмечает, что эманация и творение взаимно исключают друг друга, что ставит под сомнение возможность существования чего-то третьего. Рокowym спутником всеединства, таким образом, оказывается пантеизм, а точнее, панэнтеизм, что собственно и есть, по словам В.В. Зеньковского, метафизика всеединства. Всеединство не есть

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Идея всеединства в философии Владимира Соловьева // Собр. соч. Т. 1. М., 2008. С. 229.

<sup>2</sup> Там же. С. 230-231, 233.

<sup>3</sup> Об этом подробнее см.: Зеньковский В.В. Об участии Бога в жизни мира // Собр. соч. Т. 2. М., 2008. С. 346-347, 351, 193 и др.

<sup>4</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Т.2. Ч.2. Л., 1991. С. 165, 167.

пантеизм в обычном смысле слова, ибо в нем нет прямого отождествления или уравнивания мира с Абсолютом, «но здесь налицо такое их соотношение, при котором Абсолютное “соотносительно” миру, при котором оно немыслимо без мира: в Абсолютном нет свободы по отношению к миру (ни в акте творения, ни во взаимоотношении с миром)»<sup>1</sup>.

Однако В. Зеньковский не отбрасывает философию всеединства, он пишет, что ее легко можно совместить с трансцендентизмом, если вынести Абсолют за пределы этого космического монизма. Кроме того, даже в своем «ошибочном построении» Соловьев, например, «имел огромное и бесспорное творческое влияние в русской философии». Его философия всеединства «верна, поскольку она не выходит за пределы космоса, но неверна с того момента, когда учит об одноприродности Бога и мира. Творческое значение, даже не исчерпанное до сих пор, концепции всеединства лежит именно в сфере космологии». Заслугу Соловьева Зеньковский видит в замысле, но осуществление полагает в корне ошибочным. Однако и «самые ошибки Соловьева имели и имеют большое значение для русской мысли»<sup>2</sup>.

Но в чем же суть проекта «православного универсализма» самого Зеньковского?

С его точки зрения современность находится «в глухом тупике», что проявляется, прежде всего, в развитии утопизма и аморализма, создании «обледенелой цивилизации». Смысл этой трагедии заключается в том, что «пути культуры и Церкви разошлись чрезвычайно глубоко», что произошла «дехристианизация культуры»<sup>3</sup>. Возник дуализм Церкви и культуры, Церковь как источник культуры оказалась забыта. В этой связи необходимо свободное «освящение культуры», «не подчинение Церкви, а слияние с ней, встреча во взаимной любви и встреча в плане истории...»<sup>4</sup>. Но как это возможно, как десекуляризовать современное общество, как вернуть его к его же собственным, но забытым ценностям? Не утопия ли это? Возможно ли это вообще? И каким образом?

Ключевыми понятиями этой работы для Зеньковского являются свобода и соборность. Христианство есть для него «единственная в мире философия свободы»<sup>5</sup>. Причем с призывом к этой работе философ и богослов обращается прежде всего не к секулярной культуре (с ней все ясно, по большому счету), а к Церкви. Отход общества от Церкви свидетельствует о болезни самой Церкви». Зеньковский констатирует в своих последних работах, что «болезнь находится внутри Церкви, а не вне ее». Более того, «лишь в покаянии о своей сухости, фарисействе, жесткосер-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 169, 151.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. Идея всеединства в философии Владимира Соловьева // Собр. соч. Т. 1. М., 2008. С. 244-245.

<sup>3</sup> Зеньковский В.В. По поводу книги В.С. Варшавского «Незамеченное поколение» // Там же. Т. 2. С. 500, 501, 499.

<sup>4</sup> Зеньковский В.В. Проблема церковной культуры // Там же. С. 301, 304.

<sup>5</sup> Зеньковский В.В. Россия и Православие // Там же. С. 19.

дии могут люди Церкви освободить ее от того, что привело церковный организм к болезни»<sup>1</sup>.

Десекуляризация, т.е. вновь обретение истинных ценностей через веру в Христа, воцерковление, должно осуществляться не через государство, не через власть, а через «вольные общины, своеобразные новые монастыри», создание новых «островков православной культуры»<sup>2</sup>. «Церковь должна идти в мир», только так может произойти его освящение. В этом – духовно-теократическая задача Церкви – «собрание мира во имя Христова»<sup>3</sup>.

В отличие от о. Георгия Флоровского, который в работе «Пути русского богословия» стремился очистить христианскую идею от искажений и чуждых ей привнесенных элементов (что также принципиально важно), о. В. Зеньковский стремится не анафемствовать мир, а втягивать, вбирать его вновь в орбиту христианских ценностей. При этом важно «не внешнее присоединение к Церкви, а внутреннее приобщение к ней»: «мы ничего не хотели бы из мира изгнать, ничего отвергнуть, но хотели бы, чтобы все возвысилось в Боге и вошло просветленное в Церковь»<sup>4</sup>.

Зеньковский избирает путь старца Зосимы и отвергает нигилизм по отношению к мирскому лже-старца Ферапонта. Его христианство – светлое, и он не боится «розового» цвета (критика К. Леонтьевым «розового христианства» Достоевского). Отсюда вытекает и понимание аскетизма: «аскетизм в отношении к эмпирии есть, в сущности, путь к обожению (θεωσις) эмпирии, есть расцвет любви к эмпирии вследствие победы над идолопоклонским отношением к ней»; «В натуральном бытии нет ничего, что должно было бы быть отвергнутым... Не в отказе от мира, от плоти, а в победе над ними, в преобразении их лежит путь к созданию целостности в бытии, в воссоздании органического синтеза»; «Все может, все должно быть одухотворено»<sup>5</sup>.

Об одухотворении говорил и Вл. Соловьев, но стремясь придать искусству теургическую функцию. Данный термин широко используется в оккультизме. Первоначально он возникает в лоне магии, имеет герметическое и неоплатоническое толкование. По сути он означает возможность магического овладения таинственными силами, определенного воздействия на Бога. На языке русских теургов (от Вл. Соловьева до поэтов Серебряного века, Н. Бердяева и др. деятелей «нового религиозного сознания») это означает возможность непосредственного преобразования бытия через сферу эстетики, что порождает «эстетический утопизм». В этом случае по сути креационистские свойства абсолюта приписываются художнику, поэту, творческому гению вообще. Данное понимание роли искусства и художника подвергли критике В. Зеньковский и С. Булгаков.

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Наша эпоха // Там же. С. 448, 449.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. Проблема церковной культуры // Там же. С. 304.

<sup>3</sup> Зеньковский В.В. Наша эпоха. С. 448.

<sup>4</sup> Зеньковский В.В. Православие и русская культура // Там же. С. 89.

<sup>5</sup> Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 94.

Согласно первому «злосчастная идея теургической задачи искусства изнутри искажала эстетическое самосознание в символизме» (Вяч. Иванов, Блок, Андрей Белый и др.)<sup>1</sup>. Согласно второму «...теургия, как задача для человеческого усилия, невозможна и есть недоразумение или богоборчество»<sup>2</sup>.

Зеньковский, оправдывая «земное», эмпирическое и естественное, да-лек, тем не менее, от хилизма, что глубоко проявилось в его анализе эстетических воззрений Ф.М. Достоевского. Философ обнаруживает у писателя «затаенную мечту о “восстановлении” человечества», «христианский натурализм» и «эстетический утопизм» («шиллеровщину»). Последний связан с тем, что Достоевский первоначально мыслил спасение через красоту, видя в ней, на платонический манер, «что-то уже достигнутое», «преображенное», приобщаясь к чему можно постичь истину. Это, в свою очередь, вытекает из его «христианского натурализма», согласно которому, «спасение может и должно прийти от самого человека». «Соблазн натурализма», по Зеньковскому, заключается в том, что: «В этих перспективах Церковь мыслится не как Тело Христово, не как Богочеловеческий организм, а как вошедшая уже в мир, как пребывающая в нем сила, сросшаяся с естеством...». Это сказалось особенно в проповедях старца Зосимы, у которого «жизнь есть рай» (уже ныне! – подчеркивает Зеньковский). «Весь привкус натурализма сказывается именно в том, – продолжает философ, – что та полнота, что то совершенство, которое мыслится во Христе как человеку, как бы относится к обычному человеку как его скрытая, первозданная святость. Дети для Достоевского сияли этой красотой, старец Зосима уже заключал в себе “тайну обновления всех”». Зеньковский обличает писателя в том, что у него влечение к красоте однородно с исканием добра, с религиозными движениями души. При этом он приводит высказывание Достоевского (без ссылки): «Дух Святой есть непосредственное понимание красоты, пророческое сознание гармонии и, стало быть, и неуклонное стремление к ней». Это «религиозное истолкование эстетического движения всецело связано для Достоевского с учением об изначальной целостности в человеке, о той внутренней связанности в нем эстетического, морального и религиозного начала...»<sup>3</sup>.

Безусловно, Дух Святой уже высшая гармония, но Достоевский не был богословом и нельзя поэтому применять к его отдельным высказываниям столь строгие критерии. Человек также сотворен изначально целостным существом, и согласно исихастскому понятию об обожении способен, и даже обязан уже при жизни благодатно приобщиться к Истине. «Будьте совершенны, как совершенен Отец ваш небесный», – гласит евангельское изречение. Эсхатология не должна уничтожать тот земной

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Эстетические воззрения Вл. Соловьева // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2008. С. 249, 256.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 334.

<sup>3</sup> Зеньковский В.В. Проблема красоты в мирозерцании Достоевского // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2008. С. 150, 146.

смысл, который человек призван утверждать на планете. – Это не пантеистическое богочеловечество последующих философов-софиологов (возможно, через призму которых и смотрит Зеньковский на Достоевского), а «большое о человеке», сострадание к нему, стремление помочь ему спастись от греха. И это надо и можно делать только в этой жизни, как личностно-экзистенциальной, так и исторической. Создается впечатление, что Зеньковский домысливает за Достоевского его сюжеты, которые сам писатель, похоже, не рискнул бы интерпретировать подобным образом.

В.В. Зеньковский, как действительно глубокий богослов, тонкий мыслитель и скрупулезный исследователь открывает и интерпретирует в материалах к «Бесам» следующее у Достоевского: «Христос затем и приходил, чтобы человечество узнало, что и его земная природа, дух человеческий может явиться в таком небесном блеске, на самом деле и во плоти, а не то что в одной мечте и идеале – что это и естественно и возможно. В этих словах, – пишет Зеньковский, – уже ясно выступает неполнота христианской идеи – явление Христа берется не в его искупительной жертве, единственно спасшей нас, а в явлении и раскрытии первоизданного образа Божия. Можно было бы, заостря мысль Достоевского, сказать даже, что спасительная сила заключена в самом бытии, но связана она грехом и происшедшим отсюда “затемнением” и Христос вернул миру власть над этой силой... От такой интерпретации недалеко уже до такого понимания Христа, которое видит в нем “посланника Божия”, одушевленного силой свыше, но не Сына Божия... Я не хочу приписывать Достоевскому таких мыслей, ему не свойственных, но вера в то, что сила спасения дана миру от его создания, что она заключена в нем, что красота есть свидетельство и явление этой силы и что нужно лишь овладеть этой силой, – и образует основу христианского натурализма у Достоевского»<sup>1</sup>. Хотя в дальнейшем своем творчестве, в Братьях Карамазовых, по признанию Зеньковского, Достоевский во многом преодолевает данные представления о красоте.

В любом случае историк русской философии признает в Достоевском его убеждение в том, что «в поклонении красоте преображается самое темное в человеке», что именно «через эстетические переживания закрепляется и овладевает душой недоступная иначе высшая правда» (Алеша и Грушенька, кн. Мышкин и Настасья Филипповна). Достоевский, пишет далее Зеньковский, верил, что «все же лишь в эстетической сфере вскрывается подлинная, хотя и хаотическая еще полнота всего, что есть в душе», и, вместе с тем, «верил именно в эстетическую отзывчивость как самую победную силу в нас»<sup>2</sup>.

Красота – не просто эстетический, трагический, и, тем не менее, спасающий и благодатный феномен, но и эротический во всех смыслах слова, духовном и чувственном. Достоевский это очень глубоко осознавал и

---

<sup>1</sup> Там же. С. 145-146.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. Гоголь и Достоевский // Вокруг Достоевского: В 2 т. Т. 1.: О Достоевском: Сборник статей под редакцией А.Л. Бема. М.: Русский путь, 2007. С. 95.

изобразил, однако эта связь еще не достаточно замечена и освещена в исследовательской литературе. Глубинную энергетическую связь пола с красотой и духовным возрождением – вот что стремился осмыслить писатель, предвосхищая в этом философию пола В.В. Розанова. Тему связи пола и красоты наметил уже В.В. Зеньковский, анализируя образ Федора Павловича Карамазова, незаслуженно фактически забытого критикой. В романе, по мнению отечественного историка философии, «проблема пола оказывается лежащей в глубине других проблем», которые, в свою очередь, «восходят к “тайне” пола»; «Не диалектика “добра” раскрывает нам внутреннее единство романа, но диалектика пола и его сублимаций (говоря языком современной психопатологии)»<sup>1</sup>. Возможно, осмысление колоссальных и глубинных противоречий в сфере пола позволили Достоевскому расстаться с «шиллеровщиной» и упрощенным гуманизмом во взглядах как на красоту, так и на человека вообще<sup>2</sup>.

Таким образом, во взглядах Достоевского на красоту обнаруживается определенная эволюция, идущая от платонизма к православию, от эстетического утопизма (в Идиоте, – «красота спасет мир») и натурализма к духовному морализму и трагическому реализму («красоту в мире нужно спасти»). Ее прекрасно вскрыл В.В. Зеньковский, отмечая, что «Формула о спасении мира через красоту есть формула софиологическая... что “спасение” мира есть именно “восстановление”, т.е. проявление софийной основы мира... Но в русской софиологии недостаточно было взвешено то, что эстетическая идея “помутилась в человечестве”, что есть “темный лик тварной Софии”. Достоевский больше других приблизился к этой стороне проблемы, в учете которой софиология освобождается впервые от элементов натурализма и безукоризненно выражает христианское учение о мире, как его хранит Православная Церковь»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Федор Павлович Карамазов // Вокруг Достоевского: В 2 т. Т. 1. М., 2007. С. 265.

<sup>2</sup> На это указывает Зеньковский (там же, с. 271). Однако, мысля в рамках традиционно понимаемой духовности, ум, мораль и всю «высшую жизнь» он относит к форме, «имеющей задачу» лишь «оформить, выразить и утвердить» эту энергию. Таким образом, изначальная дихотомия сохраняется, противоречие не снимается по существу, а может лишь подавляться привходящей извне «духовностью». Духовное отождествляется при этом с сублимацией, т.е. с болезненным, невротическим состоянием (там же, с. 273). Все проблемы состоят в «недосублированности» энергии пола привходящей формой духа. Так, Зеньковский, видимо, не осознавал, насколько его фраза об Алеше дискредитирует духовное: «В Алеше “карамазовщина” уходила в процессе сублимации в высшую жизнь...» (там же, с. 275). Духовное – это не сублимация, и оно охватывает *всю* жизнь, в том числе и половую, а не исторгает ее из себя как нечто «порочное». Лучшее всего эта идея выражена в творчестве В.В. Розанова, в его протесте против «притеснений» пола (эти «притеснения» как раз и способствуют тому, что красота приобретает «содомский» характер, «уходит» в «подполье»). Возможно, Достоевский преодолевает этот тупик, отправляя Алешу в мир, на что и указывает далее Зеньковский.

<sup>3</sup> Зеньковский В.В. Проблема красоты в мирозерцании Достоевского // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2008. – С.147.

Эстетическая идея «помутилась» из-за разрыва между красотой и добром, эстетикой и моралью, в силу чего одна красота уже неспособна «спасти мир», но ее саму необходимо спасти от смешения со злом (уже в образе красоты Настасьи Филипповны в «Идиоте»); «Я падаю и считаю это для себя красотой, – говорит Митя Алеше в «Братьях Карамазовых»). Красота в этом случае уже не может явиться силой спасения, она способна отныне «светить и злу». «Красота в мире попала в плен злу», – именно «это понял Достоевский с ужасом и надрывом»<sup>1</sup>, и в этом его разрыв со всяческим платонизмом, пантеизмом и эстетизмом.

В романе «Братья Карамазовы» Достоевский углубляет понятие красоты и показывает, что и оно не лишено противоречий. Красота из «явленной истины» (античность) превращается в загадку, проблему, трагедию. Хотя уже Гераклит говорил, что гармония содержит в себе противоречие: космос одновременно и прекраснейший организм и разбросанный сор. Достоевский красоту мыслил исходя из души человека, его психологии и духовного развития. Истинная красота и ее понимание не даются просто так, их необходимо выстрадать, так же как и любовь. Писатель говорит об этом следующим образом: «Красота это страшная и ужасная вещь! Страшная, потому что неопределимая, а определить нельзя, потому что Бог задал одни загадки. Тут берега сходятся, тут все противоречия вместе живут. Я, брат, очень необразован, – говорит Дмитрий Карамазов Алеше, – но я много об этом думал. Страшно много тайн! Слишком много загадок угнетает на земле человека. Разгадывай как знаешь и вылезай сух из воды. Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала мадонны, а кончает идеалом содомским. Еще страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил. Черт знает что такое даже, вот что! Что уму представляется позором, то сердцу сплошь красотой. В содоме ли красота? Верь, что в содоме-то она и сидит для огромного большинства людей, знал ли ты эту тайну или нет? Ужасно то, что красота есть не только страшная, но и таинственная вещь. Тут дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей»<sup>2</sup>. Комментируя высказывание о «поле битвы», Зеньковский отмечает, что сердце человека может ослепляться, пленяться красотой, и тогда «борьба зла с Богом идет под прикрытием красоты»<sup>3</sup>.

Казалось бы, апофеозом «творческого» осмысления творчества в отечественной мысли можно назвать работу Бердяева *Смысл творчества*, где последнее рассмотрено глубоко и всесторонне. Это произведение автор назвал «опытом антропологии через творчество», в результате которого

---

<sup>1</sup> Там же. С. 154.

<sup>2</sup> *Достоевский Ф.М.* Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. XIV. Л., 1976. С. 100.

<sup>3</sup> *Зеньковский В.В.* Проблема красоты в миросозерцании Достоевского // *Собрание сочинений.* Т. 1. М., 2008. С. 153.

«человеческий род перерождается». Бердяев мыслил творчество онтологически, а выражаясь в терминах данного исследования, – как процесс развертывания сущности человека. Именно она является целью духовного творчества, ведь лишь развертывая все свои потенции, человек вскрывает духовный архетип человечества в своей собственной душе и ощущает свое единство с мирозданием и людьми. В этой связи Бердяев писал, что «человек предшествует философии, человек предпосылка всякого философского познания». Однако здесь мы должны возразить Бердяеву, сказав, что человек лишь как сущность может предшествовать философствованию, однако она раскрывается, делается явной лишь когда человек философствует. Только в таком случае философия является духовным делом, а не игрой понятиями или досужей фантазией. Нет человека до философствования, но он сам создается философствуя. Нет человека до философствования, как нет и философствования до человека: они являются двумя необходимыми составными единого духовного процесса, который создает как человека, так и философствование. В таком же положении по отношению к человеку находятся вера и творчество: они создают человека, а человек их, или себя посредством их.

Творческий процесс Бердяев определяет не только как опыт философствования, но и путь веры, как «особый религиозный опыт и путь»<sup>1</sup>. У мыслителя творческий акт по сути не связывается ни чем, но основывается на безусловной свободе и экзистенции личности. Однако не бывает творчества вообще, творчество всегда есть творение чего-то определенного: философских идей, религиозных символов или произведений искусства. Творчество вообще может проявлять себя лишь в конкретной форме: всеобщее в единичном, вечное во временном, духовное в материальном. Поэтому действительно полностью развернуть свою сущность человек может лишь в лице всего человечества.

Нельзя согласиться с Бердяевым и в том, что творить можно «и во имя дьявола». При таком утверждении происходит нарушение основополагающих принципов духовного познания (тех принципов, которые хотел бы отстаивать и сам Бердяев), что ведет к онтологизации зла. Но зло по определению разрушительно, оно не способно созидать, оно может лишь паразитировать на теле творчества, разрастаясь, как раковая опухоль в биологическом организме. Зло не должно иметь и не имеет онтологической основы, его источник – свободная воля, не устоявшая на пути доброты.

В безудержном «творческом» порыве Бердяев доходил до следующих анархистско-нигилистических и революционистских высказываний: «Чтобы град Божий воцарился в мире должна сгореть всякая ветхая общественность, всякое государство, всякое право, всякое хозяйство». Однако это уже не апофеоз творчества и свободы, а люциферический анархизм<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 339.

<sup>2</sup> См. кн.: *Гайденок П.П.* Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001.

Творчество – это не страсть к разрушению, как у Бакунина, а стремление к созиданию в рамках морали. Причем созидание и государственности, и права, и собственности. Но в 1917 нашлись силы, использовавшие призывы Бердяева и других представителей «нового религиозного сознания», деятели которого не учли, что абсолютная свобода (т.е. произвол) всегда завершается тотальным насилием. Если для Достоевского свобода и творчество возможны только под сенью Абсолюта, то для Бердяева, у которого свобода первична по отношению к бытию, оказалось «все позволенным». В.В. Зеньковский критикует Бердяева за попытку стать новым пророком, провозвестником «нового религиозного сознания», нового «третьего завета» с какой-то новой моралью, противопоставляемой евангельской. Для Зеньковского творчество и красота не мыслимы вне морали, и сама мораль есть в высшей степени творчество. Евангелие у него не только «оправдывает» творчество, но требует его»<sup>1</sup>; «Христианство зовет к свободе, обязывает к свободе, и в этом смысле система православной культуры не может быть ничем иным, как системой свободного творчества...»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Проблема творчества (По поводу книги Н.А. Бердяева // Собрание сочинений. Т. 1. М., 2008. С. 90-91, 93.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. Идея православной культуры // Собрание сочинений. Т. 2. М., 2008. С. 83.

## Глава III

### ФИЛОСОФИЯ ИМЕНИ И СОФИОЛОГИЯ: ИСИХАЗМ ИЛИ ПЛАТОНИЗМ?

*Философия имени есть собственно философия*<sup>1</sup>.  
А.Ф. Лосев

#### § 1. Философия имени в творчестве П. Флоренского: платонизм или паламизм?

Исследователи имяславия подчеркивают, что оно «остаётся одной из самых загадочных во всей русской – не только философии, – а может быть даже жизни XX века. Незаботанность этой темы, незнание этой проблематики мешает дальнейшему развитию русской философии и вообще философии России»<sup>2</sup>; «философский анализ имяславия остаётся сегодня одной из самых назревших и актуальных проблем»<sup>3</sup>. И это несмотря на то, что отечественные мыслители, прежде всего Владимир Эрн, о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков и Алексей Федорович Лосев уже в начале XX века осуществили превосходный философский и богословский анализ имяславия в связи с разгоревшимися спорами и событиями вокруг книги схимонаха Илариона *На горах Кавказа*.

С.Н. Булгаков назвал о. Павла Флоренского величайшим из всех своих современников, которых ему суждено было встретить за его долгую и многотрудную жизнь<sup>4</sup>. С.В. Корнилов отмечает, что вскормила о. Павла Московская духовная академия и, в то же время, «рамки философской традиции МДА оказались тесны для него. Он нашел свой путь...»<sup>5</sup>. Касаюсь заявленной темы, отметим, что Флоренского определяют как родоначальника философии имени в России<sup>6</sup>. И действительно, именно ему принадлежит имяславческая формула «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя Его»<sup>7</sup>. Имяборчество для Флоренского не только мировоззренческое

---

<sup>1</sup> *Бибихин В.В.* Алексей Федорович Лосев. Сергей Сергеевич Аверинцев. М., 2004. С. 209.

<sup>2</sup> Высказывание *Казаряна А.Т.* См.: Философия языка и имени в России (Материалы круглого стола 25 июня 1997 г.). М.: МАИ, 1997. С. 3.

<sup>3</sup> *Хоружий С.С.* Имяславие и культура Серебряного Века // *Опыты из русской духовной традиции*. М.: Издательский дом «Парад», 2005. С. 288.

<sup>4</sup> *Флоренский П.А.*: Pro et Contra. СПб., 1996. – С. 393.

<sup>5</sup> *Корнилов С.В.* Философская школа Московской духовной академии. Калининград, 2006. С. 101.

<sup>6</sup> *Грановский В.В.* Теургическая номинология П.А. Флоренского // *Философское образование*. № 17. М., 2007. С. 14.

<sup>7</sup> Комментарий о. Павла Флоренского к статье архиепископа Никона *Великое искушение около святейшего имени Божия* (Публикация игумена Андроника (А.С. Трубачева) // *Начала*. № 1-4, 1995. М., 1996. С. 106.

заблуждение и гносеологическая невозможность, но и «симптом опасной душевной болезни, близкой к неврастении и истерии – особого функционального расстройства нервной системы». Напротив, имяславие «неотъемлемо от общечеловеческой мысли: о связи сущности и ее энергии. Это учение подразумевает всякой жизненной мыслью, во все времена и у всех народов оно лежало в основе миропонимания; философски же было выражено расчленено античным идеализмом, затем неоплатонизмом, далее предносилось средневековому реализму, углубленно было высказано Восточной Церковью в XIV веке, по связи с богословскими спорами о Фаворском Свете... и наконец, в наши дни, прорвалось... в афонском споре об Имени Божиим». Задача имяславия «как некоторого интеллектуального творчества, — расчлененно высказать исконное ощущение человечества, без которого человек не есть человек, — и, следовательно, вскрыть онтологические, гносеологические и психофизиологические предпосылки этого всечеловеческого ощущения...»<sup>1</sup>.

Естественно, что Флоренский выступил в защиту имяславцев, однако его отношение не было однозначным, и по нескольким причинам. Приведем его высказывание из письма И.П. Щербатову: «Признаться, в душе я много виню имеславцев... при современном позитивизме и это дело будет заведомо проигранным. Мне невыносимо больно, что Имеславие, — древняя священная тайна церкви, — вынесено на торжище и брошено в руки тех, кому не должно касаться сего и кои, по всему складу своему, не могут сего постигнуть. Ошколить таинственную нить, которой вяжутся жемчужины всех догматов — это значит лишить ее жизни; и хорошо еще, если ошколят ее *лишь* умерщвлением, а не растерзанием. Ваши, — простите, собратья. Виноваты все, кто поднял это дело...»<sup>2</sup>. Второе, что уже категорически не мог принять Флоренский, так это уклона некоторых имяславцев в имябожничество, или некоторую неадекватность высказываний имяславцев. Так, в письме иеросхимонаху Антонию (Булатовичу) он отмечает: «Я не хочу сказать, чтобы вы *думали* неправославно; но выражаетесь Вы подчас более чем смело, и был бы дураком тот из Ваших врагов, который не воспользовался бы Вашей *небрежностью*...»<sup>3</sup>.

Таким образом, выражаясь в богословских терминах, Флоренский выступил как против имяборческого новонесторианства, так и против имманентизма, сливающего сущность и явление — монофизитства<sup>4</sup>. Для него Имя и Господь нераздельны и неслиянны. Поясняет это он следующим образом: «Имя Божие — Сам Бог. Но Он не есть Имя, и, не оговорив этого последнего обстоятельства, можно вызвать некоторое смущение». И заключает, обращаясь к имяславцам с Кавказа: «Синод разделяет то,

---

<sup>1</sup> Флоренский П. Имяславие как философская предпосылка // Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). М., 2000. С. 318, 352, 253.

<sup>2</sup> Флоренский — Ивану Павловичу Щербову // *Начала*. № 1-4, 1995. М., 1996. С. 202.

<sup>3</sup> <Прил. 2. Письмо св. П. Флоренского иеросхимонаху Антонию (Булатовичу)> // Флоренский П.А. Соч. В 4 т. Т. 3 (1). С. 295.

<sup>4</sup> Там же.

что нераздельно, а вы хотите слить неслиянное»<sup>1</sup>. Флоренский отмечает: «Мы, православные, признаем Имя *Иисус* обоженным, и потому хотя с Божеством неслиянным, но от Него неотделимым»<sup>2</sup>.

Завершить анализ отношения Флоренского к имяборческим спорам можно его указанием на то, что «окончательное выяснение учения церковного об Имени Божием есть дело будущего и подлжит еще обстоятельной богословской проработке и соборному обсуждению»<sup>3</sup>. И действительно, в итоге соответствующая комиссия была создана, однако грянул Октябрь и все споры ушли в прошлое.

Чтобы пояснить имяславческую формулу «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя Его»<sup>4</sup>, Флоренский определяет четыре возможных логических варианта соотношения сущности и имени. Дополнив его таблицу философскими и богословскими определениями, получим следующее (см. таблицу 1).

Поясим данные варианты, начиная с первого, определяемого Флоренским как *имманентизм*, который отождествляет сущность и явление (явление имманентно сущности). В данном случае речь может идти как о *нумерическом тождестве* (« $\equiv$ » Имени и Бога, так и о *равенстве*, при котором уже нет полного отождествления, однако провозглашается *двойное включение*: «Имя  $\circ$  Бога» и «Бог  $\circ$  Имя»<sup>5</sup>.

Для иллюстрации верного толкования Флоренский использует образ тени и человека: «... даже тень, вовсе не внутренне связанная с предметом, ее отбрасывающим, и вовсе не содержащая в себе полноты свойств предмета, а лишь одно, наиболее внешнее, – даже тень включает в себя (логически предмет), и даже про тень, а тем более про портрет человека можно сказать: “Тень эта – Петр”, или, указывая на портрет Петра, сказать: “Это – Петр”. Петр не есть тень, но лишь является в тени; но “тень – следовательно Петр”... Если нельзя явления называть именем являющегося», – продолжает Флоренский, – то тогда мы получим не только агностицизм, но и полное безгласие, так как именно в явлении, проявлении своем неименуемое и несказанное именуется и высказывает себя. В этом случае мы получаем то, что Флоренский определяет как «кантовскую

---

<sup>1</sup> <Прил. 12. Отрывок письма, написанного св. П. Флоренским по просьбе о. архим. Давида в ответ на письмо имяславцев с Кавказа. 1923> // Там же. С. 363.

<sup>2</sup> <Прил. 3. Замечания св. П. Флоренского на книгу иеросхимонаха Антония (Булатовича) «Апология веры во Имя Божие и во Имя Иисус». М., 1913> // Там же. С. 296.

<sup>3</sup> <Прил. 10. Св. П. Флоренский. Проект текста для нового послания об Имени Божием. Ок. 1917 г.> // Там же. С. 352.

<sup>4</sup> Комментарий о. Павла Флоренского к статье архиепископа Никона *Великое искушение около святейшего имени Божия* (Публикация игумена Андроника (А.С. Трубачева) // *Начала*. № 1-4, 1995. М., 1996. С. 106.

<sup>5</sup> <Приложение 6. Примечания священника Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около святейшего имени Божия» // *Флоренский П.А. Соч. В 4 т. Т. 3 (1)*. М., 2000. С. 315. Флоренский уточняет свою позицию и терминологию в работе 1922 г. *Имяславие как философская предпосылка* (там же, с. 273).

## Имя и сущность – варианты соотношения

№ п/п	Логическое соотношение	Соотношение явления и сущности	Соотношение сущности и явления	Философское определение	Богословское определение
I	А включает В В включает А	явление (energeia) есть сущность(ousia)	сущность есть явление	Имманентизм – отождествление сущности и явления	Монофизитство. Имябожничество: Бог и Его Имя тождественны
II	А не включает В В включает А	явление не есть сущность	сущность есть явление	Крайний позитивизм – растворение сущности в явлении	Новонесторианство Имя Бога поглощает Всего Бога
III	А не включает В В не включает А	явление не есть сущность	сущность не есть явление	Кантианство – несводимость сущности к явлению, но и непостижимость ее через явление	Арианство (Сын – творен) Имя – условный знак Бога
IV	А включает В В не включает А	явление есть сущность	сущность не есть явление	Платонизм – утверждение непостижимости сущности (от Канта) с одновременным признанием ее проявления в явлении (от имманентизма). Формула Гегеля «сущность является, а явление сущностью»	Имяславие – «Имя Божие есть Сам Бог, но Бог не есть Имя Его»; Нераздельность и Неслиянность

позитивистическую точку зрения», когда происходит полный отрыв явления от сущности. Фактически, в этом случае уничтожается символ, всецело заменяясь знаком, условным «договорным» обозначением. Явление здесь ничего не являет, вещь в себе закрыта для познания. По Флоренскому же тень как явление вещи, хотя и не глубинное, а поверхностное, все же что-то в вещи выявляет. Для кантовского позитивизма тень — лишь условный знак, приписанный вещи. В этом случае имя оказывается ирреальным, в то время как оно должно «выявлять сокровенное вещи в виде энергий ее<sup>1</sup>».

В четвертом случае «речь идет исключительно об *однонаправленном включении*, которое нельзя читать наоборот: Имя Бога включает в себя Бога, но Бог не сводится к Своему Имени. Кантовско-позитивистической точке зрения Флоренский противопоставляет «всечеловеческую», «выразителем которой явился Платон». В этом случае имя нельзя ни отождествлять с сущностью, ни полностью отрывать от нее: Имя включает в себя энергию, «а энергия Божия являет Самого Бога». Поэтому «именославцы включают (логически) Имя Божие в явление Божие, которое тоже можно называть Богом». Имя относится «к Богу явленному — к энергии Его».

В формуле «Имя Божие есть Бог, но Бог не есть имя Его» слово «есть», поясняет Флоренский, употреблено в смысле включения, «а не в смысле равенства “=”, ниже в смысле тождества “≡”!». Слово *Бог* в предложении должно выступать не в виде наречия (по-Божески), ни в виде прилагательного (Божественный, Божий), и даже не в смысле сказуемого, а только подлежащего: «Слово Бог, в смысле внутреннего бытия Божия, — поясняет Флоренский, — никогда не может быть сказуемым, но всегда лишь подлежащим... Не нечто есть (в смысле) Бог, а “Бог есть ...”», хотя что он есть в своей сущности — непостижимо. Поясняя данную связь, Флоренский говорит о «необходимости различать в Боге *две* стороны, *внутреннюю*, или *существо Его*, и *обращенную вовне*, или *энергию*, причем, хотя и неслиянные, они неразделимы между собой; в силу этой нераздельности, общаясь с энергией Божией, человек и всякая тварь тем самым соотносится и с самым существом его, хотя и не непосредственно, а потому имеет право именовать эту энергию именем Действующего, — Богом»<sup>2</sup>.

В общих чертах Флоренский следующим образом поясняет соотношение сущности и явления (имени):

«У бытия есть сторона *внутренняя*, которую оно обращено к себе самому, в своей неслиянности со всем, что не оно, а есть сторона *внешняя*, направленная к другой бытию. Две стороны, но они не присоединены одна к другой, а *суть* в единстве первоначальном; они — одно и то же бытие, хотя и по различным направлениям. Одна сторона служит самоутверждению бытия, другая — его обнаружению, явлению, раскрытию...

---

<sup>1</sup> Там же. С. 361.

<sup>2</sup> Флоренский П. Именославие как философская предпосылка // Соч. В 4 т. Т. 3 (1). М., 2000. С. 271.

По терминологии древней, эти две стороны бытия называются *сущностью* или *существом*, οὐσία, и *деятельностью* или *энергией*, ἐνέργεια. Усвоенное неоплатонизмом, святоотеческой письменностью, позднесредневековым богословием Восточной Церкви... эта терминология, по-видимому, наиболее соответствует потребностям философской мысли<sup>1</sup>.

Естественно, что понимание Флоренским соотношения сущности и явления в его четвертом, «платоническом» варианте, предопределило и его позицию в спорах имяславцев как с отрицателями святости, Божественности Имени Бога, так и с имябожниками, отождествлявшими Бога с Именем Его. По словам о. Сергия Булгакова «о. Павел отдал свою богословскую силу на поддержку богословски беспомощного, но мистически правого движения имяславцев»<sup>2</sup>. Флоренский прекрасно понимал первостепенную важность данного спора, который, по его мнению, «бесконечно значительнее», чем даже судьба целых государств.

Для описания связи сущности и явления Флоренский использует символ, который, по его мнению, «есть узел по вопросу об Имени Божием, а имеборчество — удар и попытка разрушить понятие символа». Символ столь важен при анализе данной проблемы, так как «вопрос о символе есть вопрос соединения двух бытий, двух пластов — высшего и низшего, но соединения такого, при котором низшее заключает в себе в то же время и высшее, является проницаемым для высшего, пропитывается им»<sup>3</sup>. Флоренский приводит красноречивые примеры, в которых в качестве символа выступает книга, семя растения, слово и т.д. Символы для него — «суть органы нашего общения с реальностью. Ими и посредством их мы соприкасаемся с тем, что было отрезано до тех пор от нашего сознания. Изображением мы видим реальность, а именем — слышим ее; символы — это отверстия, пробитые в нашей субъективности... Символы не укладываются на плоскости рассудка, структура их насквозь антиномична»<sup>4</sup>.

Акт познания по своей сути синергетичен, осуществляется благодаря символу, который есть «бытие, которое больше самого себя». Он являет собой то, что не есть он сам. Слово также является таким символом. В этом смысле оно, как и символ, «*больше себя самого*»<sup>5</sup>; «слово есть синергия познающего и вещи...»<sup>6</sup>. Далее, связь познающего с познаваемой субстанцией требует и от слова особой уплотненности: таково *имя*. А среди субстанций та, которая сознается исключительно важным средоточием бытийственных определений и жизненных отношений, дающих ей индивидуальность, в мире неповторимую, лицо, — такая субстанция требует себе и имени единственного — *имени личногo*<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 255.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Священник о. Павел Флоренский // П.А. Флоренский: Pro et Contra. СПб., 1996. С. 399.

<sup>3</sup> <Прил. 11.> Об Имени Божием. <1921> // Там же. С. 354.

<sup>4</sup> Флоренский П. В. Итоги // Там же. С. 367.

<sup>5</sup> Флоренский П. Имяславие как философская предпосылка // Соч. В 4 т. Т. 3 (1). М., 2000. С. 262–263.

<sup>6</sup> <Прил. 11.> Об Имени Божием. <1921> // Там же. С. 359.

<sup>7</sup> Флоренский П. Имяславие как философская предпосылка... С. 263.

Согласно Е. Гурко впечатляющим достижением божественной ономотологии Флоренского является «обнаружение механизма образования и функционирования имени в теснейшей связи с символом, причем не только в христианской картине мира...»<sup>1</sup>. При этом Е. Гурко выделяет четыре уровня сущностно-энергетической дифференциации у Флоренского:

- сущность;
- явление сущности (энергия);
- явление явления сущности (символ);
- явление явления явления сущности (имя).

Однако данная иерархия скорее напоминает неоплатоническую, пантеистическую, чем христианскую, трансцендентную. По сути здесь невозможна божественная ономотология, т.е. имяславие в его божественной сущности, возможно лишь имяславие вещей. Первый вариант – эманационный, иерархичный, второй – креационистский, несубординатный, основывается на природе божественного творения. Однако Флоренский не устанавливает четкого различия этих принципиально несовместимых типов имяславия — имяславия вещей и имяславия Бога. Видимо потому, что он и не ставил перед собой такой специфической задачи, хотя, видимо, осознавал эту разницу.

В своих суждениях Флоренский ссылается на творчество Григория Паламы<sup>2</sup>. Афонская драма, поясняет он, «опирается на древний паламитский спор времен Преподобного Сергия...». Палама ценен для Флоренского именно этим различием в Боге, наряду с Существом, и Его деятельности самораскрытия<sup>3</sup>. Однако согласно выводам С.С. Хоружего, а затем и свящ. Дм. Лескина для творчества Флоренского характерна «христианизация магизма и оккультизма». Имяславческие же споры «указали философу на православное учение об *энергиях Божиих*, развитое в связи с паламитскими спорами XIV столетия». Показательно, что если в *Столле и утверждении истины* «сихизму уделяется место лишь в мелком примечании по совершенно другому поводу, то вскоре Флоренский открывает для себя наследие св. Григория Паламы», встраивает православный энергетизм в свои рассуждения, которые «никогда не покидает тонкий элемент оккультизма и теософии, которые Флоренский вполне сознательно сохранял наряду с православными источниками». Учение афонских имяславцев привлекло внимание Флоренского именно как возможность православного истолкования данного мировидения<sup>4</sup>. В именах Божиих и символах он признавал наличие не одной только Божественной энергии,

---

<sup>1</sup> Гурко Е. Божественная ономотология. М., 2006. С. 143.

<sup>2</sup> <Прил. 6. Прим. св. П. Флоренского к статье архиепископа Никона> «Великое искушение около святейшего имени Божия» // Там же. С. 317.

<sup>3</sup> Однако среди его высказываний есть и такое (хотя и воспроизводимое по записи): «А мы подменяем это исповедание Имени исповеданием Самого Иисуса Христа. Мы не понимаем важности, значимости, массивности Имени Божия, которое в Библии, особенно в Ветхом Завете, выступает с необычайной ясностью» <Прил. 11.> Об Имени Божиим. <1921> // Там же. С. 359

<sup>4</sup> Лескин Дм., свящ. Спор об Имени Божиим. СПб., 2004. С. 210, 209.

но и символической и оккультной. В таком понимании, как указывает С. Хоружий, паламитский догмат оказывается возможным понимать как «подкрепление и обоснование магизма, магической струи в православии»<sup>1</sup>. Исследователь приходит к выводу, что у Флоренского произошло «добавление энергийных концепций к базису платонической онтологии», в результате чего «православное “не по сущности, а по энергии” заменяется языческим “и по сущности, и по энергии”»<sup>2</sup>. Согласно Хоружему «православное богословие, положив в нашем веке много трудов на постижение исихастского наследия, пришло к прочному выводу, что суть этого наследия – антиплатонична... На божественных энергиях, какими их представляет исихазм, не могут строиться ни энергийный символ, ни платонический космос...»<sup>3</sup>.

Согласно Е. Гурко «богословское и философское имяславие способно отклоняться в определенных моментах анализа от церковной догмы по той простой причине, что оно существенно шире...»<sup>4</sup>. Исследовательница не согласна с выводами Хоружего, полагая, что «такая позиция существенно искажает позицию как Флоренского, так и самого Платона относительно имени и символа, равно как и позицию Флоренского по вопросу сущностно-энергетической дифференциации». Далее Гурко подчеркивает, что «паламизм, согласно Флоренскому, характеризуется тем же типом сущностно-энергетической дифференциации, что и платонизм и имяславие как таковое (то есть истинное философствование)». Получается, что Е. Гурко мыслит соотношение платонизма и исихазма в этом смысле как философски тождественные, с чем никак нельзя согласиться. Так ниже она же пишет о том, что в имяславии Платона фактически происходит «отождествление, по сути, символа и сущности в рамках каждой конкретной Идеи», а «возникновение имяславия как божественной ономотологии представляется возможным лишь в христианском мировоззрении, точнее, в мировоззрении религии откровения, где наличествует Божественный Символ»<sup>5</sup>.

Тогда получается, что в четвертом варианте необходимо провести принципиальное различие между платонической и христианской трактовкой имяславия. Точнее, получается, что платонизм вовсе не является истинным имяславием. Фактически его следует перенести в пантеистическую систему координат, где сущность полностью переходит в явление, а явление сущностно (динамический пантеизм Гегеля). Это также не есть имманентизм, представленный в первом варианте, где происходит полное отождествление сущности и явления. Христианская же позиция не имманентизм (как ранее было установлено), но и не пантеизм (платоническо-

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // После перерыва. СПб., 1994. С. 117.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Философский символизм Флоренского и его жизненные истоки // Флоренский: Pro et Contra. С. 540.

<sup>3</sup> Хоружий С. Обретение конкретности; Флоренский П. У водоразделов мысли. С. 11-12 (Цит. по Гурко Е. С. 151).

<sup>4</sup> Гурко Е. Божественная ономотология. М., 2006. С. 122.

<sup>5</sup> Там же. С. 151 (сноска 20), 154 (сноска 59), 156 (сноска 81).

гегельянский), а трансцендентизм, так как энергии являются не тварными. В пантеизме энергии с неизбежностью тварны, и прежде всего потому, что нет творца, а есть манифестирующее, изливающееся в мир Единое. Бог именуем лишь в трансцендентном откровении, в пантеизме он – лишь безличное Единое.

Несмотря на множество разъяснений Флоренского по поводу четвертого соотношения сущности и явления все же возникает вопрос: каким образом здесь сохраняется трансценденция? Ведь дело не только в том, что сущность полностью не переходит в явление, но она еще и трансцендентна ему. Разница в этих суждениях являет радикальное различие между платонической и исихастской трактовкой, т.е. в четвертом варианте также с необходимостью обнаруживаются принципиальнейшие различия (см. Таблицу 2).

Флоренский пишет, что трансцендентное и имманентное относительны. «Имманентное есть имманентное в отношении к чему, и трансцендентное есть трансцендентное в отношении к чему. Трансцендентное к одному может быть имманентным к другому»<sup>1</sup>. Однако таким переходом одной категории в другую проблема не решается, к тому же есть абсолютно трансцендентное, которое трансцендентно во всех отношениях и по отношению ко всему. Религиозный культ, полагал Флоренский, объединяет в себе трансцендентное и имманентное, чувственное и рациональное, духовное и телесное. Однако при этом не должна стираться грань между сакральным и профанным.

Хотя Флоренский, сделав ядром метафизики *Столпа* «тщательное продумывание всеединства в его существе, как принципа внутренней формы совершенного бытия», тем не менее трактует его отлично от Соловьева. Он «основной образ, модель всеединства черпает из христианских представлений о Церкви. Этот образ всеединства есть собрание, общество личностей, связуемых любовью и силою этой связи образующих также единую личность – которая и есть София»<sup>2</sup>. У Флоренского классическая пантеистическая модель заметно модифицируется в силу симвоологического представления всеединства, хотя, как отмечает С. Хоружий, «иерархическая парадигма, отвечающая неоплатонической онтологии», применяется Флоренским «не только к строению бытия, но даже к Пресвятой Троице, заходя во внедрении неоплатонизма еще далее Ареопагита»<sup>3</sup>.

С.С. Хоружий резюмирует, что, «по существу, Лосев – а отчасти уже и Флоренский – дошли в своем творчестве до границ, до исчерпания философских перспектив русской метафизики всеединства. У них обоих – и у Лосева это более явно – уже начинается зарождение, вынашивание некоего нового этапа, новой фундаментальной парадигмы для русской мысли, на смену прежней пантеистической парадигме. Черты этой новой пара-

---

<sup>1</sup> Флоренский П.А., Соч. В 4 т. Т.3(2). М., 1999. С. 135.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // *Начала*, 1994. №1. М., 1994. С. 81.

<sup>3</sup> Там же. С. 87-88.

дигмы, даже основные, почти еще не успели обозначиться, и ясно лишь, что она избирает базироваться уже не на сущностных, а на энергийных категориях, придавая большую важность линии православного энергетизма, связанной, в первую очередь, с исихастской традицией». Однако, перестав быть центральным онтологическим принципом метафизической системы старого типа, оно еще вполне остается в своей непреходящей роли побудительного предмета и эффективного орудия мысли. Возможны совсем иные, новые и достаточно неожиданные появления всеединства на философской арене»<sup>1</sup>.

Однако Флоренский, по мнению Хоружего, поставил перед собой задачу «заведомо неразрешимую», – представить софиологию как элемент ортодоксального православного вероучения. В силу его «полной и безоговорочной приверженности платонизму» он пришел к результатам, «заведомо не выдерживающим критики: будто в сфере философии христианство и платонизм попросту совпадают, суть одно»<sup>2</sup>. «Софийный идеализм» в русской философии Хоружий определяет как «особую и самостоятельную страницу в истории мирового платонизма»<sup>3</sup>. По мнению исследователя «в послеоктябрьские годы Флоренский создал обширное философское учение, непохожее ни на что, ранее возникшее в русской философии»<sup>4</sup>, – христианский платонизм. Хотя об этой «второй» философии Флоренского очень резко отозвался Г. Флоровский, сказав, что в ней «всего менее можно угадать книгу христианского философа». Действительно, в рамках концепции христианского платонизма у Флоренского можно найти парадоксальные суждения. Он полагал, что в самых сокровенных недрах русской культуры присутствует эллинская античность. Так например, он считал Троице-Сергиеву Лавру выражением античности, Эллады вжившейся в сердце России. Более того, «вся Русь, – по его мнению, – в метафизической форме своей, сродна эллинству», а преп. Сергей «воплотил в себе эту эллинскую гармонию». В целом Лавру он мыслит как будущие русские Афины, задача которых – «дать целостную культуру, воссоздать целостный дух античности, явить новую Элладу». Флоренский видит близость античности и православия также в ангелологии, соотнося ее с платоновскими понятиями, идеей и аристотелевской формой»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 92.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии // О старом и новом. СПб., 2000. С. 162, 158, 159.

<sup>3</sup> Там же. «Проводы русского идеализма». С. 179

<sup>4</sup> Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского // Начала. № 4/1993. М., 1994. С. 98.

<sup>5</sup> Флоренский П.А. Соч. в 4 т. Т.2. М., 1996. С. 353-354, 369, 355.

## Варианты имяславческой трактовки соотношения имени и сущности

<i>№ п/п</i>	<i>Логическое соотношение</i>	<i>Соотношение явления и сущности</i>	<i>Соотношение сущности и явления</i>	<i>Философское определение</i>	<i>Богословское определение</i>
IV А	А включает В В не включает А	явление есть сущность	сущность не есть явление – различие количественное	Всеединство и платонизм – утверждение непостижимости сущности (от Канта) с одновременным признанием ее проявления в явлении (от имманентизма). Формула Гегеля «сущность является, а явление сущностно» Онтологическая нераздельность	Пантеизм – платоническое имяславие вещей «Имя Божие есть Сам Бог» Сущностная нераздельность
IV В	А открывается В не включает А	явление уподобляется сущности	сущность не есть явление – различие качественное	Трансцендентизм – открытие непостижимой и трансцендентной сущности; Единение сущности и явления возможно лишь по благодати. Онтологическая дифференциация	Теизм – Православие имяславие божественное – «Имя Божие уподобляется Богу, но не есть Бог» Энергийная нераздельность

Платонизм для Флоренского имеет предельно широкие границы. Он есть «некоторое духовное устремление... указующий перст от земли к небу, от долу – горе», т.е. представляет собой фундаментальную онтологическую установку сознания, некое верующее философствование, питаемое не просто из религии, но из ее истоков – мистериальных и сакральных<sup>1</sup>. Эта точка зрения стирает принципиальные различия между христианством и платонизмом, представляет первое как высшее логическое завершение второго. Таким образом в христианство переносится античный символизм и мистериальная религиозность. А.Ф. Лосев отмечал, что «Флоренский слишком христианизует платонизм»<sup>2</sup>, а также «не меньше он платонизирует христианство», заключает С. Хоружий, придя к выводу, что Флоренский «решительно утверждает близость, преемственность христианства от платоновской философии и эллинского мистицизма, умаляя новизну Благой Вести»<sup>3</sup>. Между тем А.Ф. Лосев также полагал, что Флоренский «дал концепцию платонизма, по глубине и тонкости превосходящую все», что когда-нибудь он читал о Платоне. И далее Лосев уточняет: «Символически-магическая природа мифа – вот то подлинно новое, почти небывалое, что Флоренский вносит в мировую сокровищницу различных историко-философских учений, старающихся проникнуть в тайны платонизма». Однако у Флоренского именно «христианский платонизм», ибо для античности его понимание «слишком духовно», отмечает Лосев. Флоренский говорит не столько об идее, сколько о *лице*, у него *иконографическое* понимание платоновской идеи, в то время как в античности – *скульптурное*<sup>4</sup>.

На основании сказанного, видимо, можно согласиться с С.С. Хоружим, что «мысль позднего Флоренского – очень специфическое звено традиции христианского платонизма, отступающее от классического новоевропейского этапа этой традиции далеко вглубь, к самым ее истокам <...> мысль эта заново пересматривает связи язычества и христианства, предельно – или запредельно! – сближая православие и неоплатонизм, трактуя христианство как мистериально-магическую религию», где псевдо-Дионисий и Ямвлих соединяются с семиотикой и структурализмом<sup>5</sup>. Анализируя имяславческую позицию Флоренского свящ. Дм. Лескин и Д.Е. Мартынов, как до них и А.Ф. Лосев, приходят к выводу, что он крайне радикально подошел к проблеме близости и преемственности христианской и античной традиции, что новизна христианства для него не

---

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Смысл идеализма // В память столетия (1814-1914) Императорской Московской Духовной Академии. Ч.2. Сергиев Посад, 1915.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Очерки античного символизма и мифологии. М., 1993. С. 705.

<sup>3</sup> Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского // Начала. № 4/1993. М., 1994. С. 116.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 692-693, 705.

<sup>5</sup> Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского // Начала. – № 4/1993. М., 1994. С. 99.

являлась фактом, а платонизм он рассматривал как философскую перспективу для православия и христианства вообще: «Христианство есть для Флоренского высшая и совершеннейшая мистерия, перед которой все иные религиозные культы “еле-еле удерживают название “великие”». Между христианством и язычеством нет никакого существенного противоречия и антагонизма, но существуют глубокие сближения и даже прямая преемственность»<sup>1</sup>.

Действительно, понятие «христианский платонизм» противоречиво, содержит в себе как бы взаимоисключающие принципы. Однако и само христианство антиномично, противоречиво, но значит ли это, что оно невозможно? Вообще почти любая духовная культура содержит в себе изначально разнородные элементы. Но суть в том, что они синтезируются в некоем новом качестве, целостности, снимающей первоначальные характеристики составляющих элементов. Само христианство объединило в себе ветхозаветную традицию, эллинскую философию на основе собственно новозаветных принципов. Тем самым было создано новое качество – мировая религия.

Может быть, таким же образом оправдывается и употребление понятия «христианский платонизм», обнаруживаемый уже в Ареопагитиках? Проблема может состоять лишь в выяснении степени присутствия этих противоречащих друг другу составляющих. Вопрос в том, какая идея доминирует, организуя определенный тип мировоззрения и философствования. Как мы видим, исследователи творчества Флоренского фактически сходятся в том, что он слишком платонизирует христианство, сближая также его с мистикой и магией. Однако, на наш взгляд, это не вся правда. Как отмечал Лосев, Флоренский стремился все же христиански осмыслить платонизм, однако ему не всегда это удавалось. В силу сказанного не все элементы христианского платонизма Флоренского могут способствовать развитию исихастского имяславия, есть и такие, которые с ним несовместимы, имея в виду переработанный платонизм. То положительное, что создано в христианском платонизме Флоренского, требует тщательного изучения и освобождения от «неоплатонизмов». Тогда истина его мысли сможет засиять новым светом.

Л. Кросс полагает, что Флоренский «осознавал, насколько ограничены мистические возможности нынешнего сознания человека, и, чтобы расширить их, пытался пробудить дремлющую в сознании современности онтологическую память о предшествующих культурных “пластах”». По мнению исследователя, «установка на “символический реализм” надежно ограждает Флоренского от подозрений в пантеистическом монизме...»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Цит. по: *Лескин Дм.* Спор об Имени Божием. СПб., 2004. С. 212–213, 209; а также см.: *Мартынов Д.Е.* Имяславская проблема и о. Павел Флоренский // На пути к синтетическому единству европейской культуры. М., 2006. С. 256–257.

<sup>2</sup> *Кросс Л.* Тварный мир как таинство // Там же. С. 16.

Но какие бы «уклонения» ни обнаруживали дотошные исследователи<sup>1</sup>, о. Павел Флоренский соединил в своем творчестве «культурность и церковность, Афины и Иерусалим, и это «органическое соединение»<sup>2</sup> (С.Н. Булгаков) само по себе уже является историко-метафизическим событием.

---

<sup>1</sup> Так, согласно Н. Гаврюшину, то, что мы видим в творчестве П. Флоренского, это «"псевдофилософия", которая является некоторой платонической метафизикой, выдаваемой за христианскую» (Гаврюшин Н. *Философия и богословие // Начала*. № 1/1991. М., 1991. С. 10).

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Священник о. Павел Флоренский // П.А. Флоренский: Pro et Contra. СПб., 1996. С. 397.

## § 2. Метафизика имяславия в творчестве А.Ф. Лосева: античные и исихастские истоки

*В имяславии сгущены все основные проблемы  
религии и философии*  
А.Ф. Лосев

Выдающееся место в разработке философии имени принадлежит А.Ф. Лосеву, который не просто поддержал имяславие, но разработал непревзойденное историко-философское и богословское его обоснование, отталкиваясь как от Платона и неоплатоников, так и от отцов церкви, суммировав духовный и интеллектуальный опыт древности и современности, исихазма и молитвенной практики. Он прекрасно осознавал, что «Вопрос об Имени – основной в Церкви... Каждый догмат *implicite* содержит его в себе»<sup>1</sup>. А.Ф. Лосев всю жизнь стремился выработать адекватный концепт ономатологии, выраженный имяславческим тезисом *имя вещи есть сама вещь, хотя вещь не есть имя*<sup>2</sup>. Уже П. Флоренский четко пояснил данную формулу, указав, что слово *есть* в первом употреблении обозначается в смысле *присоединение*, а во втором – *тождество*, подчеркнув энергичность значения имени<sup>3</sup>. Так он пишет в своих комментариях к статье архиепископа Никона: «Кто говорит о тождестве? «Есть не значит тождественно. «Имя есть Бог», но «Бог не есть Имя». Имя [принадлежности] Богу», но не «Имя = Бог»<sup>4</sup>. Такое же понимание выражал и Лосев, стремясь дать всеобщую диалектическую трактовку, разработать универсальную и всеобщую ономатологию, можно сказать – абсолютную ономатологию<sup>5</sup>.

Уже в античной философии развились два направления понимания сущности языка и именования; употребляя средневековые термины, их можно назвать *номиналистическим* и *реалистическим*. В качестве перво-

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. [Заметки без названия] // Начала. Религиозно-философский журнал. № 1-4, 1995. М.: Изд-во МАИ, 1996. С. 241.

<sup>2</sup> Гоготичвили Л.А. Религиозно-философский статус языка // Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос. М., 1993. С. 907.

<sup>3</sup> См. об этом высказывание о. Сергия Гончарова (Философия языка и имени в России, с. 15). Формулу «Имя Божие есть Бог; но Бог не есть имя» находим, например, в тезисах Флоренского *Об Имени Божиим* (1921) (Флоренский П.А. Сочинения. В 4 т. Т. 3 (1). М., 2000. С. 358.

<sup>4</sup> Комментарий о. Павла Флоренского к статье архиепископа Никона «Великое искушение около *святейшего* имени Божия» (Начала. № 1-4, 1995. М., 1996. С. 97) Флоренский дает следующую оценку уровню богословского развития архиепископа-имяборца: «Это бред сумасшедшего и кощунственное идолопоклонство пред собственным бредом. Епископ, понимаешь ли ты, что ты говоришь и куда ведешь?» (там же).

<sup>5</sup> См.: Гоготичвили Л.А. Религиозно-философский статус языка // Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос. М.: Мысль, 1993. С. 910.

го выступала атомистика (Демокрит) и софисты, в качестве второго, прежде всего, Платон, подвергший критике субъективистские и релятивистские интерпретации именованья, что вызвало пристальное внимание А.Ф. Лосева. Хотя он и отмечал, что Платон не сформулировал окончательных выводов, тем не менее можно заключить, что именование есть результат диалектики, вскрывающей объективную природу действительного<sup>1</sup>. Лосев яростно выступил на стороне онтологического понимания имени: «Имя – то, что мы знаем о вещи, и то, что вещь знает сама о себе. – Пишет он в *Античном космосе и современной науке*. – Нельзя знать вещь, не зная ее имени. Диалектика вещей есть диалектика имен; диалектика мира и бытия – диалектика имени, в котором дан мир и дано бытие». Весь «космос есть вещь, устроенная числом и явленная в своем имени»; «только в имени мы впервые встречаемся с вещью»<sup>2</sup>. При этом божественные имена – безошибочны, а человеческие – то более, то менее.

Поясняя критику Платоном всякой условной концепции языка, А.Х. Султанов пишет, что «последовательные выводы из нее должны означать, что в языковой деятельности царит полный произвол и субъективизм и ни одно слово никогда не прикасается к существу означаемой действительности. Между ними оказывается произвольно функционирующий человек, или, точнее, само слово всем своим составом обязано только данному человеку»<sup>3</sup>. Поясняя эту несуразицу платоновский Сократ задается следующим риторическим вопросом в *Кратиле*: «Как это? Если то из сущих вещей, что мы называем человеком, я стану именовать лошадью, а то, что теперь лошадь – человеком, значит для всех человеку будет имя «человек» и только для меня – «лошадь», и, наоборот, для меня «лошадь» будет «человек», а для всех – «лошадь»? (385a). «Допустить, что в основании слова лежит произвол, – поясняет далее А.Х. Султанов, – это для античного философа значило ни много, ни мало как отказаться от единства вещи и ее идеи, от единства космоса и перейти на позиции несвойственного ему дуализма. Ведь имена, подражая сущности вещей и именуя их, являются орудием обустройства мира»<sup>4</sup>. Именование рассматривается Платоном как «сознательное воспроизведение сущности», когда имя есть «заявление вещи о самой себе человеческому сознанию»<sup>5</sup>. Платон исходит из того, что «существует правильность имен, присущая каждой вещи от природы» (*Кратил* 383a), поэтому «правильность имени есть что-то другое, нежели договор и соглашение» (384d). Давая имена, «мы учим друг друга и распределяем вещи соответственно способу их суще-

---

<sup>1</sup> См.: Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. / Ред. А.Ф. Лосева и др.; Примеч. А.А. Тахо-Годи. М., 1990. С. 826–827.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Бытие – Имя – Космос. М., 1993. С. 155, 76.

<sup>3</sup> Султанов А.Х. Слово и термин: Прологомены к философии имени: Монография. М.: РУДН, 2007. С. 64.

<sup>4</sup> Там же. С. 65.

<sup>5</sup> См.: Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. М., 1990. С. 828, 829.

ствования». Имя тогда «есть некое орудие обучения и распределения сущностей» (388b).

Таким образом, Платон устами Сократа формулирует онтологическую установку в интерпретации процесса именования. Однако ее еще необходимо доказать. Кто осуществляет эту деятельность? Кому она доступна? Кто этот ономотет? Сократ утверждает, что есть некий «творец имен», «законодатель», который «должен уметь воплощать в звуках и слогах имя, причем то самое, какое в каждом случае назначено от природы» (389d); он «воссоздает образ имени, подобающий каждой вещи» (390a). Получается, что «воссоздание имени» – онтогносеологический акт, на который способны только боги и мудрецы-поэты. Именованье – это процесс вскрытия и придания смысла действительному, что невозможно без познания, ориентированного на обнаружение истины – онтологии сущего. Без именования нет мира, только туман бессознательного, и только тот, «кто знает имена, знает и вещи» (435e).

Аналогию мыслям Платона мы можем найти в Древней Индии: Веды, согласно преданию, создавались мудрецами, *риши*, которые были способны слышать божественный голос и запечатлевать его в человеческих звуках и словах. Из такого понимания исходят все откровения: то же происходило и с библейскими пророками, и с древнегреческими создателями эпоса и мифов. По Лосеву «Современное имяславие коренится не только в первых столетиях христианства, но обнаруживается как характерная черта и в ряде древних религий, в первую очередь в религии Ветхого Завета... и Новый Завет также полон мистики имени»<sup>1</sup>.

Сократ призывает «учиться у Гомера и других поэтов» (391d). И если поэты «именуют святыни» (М. Хайдеггер), то философия, тоже именуя, должна еще понять при помощи диалектики то, как осуществляется этот процесс. Также, пытаясь объяснить онтогносеологический процесс именования, Платон обращается к этимологии имен собственных, и вообще слов<sup>2</sup>. При этом отмечается, что звуки и буквы не важны в этом процессе, «доколе остается нетронутой сущность вещи, выраженная в имени» (393d)<sup>3</sup>. Это указывает на то, что сущность именования состоит, прежде всего, в придании смысла, а не выражении звука или буквы. Это – «интерпретирующее подражание», так как по своей субстанции оно не имеет ничего общего с объективными предметами, но, тем не менее, выступает

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Имяславие // Избранные труды по имяславию и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб., 2009. С. 5.

<sup>2</sup> Так, например, объясняется происхождение слова «человек»: «человек, как только увидит что-то, а можно также сказать «уловит очами», тотчас начинает приглядываться и размышлять над тем, что уловил. Поэтому-то он один из всех животных, правильно называется «человеком», ведь он как бы «очеловец» того, что видит» (399c).

<sup>3</sup> Хотя ниже в диалоге Сократ пытается определить смысл звуков. Так *ро*, например, определяет всякое движение и т.д. Затем «законодатель» «подбирал по буквам и слогам знак для каждой вещи и таким образом создавал имена. А последующие имена он составлял уже из этих...» (427d).

их смысловым образом; в чем заключается «*сигнификативный акт именования*», в этом – суть «интерпретирующей семантики имени»<sup>1</sup>. Платоновская онтогносеологическая оноματοлогия логически вытекает из теории идей как сущности вещей: идеи воспроизводятся в человеческом сознании благодаря процессу именования, то есть интерпретирующей функции имени. Причем «если музыкант подражает звучанию вещи, живописец очертанию и цвету, то ономатет подражает сущности вещи»<sup>2</sup>, – отмечает, комментируя платоновского *Кратила* А.Х. Султанов. Имя передает сущность действительного, а не его внешние или случайные свойства. Для А.Ф. Лосева также «Имя есть заявление вещи», и поэтому «правильность имени состоит в том, что оно показывает, какова самая вещь»; имя – «подражание сущности». Подводя итоги диалога, Лосев подчеркивает что Имя – это «явление идеальной сущности вещи». А правильность имен обнаруживается «у богов и в молитве»<sup>3</sup>.

В высказанных положениях платоновского *Кратила* уже заключены основополагающие принципы имяславческой метафизики, получившей дальнейшее развитие в неоплатонизме, восточном христианстве (исихазме) и русской философии. Одним из наиболее ярких и «профессиональных» выразителей этой традиции стал А.Ф. Лосев, в творчестве которого диалектика именования развернута с наибольшей интенсивностью, логичностью и глубиной. Он отмечал следующее: «философское обоснование имяславия я нахожу единственно в платонизме». Почему именно платонизм? Потому что, пишет Лосев, платонизм представляет собой:

а) «учение об идее как явленном лике предмета, несущем энергию его сущности, т.е. мистический символизм (против всякого натурализма)»;

б) «диалектику (имя – идеальный диалектический момент в Боге и потому сам Бог). Против метафизики»;

с) «учение о восхождении и об энергетическом излучении...»<sup>4</sup>.

По Лосеву, новоевропейская метафизика в сравнении с неоплатонизмом представляет собой «жалкое вырождение как в отношении диалектики, так и в отношении мистики». В силу этого «имяславие возможно лишь как строгий диалектический платонизм типа Плотина или Прокла»<sup>5</sup>. В другом докладе он пишет, что учение об имени «Это – чистейший образец восточно-свято-отеческой мистики, восходящей через паламитов и исихастов, Симеона Нового Богослова, Максима Исповедника, Дионисия Ареопагита, Григория Нисского к неоплатонизму и Платону»<sup>6</sup>.

Из каппадокийцев Лосев выводит следующее:

---

<sup>1</sup> См.: Платон. Собрание сочинений в 4 т.: Т. 1. М., 1990. С. 833.

<sup>2</sup> Султанов А.Х. Слово и термин. М., 2007. С. 63.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Философия имени у Платона (Доклад 1 ноября 1922 г.) // Начала. № 1-4. М., 1996. С. 212, 213.

<sup>4</sup> Там же. С. 211, 213.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Имяславие // Избранные труды по имяславии и корпусу сочинений Дионисия Ареопагита. СПб., 2009. С. 16, 17.

<sup>6</sup> Лосев А.Ф. О книге «На горах Кавказа» (31 мая 1923 г.) // Там же, с. 240.

«а) Имяславие есть символизм (реальное явление бесконечного в конечном);

б) Имяславие – умозрение Божественного света;

с) Имяславие есть христианская концепция платоновской онтологии<sup>1</sup>. У Дионисия Ареопагита, по Лосеву, «имя не только не звук, но даже и не символ, а – умный свет»<sup>2</sup>.

Лосев разрабатывал *энергетическую* концепцию имяславия, продолжая исихастскую традицию, в которой «Имя Божие = энергия сущности», «имена и есть имена *энергий*», а не сущность. Он раскрывает онтологические истоки имяславия через диалектику одного и иного, первообраза и образа («образ отличен от первообраза, но неотделим от него»), сущности и энергии («Имя есть энергия сознательного осмысления»<sup>3</sup>, «Имя Божие – то, что действует между Богом и миром»<sup>4</sup>). В *Тезисах об Имени Божиим* Лосев формулирует принципиальные положения имяславческой диалектики, в которой «имя как энергия и выражение не может быть только отлично и только тождественно, но оно должно быть и отлично, и тождественно» (антиномии и их синтез)<sup>5</sup>: «Имя Божие есть Свет и Совершенство Бога, действующие в конечном существе, или энергия сущности Божией», всемогущая Сила, полнота совершенства. Имя Божие неотделимо от существа Божия и потому сам Бог... Имена Божии – таинственные символы реального действия Бога... Имя Божие есть сам Бог, но Бог Сам – не имя. Бог выше всякого имени и выше познания... Имена суть живые символы являющегося Бога, т.е. суть сам Бог в своем явлении твари... Отсюда следует, что по бытию и сущности своей имена Божии неотделимы от существа Божия и суть сам Бог, но для человеческого познания они отделимы, поскольку Бог не доступен нам в своей сущности, будучи доступен в своих именах». «Имя, – заключает здесь Лосев, – арена встречи божественных и человеческих энергий», когда человек делается «сосудом Имени Божия»<sup>6</sup>.

Логически суть сказанного сводится к тому, что «мы приходим к различению в Боге *сущности* и *идеи* (энергия), и противопоставляем то и другое третьему – твари»<sup>7</sup>. И здесь первый момент – сверх-сущая сущность, которая абсолютно апофатична. Но если остановиться только на

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславию (16 февраля 1923 г.) // Там же. С. 230.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Дионисий Ареопагит о церковной и небесной иерархии (Заметки) // Там же. С. 222.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Учение Григория Нисского о Боге (Доклад 13 декабря 1922 г.) // Там же. С. 233, 232, 243, 244.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Имяславие, изложенное в системе // Там же. С. 246.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Доклад об Имени Божиим и об умной молитве 27 февраля 1925 г. // Там же. С. 254.

<sup>6</sup> Лосев А.Ф. Тезисы об Имени Божиим, направленные в 1923 г. о. П. Флоренскому // Там же. С. 250-252.

<sup>7</sup> Лосев А.Ф. О сущности и энергии (имени). Доклад 20/XII-25 г. // Там же. С. 257.

этом, то мы придем к агностицизму и атеизму. Необходимо, чтобы эта сущность существовала, отсюда вытекает граница, величина, становление. «Это становление совершается в недрах сущности, не переходя в инобытие. Это – инобытие смысла, а не факта. Энергия». Как поясняет Л.А. Гоготишвили «Экстатическое выхождение из себя в целях самопонимания – это не процесс познания сущностью своих внутренних, дифференцированных в рефлексии свойств, но – создание своего цельного и замкнутого образа, как он может видаться извне, а значит, на место логически расчленяющих единство сущности дефиниций вступает цельное и единое имя»<sup>1</sup>; «после» именуемого, творение – это именование вовне от себя, и потому слово здесь как бы «предшествует» именуемому»<sup>2</sup>.

Далее Лосев дает следующие пояснения: «Энергия – свет существа Божия. Эта основная антиномия... 1. Сущность непознаваема, энергия познаваема и расчленима. 2. Сущность – чистое отрицание, энергия – чистое, раздельное утверждение. 3. Сущность бесконечна и абсолютно едина. Энергия – конечна, множественна, имеет очертание и вид»<sup>3</sup>. Это же можно высказать в трех тезисах:

«Существо и Энергия взаимно требуют друг друга»;

«энергия сущности не отделима от самой сущности; энергия сущности и есть сама сущность»;

«энергия сущности отлична от самой сущности»<sup>4</sup>.

Интеллектуально постигаясь, энергия есть идея, охватываясь – символ. «Субстанция сущности невыразима, – поясняет Л.А. Гоготишвили, – но символ способен нести в себе ее энергию»<sup>5</sup>. Лосев отмечает, что всего лишь воспроизводит диалектику Дионисия Ареопагита. Далее категории Сущность, энергия, тварь переходят в различие Лиц пресв. Троицы, Имя Божие, Софию. Философско-диалектически это «Сверхсущее единство, идеальная осмысленность и становление смысла, рождение, Слово, исхождение»<sup>6</sup>.

Имяборчество, как и ранее иконоборчество, возникает из-за отсутствия духовного, молитвенного опыта и диалектического понимания: происходит или разрыв сущности и явления, или их отождествление<sup>7</sup>. Истина имяславия не только в логической обоснованности, но и в духовной, молитвенной практике. Ее невозможно иначе обосновать, как Боже-

---

<sup>1</sup> Гоготишвили Л.А. Религиозно-философский статус языка // Лосев А.В. Бытие – Имя – Космос. М., 1993. С. 912.

<sup>2</sup> Гоготишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 891.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. О сущности и энергии (имени). Доклад 20/ХІІ-25 г. // Начала. № 1-4. М., 1996. С. 259.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Анализ религиозного сознания // Там же. С. 265.

<sup>5</sup> Гоготишвили Л.А. Указ. соч. С. 917.

<sup>6</sup> Лосев А.Ф. О сущности и энергии (имени). Доклад 20/ХІІ-25 г. // Начала. № 1-4. М., 1996. С. 261.

<sup>7</sup> Об этом подробнее у Лосева в «[Заметках без названия]» (там же. С. 242).

стенными Энергиями. Вне энергетизма и имяславия религия вовсе невозможна. Лосев пишет: «явление само по себе, а сущность – сама по себе. Отсюда и имяборство»<sup>1</sup>. Новоевропейскому философствованию имяславие также недоступно, так как произошел разрыв сущности и явления (кантианство, позитивизм и т.д.).

В более позднем цикле статей С.С. Хоружий приходит к выводу, что «родилось новое течение», которое он предлагает назвать «*Московской Школой христианского неоплатонизма*», в которой «неоплатонический характер онтологии служит определяющим свойством». То есть от онтологии всеединства, основанной на платонизме, осуществился переход к неоплатонизму, основанному на *энергийно-эссенциальной* концепции Плотина, осуществился переход от *христианского платонизма* к *христианскому неоплатонизму*. При этом «метафизика всеединства обогатилась энергийными концепциями» в творчестве Флоренского, Булгакова и Лосева в связи с толчком, связанным с имяславческими спорами. Однако, по мнению Хоружего, от этого она не приобрела исихастский характер. Для него неоплатоническая энергийно-эссенциальная связь сохраняется в имяславии, что несовместимо с православным энергетизмом, «христианской онтологией бытийного расщепления»<sup>2</sup>. Получается, что имяславие – такая же философская ересь, как и софиология, так как происходит «космизация и натурализация аскетического понятия» синергии, «перевод энергийно-экзистенциальных понятий в тот или иной эссенциальный дискурс». Продолжая, Хоружий говорит о стабильном и неотъемлемом пребывании Божественной энергии в Имени Божиим согласно имяславцам, что, по его мнению, как раз и несовместимо с «особой природой православного понятия синергии»<sup>3</sup>.

Допустим, что данные выводы верны (хотя для их полного подтверждения необходим более глубокий и более пристальный текстологический анализ), т.е. христианский неоплатонизм несовместим с исихазмом, но насколько правомерно распространять этот тезис на имяславие? Конечно, оно может быть и платоническим, и неоплатоническим, и христианским. Но неужели мыслители Серебряного Века совершенно упустили последний его вариант, действительно «не увидели коренных различий между исихастской практикой и языческой мистикой неоплатонизма»? И можно ли такой вывод применить к А.Ф. Лосеву, который яростно анафемствует неоплатонизм в своих Очерках? Кроме того, сам автор признает, что «это не говорит ничего о природе и о корнях практического, монашеского имяславия, которое возникло прежде философского и, разумеется, отнюдь не на почве неоплатонических влияний»<sup>4</sup>. Значит нельзя с

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Спор об именах в IV веке и его отношение к имяславии (16 февраля 1923 г.) // *Начала*. № 1-4. М., 1996. С. 224.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного Века // *Опыты из русской духовной традиции*. М., 2005. С. 288, 298.

<sup>3</sup> Хоружий С.С. Указ. соч. С. 298-299.

<sup>4</sup> Там же. С. 302.

порога отвергать возможность философии имяславия в позитивном смысле. Влияние неоплатонизма не отрицали рассматриваемые мыслители-имяславцы, но они, а в первую очередь А.Ф. Лосев, полагали его преодоленным в своем творчестве: у них именно *христианский* неоплатонизм. Ведь и христианский догмат как таковой не состоялся бы в существующем виде, если бы не была разработана неоплатоническая диалектика, с которой боролись отцы церкви, но при этом, использовали ее арсенал уже в рамках христианского мировоззрения и на базе его принципов. Чтобы выяснить, насколько удалось осуществить такое преобразование русским философам-имяславцам, требуется отдельное скрупулезное монографическое исследование (что и признает С.С. Хоружий). Необходимо отделить истину от плевел: энергетизм от магизма и эссенциализма, имяславие от имябожества; конкретно рассмотреть, как эти элементы могут переплетаться в творчестве того или иного мыслителя.

А.Ф. Лосев не согласен и с дуалистическим и субъективистским толкованием платонизма, утверждая его монистический и онтологический характер (идей). С христианством у Лосева совместима лишь интеллектуально-техническая сторона платонизма, освобожденная от языческого и пантеистического содержания; несовместим – субстанциальный монизм платонизма. «Платонические» отношения осуществляются в концепции Лосева не между Богом и миром, а переносятся во внутрибожественную сферу взаимодействий в Св. Троице (в толковании Л.А. Гогоишвили). Получается, что Св. Троица едина «в платоническом смысле», а связь между Ней и миром осуществляется не на платоническо-пантеистический, субстанциальный и эманационный манер, а энергично-благодатно.

Как видно из проведенного анализа, у исследователей нет единства мнений относительно характеристики христианского платонизма А.Ф. Лосева; причем, это принципиальный момент и для характеристики его ономотологии, которая может быть как платонической, так и исихастской. Все проблемы соотношения платонизма и христианства переходят и на трактовку ономотологии. Античная платоническая ономотология рассматривает именование как онтологически, так и гносеологически, то же мы обнаруживаем и в исихазме, заимствующем эти базовые установки. Но далее начинаются столь же принципиальные расхождения онтологического и гносеологического свойства. В античной ономотологии имена не креативны в собственном смысле слова, они лишь демиургичны, то есть оформляют сосуществующую демиургу материю, делая ее видимой, т.е. познаваемой. В христианстве и исихазме божественные имена собственно креативны – они творят как мир, так и вещи из ничего. В первом случае имена функционируют в рамках системы пантеизма, во втором, – в рамках трансцендентизма. Отсюда вытекают и их принципиально различные онтологические и гносеологические функции. Поэтому в античном пантеизме выработана онтогносеологическая ономотология, но невозможно трансцендентное креационистское имяславие. Античная ономотология, в связи с этим, чтобы превратиться в имяславческую, также

должна быть преобразована, как был преобразован платонизм в христианской мысли. Выяснить, состоялось ли такое преобразование в творчестве А.Ф. Лосева, и в полной ли мере состоялось – задача будущего. Философия имени Лосева, как и его концепция в целом, остаются еще во многом загадкой для историков философии. Лосев еще далеко не разгадан, хотя есть множество различных оценок его творчества<sup>1</sup>. Однако в любом случае уже то, что сделано Алексеем Федоровичем Лосевым, заслуживает восхищения и самого пристального изучения. Дальнейшая наука, история философии и философия имяславия могут развиваться лишь отталкиваясь от его достижений.

Вместе с тем у исследователей творчества Лосева встал целый ряд вопросов, появились различные интерпретации его наследия. Прежде всего, это касается соотношения платонизма и исихазма в его трудах, что позволяют прояснить оценки Лосевым Ареопагитиков, творчества Николая Кузанского и Мейстера Экхарта, Григория Паламы.

### § 3. Софиологические опыты в русской философии

С точки зрения метафизики веры софийный идеализм можно рассматривать как философское направление, стремящееся преодолеть недостатки классического идеализма (всеединства). Софиология в русской философии развивалась в противоречивом единстве мистического и рационального подходов к миру и человеку<sup>2</sup>. Так С.С. Хоружий пишет, что «русская метафизика всеединства рождалась на древней и богатой основе. Каждое из ее учений имеет сложное родословие, но для каждого можно указать и некоторый основной прототип, с которым наиболее связано его понимание всеединства. Для большинства систем подобным прототипом служит мифологема Софии Премудрости Божией. Эти «софиологические» системы следуют в русле христианского платонизма и воспринимают концепцию «мира в Боге» – однако в специфической версии, где эта концепция выступает в личностной, персонифицированной форме, в облике Софии как живого Божественного существа»<sup>3</sup>.

Все земное в русской философии, пишет Н. Лосский, «оценивается с точки зрения идеала всецелой полноты бытия в Боге на основе совершенной любви к Богу и тварям». Согласно ему «целостная мировая действи-

---

<sup>1</sup> Е. Гурко в своем исследовании приходит к выводу, что у Лосева если и возможно сохранить «божественный потенциал именованья как истинного творения, то лишь ценой устранения из него человека. Оноματοлогическая составляющая теории имени Лосева, таким образом, не просто уступает место имяславью, но полностью заменяется им» (*Гурко Е.Н.* Божественная оноματοлогия: Именование Бога в имяславии, символизме и деконструкции. Мн., 2006. С. 225).

<sup>2</sup> См. об этом: *Гараева Г.Ф.* Онтогносеологическая сущность софиологии и ее место в русской философии. Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2000. С. 6.

<sup>3</sup> *Хоружий С.С.* Жизнь и учение Льва Карсавина // Л.П. Карсавин. Религиозно-философские сочинения. Т.1. М., 1992. С. XXIII.

тельность, спаянная во едино любовью к Богу и озаренная красотой Духа Святого, есть София, труднейший предмет богословского умозрения, дающий начало весьма различным толкованиям»<sup>1</sup>.

София представляет собой принцип, сближающий дух и материю, Бога и мир, цель которого – стремление устранить акосмизм православия и недостатки крайнего трансцендентизма. Но здесь открывается и другая опасность – ниспадение в логику платонизма, а значит все того же пантеизма. Софиология, как один из путей построения метафизики веры в русской философии, должна идти «царским», средним путем, избегая соблазнов крайностей. Возможно ли это в принципе? И как развивалась в этом отношении софиология в России? Рассмотрим эти вопросы, чтобы сделать выводы относительно возможного ее вхождения в метафизику веры.

С.Л. Франк отмечал, что «национальная русская религиозность имеет сильное чувство космического. Почитание как святыни «матери-земли» – характерный элемент русской народной религиозности, который был вначале связан Достоевским с чрезвычайно важным для русской веры почитанием Божией Матери, а затем трансформирован Вл. Соловьевым, Флоренским и Булгаковым в богословскую концепцию «святой Софии», Божественной Премудрости как божественно-космический принцип, как ипостась Божества в тварном мире». Это произошло потому, считает Франк, что «русская религиозность, с одной стороны, вообще вобрала в себя, частично благодаря посредничеству византийской церкви, антично-греческий, космически-онтологический элемент... а с другой – она этим самым абсорбировала отголоски древнего славяноязыческого культа природы»<sup>2</sup>. Франк полагал, что при этом не происходит потери человека, который находится в центре мировоззрения, и не происходит пантеистического обожествления природы, которая, напротив, «религиозно очеловечивается и втягивается в сферу метафизики человека».

Н. Бердяев пишет, что «в церковном богословии совершенно не раскрыто учение о космосе и лишь очень односторонне раскрыто учение о человеке. Космология всегда носила в христианстве контрабандный характер. Учение о Софии есть одна из попыток заполнить пробел. И замечательно, что все космологические учения в христианском богословии и христианской философии всегда вызывали к себе подозрительное отношение. Официальное богословское сознание предпочитало научный позитивизм и механическое учение о природе всякому космологическому гнозису. Из страха обожествления мира соглашались его совершенно обезбожить»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Лосский Н. Преемники Вл. Соловьева // *Путь*. Кн. 1. М., 1992. С.287, 281.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Русское мировоззрение // *Духовные основы общества*. М., 1992. С. 493.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 186-187.

Бердяев полагал, что истинная христианская теософия вырабатывалась в рамках софиологии. Вместе с тем он видит в софиологии и угрозу его антропологии. Противоречия, на которые он указал, проявились в ней в полную меру: «софианство принимает формы, в которых проблема космоса грозит окончательно поглотить проблему человека... Софиология должна быть связана с проблемой антропологической». И здесь опять в качестве учителя Бердяев предлагает незабвенного Я. Беме, считая, что его учение о Софии «менее пантеистично, чем учение о Софии русских православных софианцев»<sup>1</sup>. Однако сам Бердяев не раскрыл позитивный смысл софиологии, отсылая к немецким учителям мудрости.

Бердяев утверждал, что «космология всегда была основана на узрении внутреннего тождества между духом и природой, т.е. на понимании природы как явления духа. Учение о софии в русской религиозной мысли и есть одна из попыток вернуть христианство к космическому сознанию, дать во Христе место космологии и космософии. Софианство имеет симптоматическое значение, как попытка преодоления церковного позитивизма. Это есть одно из выражений христианского платонизма... платоновского реализма, в противоположность номиналистическому вырождению христианства». Бердяев считает, что его учение менее пантеистично, чем представления о Софии русских религиозных философов. В итоге он заключает, что «задача христианского гносиса – в установлении идеального равновесия между тео-софией, космо-софией и антропо-софией», где «мистика – непосредственное богообщение... Оккультизм – общение со скрытыми силами космоса и космическое развитие. Религия – организованное отношение человечества к Богу...»<sup>2</sup>.

После общего определения основ софиологии и ее проблематики обратимся к творчеству Вл. Соловьева, с которого собственно и началось в русской философии данное течение. Вводя понятие Софии Соловьев пытался решить коренные проблемы философии всеединства, только преодолев которые она могла бы перерасти в метафизику веры. Прежде всего, это преодоление через Софию пантеизма, достижение действительно единства веры и знания. Таким образом, понятие Софии должно было прийти на выручку при решении вставших проблем как онтологии (единства Бога и мира), так и гносеологии (познания непостижимого). Критики пантеистической тенденции в творчестве Соловьева указывали, что он «не отводил достаточно места вопросам креационизма», таким образом Соловьев в данном своем учении стремился восполнить и этот пробел. Вместе с тем, так как он был «философом-энтузиастом по самой своей природе», то нигде не занимался систематическим развертыванием данного понятия, предоставив возможность решать эту проблему своим последователям<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 192, 193.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Указ. соч. С. 193-194.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 439, 341-342.

Н. Бердяев так охарактеризовал мировоззрение Вл. Соловьева: «центральной идеей его была идея конкретного всеединства. Но движущий пафос В.С. нужно искать в идее Богочеловечества... Он верит в человечество, как в реальное существо. С этим связано учение о Софии. София есть идеальное, совершенное человечество...». В целом интуиции творчества Соловьева подмечены Бердяевым точно, хотя и чувствуется стилизация под собственные взгляды. Соловьев не был столь однозначен, как об этом пишет Бердяев.

Лопатин полагал, что как Вл. Соловьев, так и Е. Трубецкой мыслят Софию «природой в Боге, но не природой Бога». Вместе с тем он отмечает и существенные расхождения у двух мыслителей. Для Вл. Соловьева «София есть вечный идеальный первообраз мира, в котором, однако, изначально содержится и вся полнота реальных потенциалов мира... По мысли Соловьева, в свободе мировой души заключалось условие ее падения, послужившего началом мирового процесса. Но, конечно, при этом он не думал, что Божество при начале мира внутренне раскололось и что от Бога отделился его разум. Соловьев твердо стоял на вечности и неизменности Божественной жизни».

Нечто иное, по мнению Лопатина, София для Е. Трубецкого, у которого мир «есть нечто внешнее Богу и иное для него в самом своем метафизическом корне». Она для него, – продолжает Лопатин, – «лишь царство идеалов, которые должен осуществлять мир в своей эволюции...»<sup>1</sup>. Лопатин делает вывод, что Е. Трубецкой, в своей критике софиологии Вл. Соловьева, понимает под Софией нечто совсем другое, чем Соловьев, и обрушивается на последнего за то, что их выводы не совпадают. Вместе с тем Лопатин видит и неясности в учении Соловьева об идеях-монадах, где последний рассматривает человеческую свободу как детерминист.

Трубецкой не соглашается с оценкой Лопатиным софиологии Соловьева и его собственной. Так он пишет: «Я положительно утверждаю, что для Соловьева «София» есть вечная божественная природа, в которую должен пресуществоваться наш мир; она – та «богоматерия», которая служит Божеству совершенным, адекватным *воплощением*». Свои возражения против учения о «Софии» Соловьева он сводит к одному: «сущность или субстанция Бога не может быть вместе с тем и субстанцией или сущностью нашего несовершенного и грешного мира. Не будучи субстанцией мира, эта божественная субстанция является его *первообразом*...»<sup>2</sup>. Однако что это высказывание раскрывает нам?

---

<sup>1</sup> Лопатин Л. Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой // Мирозерцание В.С. Соловьева. Т. II. М., 1995. С. 452, 452-453.

<sup>2</sup> Трубецкой Е.Н. В.С.Соловьев и Л.Лопатин // Мирозерцание В.С. Соловьева. Т. II. М., 1995. С. 541.

Е. Трубецкой ссылается на Чтения о богочеловечестве Вл. Соловьева, где пишется следующее: «если в абсолютном вообще мы различаем его как такого, т.е. как безусловно сущего, от его содержания, сущности или идеи, то прямое выражение первого мы найдем в Логосе, а второй – в Софии, которая таким образом есть выраженная, осуществленная идея». «Ясное дело, – резюмирует Е. Трубецкой в противовес Л. Лопатину, – что здесь «София» понимается не как «природа в Боге», а именно как субстанция или природа самого Бога»<sup>1</sup>. Еще более радикален в оценке софиологии Соловьева Г. Флоровский, отмечавший, что прозрения Соловьева о Вечной Женственности «качественно несоизмеримы с церковным опытом Софии, запечатленным преимущественно в иконографии»<sup>2</sup>.

Вопрос о свободе воли превращается в софиологии в вопрос об отношении твари к ее божественной идее. Е. Трубецкой неудовлетворен софиологией Вл. Соловьева и раннего С.Н. Булгакова, у которых, по его мнению, божественная идея определяется «как субстанция всего становящегося, а мир во времени – как явление этой субстанции». Такое понимание софиологии чревато пантеизмом, при котором сложно сохранить свободу, зло же с необходимостью проникает в само понятие Софии. Булгаков, пытаясь избежать этого, вводит различие в понятие Софии: «подобно тому, как у Платона различается Афродита Небесная и Афродита Простонародная, также различаются и София Небесная, вневременная, и София эмпирическая и историческая». Но как Бог допускает проникновение греха и зла в Софию? Чтобы ответить на этот вопрос, Булгаков мыслит Софию гностически – как самостоятельный эон, называя ее особой, отличной от Троицы четвертой Ипостасью. Но как может быть Божественная Премудрость отличной от самого Бога? То, что у Булгакова София претерпевает метаморфозы, Е. Трубецкой называет следом «непобежденного гностицизма платоновского или даже шеллинговского типа»<sup>3</sup>.

Но как же решает эту антиномию сам Е. Трубецкой? Он считает, что «с христианской точки зрения надлежит мыслить взаимоотношение между этой силой и сотворенным во времени миром как взаимоотношение двух естеств различных и потому неслиянных, но вместе с тем должествующих образовать нераздельное единство». Но с этим бы согласился и Вл. Соловьев, и С. Булгаков, вопрос только в том, как все же понимать эту «нераздельную неслиянность»? Однако помимо критики софиологов, Е. Трубецкой ничего оригинального не предлагает.

Н. Лосский отмечает, что Соловьев до такой степени сближает божественное начало с миром, что не может объяснить свободу индивидуума и возникновение зла. А Трубецкой, по его мнению, «понимает Софию,

---

<sup>1</sup> Цит по: *Трубецкой Е.Н.* Указ. соч. С. 541.

<sup>2</sup> *Флоровский Г.В.* В мире исканий и блужданий // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 206.

<sup>3</sup> *Трубецкой Е.Н.* Избранное. М., 1997. С. 133, 134, 136, 137.

как начало, от века реальное в Боге, которое однако для земного человечества... есть не сущность, а первообраз, норма. Индивидуум, будучи внебожественным бытием, свободно принимает или отрицает поставленное ему в идее задание»<sup>1</sup>.

К числу оригинальных и своеобразных представителей русской философии без сомнения можно отнести К. Леонтьева и В.В. Розанова. Зеньковский отмечает, что «если Леонтьев ради Божией правды, как он ее понимал, готов отвернуться от мира, «подморозить» его, то Розанов, наоборот, ради правды мира отвергает христианство за его «неспособность», как он думает, принять в себя эту правду мира». У Розанова, полагает он, тем не менее нет мистического пантеизма, есть био- и космоцентризм, начатки софиологических размышлений: «он стоял на пути к построению софиологической концепции», Розанов внес свою лепту в будущую, еще до конца не построенную русскими философами софиологию, которая должна философски осмыслить то, что в живом религиозном восприятии заключено в православии с его космизмом<sup>2</sup>.

С.Н. Булгаков, уже в «Философии хозяйства» (1912), дает развернутое изложение своего варианта софиологии. С помощью понятия Софии он пытался устранить недостатки как трансцендентизма, так и имманентизма, установить непрерывную иерархию сущностей от Бога до человека и тем самым преодолеть разрыв между Творцом и тварью. Наиболее откровенной работой по проблеме софиологии является небольшая статья Булгакова – Центральная проблема софиологии (1936). Здесь он отмечает, что центральной проблемой софиологии является вопрос об отношении Бога и мира. В решении этой проблемы Булгаков стремится отталкиваться от догмата о Богочеловечестве и пройти между двумя крайностями: дуализмом и монизмом, мироотрицающим манихейством, акосмизмом и пантеизмом или космотеизмом. Булгаков понимал софиологию как «богочеловеческий теокосмизм», справедливо отмечая, что «В мире борются две силы: космизм и антикосмизм, которые являются двумя сторонами раздвоившегося, но единого по существу богочеловеческого теокосмизма»<sup>3</sup>.

Однако что такое «теокосмизм»? И как квалифицировать тогда софиологию Булгакова? В этой связи вызывает вопросы пантеистический подход к рассмотрению хозяйства, когда человек и мир детерминированы софийностью, а также эволюционное отношение к природе в рамках учения о космическом хозяйстве, что противоречит основным догматам христианской теологии. Споры о наследии С.Н. Булгакова, причем по самым кардинальным вопросам, начались уже в начале прошлого века. В итоге

---

<sup>1</sup> Лосский Н. Преемники Вл. Соловьева // *Путь*. Кн. 1. М., 1992. С. 278.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Т. 1 (2). Л., 1991. С. 266, 271, 277.

<sup>3</sup> Булгаков С.Н. Центральная проблема софиологии // *Тихие думы*. М., 1996. С. 269, 272.

софиология Булгакова была осуждена церковной иерархией как еретическая.

Категорически против софиологических построений Булгакова выступил Вл. Лосский, который отталкивался от формальных определений, не осознавая реальности той проблемы, над которой напряженно работал Булгаков. Последний не всегда выдерживал гармонию между двумя крайностями софиологического мышления, трансцендентизмом и пантеизмом, однако его личность в этом не виновна, ведь речь идет о сложнейшей историко-философской, проявившейся и в богословии проблеме. Формальное осуждение Булгакова не решает проблемы трансцендентно-имманентного синтеза, но может лишить мысль творческого порыва.

Последним, кто внес свою лепту в разработку софиологии в русской классической философии, был А.Ф. Лосев. Л.А. Гоготишвили отмечает, что острая коммуникативная аранжировка, которую Лосев придает практически всем религиозно-философским проблемам, «отсекает пути для проникновения пантеизма и максимально усиливает персоналистический пафос. При этом она не только не отрицает софиологию, но нуждается в ней, так как без введения и обоснования субстанциально-телесной «среды» выдвигаемый принцип общения мог бы вновь подвергнуть русскую философию пантеистическому соблазну». Для Лосева София – четвертое начало к изначальной триаде, ставшая субстанцией. Если Соловьев и Булгаков не всегда отчетливо различал тварную и нетварную Софию, то Лосев стремился избежать этого<sup>1</sup>. Софийное начало у него «утверждает и полагает саму трипостасность, а не что-нибудь иное, делает ее субстанцией, как бы природой и фактом, как бы телом». В этом самополагании сущность отличает себя от инобытия, производя его в себе. «Этим достигается то, что мы вполне обеспечиваем себя от дуализма и остаемся в пределах одной и той же единой и нераздельной сущности»<sup>2</sup>.

Таким образом Лосев полагал, что Троица «содержит в себе не только чисто троичные, но и софийные и ономатические определения». София в этом смысле «не есть энергия, но субстанция энергии, субстанциализированная, овеществленная и осуществленная энергия»<sup>3</sup>. София как «четвертый принцип в диалектике» Лосева идет «после первичной троичности», есть только ее «подножие, престол, вместилище». Она – «носительница Бога» и «приятельница нестерпимого»<sup>4</sup>.

Лосев полагал, что общетриадический Смысл модифицируется на Субстанцию, что, в связи с этим, «триада реально живет и существует только как тетрактида». При этом он категорически отрицает возможность здесь «четверить» Троицу. Он пишет, что «тут нет ровно никакого

---

<sup>1</sup> Гоготишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 892, 889.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Миф – развернутое магическое имя // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 220-221.

<sup>3</sup> Там же. С. 221, 222.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Первозданная сущность // Там же. С. 252.

четверения», ибо «четвертое начало осуществляет первые три»<sup>1</sup>. Подводя итог софиологии Лосева Л.А. Гогтишвили пишет, что развиваемое им и другими русскими философами «религиозно-философская позиция вскрывает имплицитное содержание православного учения»<sup>2</sup>. Более того, Лосев считал, что «кто отрицает софийность в Божестве, тот вообще отрицает божество как субстанцию, как реальность; и тот признает в Боге наличие только идеально-мысленного бытия, без всякого осуществления и без всякой субстанциальной самостоятельности»<sup>3</sup>.

На деле же София «окутывает триединство со всех сторон и является умным храмом.., в котором в бесконечной степени полноты воплотилась и осуществилась вся смысловая стихия Троицы... По этой софийной стихии видно, как могло бы существовать и всякое иное бытие. Это есть выражение реальности Божества как образец, как норма, как модель, как цель, как маяк для всякого бытия, которое, исходя из тьмы небытия, хотело бы приобщиться к божественной жизни и зажечь этой божественной жизнью»<sup>4</sup>. София есть «результат божественного творчества», «неотделимый от божественного света». София – это «передовая волна божественной энергии», «идущая преодолевать тьму сила Божия». Она – «образ Божий для твари» и «явление Бога на земле». В «Диалектике мифа» Лосев попытался также развернуть внутрисофийную иерархию, описать ее божественную и земную стороны, различную степень ее «материализации»<sup>5</sup>.

Тема Софии обсуждается и в современной русской философии. В отличие от Лосева, С.С. Хоружий полагает, что она представляет собой «лишь спектр разноречивых позиций», излишний для «действительных основ православного мирозерцания»<sup>6</sup>. Автор полагает, что то, для чего понадобилась София в интеллигентской философии России, вполне разрешается при помощи догмата о божественных энергиях, принятом в 1351 г. Согласно точке зрения Хоружего тема Софии в русской философии – результат влияния неоплатонизма, каббалы, гностицизма, западного мистицизма (Я. Беме и др.) и шеллингизма. В результате взаимодействия этих влияний, наложившихся на стремление связать их с истиной православия, и родилась софиология Вл. Соловьева. То, что софийная мистика соединилась у него с философским даром и системосозидательским импульсом, и привело к открытию нового религиозно-философского направления. Филофизуруя тему Софии Соловьев разработал метафизику всеединства, развиваемую в русле традиции христианско-

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Абсолютная диалектика – абсолютная мифология // Там же. С. 281.

<sup>2</sup> Гогтишвили Л.А. Указ. соч. С. 893.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 282.

<sup>4</sup> Там же. С. 286.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Там же. С. 49.

<sup>6</sup> Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии // О старом и новом. СПб., 2000. С. 141-142.

го платонизма. «Софийный идеализм», поэтому, можно рассматривать как общую характеристику российской философии всеединства.

Е. Трубецкой, – продолжает С.С. Хоружий, – критиковавший пантеистический уклон Соловьева и издержки его софиологии, все же не смог освободиться от чар всеединства, стремясь его модернизировать так, чтобы всецело инкорпорировать в рамки православного мирозерцания, причем, используя арсенал западноевропейской философии. Однако соединить неэклетически столь различные установки невозможно. В итоге получается «довольно поверхностная смесь непреодоленных кантианских влияний с общими структурами софийного платонизма и общим духом православной церковности».

Флоренский, по мнению Хоружего, поставил перед собой задачу «заведомо неразрешимую», – представить софиологию как элемент ортодоксального православного вероучения. В силу его «полной и безоговорочной приверженности платонизму» он пришел к результатам, «заведомо не выдерживающим критики: будто в сфере философии христианство и платонизм попросту совпадают, суть одно»<sup>1</sup>. «Софийный идеализм» в русской философии Хоружий определяет как «особую и самостоятельную страницу в истории мирового платонизма»<sup>2</sup>.

Всемерно стремясь «оправдать материю» перед лицом Бога С. Булгаков продолжил разработку «софийного платонизма» (Агнец Божий, 1933). С резкой критикой его концепции выступили виднейшие православные богословы – Г. Флоровский и В.Н. Лосский (Спор о Софии, 1936). Согласно последнему «софийная мифология, подобно мифологии гностической с ее бесконечными зонами и сигизиями – не может иметь иного источника, кроме «творческого воображения», «фантазии»<sup>3</sup>. На этом, полагает С.С. Хоружий, увлечение софиологией, свойственное для эклектичного Серебряного века, ушло, фактически, в прошлое. Творчество А.Ф. Лосева в этом плане, продолжает Хоружий, представляет собой лишь заключительный аккорд все той же софиологии, «проводы русского идеализма». Хотя Лосев и стремился разработать софиологию строго в рамках ортодоксальных границ, избежать пантеистических крайностей. В противоположность Гогтишвили Хоружий полагает, что и Лосев, фактически, принадлежа еще к традиции философии всеединства, не сумел по настоящему войти в «православный энергетизм».

Для метафизики веры важен ответ на вопрос, совместима ли софиология или, возможна ли разработка такого варианта софиологии, который бы не противоречил принципу трансцендентизма. Однозначно ответить на этот вопрос в данное время не представляется возможным, ибо софиология, видимо, не достигла своего завершения. Кроме того, те ее вариан-

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Перепутья русской софиологии //О старом и новом. СПб., 2000. С. 162, 158 и 159.

<sup>2</sup> Там же. «Проводы русского идеализма». С. 179

<sup>3</sup> Лосский Вл. Спор о Софии. М., 1996. С. 23.

ты, которые были разработаны ранее, несут в себе противоречивые элементы как пантеизма, так и трансцендентизма, поэтому, вряд ли можно так однозначно, как это делает С.С. Хоружий, отвергнуть софиологическую проблематику как излишнюю для метафизики веры. Софиология действительно явилась неким ответом на односторонности мировоззрения, основанного на трансцендентных началах. А проблемы, которые обнаружили в ее недрах, можно рассматривать и как болезни роста.

Обстоятельному анализу подвергнута онтогносеологическая проблематика софиологии в работе Гараевой Г.Ф. «Русская софиология, – отмечает автор, – это попытка создания религиозно-философского мировоззрения, актуализировавшая тему Софии премудрости Божией как альтернативу кризисному состоянию классической философии и открывшая новые грани в решении прежних онтологических и гносеологических проблем». Вместе с тем софиология «актуализирует антиномию в отношении Абсолюта и мира, ибо остается неясным путь созидания тварного, временного из нетварного и вечного». Отсюда вытекает противоречивость и двусмысленность, уходящая в область апофатической диалектики. Для разрешения указанной антиномии софиология широко задействует симвонологию, ибо «символ не требует доказательств своей истинности»<sup>1</sup>. Эта возможность была глубоко осознана П. Флоренским, специально анализировавшим проблемы символогии, а А.Ф. Лосева можно рассматривать как подлинного ее создателя.

Вместе с тем в самой духовно-религиозной традиции мнения тоже разделились: два философа и священника, П. Флоренский и С. Булгаков, сами разрабатывали софиологию, хотя и были подвергнуты официальному и богословскому (Вл. Лосский) осуждению. А Г. Флоровский, тоже священник, богослов и философ, находит софиологическое направление мысли весьма перспективным и не противоречащим ни религиозной традиции, ни богословию<sup>2</sup>. В этой связи можно говорить о конфликте относительно статуса софиологии, ее пониманием между старой школой христианского платонизма в лице о. Сергия Булгакова и др. и новой школой неопатристики и неопаламизма<sup>3</sup>.

Однако оценивая софиологию Вл. Соловьева Г. Флоровский отметил, что его прозрения о Вечной Женственности «качественно несоизмеримы с церковным опытом Софии, запечатленным преимущественно в иконографии»<sup>4</sup>. И. Мейендорф отмечал, что Флоровский отвергал софиологию

---

<sup>1</sup> Гараева Г.Ф. Онтогносеологическая сущность софиологии и ее место в русской философии: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. М., 2000. С. 13, 38.

<sup>2</sup> См.: Флоровский Г.В. О почитании Софии, Премудрости Божией, в Византии и на Руси // Догмат и история. М., 1998.

<sup>3</sup> См.: Хоружий С.С. Имяславие и культура Серебряного Века: феномен Московской школы христианского неоплатонизма // Опыт из русской духовной традиции. М., 2005.

<sup>4</sup> Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 206.

во всех ее разновидностях (Вл. Соловьева, П. Флоренского, С. Булгакова), так как она «представлялась ему разновидностью немецкого идеализма, своеобразным гностицизмом и вообще незаконным использованием философии для выражения христианских догматов»<sup>1</sup>. Однако это не совсем, а скорее совсем не так, ибо Г. Флоровский, напротив, полагал, что не только возможна, но и необходима софиология, но в рамках православной философии, осмысленная в данной традиции и не противоречащая ей<sup>2</sup>. При этом должна происходить не эллинизация христианства, а, напротив, его охристианивание, т.е. софиология допустима лишь в рамках христианизированного эллинизма.

Об изначальной включенности софиологической проблематики в православное мировоззрение говорят многие факты: догмат о воскресении в теле, отношение к материи и телу не как к злему началу, а творимому Богом и т.д. Так Мотовилов пережил в беседе с Серафимом Саровским не только необычайную «тишину и мир в душе» своей, «необыкновенную радость» в своем сердце, но еще и своеобразное чувственное содержание преображенной телесности: необычайный свет, теплоту, сладость и аромат<sup>3</sup>. Однако эти определения действительно не были в достаточной степени богословски развернуты в историческом христианстве. И дело здесь не просто в боязни впасть в пантеизм и хилиазм, а скорее в трудности разрешить проблему трансцендентно-имманентного синтеза для самой мысли как таковой.

Проблема софиологии по сей день остается открытой и требует для своего развития новых идей и мыслителей. Это развитие, опять же, может пойти как по пути возврата к традиционному всеединству и, через него, к неоплатонизму. Или же стремиться преодолеть указанные соблазны, возратить утраченное осознание трансцендентности Абсолюта, – направление, на которое указывал Г. Флоровский. Возможно, А.Ф. Лосев действительно указал продуктивный путь для интегрирования софиологии в метафизику веры. Однако он требует более пристального и специального исследования, выходящего за рамки данной работы.

Так или иначе, но центральное русло русской философии развивалось в соответствии с традицией всеединства, основу которой заложил Вл. Соловьев, хотя истоки ее находятся еще в античности, – у Гераклита и в неоплатонизме, а затем в немецком идеализме (особенно она ощутима у Шеллинга)<sup>4</sup>. Вместе с тем неоплатонизм в основополагающих своих ин-

---

<sup>1</sup> Мейендорф И. Предисловие // Флоровский Г. Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. (без стр.)

<sup>2</sup> Флоровский Г.В. О патриотизме праведном и греховном // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 164.

<sup>3</sup> Ильин В.И. Преподобный Серафим Саровский (цит. по: Н. Лосский. Преподобные Сергей Радонежский и Серафим Саровский // Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 265).

<sup>4</sup> Об этом см.: Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала. М., 1994 // – С. 60-94.

туциях несовместим с преданием отцов, от которого стремился исходить Флоровский, ибо носит пантеистический характер. Для него неверным является путь как эллинизации христианства, так и отрицание эллинизма в рамках христианства. И в этом ключе в целом он решал проблему соотношения веры и разума: «История свидетельствует, что Церковь не угасала, но освящала метафизическую пылливость... Церковь никогда не утверждала, что нет ничего общего между Иерусалимом и Афинами... И нельзя отречься от эллинизма, не посягая и на Писание, на Новый Завет...»<sup>1</sup>. Вот как поясняет данную установку Флоровского Джордж Уильямс: «Делом греческой патристики, следовавшей за создателями Септуагинты, стало осмысление содержания Писания на языке и в категориях античной философии, в результате чего появился «христианский», или «священный», эллинизм»<sup>2</sup>.

Вместе с тем П.П. Гайденко отмечает, что «Утопизм же русской софиологии пока мало исследован. А между тем вся софиология, по существу, базируется на одном – чисто утопическом – допущении: она исходит “из обожженной плоти”, из “освященной твари”, как из некоторого наличного факта, в то время как в традиционном христианстве это было лишь чаянием веры, которому предстояло осуществиться, только когда “исполняются времена”. Русские же софиологи рассуждают так, как если бы времена уже “исполнились”»<sup>3</sup>.

Согласно М.Н. Громову «Объективно оценивая ситуацию тех лет и продолжающегося донныне спора, следует признать правоту Церкви, отстаивающей незыблемость и чистоту своих догматов. Однако, кроме охранительной тенденции существует творческая. Поле догматического богословия и поле ищущей философской мысли пересекаются, но не совпадают. Софиология, периферийная по отношению к ортодоксальному богословию, является созидательной по отношению к живому организму культуры и нестандартной философской мысли»<sup>4</sup>.

Однако философия все же не чистое искусство. Ее задача не просто творчество всего, что только можно изобрести, а поиски истины. Да, они должны быть творческими, но все же истины, а не чего-либо другого. Философия не забава, не игра в бисер и времяпрепровождение интеллектуалов. Она – чрезвычайно ответственное занятие, результаты которого неизбежно ведут к тем или иным духовным, социальным и политическим последствиям.

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Спор о немецком идеализме // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 428.

<sup>2</sup> Джордж Уильямс. Неопатристический синтез Георгия Флоровского // Георгий Флоровский: священнослужитель, богослов, философ. М., 1995. С.309.

<sup>3</sup> Гайденко П.П. Антиномическая диалектика С.Н. Булгакова // Критика немарксистских концепций диалектики XX в. М., 1988. С. 199.

<sup>4</sup> Громов М.Н. Типология русской философии // История философии. М.: Изд-во «Феноменология-Герменевтика», 2001. С. 31.

## Глава IV

### ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ МЕТАФИЗИКИ ВЕРЫ: МЕЖДУ ТРАНСЦЕНДЕНТИЗМОМ И ПАНТЕИЗМОМ

#### § 1. Вера без онтологии: метафизика веры в русском кантианстве

По мнению С. Булгакова германский идеализм для русской религиозной мысли «имеет то же значение, какое имела греческая философия для учителей Церкви»<sup>1</sup>. Неоспоримым фактом является то, что наибольшее влияние на русскую философию оказали Гегель и Шеллинг. Тем не менее, как признает С.Л. Франк, «критика философии Канта и борьба против кантианства – также постоянная тема русской философской мысли»<sup>2</sup>. С Шеллингом не было нужды бороться, – его приспособляли и интерпретировали, включали в свое мировоззрение. Шеллинг был конгениален русской философии. Другое дело Кант, который затронул животрепещущий нерв – вопрос веры, проблему ее онтологического статуса. Мимо этого не могла пройти русская философия, с этим надо было что-то делать. Авторитет Канта не давал покоя русским мыслителям, а его утверждения будоражили мысль, провоцируя на борьбу.

Можно говорить об определенном параллелизме и синхронности философских процессов, происходивших в русской и западноевропейской философских культурах, взять хотя бы прозвучавший на Западе призыв «назад к Канту», который был подхвачен и в России. Вместе с тем «общее содержание, доминирующие тенденции и главные направления развития философской мысли на Западе и в России характеризуются глубокими качественными различиями, а порой – противоположностью и даже оппозиционностью, правда преимущественно со стороны русской философии»<sup>3</sup>. Особенно ярко это проявилось в отношении к философии Канта при построении метафизики веры.

В.В. Зеньковский отмечает, что «у нас всегда довольствовались продуктами гносеологических построений Запада, даже не отдавая себе отчета в том, насколько эти построения существенно связаны с западным религиозным сознанием, во многом чуждым, во многом неприемлемым для нас». Впервые самостоятельный подход к темам гносеологии был намечен у Киреевского и Хомякова. В дальнейшем русская философская

---

<sup>1</sup> Публичное заседание религиознофилософской академии, посвященное памяти Вл. Соловьева // *Путь*. Кн. 1. М., 1992. С. 220.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Русское мировоззрение // *Духовные основы общества*. М., 1992. С. 478.

<sup>3</sup> Кант и философия в России. М., 1994. С. 4.

мысль во многом оставалась в плену у западной гносеологии<sup>1</sup>. Так, И. Мейендорф пишет: «Мне кажется, что Владимир Соловьев и вся его группа приняла немецкий идеализм за философию и где-то бессознательно капитулировала перед ним без каких бы то ни было злых намерений»<sup>2</sup>.

Так как при построении метафизики веры русская философия, в силу традиции, неизбежно должна была продвигаться к более тщательному, пристальному познанию и продумыванию культуры трансцендентного начала, а язык, используемый ею, был языком немецкой классики, возникло противоречие между целью и методом. Начала ощущаться необходимость сбросить диктат западной методологии и онтологии. По справедливому замечанию Е. Трубецкого преодоление Канта и кантианства «безусловно обязательно для всякого учения, которое утверждает, что всякое познание как таковое покоится на метафизических предположениях, и пытается вскрыть эти предположения»<sup>3</sup>. Метафизика веры безусловно принадлежит к такого рода учениям, в связи с чем вопрос о творчестве Канта не может быть обойден стороной.

Необходимо отметить, что критика философии Канта дана уже в самой немецкой классической философии, прежде всего у Шеллинга, Гегеля и в философии веры и чувства. Отметим лишь наиболее существенные пункты этой критики, имеющие непосредственное отношение к возможности построения метафизики веры в русской философии.

Шеллинг уже в своих ранних работах, например, в «Философских письмах о догматизме и критицизме» (1795), подвергает критике основания моральной философии Канта, берущей истоки в «Критике чистого разума». Например, тезис Канта о примате практического разума над теоретическим, говоря, что как бы велика не была практическая потребность, она «не в силах сделать невозможное возможным», т.е. «спасти» мораль (вернуть ей онтологический статус, отобранный в первой «Критике») <sup>4</sup>. Противоречит Шеллинг Канту и относительно онтологического доказательства бытия Бога. Интересно, что С. Булгаков, на страницах «Света невечернего», в своей редакции воспроизведет уже высказанные Шеллингом критические суждения.

Существенной и глубокой критике подвергнута трансцендентальная философия и в творчестве Гегеля, который заявляет, что «исследование познания возможно только в процессе познания», иначе «желание познавать прежде, чем приступить к познанию, так же несуразно, как мудрое намерение того схоласта, который хотел научиться плавать прежде, чем броситься в воду». Гегель согласен, что не надо пользоваться формами

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997. С.75-76.

<sup>2</sup> Мейендорф И. Православие и современный мир. Минск, «Лучи Софии», 1995. С. 48.

<sup>3</sup> Трубецкой Е.Н. Метафизические предположения познания (опыт преодоления Канта и кантианства) М., 1917. С. 1.

<sup>4</sup> Шеллинг Ф.В.И. Сочинения в 2 т. Т.1. М., 1989. С. 42, 43-44.

мышления, не подвергнув их исследованию, однако «само это исследование есть уже познание». Таким образом, Гегель считает, что выяснение гносеологических возможностей субъекта не может предшествовать онтологии и метафизике. Антиномии представляют собой не путаницу разума, а «диалектический момент логического». Категорический императив Канта Гегель определяет как бессодержательный, так как с одним голым требованием выполнить «долг ради самого долга, мы не сдвинемся с места». Критикуя «Критику способности суждения» Гегель высказывается за объективное бытие идеала и онтологический статус целесообразности<sup>1</sup>. Сравнение понятия Бога со ста талерами Гегель называет «варварством». Бог есть дух, адекватно постигаемый только мыслью, а не чувственная реальность<sup>2</sup>.

Вместе с тем сведение Гегелем веры к разуму и поглощение религии философией не может удовлетворить метафизику веры, да и развитие философского мышления вообще. Справедливо критикуя Канта, Гегель впадает в рационалистическо-логическую односторонность, которую пыталась преодолеть философия чувства и веры, развившаяся в Германии. Одним из ее первых представителей был И.Г. Гаман (1730-1788), утверждавший, что действительность недоступна «рассудочному» (формально-логическому) познанию, и что «затронуть» абсолют способны только мистический опыт, откровение веры и интуиция.

Другой, наиболее глубокий представитель философии веры и чувства, Ф.Г. Якоби, утверждал, что единственным подлинным источником познания служит переживание, невыразимое никакими дискурсивными средствами. Возражая против создания каких либо систем в философии, он провозгласил умонастроение «веры и чувства», назвав его в своем позднем творчестве «истинным разумом» или «чувством для сверхчувственного». Это чувство он назвал разумом в отличие от органов чувств, воспринимающих видимый мир<sup>3</sup>. Якоби, критикуя Гегеля, выступил против абсолютизации мышления как единственного способа философского познания, считая, что «следует принимать существование в человеке различных способностей восприятия»<sup>4</sup>.

Далее Якоби развивает онтологическое доказательство бытия Бога: «Имеющееся в нашем сознании сознание бога носит такой характер, что с мыслью о боге непосредственно связано его существование...». Это непосредственное знание Якоби назвал верой, внутренним откровением.

Однако философия чувства и веры в немецкой культуре лишь обозначила ограниченность рационализма, противопоставив ему чувство, но не разработала целостной положительной доктрины. После Канта, замечает

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. Т.1. М., 1974. С. 94, 95, 154, 181, 183.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Философия религии. В 2-х т. Т.2. М., 1977. С. 343.

<sup>3</sup> Антология мировой философии. В 4-х т. Т.3. М., 1971. С. 671.

<sup>4</sup> Цит по: Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3-х кн. Кн.3. СПб., 1994. С. 469.

Гегель в «Энциклопедии», можно пойти не только вперед, но и назад, т.е. возвратиться к некритическому и безотчетному мышлению. Односторонние положения философии веры и чувства были во многом справедливо подвергнуты критике со стороны Гегеля, считавшего, что в данном направлении «дальше, чем до чувствования бога, мысль не может вообще пойти»<sup>1</sup>. Метафизике веры в России повезло больше. Здесь мы обнаруживаем целый ряд интересных построений.

Несмотря на отмеченное, критика основоположений трансцендентальной философии, как в недрах самой немецкой классической философии, так и в «иррационалистических» направлениях не имела существенного резонанса в самой европейской культуре. Кроме того, эта критика была не последовательна и не дошла до своего логического завершения, ибо все представители, например, немецкой классической философии, несмотря на все их расхождения, принадлежат одному типу и стилю философствования – новоевропейскому, основоположения которого в целом и выражал Кант. Мировоззренческие установки Канта на Западе продолжали и продолжают доминировать. Так К. Ясперс отмечает, что «со времен Канта для добросовестного мышления считается установленным, что подобные доказательства [бытия Бога] невозможны», хотя они, как «идеальные образования», не теряют своего значения от того, что они утратили свою доказательность»<sup>2</sup>. Канту доверяют сейчас в Европе больше, чем Шеллингу, Гегелю и Якоби вместе взятым, ибо их суждения, их восстановление онтологического доказательства вовсе не считается чем-то серьезным. К стати то же самое можно сказать и о философствовании в советскую эпоху в России. Причем инерция данного типа мышления продолжается и по сей день. Напротив, в классической отечественной философии критика Канта, не в смысле заимствования ее из немецкой классики, а в смысле самостоятельного развития, стала доминировать и, в конечном итоге, господствовать.

Влияние кантианской философии было в России чрезвычайно сильно. Никто не мог остаться безучастным к ее выводам, вне зависимости от того, принимал он их или критиковал. Спектр «увлеченных» кантианством был очень широк: от проф. философии Киевской духовной академии П.И. Липницкого до московского поэта-символиста Андрея Белого. Целую плеяду русских мыслителей начала XX в. относят к кантианству и неокантианству. Основные представители данного течения мысли – А.И. Введенский, И.И. Лапшин, Г.И. Челпанов, С.И. Гессен, Г.Д. Гурвич, Б.В. Яковенко и Ф.А. Степун. В основном они были сгруппированы вокруг международного журнала по философии культуры «Логос», который выходил в Москве и Петербурге до Первой мировой войны с 1910 по 1914 г.

---

<sup>1</sup>Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. Т.1. М., 1974. С. 469, 472.

<sup>2</sup>Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 434-435.

Термин «неокантианство» может иметь двойной смысл. Неокантианством называют прежде всего философские течения XX в. (немецкие баденскую и марбургскую школы), которые обратились к системе Канта, попытавшись развить ее гносеологические и культурологические идеи. Однако употребляют этот термин и в более расширительном значении, причисляя к нему всех тех, кто придерживается взглядов Канта, хотя такая трактовка стирает существенное различие, которое может существовать между кантианством и неокантианством. Среди рассматриваемого нами течения мысли есть как фигуры более склонные к собственно кантианству (А.И. Введенский), так и к немецкой неокантианской его версии (среди них были А. Белый и Б. Пастернак).

Редколлегия «Логоса» работала в оппозицию религиозно-философскому журналу «Путь» (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, П.А. Флоренский и др.). Причисляя себя к философской элите, считая себя изоциренными гносеологами и критицистами, они первоначально смотрели свысока на тяготевших к религии мыслителей. Ф.А. Степун позднее так характеризовал деятельность «Логоса»: «...мы были твердо намерены постричь волосы и ногти московским неославянофилам. Не скажу, чтобы мы были во всем неправы, но уж очень самоуверенно принялись мы за реформирование стиля русской философии»<sup>1</sup>. Но даже русское кантианство, как замечет В.В. Зеньковский, при всей своей философской «чопорности» и строгом соблюдении требований «критицизма», не отказывается от метафизики веры<sup>2</sup>. Русскому кантианству также свойственен «панморализм», тяготение к построению метафизических систем (!). Может быть поэтому, интерес к Канту и неокантианству у таких мыслителей как И.И. Лапшин, Г.И. Челпанов, Ф. Степун, А. Белый был лишь этапом в эволюции их философского мировоззрения.

Особый интерес с точки зрения метафизики веры представляет собой фигура А.И. Введенского (1856–1925), профессора философии Петербургского Университета. Оставаясь до конца преданным кантовской философии, Введенский, тем не менее, подвергает критическую философию принципиальной ревизии. Эта ревизия заключается в том, что он распространяет примат практического разума не только через утверждение моральных постулатов, но и через придание морали и вере большего онтологического веса, чем это было у Канта. Так, Введенский писал: «Посредством изучения постулатов нравственного чувства возможны прочные решения метафизических задач» вплоть до построения метафизических систем<sup>3</sup>. Естественно, что с точки зрения правоверного кантианства это недопустимое новшество, разрушающее все то, что так долго и терпеливо возводил Кант. Если Кант возводил стену, ограждающую философию от

---

<sup>1</sup> Степун Ф.А. Бывшее и несбывшееся. Нью-Йорк, 1956. Т.1. С. 281-282.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 225.

<sup>3</sup> Журн. м-ва нар. просвещения. 1892. № 7. С. 93.

метафизических «мечтаний», то Введенский говорит о возможности «прочного решения метафизических задач» и даже построении «системы метафизики».

Принципиально расходится Введенский с Кантом и в вопросе о познавательных способностях и возможностях человека. Так, он утверждает, наряду со сферой опыта, наличие «особого органа познания» – «метафизического чувства». В своей ранней работе «Опыт построения теории материи» Введенский, рассматривая кантовское понятие «вещей в себе», решает вопрос в духе Фихте, ограничивая всю сферу опыта сознанием. Отсюда он делает парадоксальный вывод, видимо, под воздействием Юма: ответ на вопрос «о существовании и несуществовании вещей в себе... может быть сделан не наукой, а только верой». Эти противоречия с кантовской философией, в которые вступают умозаключения Введенского, закономерны с точки зрения метафизики веры.

В статье О видах веры в ее отношении к знанию Введенский вскрывает несостоятельность традиционного рационализма в его попытках осмыслить феномен веры, так как для него она не есть чистый абсурд или нечто абсолютно иррациональное, но «состояние, исключающее сомнение иначе, чем это делается при знании». Недостатки рационализма, не понимающего это, он сводит к следующим пунктам:

1) Для рационализма «содержание веры или ничем не отличается от содержания знания, или же оно сводится к какому-либо абсурдам», т.е. «в глазах рационалиста содержание веры должно быть или абсурдом, или же всего только незрелым знанием, т.е. таким положением, рационализирование которого еще не удалось, но может или, по крайней мере, могло бы удалиться при бесконечном росте знания»;

2) «Рационалист ни в каком случае не может допустить, чтобы разум или рассудок признал некоторые объекты абсолютно недоступными для него»<sup>1</sup>.

Иными словами, рационализм не может признать существование чего-либо, что было бы недоступно для его познания, но открывалось бы только вере. Отсюда следует, что рационализм не может допустить ни объекта веры, ни существование самой веры как объективной и позитивной гносеологической позиции. Рационализм пытается саму веру подчинить рассудку, познать её исходя из собственных рационалистических позиций. Ему невдомек, что вера не познается увеличением количественных показателей рассудка, что она представляет собой область, совершенно внеположную для него. Рассудку необходимо отказаться от себя, от своего всеохватывающего, маниакального стремления объяснить все и вся, но если он это сделает, если он осознает свои собственные пределы и устанавливает сам для себя границы, то тем самым он преодолет себя, и станет чем-то другим, а именно – *разумом*. Только разум может иметь дело с верой, ибо понимает ее необходимость, важность и объективность; рассу-

---

<sup>1</sup> Введенский А.И. Статьи по философии. СПб.: Изд-во СПбГУ, 1996. С. 142.

док же или пытается выставить её на посмешище неглубоких умов, объявив чем-то абсурдным, недопустимым и неуместным, или же пытается ее поглотить, лишив ее собственного содержания, собственно того, что веру делает *верой*, т.е. превратить её в знание. Здесь рассудку также невдомек, что вера в своем глубинном существе в принципе нерационализируема, ибо её объект – трансцендентен и непостижим. На то она и *вера*, что дает *веру*, а не информацию; мудрость, исходящую из вечного источника, а не знание об изменчивых и преходящих вещах мира сего.

Введенский видит указанную слепоту рассудка в отношении веры в отождествлении понятия *causa* и *ratio*, в попытке свести все бытие исключительно к логическим законам мышления. Но, согласно афоризму Геге, бытие не делится на *ratio* без остатка; всегда сохраняется нечто, что рассудок при всем своем желании не способен ухватить, а тем более – понять. И тогда он идет на хитрость: первоначально объявив гипотезы «запрещенным товаром», сам начинает заниматься сочинительством, которому мог бы позавидовать и сказочник, и все это лишь для того, чтобы объяснить необъяснимое рациональными методами. Здесь рассудок закрывает глаза на то, что он изменяет сам себе, совершает грехопадение, в котором никогда не признается – это способ его самозащиты. Поэтому рассудок формирует в сознании, которое поглощено им, массу комплексов и псевдонаучных гипотез, которые выдаются за нечто доказанное и истинное. Здесь рассудок превращается в мистификатора в самом худшем смысле этого слова. Ведь сказки, если они и придумываются, то несут в себе некую мораль, или, хотя бы, нечто забавное; мистификации же рассудка обычно очень плоские и поверхностные. Возьмем хотя бы такую его теорию, что человек произошел от обезьяны, а общество – от первобытного стада; или что в природе везде и всегда действует закон сохранения энергии и т.д. и т.п., когда в ньютоновской физике считалось, что пространство и время однородны и неизменны. Рассудок абсолютизирует то знание, на уровне которого он находится в данный момент. То же, что не укладывается в прокрустово ложе современной «научной» картины мира, относится к сфере метафизики или суеверий.

Вместе с тем и сам рассудок полон всевозможных суеверий, ибо исходя из того ограниченного круга знаний, которые ему доступны, он пытается охватить необъятное, и здесь ему на выручку приходит то, что в корне, казалось бы, противоречит самому рассудку – наукообразные фантазии, призванные заполнить зияющие пустоты рассудочного знания. Подтверждения этому – в суевериях, которыми бывают полны головы даже значительных ученых-естественников. Отрицая веру, они идут не дальше её, как бы этого им хотелось, а наоборот, вниз, прямо в сети давно разоблаченных в духовной культуре суеверий, типа астрологии, алхимии, магии, парапсихологии и др. околонучных псевдодисциплин.

Рассудок, всегда и везде, отрицая мистику, сам нуждается в ней более, чем, например, вера. Вера пытается выработать свои собственные метафизические основания, используя свою, внерассудочную логику, и здесь она является самым большим врагом суеверия, которое строится на мне-

ниях и домислах. Если вера умозрительна и духовна, то суеверие эмпирично и натуралистично.

Таким образом, всепоглощающий рациональный метод сам исчерпывает себя, сам доказывает свою собственную несостоятельность в познании мира как целого, в осмыслении вопросов метафизики и веры. «Рационализм, – пишет Введенский, – отнюдь не рационализирует явлений природы даже и в том случае, когда сводит их к чисто механическим процессам. Он всего только уменьшает число действующих в ней причин; а они, все-таки, по-прежнему остаются нерационализируемыми». В силу этого, рационализм неправоммерно упрощает картину мира, неизбежным итогом чего является механицизм. Но и здесь рационализм остается ни с чем, так как «при чисто механическом строе природы, – считает Введенский, – был бы невозможен закон сохранения энергии». Чистый механизм, с его точки зрения, «есть не что иное, как трансцендентно-метафизическая гипотеза», что не позволяет его относить к составу знания<sup>1</sup>.

Введенский, находясь под влиянием скептицизма Юма, считал, что отождествление понятий *causa* и *ratio* является произвольно принятым и ошибочным догматом рационализма, основанном не на чем ином, как на наивной вере. Основываясь на суждениях Юма Введенский приходит к противоположным выводам, считая, что его скептицизм открывает возможный путь к вере и признанию бессмертия души. Способствует Юм этому тем, что разрушает наивную и слепую веру. Введенский в своей аргументации идет так далеко, что логикой своих суждений даже неверующего вынуждает соглашаться с бессмертием души. Но при этом он основывается не на метафизике, а на доводах «психологического материализма» или спиритуализма.

Введенский относит Канта также к антирационалистам, считая, что критикуя догматизм (метафизику), он на самом деле и в большинстве случаев критиковал рационализм. Более того, Введенский искренне считал, что после Канта «наш рассудок считает себя уже не вправе протестовать против веры в христианского Бога». Оценивая философию Канта в целом он пишет: «Кант открыл, что после того как пробудилась критическая деятельность рассудка, уже самая вера в знание обязывает нас признать, что есть область (именно область того, что лежит за пределами возможного опыта), недоступная достоверному знанию и предоставляемая (самим же критическим рассудком) такой верой, положения которой не могут встретить никаких протестов со стороны рассудка»<sup>2</sup>. Здесь Введенский продолжает употреблять понятие «рассудок», но уже в его «расширенном», «критическом» варианте. Меняет ли это рассудок по существу, и в чем смысл такого расширенного критической философией Канта его употребления? В ответе на этот вопрос раскрывается сущность фило-

---

<sup>1</sup> Введенский А.И. Статьи по философии. СПб., 1996. С. 145.

<sup>2</sup> Там же. С. 156, 154.

софии Канта в отношении веры. Это отношение выражается в примате практического разума над теоретическим, однако этот примат касается лишь самой практической сферы, сферы морали и религии, но не сферы аподиктического, объективного знания. Кант, не смотря на весь «примат», категорически и неоднократно на страницах Критики практического разума отказывается расширить сферу теоретического разума за счет постулатов практического. Чистый разум признает авторитет и значимость практического разума и его положений, но, тем не менее, он не отдает и пяди территории этому практическому разуму со всей его моралью и религией, и даже искусством. Иначе говоря, постулаты постулатами, а теория теорией; вера, может быть и полезная вещь, но это не значит, что она онтологична. Вопрос веры для Канта отнюдь не вопрос метафизики как онтологии (ведь он «доказал», что метафизика как наука невозможна), а вопрос полезности. Кант согласен признать авторитет веры лишь прагматически, но не онтологически. И этим все сказано, ибо о вере можно говорить лишь в качестве метафизической истины, имеющей онтологические основания, либо о ней вообще нет смысла говорить, так как она в этом случае принижается до уровня полезной выдумки, или, как выражается Кант, сколь неизбежной, столь и необходимой иллюзии. Если же вера низводится на уровень иллюзии, пусть даже необходимой и неизбежной, она теряет свою суть, она перестает быть верой в том метафизическом смысле слова, о котором идет речь. Это уже не вера, а доверие, если хотите, или терапевтический прием, а не нечто жизненно важное, религиозно и философски искомое на протяжении всей духовной истории человечества.

Если с Кантом в данном вопросе все понятно (он отчасти принадлежал становящейся традиции секулярного мышления, отягощенного поверхностным рационализмом и недалеким просвещенчеством), то как русские философы попались на эту уловку? Ответ на этот вопрос кроется в историко-культурной ситуации, которую переживала тогда Россия, где наряду с традиционными формами мышления, были очень сильны влияния западноевропейской мысли, которую невозможно было сразу ассимилировать, примирить с российским мировосприятием, более близким религии и вере. Отсюда и возникает вся та двойственность и недоговоренность, нечеткость мысли и неясность выводов русских кантианцев.

Введенский выделяет три возможных варианта веры: наивную, слепую, к которым «присоединяется еще такая вера, к которой мы уполномочены самим критическим рассудком»<sup>1</sup>. Но в чем состоит содержание этой третьей веры? Введенский считает, что «каково бы ни было содержание, утвердительное или отрицательное – это безразлично. Например, говорю ли я, что есть Бог, или же – нет Бога, и в том, и в другом случае я высказываю один из возможных догматов этой веры. Ведь ни одно из этих положений нельзя ни доказать, ни опровергнуть: ибо для всякого

---

<sup>1</sup> Введенский А.И. Указ. соч. С. 168.

доказательства и для всякого опровержения я должен пользоваться помощью априорных идей».

Однако это достаточно вольная, если не сказать больше, интерпретация «Критики чистого разума». Введенский как бы забывает «трансцендентальную диалектику». Остановившись только на выводах Канта относительно антиномий, он не упоминает опровержение им возможности теологии, забывает критику онтологического доказательства бытия Бога Ансельма Кентерберийского и знаменитый пример со «ста талерами». Так, Введенский считает, что какого бы мнения мы не придерживались относительно бытия Бога, «и в том и в другом случае мы будем верить, а не знать». Однако совсем не так у Канта, который совершенно однозначно утверждает невозможность доказать бытие Бога, а отнюдь не нейтральность в отношении этой темы.

Введенский же считает, что третий вариант веры не является ни слепым, ни наивным, а представляет собой «веру, рассмотренную и допущенную рассудком», рассудок «уже не протестует против нее, потому что, хотя он и признает ее недоказуемой, но в то же время – и неопровержимой, т.е. не противоречащей ни логике, ни фактам»<sup>1</sup>. Но тогда совершенно непонятен статус веры, потому что Введенский не касается самого главного вопроса, вопроса о её объективности или неobjективности с точки зрения онтологии. Кант высказался на этот счет более определенно.

Атеизм, отрицая религиозную веру, в качестве своей положительной базы пытается разработать материалистическую философию, которая, в свою очередь, пытается опереться на данные естественных наук, использующих рациональные методы познания. Однако Введенский уже показал несостоятельность данных методов в решении философских вопросов, а тем более такого глубоко метафизического, как вопрос о вере. Тем самым атеизм, с его точки зрения, теряет всякую возможность положительного обоснования, и так как вера тоже его не имеет в сфере онтологии (здесь он идет по стопам Канта), то они в этом смысле одинаково недоказуемы. Но если предстоит выбрать нечто одно из этих равно недоказуемых вещей, то Введенский предпочитает веру. Вера религиозная для него предпочтительнее веры «атеистической», однако, как одна, так и другая вера, не имеют никаких теоретических оснований. Естественно, что ни материалистический атеизм, ни религиозная вера, никогда не согласятся с таким решением вопроса, ибо истин не может быть двух, а тем более взаимоисключающих.

Этот вопрос, таким образом, имеет псевдо-решение в кантианстве, которое имеет значение только внутри данной системы и только для самих кантианцев. Как мировоззрение такая точка зрения вряд ли возможна, ибо она содержит в себе разрушающее противоречие. Причем у Канта оно иного рода, не разрушительного, так как он все же определенно высказался об отсутствии возможности построения любой метафизики как объек-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 168, 170.

тивной онтологической теории. В отличие от него Введенский более близок к вере и рассуждения о ней больше его трогают, чем Канта. В отличие от него он как бы выравнивает чашу весов между верой и знанием. Если для Канта вера никоим образом не может принадлежать к онтологическому знанию, а наука принадлежит к таковому, то у Введенского здесь предпочтение скорее на другой стороне. Здесь он находится в одном русле мышления с В.И. Несмеловым, противопоставившем вере науку, но не лишившем ее ни онтологии, ни знания.

Введенский, конечно, не мог идти в этом вопросе так далеко, тень Канта преследовала его, однако и он утверждает, что «как бы широко ни распространялись научные знания, и как бы ни напрягал атеизм свои силы, вера в Бога никогда не исчезнет. Наука не может помочь атеизму»<sup>1</sup>. Однако в этом выводе Введенский пытается опереться на своеобразно понятую философию Канта, в отличие от Несмелова, который пытается исходить из собственных метафизических оснований веры как таковой. Если Несмелов утверждает теоретическую обоснованность веры, и тем самым противопоставляет ее эмпирическим наукам, то Введенский не мыслит веру в онтологическом смысле, он лишь предпочитает ее научному знанию. Для него ни наука, ни вера не имеют онтологических оснований, и в этом они равны, но вера более важна с точки зрения смысложизненных задач человека, и поэтому более предпочтительна. Однако это предпочтение не подкрепляется никакими теоретическими выкладками, и поэтому вера с неизбежностью должна быть противопоставлена как априорному, так и апостериорному знанию, единственно которые и могут претендовать на онтологичность. Такое представление о вере, с точки зрения тех же самых смысложизненных задач, от которых исходит Введенский, неспособно их ни решить, ни ответить на поставленные жизнью вопросы. Вера лишь тогда жива и действительна, когда она абсолютна как в сфере теории, так и в сфере практики, т.е. онтологична и этична. Если же хоть одно из этих составляющих опускается или игнорируется, то разрушается и сама вера, превращаясь в нечто эфемерное, неспособное придать смысл человеческой жизни.

Тем не менее, интересна критика Введенским атеизма. Так он считает теорию происхождения религии из страха перед грозными и непознанными явлениями природы ничего не доказывающей относительно сущности религии и ее онтологичности, так как «вопрос о существовании Бога должен быть решаем независимо от способа первоначального возникновения мысли о Боге». Одними законами природы если и можно объяснить все, то только кроме двух вещей – самого существования мира или природы и собственно существования законов природы. «В природе, – пишет Введенский, – действительно, все можно объяснить без всякой помощи Бога, одними законами природы, – все, кроме существования природы и ее законов». Если же атеист говорит, что все в мире совершается

---

<sup>1</sup> Введенский А.И. Указ. соч. С. 191.

не иначе, как по законам природы, то, продолжает Введенский, «это значит, что в мире все без исключения совершается по воле Бога. Даже волос не упадет с нашей головы без воли Бога; ибо он падает не иначе как по законам природы, а они составляют те способы, какими Бог постоянно управляет созданным Им миром». В заключение Введенский приходит к выводу, что «доказательства существования Бога гораздо тоньше, искуснее, чем все атеистические доводы»<sup>1</sup>.

Однако Введенский не признает знания ни за верой, ни за наукой, ни за атеизмом и материализмом. Его опора на критическую философию весьма условна, так как он вольно интерпретирует Канта. Это приводит к тому, что ход рассуждения Введенского как бы неизбежно приводит к агностицизму и даже, как утверждает Зеньковский, иррационализму. Однако ни вера, ни атеизм не должны быть истолкованы как нечто иррациональное. Вера, по крайней мере, внерациональна, сверхрациональна, но отнюдь не иррациональна. Она есть, по словам Максима Исповедника, «недоказуемое знание», а отнюдь не его отрицание или отсутствие. Вера – особого рода сверхумозрительное знание относительно трансцендентного и непостижимого в своей сущности начала.

Для Введенского и атеизм и вера – не знание. «Надо твердо помнить, – пишет он, – что и в том и в другом случае мы имеем дело не с знанием, а с такой верой, которую нельзя превратить в знание»<sup>2</sup>. Но прав Введенский в том, что, как и Несмелов, он подчеркивает здесь, видимо, несводимость веры к научному знанию, метафизики – к эмпирии. Но, вместе с тем, он не проводит четкого различия между знанием в науке и знанием в смысле веры. Отрицая соотносимость научного знания с верой, он, видимо, отрицает и специфическое знание в вере.

Введенский весьма расширительно рассматривает понятие веры. Атеист для него тоже верует, а не знает, хотя «его вера имеет отрицательный характер сравнительно с верой тех, кто верует в Бога; он верует в небытие Бога», и материализм «составляет веру, а не знание, ибо касается вещей в себе»<sup>3</sup>. Такая точка зрения выглядит более агностической, чем критическая философия Канта, и оставляет ищущий ум у разбитого корыта познания: ничего невозможно ни познать, ни утверждать определенно, хотя вера и лучше, чем безверие, она предпочтительнее только исходя из смысложизненных целей, но не из теоретических оснований, которых она также не имеет, как и, скажем, атеизм с материализмом. Но как можно остановиться на одном лишь скепсисе и агностицизме, разбавленными утилитаризмом? Ведь философия существует не только для того, чтобы ставить вопросы и расписываться в своей беспомощности относительно познания мира. Но для того, чтобы открыться чему-то позитивному, необходимо покончить с дуализмом и встать на какую-то определенную

---

<sup>1</sup> Введенский А.И. Указ. соч. С. 194, 195, 196, 198.

<sup>2</sup> Введенский А.И. Указ. соч. С. 192.

<sup>3</sup> Там же. С. 168, 170.

точку зрения, точку зрения веры или ей противоположную. Введенский этот выбор, похоже, окончательно не сделал.

Помимо утилитарного предпочтения веры безверию Введенский говорит еще и о психологических причинах, которые всегда поддерживают веру. Не сумев однозначно решить вопрос о вере с точки зрения гносеологии, он надеется обрести основания для нее в психологии. В связи с этим вторую часть своей статьи «Судьба веры в Бога в борьбе с атеизмом» Введенский посвящает разработке своеобразной психологии веры. Это уже совсем запретный ход для кантианца. Кроме того, ссылка на психологию ничего не решает здесь, ибо проблема веры – метафизического характера, и психология здесь лишь уводит в сторону. Основываясь на психологических данных, можно доказывать все, что угодно, и существование кентавров, и «зеленых человечков» в НЛЮ и т.д. К тому же, сам Введенский говорит о том, что «атеизм вовсе не новое явление», что он обнаруживается еще у древнегреческих софистов, а значит, мы можем сделать вывод о том, что у него столь же веские данные психологии в свою защиту.

Введенский говорит о присутствии у истинно верующих «чувства Бога». Информацию об этом «чувстве» он черпает у В. Джеймса («Многообразии религиозного опыта») и из собственной биографии. Вот что он пишет об этом: «в детстве и даже еще в студенческие годы у меня по временам тоже бывали переживания чувства Бога; но потом оно омертвело во мне, оставив после себя только более или менее ясное воспоминание об его переживаниях. Почему это чувство атрофировалось во мне, наверное не могу сказать...». Как бы там ни было, Введенский признается, что это «чувство» дает «сильнейшую уверенность в существовании Бога, уверенность, которая для своего оправдания не нуждается ни в каких доказательствах». «Уверенность людей, – продолжает Введенский, – прямо ощущающих Бога, в том, что Он существует, так сильна и непоколебима, что они обыкновенно считают ее не верой, а знанием, и знанием настолько же достоверным, как существование любого ощущаемого света, звука и т.п.». Введенский считает, что такие люди «сильно ошибаются», но он не может не признать, что уверенность этих людей такова, что «даже если бы можно было придумать вполне удовлетворительное доказательство, что Бога нет, они все таки сохранили бы свою веру в Его существование». Таких людей Введенский называет «интуитивно-верующими», так как их вера основывается на интуиции и «прямом созерцании того, во что они веруют».

Помимо «чувства Бога» есть еще одна важная причина, поддерживающая веру – это «чуткая совесть». Людей, обладающих ей Введенский называет «морально-верующими». Как же он переходит от совести к вере? Дело в том, считает Введенский, что совесть требует, чтобы мы относились к человеку как к чему-то священному, чтобы мы уважали человеческую личность, а это невозможно, считает он, без признания бессмертия души, если же мы признаем бессмертие души, то вынуждены будем признать и существование её сверхприродного Творца. Так Введенский

пишет: «если в человеке нет бессмертной души, то чем же он отличается от животных?». И сам отвечает: «Ровно ничем». Поэтому «чуткая совесть бунтует против такого приравнивания человека к животному. Поэтому она бунтует и против атеизма с его отрицанием бессмертия души»<sup>1</sup>.

Но тот аппарат кантовской философии, которым блестяще владел Введенский, оказался не только непригодным для интерпретации религиозного опыта, но и враждебно чуждым ему. В связи с этим Введенский в данном вопросе оставляет Канта в покое и обращается к философии своего соотечественника Вл. Соловьева.

На основе сказанного можно прийти к следующим выводам. Смешение разнородных интуиций, западноевропейских и российских, секулярных и религиозных не могло не привести к дуалистическим противоречиям, никак не примиренным в сознании. Примирить их можно было лишь выбрав за исходный принцип нечто одно, но к такому выбору российские кантианцы не были готовы. Введенский признает как бы два вида познания: несомненное, законное (сюда он относит априорное и апостериорное знание), и «незаконное», однако тоже непреложное, трансцендентное, постижение в порядке веры. Этот дуализм перешел в наследство от самого Канта, но на российской почве он ярко выражен всеми своими противоречиями. Такой дуализм, по замечанию В.В. Зеньковского, «хотя внешне и дает стройную систему, явно неудовлетворителен и требует пересмотра самого критицизма...»<sup>2</sup>. Автор «Истории русской философии» также отмечает, что Введенский попадает в ту же ловушку, которую он уготовил рационализму. Он также попадает в руки иррационализма, ибо очень уж усердно идет по стопам Юма. Введенский чрезмерно увлекается критикой рационализма с позиции Юма, ставя под сомнение возможность рационального научного знания вообще. Кант в этом вопросе был более аккуратен и предусмотрителен.

В силу авторитета критической философии Введенский также не смог разработать метафизический фундамент для излюбленных им понятий, таких как «вера», «Бог», «бессмертие души» и т.д. Как бы он их не любил и не утверждал, они повисают в воздухе и готовы исчезнуть как дым на ветру, в любое мгновение. «Введенский постоянно «оглядывается» на сурово неподвижную цитадель критицизма и начинает нас уверять в «необязательности» веры в Бога, в бессмертие и т.д. (с точки зрения «критицизма», – напоминает он, – «логически вполне возможна и атеистическая точка зрения»). Но с той же силой он убеждает нас, что «наука не может помочь атеизму», и что, наоборот, «вера в Бога никогда не исчезнет». Утверждая данные понятия, он одновременно и вслед за Кантом «открывает широкий простор вере», «лишь бы она не выдавала себя за знание»

---

<sup>1</sup> Введенский А.И. Указ. соч. С. 199, 201, 202-203, 204, 205.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Т. 2. Ч. 1. Л., 1991. С. 234.

(по остроумному замечанию В.В. Зеньковского)<sup>1</sup>. Вера может быть и полезна, но верный кантианец не вправе допустить за ней определенного рода знания.

Введенский не замечает, что скептицизм Юма и критицизм Канта не выходят принципиально за рамки все того же самого рационализма, и что по духу они являются оппонентами русского философа, хотя по букве их мнения могут и совпадать. Дело в том, что интенции Юма и Канта противоположны чаяниям ищущей и пульсирующей, живой мысли Введенского. В этой связи можно согласиться с суждением В.В. Зеньковского о том, что «есть странная слепота в такой редакции критицизма: если бы для Введенского был бы закрыт «широкий простор всего, что с узкой точки зрения критицизма, «иррационально», тогда было бы понятно, что он не видит недостаточности критицизма для истолкования познавательного творчества человека. Но если в нем так силен «голос сердца», если «постулаты морального сознания» раскрывают такой «широкий простор» перед ним, то поистине надо быть слепым, чтобы не усомниться в правильности позиции «критицизма». А с другой стороны, вся эта совокупность «нерационализируемых идей, которая философские построения Введенского превратила в подлинную (хотя и страдающую немотивированным дуализмом) систему, – вся она свидетельствует о силе и подлинности его философского зрения (правда, за пределами его «критицизма»). Попав в плен критицизма и построив, казалось, неразрушимую цитадель для него, Введенский оказывается философом гораздо больше за пределами этой цитадели, чем внутри ее»<sup>2</sup>. И все же, наверное, «биение пульса живого сердца под узким мундиром критицизма» не открывало широкий простор для духовных исканий. Мундир иноземного покроя оказался слишком тесен, его нужно было пустить на пошив другого изделия, более близкого по духу российскому мышлению. За эту задачу и принялся, например, С.Н. Булгаков.

Но если у Введенского были проблемы с метафизикой и верой, он понимал, что они неустранимы из онтологии и философии (хотя рамки критической философии и не давали ему возможности развивать собственно метафизические идеи и более глубоко проникнуть в феномен веры), то его ученик И.И. Лапшин («Законы мышления и формы познания», 1906) уже не чувствовал ни малейшего интереса или вкуса к вере. За метафизику он принимал окостеневшие догматы, лишавшие мышление свободы, а всякое «трансцендентное бытие» внушало ему, как отмечает В.В. Зеньковский, почти суеверный страх. И тогда естественно, что его не интересует также и моральная проблематика, которая является производной от метафизики. Моральных императивов он не выдвигает, не пытается их обосновывать и, видимо, не переживает по этому поводу. «Дело положительных религий, – писал он, – безвозвратно проиграно, и в

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 235, 232.

<sup>2</sup> Там же. С. 235 -236.

дальнейшем прогрессе философии это будет выступать все яснее и яснее наружу», хотя «запас религиозных верований еще очень велик...». Лапшин не просто скептически воздерживается от метафизических идей, он отрывается от метафизики веры, признавая ее чем-то незаконным и недопустимым. В ней, считал он, имеет место «деградация философской мысли в мифологию».

Г.И. Челпанов («Мозг и душа», 1890), однако, не был так строг к метафизике, а эволюционировал к телеологическому трансцендентализму. Для него «оправдание» знания лежит «не в области логического доказательства, а в области веры», а неизбежность для системы знания некоторых постулатов придает философии телеологический характер.

С.И. Гессен («Основы педагогики», 1923) заинтересовался возможностью обоснования понятия личности, так как объективно трансцендентальная философия вела к имперсонализму. Разрабатывая учение о личности он пришел к выводу, что «личность обретается только через работу над сверхличными задачами». Личность создается через приобщение к сверхличным ценностям. В «Основах педагогики» он пишет, что «могущество индивидуальности коренится не в ней самой, не в природной мощи ее психофизического организма, но в тех духовных ценностях, которыми проникаются тело и душа...». Помимо физического и психического, он признает еще «третье царство» – «ценностей и смысла», хотя он, все же, признает его, в духе неокантианства, не трансцендентным, а трансцендентальным. Может быть поэтому ценности и смысл для него не есть нарушение естественных законов. Он мыслит их во многом натуралистически. Как замечает В.В.Зеньковский, С.И. Гессен «постоянно на пороге метафизики – но только лишь на пороге»<sup>1</sup>.

Ф.А. Степун также сталкивается в своем сознании с присущей А.И. Веденскому, как и почти всему кантианству и неокантианству на русской почве, двойственностью исходных философских принципов. С одной стороны он «отвергает всякую мысль о возможности... завершить мирозерцание в форме какой-либо метафизической теории», а с другой и позднее, заявляет о «религиозном переживании Бога», основанном на некоем «мистическом априори», связанном, видимо, с его увлечением романтизмом и немецкой мистикой. Неокантианские идеи он пытался применить к жизни, искусству и анализу художественного творчества, о чем свидетельствуют его статьи в «Логосе»: «Трагедия творчества», «Жизнь и творчество», «Трагедия мистического сознания».

В целом можно констатировать, что первоначальный интерес к гносеологическим и культурологическим проблемам кантианства и неокантианства постепенно стал уступать место интересу к онтологической проблематике и даже мистическому откровению человеческого и божественного сознания. В эту плоскость эволюционировали Б. Яковенко (плюралистический трансцендентализм), С. Гессен («метафизический мисти-

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 250.

цизм») и Ф. Степун («философия абсолютного»). Но так как данные концепции не касаются непосредственно метафизики веры, мы не будем вдаваться в их рассмотрение.

М. Бубер пишет, что «мышление нашей эпохи не удовлетворялось своей ирреализацией Бога и сведением его к моральному принципу». Поэтому «важнейшей тенденцией послекантовской философии было стремление к тому, чтобы восстановить абсолютное как таковое, т.е. как не «в нас» или, по крайней мере, не только в нас существующее»<sup>1</sup>. По этому пути развивалась западная теология, стимулируемая фундаментальной онтологией М. Хайдеггера, в России по этому пути пошла почти вся философская мысль, стремившаяся вернуть и обосновать онтологию веры, т.е. создать метафизику веры.

Но в современной российской философии есть и иное понимание Канта. Оно представлено, например, в творчестве М.К. Мамардашвили и других российских философов. В этом случае Кант рассматривается как демифологизатор философского мышления. А критику им рациональной теологии и онтологического доказательства бытия Бога можно рассматривать как критику супранатуралистического понимания веры, т.е. веры, основанной на мифологических подпорках, которые действительно не имеют никакой онтологии.

## § 2. Трансцендентизм и метафизика веры

Понятие трансценденции в философии и трансцендентного в религии являются необходимым ответом на возросшие духовные потребности человека. Христианство выбросило сущность человека из мира и тела, и даже из души в чистый дух, – такое понимание сущности человека стало постулатом, исходящим из внутреннего духовного опыта. В учении о трансцендентном, в определенном смысле, сходятся философия Платона и христианский духовный опыт. Толкование Платоном блага как сверхсущего соответствовало идее трансцендентного начала в христианстве. «Считай, что и познаваемые вещи могут познаваться лишь благодаря благу; оно же дает им и бытие, и существование, хотя само благо не есть существование, оно – за пределами существования, превышая его достоинством и силой»<sup>2</sup>. С тех пор проблема трансцендентного и трансценденции является одной из центральных в философии, которая решается в течение последних тысячелетий, так и не придя к своему окончательному разрешению. Вместе с тем генезис понятия трансцендентного в истории философии и духовной культуры в целом представляет собой одновременно и становление метафизики веры

Умозрение трансцендирует налично сущее, восходя к его истине как бытию, но в движении трансцендирования порождается трансцендентное

---

<sup>1</sup> Бубер М. Два образа веры. М., 1999. С. 451.

<sup>2</sup> Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. II. М., 1993. С. 594, 510.

как представление об ином, чисто умозрительном мире. Оппозиция вещи и идеи, мира и абсолюта, имманентного и трансцендентного выражает сущность и противоречивость метафизического знания вообще. Эта оппозиция возникла со времён еще первых философов и нарастала по мере становления метафизики веры как самостоятельной области знания и науки. Первоначально эта оппозиция заключалась в самой натурфилософии (умозрительная составляющая вещественного архэ), затем она обнаружилась в числовом символизме пифагорейцев и пришла к противопоставлению чувственного мира и умозрительного в элейской школе. Однако осознать и эксплицировать метафизическое знание в более адекватном языке удалось только Платону. Это не значит, что он сумел избежать противоречий. Вместе с тем противоречия теории идей носят не столько разрушительный, сколько диалектико-спекулятивный характер, т.е. вскрывают противоречивость самого положения человека в мире как существа, порождающего (или порожденного) метафизическое(им) знание(м).

Неоплатониками во главе «всех космических категорий было выдвинуто абсолютное единое, которое охватывало» все и вся. Однако, неоплатникам, как и античной культуре в целом, не удалось выйти за пределы сущего<sup>1</sup>. В силу того, что неоплатонизм не смог (или не хотел) прорваться в сферу трансцендентного, хотя и проник в область сверхсущего, в его рамках метафизика веры принципиально невозможна.

Следующий ключевой аспект в генезисе понятия трансцендентного, синтезирующего античный логос и христианский гносис (веру) представлен Ареопагитиками. А.Ф. Лосев называет Ареопагитики «непревзойденным документом человеческой мысли вообще»<sup>2</sup>. Трансцендентность Божества утверждается тем, что «Он совершенно непричастен сущему», поскольку его превосходит. Он превосходит даже «отсутствие бытия» и все сверхсущее. Однако П. Минин заключает, что в Ареопагитиках обнаруживается «некоторый наклон в сторону того динамического пантеизма, который нашел себе столь яркое выражение в системе Плотина»<sup>3</sup>. Помимо сказанного, идея трансцендентности Божества в Ареопагитиках понимается лишь в метафизическом и гносеологическом смысле, и не характеризуется этическими чертами, что сближает ее более с неоплатонизмом, чем с христианством.

Тем не менее, в Ареопагитиках разработана апофатическая метафизика, которая могла отталкиваться только от незамутненной идеи трансцендентного. Апофатизм в восточном христианстве это, прежде всего, расположенность ума, отказывающегося от составления понятий об абсолюте, и если исходить только из нее, то исключается всякое аб-

---

<sup>1</sup> См.: Платон. Собрание сочинений в 4-х т. Т. II. М., 1993.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Самое самó // Миф – Число – Сущность, М., 1994. С. 363.

<sup>3</sup> Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Мистическое богословие. К., 1991. С. 351.

страстное и чисто рационалистическое богословствование, «желающее приспособить к человеческому мышлению тайны Божественной премудрости»<sup>1</sup>. Вл. Лосский называет апофатизм критерием и верным признаком умонастроения, со-ответного истине, в связи с чем он заявляет, что «в этом смысле всякое истинное богословие есть по существу своему богословие апофатическое». Для него «апофатика не особый отдел богословия, а единственный путь всякой богословской мысли, учащий ее отрешаться от обычных методов восприятия и мышления»<sup>2</sup>. Чрезвычайно высоко оценивая апофатический путь, Лосский пишет, что он «приводит не к отсутствию и не к абсолютной пустоте, ибо непознаваемый Бог христиан – не безличный Бог философов»<sup>3</sup>.

Вл. Лосский, защищающий православие Ареопагитиков со стороны апофатизма, сам вступает в конфликт с преданием. Отрицая софиологию Булгакова за «гностическую» попытку провести онтологический мост между Богом и миром, он склоняется к крайнему трансцендентизму<sup>4</sup>. Он пишет, что «между Богом и миром существует абсолютный онтологический разрыв и творение из ничего совершается свободно»<sup>5</sup>. Однако отсутствие посредников не только уничтожает ненужную иерархию в богопознании и богообщении, но устраняет и саму возможность таковой. Лосский стремится уйти от этого результата при помощи тезиса о том, что «трансцендентное открылось в имманентном воплощении», однако историческое событие должно быть осуществимо и в каждом моменте времени и в каждом индивидуальном виде, а для этого мало только Откровения и только Воплощения, необходима метафизическая разработка данной темы.

Лосев считает, что Николай Кузанский был, пожалуй, последним, кто сумел мудро и гармонично сочетать апофатизм абсолюта с его творением. В дальнейшем германская философия «есть не что иное, как история освобождения логики от абсолютной трансцендентности и все большее и большее приближение ее к человеческому имманентизму»<sup>6</sup>. Начался этот процесс еще с М. Экхарта, продолжился в немецкой мистике (Я. Беме), достигнув своего апогея в нео-кантианстве, гегельянстве и шеллингианстве. Эта «уверенная и мощная магистраль имманентизма» привела к тому, что абсолютное стало трактоваться как соизмеримое с человеком, выступая в виде то мистической глубины индивидуальной души, то как вселенский романтический хаос, то как рациональная схема логически построенных законов и понятий, то как произведе-

---

<sup>1</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Там же. С. 119.

<sup>2</sup> Лосский Вл. Спор о Софии. М., 1996. С. 22.

<sup>3</sup> Лосский Вл. Очерк... С. 122.

<sup>4</sup> Там же. С. 24.

<sup>5</sup> Лосский Вл. Вера и богословие // Там же. С. 157.

<sup>6</sup> Лосев А.Ф. Самое самó // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 369.

ние искусства, то как бессмысленная, но вечно жаждущая жизни мировая воля и т.д. и т.п.

Лосев отмечает принципиальное отличие обожения в Ареопагитиках и у Экхарта. Именно здесь, полагает он, образуется база для семивековой истории германского субъективизма, приведшего к тому, что «оказалось возможным рационально дедуцировать все бытие и мир так, как раньше [он] эманировал из глубин неведомой трансцендентности»<sup>1</sup>.

После Канта трансцендентное может ворваться в человеческую жизнь лишь антропологически, а не метафизически. Однако проблему трансцендентного вряд ли можно решить, сведя столь сложные вопросы лишь к постулатам практического разума. Таким образом, западная философия занята самой трансценденцией более, чем трансцендентным. С тех пор она, в своей основе, в отличие от религии, не занимается строительством трансцендентного мира, она говорит о трансценденции, а не о трансцендентном, для нее важен сам процесс трансцендирования, а не слияние с трансцендентным. Ж.-П. Сартр писал, что лишь «проектируя себя вовне», человек «существует как человек». «Он может существовать, преследуя только трансцендентные цели. Будучи этим выходом за пределы, улавливая объекты лишь в связи с этим преодолением самого себя, он находится в сердцеvine, в центре этого выхода за собственные пределы». Однако сразу же философ добавляет: «Нет никакого другого мира, помимо человеческого мира, мира человеческой субъективности. Эта связь конституирующей человека трансцендентности (не в смысле, в каком трансцендентен бог, а в смысле выхода за свои пределы)...»<sup>2</sup>. М.К. Мамардашвили в этой связи добавляет: «Можно находиться в состоянии трансцендирования, но завоевать точку зрения и посмотреть, что трансцендентно предполагается, – невозможно»<sup>3</sup>.

Данное понимание также ясно выражено и в работе М. Шелера Положение человека в Космосе: «Человек ... единственное место становления Бога, которое доступно нам, и истинная часть самого этого трансцендентного процесса ... Человек есть место встречи. В нем Логос, «согласно» которому устроен мир, становится актом, в котором можно соучаствовать»<sup>4</sup>. Человек есть акт становления самого человека.

Глубинную разработку получила категория трансценденции в философии Хайдеггера, в связи с чем на ней необходимо остановиться специально. Удивление, с которого по Аристотелю начинается всякое философствование, Хайдеггер понимает как открытость ничто, из которого возникает любое «почему?». Человеческое бытие у философа вообще

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 373-374.

<sup>2</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм это – гуманизм // Сумерки богов. М., 1989. С. 343.

<sup>3</sup> Мамардашвили М.К. Сознание как философская проблема // Его же: Необходимость себя / Лекции. Статьи. / М.: Изд-во «Лабиринт», 1996. С. 275.

<sup>4</sup> Шелер М. Положение человека в Космосе // Проблема человека в западной философии. М., 1988. С.70, 92, 94.

означает выдвинутость в ничто, – это забвение всего сущего ради бытия. Ведь бытие, как «абсолютно другое для всего сущего, оно – несущее. Но это Ничто есть в своей сущности бытие». Так через символы предельных философских понятий, бытия и ничто, Хайдеггер показывает необходимость трансцендирования, в котором только и обретается сущность как человека, так и мироздания.

Однако при этом Хайдеггер старается не заметить той закономерности, с которой было рождено понятие трансцендентного. Если же он и признает эту закономерность, то считает ее «вывихом» в истории метафизики, который он и попытался «исправить» в своей «фундаментальной онтологии».

Известно, что досократовская философия не знала и не могла выработать данного понятия, значит оно заимствовано из средневекового этапа понимания метафизики, т.е. именно из того, которое и критикует Хайдеггер как полностью извращенное. Однако он не заимствует его в чистом виде, что противоречило бы его намерениям, но подвергает «редукции», «очищая» от соответствующей символики, а по сути от трансцендентного как такового, оставляя лишь трансценденцию.

Метафизика веры в русской философии, напротив, исходит из того, что трансцендирование невозможно без наличия трансцендентного начала, отношение к которому, в силу его непостижимости, возможно лишь на основе веры. Господствовавшей в Новое время точке зрения противопоставила себя именно русская философия, утверждая ценности, имеющие многовековые и тысячелетние корни, в то время как на Западе, в лоне «строгой» философии, давно справили похороны по понятию трансцендентного, и тем самым оказались неспособными ответить на духовные запросы человека. В то время как «строгая» философия мыслит понятие трансцендентного как невозможное, в России начала прошлого века возник целый сонм философских построений, исходящих из и ориентирующихся на данное понятие. И сейчас, в начале нового века и тысячелетия, отмечается особый интерес если не к самой седой древности, то к тем интерпретациям, которые возникли в русской философии. Этот симптом говорит о многом: западная массовая культура и аппарат новоевропейской философии оказались во многом неспособными в сфере духа ответить как на встающие новые, так и на извечные метафизические вопросы.

Понятие трансцендентного – открытие мировых духовных и философских поисков. В него можно верить и обрести через нее незыблемый фундамент – основу для религии, метафизики и духовной жизни. Именно из трансцендентизма исходит в русской философии «решительная борьба против всякого обоготворения человека, народа, определенного социального строя и т.п., вообще против абсолютизирования относительного бытия»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Лосский Н. Преемники Вл.Соловьева // *Путь*. Кн. 1. М., 1992. С. 287.

Вместе с тем «понятие о безусловной и исключительной трансцендентности Бога миру, несовместимой с Его имманентностью, одинаково ложно и религиозно, и философски, – религиозно потому, что оно ведет в конечном счете, к представлению об удаленности человека от Бога, к чувству покинутасти мира Богом и психологически легко превращается в свою противоположность – чистый атеизм... философски же – потому, что при этом понятии о Боге необъясним сам факт Богопознания и общения с Богом»<sup>1</sup>. Однако очень сложно удержаться на границе между трансцендентностью и имманентностью, в связи с чем в русской философии при разработке метафизики веры обнаружился другой, противоположный крен, – в сторону пантеизма. В этом отношении Г.Флоровский пишет, что «бытие» не есть «всеединство», не есть «органическое целое», ибо оно разорвано зиянием и бездною между абсолютным и тварью; и эти два мира соединены между собою только «причинностью через свободу»<sup>2</sup>.

Интересно то, что крайний трансцендентизм, как отмечает Бердяев, переходит в свою противоположность, в пантеизм: «уклон к пантеистическому монизму можно открыть у тех, которые более всего враждуют против пантеизма и утверждают крайние формы трансцендентного дуализма. Когда говорят, что Бог есть все, человек же и мир есть ничто, жалкая и ничтожная тварь, тождественная с грехом, то это есть форма монофизитства и своеобразного пантеизма. Активен лишь Бог, свободен лишь Бог, повсюду обнаруживается лишь Божье всемогущество. Активность человека есть лишь грех, т.е. ничто, свободы у человека нет, творческой силы нет»<sup>3</sup>.

Отрицательные черты крайнего трансцендентизма осознаны и в западной мысли. Так К. Ясперс пишет: «Трансцендентный Бог отделяется от мира. Бог без творения есть мысль, в которой все исчезает. По мере того как мир становится не только ничтожным, но превращается в ничто, трансценденция также становится для нас как бы ничто, без того чтобы что-либо еще было»<sup>4</sup>. В этом случае трансценденция превращается в абстракцию, подавляющую все земное, страдание – в мазохизм и отчаяние.

Крайний трансцендентизм порочен, ибо разрывает Бога и мир так, что лишает его всякой связи с Творцом. Этот путь открыли в новоевропейском сознании как кантианство и позитивизм, так и в самой религиозной метафизике – протестантизм. Здесь одна крайность переходит в другую: материализм соседствует, дополняет, он даже невозможен без крайнего трансцендентизма. Материализм в этом смысле можно представить как

---

<sup>1</sup> Франк С. Религия и наука в современном сознании // Там же. С. 498.

<sup>2</sup> Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 204.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Дух и реальность // Философия свободного духа. М., 1994. С.436.

<sup>4</sup> Ясперс К. Философская вера // Смысл и назначение истории. М., 1994. С. 439.

такую систему, где Бог настолько удален от мира, что превращается в полное ничто, что и есть материя, по определению Аристотеля. Есть он или нет, – в этом случае все равно, ибо он ничего человеку не несет, спасти не способен, поэтому проще утвердиться в материалистическом онтологизме или субъективном индивидуализме.

С другой стороны, крайний трансцендентизм ведет к крайнему же фидеизму. Так Вл. Лосский пишет, что в поисках Бога философия «восходит к моменту высшего неведения; это путь отрицательный, на котором человеческая мысль признает свою неудачу. Здесь философия подходит к мистике и умирает, превращаясь в опыт общения с неведомым Богом, которого даже невозможно назвать».<sup>1</sup> Однако если мистику предоставить самой себе, то умирает не только философия и разум, но и религия и вера. Безудержный апофатизм столь же вреден, как и признание безграничных возможностей разума.

В итоге можно заключить, что понятие трансцендентного, возникнув с необходимостью в духовном развитии человечества, принесло с собой и ряд фундаментальных проблем, с которыми столкнулась и которые пыталась решить русская философия в своем стремлении к построению метафизики веры. Можно выделить здесь два крайних решения данной проблемы, выросших на почве абсолютизации односторонних начал. Первая точка зрения делает акцент на сугубой трансцендентности предмета метафизики веры, вторая – низводит его с занебесных высот на землю, склоняясь к пантеизму и хилиазму. Золотая середина, к которой стремится метафизика веры, должна состоять в том, чтобы, сохраняя понятие трансцендентного, максимально приблизить его к миру, человеку, его земной жизни. С.С. Хоружий полагает, что в традиции восточного христианства это стремление выразилось в византийском монашестве, развившем исихазм, основоположения которого были закреплены в догмате о Божественных энергиях в XIV в. Однако то, что раскрыто в духовном опыте и зафиксировано в догмате, нуждается еще и в философском осмыслении, обосновании и развитии.<sup>2</sup>

Кроме того, для того чтобы выразить трансцендентность, вовсе не обязательно выдвигать абсолютом из мира, превращая его в сверхиндивидуума, китайского Пань-гу или индийского Пурушу. Метафизика веры должна устранить мифологические объективации, представления о чувственном потустороннем, и тогда трансценденция может засиять новым светом, светом, который пронизывает все земное, а не мелькает в конце бесконечного тоннеля. Такое представление о трансценденции могло бы обезопасить метафизику и от скатывания в болото пантеизма, возникшего, видимо, во многом, и как реакция на абсолютизирование трансцендентного начала.

---

<sup>1</sup> Лосский Вл. Вера и богословие // Спор о Софии. М., 1996. С. 156.

<sup>2</sup> См.: Хоружий С.С. О старом и новом. СПб., 2000. С. 307-309.

### § 3. Спор о пантеизме в русской философии

К пантеистическим системам относят те, для которых характерен субординационизм, «где нет раздельности твари и божества и где несовершенство твари приходится обособивать в самом божестве, делая в нем иерархические подразделения»<sup>1</sup>. Кроме того, пантеизму приходится «выводить зло из недр самого Божества»<sup>2</sup>, вот почему в его рамках затруднена возможность теодицеи. Сущностное отличие любого варианта имманентизма от взвешенного трансцендентизма состоит в том, что последний основывает всю реальность на личной свободе. Для пантеизма же отношение любого аспекта реальности к ее основе в конечном счете детерминировано, здесь нет места для свободы или для представлений о моральном зле. Это естественно выражается в предпочтении механических или органических категорий эманации или эволюции личным категориям творения. В силу указанных черт пантеизм несовместим с метафизикой веры.

Н. Лосский отмечает, что русские мыслители, «развивая учение о проникнутости всего мира Богом, в то же время старательно отмежевываются от пантеизма», что связано с отчетливым усмотрением грани между Творцом и тварью, характерным для восточного христианства. Вместе с тем в русской философии этот вопрос решался неоднозначно. Рассмотрим его подробнее.

У Бердяева есть проникновенные строки, где он блестяще противопоставляет христианству пантеизм, говорит об их несовместимости: «В этом отвращении от христианства есть что-то странное и таинственное. Особенно охотно человек нашей эпохи становится пантеистом, если религиозная потребность не окончательно в нем заглохла. Пантеизм и пантеистическая мистика уживается и с позитивизмом, и с атеизмом, и с марксизмом, и с любым учением современности. Только христианский теизм ни с чем не уживается, и современность не принимает его. Современный человек думает, что при пантеизме сохраняется его личность, за человечеством признается огромное значение, свобода, как и прочие хорошие вещи, остается при нем, а вот при христианстве и личность порабощается, и свобода исчезает, и человечество унижено. Какая странная aberrация! В действительности все как раз наоборот»<sup>3</sup>. В работе «Дух и реальность» Бердяев пишет, что «пантеизм в сущности посюсторонен и порожден мыслью и понятием»<sup>4</sup>. Он считает пантеизм, как и монизм,

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 129.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Очерки... М., 1993. С. 875.

<sup>3</sup> Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства (О книге В. Несмелова «Наука о человеке») // Несмелов В.И. Наука о человеке. К., 1994. С. 7. 53\*.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Дух и реальность // Философия свободного духа. М., 1994. С.433.

продуктами объективации. Однако само философствование Бердяева, как мы увидим ниже, не отвечает заявленным стандартам. Солидарен с Бердяевым в критике пантеизма и А.Ф. Лосев, утверждая, что «строгий и безоговорочный пантеизм действительно приводит к безотрадным фаталистическим выводам»<sup>1</sup>.

Рассмотрение проблемы пантеизма в связи с построением в русской философии метафизики веры следует начать с анализа творчества Вл. Соловьева. В этом отношении показательна его работа «Об упадке средневекового мирозерцания», представляющая собой реферат, прочитанный им на заседании Психологического общества в 1891 г. Она не является собственно философской, в ней речь идет об исторических судьбах христианства, но за анализом этой истории можно разглядеть свойственный пантеизму хилиастический уклон.

Вместе с тем Соловьев не был плоским сторонником пантеизма и хилиазма. Данная тенденция появилась у него в результате стремления освятить мир. Н. Лосский пишет, что «Вл. Соловьев и вся следующая за ним русская религиозная философия рассматривает христианство, как религию жизни и абсолютной полноты бытия, не только духовного, но и телесного. Поэтому Вл. Соловьев не мало внимания уделяет учению о Преображении плоти, о создании духоносной, обоженной телесности и воскресения во плоти»<sup>2</sup>. Он стремился к распространению бессмертной жизни на всю омертвевшую и распавшуюся природу, «которая должна быть воссоединена с человечеством как его живое тело». Это сближает творчество Соловьева с Н. Федоровым.

Чтобы прояснить то, в каком отношении к пантеизму находится творчество Вл. Соловьева, необходимо рассмотреть интересную полемику по поводу его наследия между Л. Лопатиным и Е. Трубецким<sup>3</sup>. Л. Лопатин считал обвинение Вл. Соловьева в пантеизме со стороны Е. Трубецкого односторонне отрицательной оценкой. Он выступил против злоупотребления самим термином «пантеизм», считая, что в буквальном и строгом смысле слова он невозможен, ибо утверждает неразличимое тождество Бога и мира. О таком же неоднозначном толковании термина «пантеизм», имея ввиду философию Плотина, утверждает и Л.П. Карсавин<sup>4</sup>. Лопатин под «пантеизмом» понимает лишь обозначение некоторых общих тенденций в развитии философской и религиозной мысли, выделяя две его разновидности: натуралистический и ми-

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 336.

<sup>2</sup> Лосский Н. Вл. Соловьев и его преемники в русской религиозной философии // *Путь*. Кн. 1. М., 1992. С. 160.

<sup>3</sup> Интересно то, что спор о пантеизме осуществлялся не только в русской, но и немецкой культуре (см. об этом: *Гулыга А.В.* Немецкая классическая философия. М., 2001. С. 35-43.). И здесь, и там ключевой фигурой являлся Спиноза, которому в России особое внимание уделили Вл. Соловьев и Л. Лопатин.

<sup>4</sup> См. статью *Л.П. Карсавина* «Апологетический этюд» (*Путь*. Кн.1. М., 1992. С. 295-299.)

стический. Он отмечает, что будучи доведенными до конца эти разновидности превращаются или в *атеизм* (когда признается только мир конечных вещей, а Бог становится лишь его другим названием), или в *акосмизм* (когда бытие мира провозглашается кажущимся). На этом основании Лопатин приходит к выводу, что «обвинение в пантеизме, как противоположности настоящего теизма, сплошь и рядом зависит от словесных тонкостей и случайной терминологии», в связи с чем, «когда кого-нибудь обвиняют в пантеизме, настоятельно необходимо со всею точностью определить, в чем именно полагают смысл такого обвинения и о каком пантеизме идет речь?»<sup>1</sup>.

Однако сам Лопатин прекрасно осознавал, что данный термин не является излишним в философском лексиконе. Далее он признает, что есть по крайней мере одна форма так называемого пантеизма, которую невозможно игнорировать, а именно – миропонимание, свойственное по преимуществу немецкой философской мысли, имея ввиду учение о развивающемся абсолютном. В этих системах (Яков Беме, Гегель и Шеллинг) «Бог лишь постепенно становится тем, чем он должен быть. Бог и мир – две неразрывные и взаимно соотнесенные стороны одной и той же действительности»<sup>2</sup>.

Таким образом Лопатин от отрицания приходит к утверждению существования хотя бы одной формы пантеизма, выделяя его существенные черты. Но как тогда можно оценить творчество Вл. Соловьева, ведь сам Лопатин признает что немецкая мысль существенно отразилась на мировоззрении Соловьева? Несмотря на это Лопатин утверждает, что Соловьев с самого начала своей литературной деятельности резко отрицательно относился к немецкому учению о постепенном развитии и совершенствовании Бога в космическом процессе. У Соловьева лишь второе (а не первое) абсолютное является становящимся. Лопатин делает вывод, что обвинение Вл. Соловьева в пантеизме со стороны Трубецкого обусловлены нечетким разграничением в сознании последнего первого и второго абсолютного, которые у Соловьева четко разграничены<sup>3</sup>. Е. Трубецкой напротив, считал, что Соловьев «смешивает два мира, два существенно различных порядка бытия»<sup>4</sup>.

Спор между Л. Лопатиным и Е. Трубецким, таким образом, сконцентрировался вокруг идентичности интерпретации творчества Вл. Соловьева. Однако их спор, чем далее, тем более приобрел характер во многом схоластический, препирательский и досужий, из теоретического спора философов он выродился в личную ссору. Сами авторы это осознали и прекратили его вовсе.

---

<sup>1</sup> Лопатин Л. Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой // Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. II. М., 1995. С. 438.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Лопатин Л. Указ соч. С. 440.

<sup>4</sup> Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С. Соловьева. Т.1. М., 1995. С. 295.

Данная полемика показала, что теоретическое выяснение проблем уступило место близости к личности Соловьева, проникновения в его «особый, своеобразный мистический опыт»<sup>1</sup>. А.А. Носов отмечает, что в начале XX в. «фигура покойного мыслителя начала приобретать отчетливые контуры своеобразного «культурного мифа» уже не только для узкого круга поэтов-символистов, но для общественного сознания в целом»<sup>2</sup>.

Вместе с тем это не означает, что их «спор о пантеизме» был излишним, ибо он затронул болезненный нерв в разработке метафизики веры. Без четкого решения этого спора невозможно и адекватное ее построение. Не случайно, поэтому, вопроса о пантеизме касались многие последующие отечественные мыслители. В тесной связи с ним находится также софиологическая проблематика.

С. Франк, например, считал, что с религиозно-философской точки зрения мировоззрение Соловьева «можно охарактеризовать как пантеизм»<sup>3</sup>. Так же и Н. Лосский отмечает, что «в космологии Соловьева есть шеллингианский элемент, именно учение о первой материи, которая лежит в основе мира и вместе с тем есть «первый субстрат» Абсолютного, подобно тому как у Шеллинга основой мира служит «природа в Боге». Отсюда мировоззрение обоих мыслителей, против воли их, приобретает пантеистическую окраску: у обоих получается зависимость Бога и мира друг от друга, невозможность последовательно развить учение о свободе мировых существ, неосуществимость последовательной теодицеи»<sup>4</sup>.

По мнению А.Ф. Лосева Вл. Соловьев «недостаточно четко проводит различие между монотеизмом и политеизмом»; «всеединство, взятое как таковое, говорит только о целостности всего существующего, но ничего не говорит о различии Бога и мира»<sup>5</sup>. Отечественный исследователь отмечает, что такое понятие всеединства напоминает неоплатоническую трактовку, которая является языческой и пантеистической. То, что всеединство является сверхсущим, еще не говорит о его трансцендентности. Е.Н. Трубецкой также считал, что Вл. Соловьев воспринял от Шеллинга «пантеистическую гностику»<sup>6</sup>.

Между тем Лосев приводит некоторые доводы, которые снижают остроту обвинений Соловьева в пантеизме. Он считает, что логика всеединства «для Вл. Соловьева есть лишь одна из попыток приблизиться к непостижимости Божества, весьма верная и точная, но отнюдь не исчерпывающая»<sup>7</sup>. Таким образом Лосев стремится оправдать в целом тради-

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х т. Т.1. М., 1993. С. 43.

<sup>2</sup> Носов А.А. Е.Н.Трубецкой и его критики: спор за наследство // В кн. Е. Трубецкого «Мирозерцание В.С. Соловьева». (Т. II. М., 1995). С. 592-593.

<sup>3</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 497.

<sup>4</sup> Лосский Н. Преемники Вл.Соловьева // Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 278.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Творческий путь Владимира Соловьева // Соловьев В.С. Соч-я в 2-х т. М., 1990. С. 10.

<sup>6</sup> Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С.Соловьева. Т.1. М., 1995. С. 6.

<sup>7</sup> Там же. С. 330-331.

цию всеединства в русской философии перед лицом необходимости построения метафизики веры. Л.А. Гогтишвили делает вывод, что «соглашаясь, в частности, что у Соловьева можно найти пантеистические пассажи, Лосев вместе с тем принципиально оспаривал, что сам тип мышления, свойственный Соловьеву, есть пантеизм»<sup>1</sup>. С таким выводом несогласна П.П. Гайденко, справедливо отмечая, что интерпретация связи Бога и мира, которую дает Вл. Соловьев, «носит Спинозистски-гегелевский, пантеистический характер»<sup>2</sup>.

Однако самую радикальную и бескомпромиссную точку зрения в отношении оценки точки зрения творчества Соловьева занял Г. Флоровский, заключая, что «генетически философия Соловьева была связана с западноевропейским пантеизмом (Спинозой, Шопенгауэром), с древней и новой гностикой (александринизмом, Каббалой, «немецкой мистикой»), с бессильными попытками спекулятивного преодоления рационализма (у Шеллинга и Баадера)»<sup>3</sup>.

Что касается Лопатина, то он продолжает рассмотрение понятия пантеизма в своих последующих работах, особенно в книге «Положительные задачи философии». В ней он отводит специальный параграф, под названием «Теизм и пантеизм», где всячески стремится стусевать разницу между указанными типами мировоззрений. Прежде всего, Лопатин выступает против Якоби, полагавшего, что пантеизм сливается в итоге с атеизмом и фатализмом, а философский рационализм, последовательно проведенный, неизбежно превращается в пантеизм. Свою позицию Лопатин пытается защитить утверждением, что термин «пантеизм» «может иметь только приблизительное и условное значение». Однако далее Лопатин сам признает, что в пантеизме «Божество не признается сущностью, противоположно миру»<sup>4</sup>, а это именно то, на чем настаивает теизм как основным своим мировоззренческим стержнем.

В итоге Лопатин приходит к тому, что «пантеизм должен представлять один из видов теизма». Заключает он свои рассуждения тем, что предлагает полностью изгнать термин пантеизм из философского языка. Однако он тут же признает, что есть все же системы мысли, полностью отождествляющие мир и Бога, для обозначения которых только и можно сохранить слово пантеизм. Это системы Спинозы и Гегеля. В итоге Лопатин утверждает, что «пантеизм есть высшая истина разумной философии, – вот результат, к которому приводит нас весь предшествующий

---

<sup>1</sup> Гогтишвили Л.А. Лосев, исихазм и платонизм // *Начала*, 1994. № 1. М., 1994. С. 103. Между тем в канд. дис. Ю.Б. Тихеева «Ранний Лосев в контексте философии всеединства» указывается на то, что Лосев «так и не порвал с исходным соловьевским проектом “системы всеединства”» (с. 127).

<sup>2</sup> Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 47. См. так же с. 50, 52-53.

<sup>3</sup> Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий // *Из прошлого русской мысли*. М., 1998. С. 206.

<sup>4</sup> Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. М., 1911. С. 279, 278.

анализ».<sup>1</sup> В этом суждении он, видимо, окончательно раскрывает свои замыслы, забывая о том, что ранее пытался то включить пантеизм в тезис, то вовсе отрицать целесообразность данного понятия.

Далее Лопатин пишет о «теизме в пределах рациональной метафизики». «Забыв» обо всем сказанном, Лопатин пишет, что «разум должен признать, что в предположении творения мира из ничего содержится глубокая философская идея; имманентизм и трансцендентизм не отрицаются взаимно, а представляют две стороны одной и той же всеобъемлющей истины».

Лопатин стремится выйти на срединный путь, избежать крайностей как мистицизма (веры, «разума творческого»), так и рационализма (разума рефлексивного), – задача благовидная и необходимая, лежащая в русле попыток разработки метафизики веры. Проблема лишь в том, что содержание книги Лопатина не продвигает нас в этом смысле значительно вперед. В целом ценные выводы Лопатина не основываются на его рационалистической методологии.

После анализа отношения к пантеизму Лопатина, обратимся к рассмотрению взглядов его оппонента – Е. Трубецкого. Н. Лосский полагал, что Е. Трубецкой освобождается от пантеистических уклонов мировоззрения Соловьева, развивая учение о том, что творение мира «есть безусловно свободный акт – создание из ничего»<sup>2</sup>. Для подтверждения или отрицания этой оценки обратимся к наиболее зрелому произведению Е.Трубецкого – Смысл жизни. Здесь первоначально утверждается, что неслиянность Творца и твари – одно из самых категорических утверждений христианства. Затем говорится о «нераздельном и неслиянном единстве двух естеств – Бога и мира», считая, что христианство не есть ни монизм, ни дуализм. Но тут же он уточняется, что «Бог должен стать всем во всем». Тем самым фактически осуществляется переход на позиции философии всеединства. Но, конечно, это всеединство уже не чисто Соловьевского типа. Е. Трубецкой пытается преодолеть его откровенный пантеизм, но оказывается не в состоянии, однако, преодолеть в целом концепцию всеединства. Для него интуиция всеединства является «началом и двигателем всякого религиозного искания». Пытаясь оправдать данную интуицию он пишет, что «чувство требует, чтобы Бог был, был всем во всем»<sup>3</sup>. Затем Е.Трубецкой, в рамках развития концепции всеединства, пытается перетолковать в ее духе понятие креационизма, что приводит фактически к его ликвидации, ибо всеединство неизбежно подменяет личностное представление о Творце неоплатоническим Единым.

По словам В.В. Зеньковского Е. Трубецкой «лишь «завершает» и «выправляет» идеи Вл. Соловьева, – хотя и отклоняется от него в категорическом устраниении всех элементов пантеизма». Концепция Вл. Соловь-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 288-289, 397-399.

<sup>2</sup> Лопатин Л.М. Указ. соч. С. 337.

<sup>3</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Избранное. М., 1997. С. 94, 95.

ева словно ослепляла его. Е.Трубецкой лишь постепенно мог освобождаться от чар всеединства, все более проявляя свою философскую одаренность, но до конца преодолеть своего предшественника ему так и не удалось. Поэтому «философское творчество Е. Трубецкого явно носит на себе печать незаконченности, недоговоренности...». В.В. Зеньковский признает, что творчество Е. Трубецкого больше отличается изяществом слога, ясностью и четкостью мысли, чем глубиной философского анализа<sup>1</sup>.

В дальнейшем развитии русской философии на путях построения метафизики веры все в большей степени обнаруживались пантеистические изъяны немецкой классической философии. Л. Карсавин, при отождествлении относительного бытия с Богом выделяет два случая: «или, как в индуизме пантеизме, относительное бытие (и человек) растворяются в совершенном Божестве и признаются иллюзией или относительное бытие (и человек) растворяют в себе Божество и становятся на место Бога»<sup>2</sup>. Западноевропейский пантеизм он относит ко второму роду. С этой же точки зрения и С. Булгаков подвергает критике пантеизм в немецкой философии и религиозной культуре XIX века. За слабое ощущение расстояния между Творцом и творением и «уклон в сторону мистического человекобожия» немецкую классику он называет «хлыстовством западного типа»<sup>3</sup>. С.Н. Булгаков стремился пройти между «пантеистическим монизмом и манихейским дуализмом»<sup>4</sup>. Видимо, метафизика веры и должна формироваться, стремясь избежать данных крайностей.

Остановимся теперь на творчестве Бердяева, кумирами которого, как и С.Л. Франка, были Я. Беме и Фр. Баадер. Франк называет Баадера «быть может величайшим немецким мыслителем 19 века», считая, что его взгляды «по существу совпадают с православным пониманием»<sup>5</sup>. Бердяев называет Я. Беме «одним из величайших гениев человечества», который открыл «антиномичность бытия, видит в мирном процессе трагедию», которая «заложена в самом Божестве». Особенно его привлекает понятие «Перво-Божества» (*Ungrund*). Как известно Якоб Беме считается пантеистом, однако Бердяев не соглашается с этим определением. Затем Бердяев, вслед за Франком, восхваляет другого величайшего, но не всеми признанного гения, – Фр. Баадера, «католика с сильными симпатиями к Православному Востоку»<sup>6</sup>.

Свое мировоззрение Бердяев, критикуя пантеизм, называет панантеизмом (от греч. *pan en theos* – все в Боге). Согласно этому учению весь

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Т.2. Ч.2. Л., 1991. С. 112-113.

<sup>2</sup> Карсавин Л.П. Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства // *Путь*. Кн.1. М., 1992. С. 681.

<sup>3</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 5.

<sup>4</sup> Лосский Н. Преемники Вл. Соловьева // *Путь*. Кн. 1. М., 1992. С. 278.

<sup>5</sup> Франк С. Новое издание Баадера // Там же. С. 531.

<sup>6</sup> Бердяев Н. Новые книги о Якове Беме // *Путь*. Кн.1. М., 1992. С. 631-633.

сотворенный мир пребывает в Боге, однако Бог не растворяется в мире, остается, якобы, трансцендентным ему. Данный термин был введен немецким философом К. Краузе (1781-1832), который пытался таким образом примирить теизм и пантеизм. Этим же путем, видимо, следует и Бердяев. «Пантеизм есть ложь, но в нем есть доля истины, и она выражена в панентеизме. Панентеизм только выражает состояние мира преобразованного... Тварный мир может быть обожен»<sup>1</sup>.

Точка зрения Бердяева сразу же была подвергнута критике. Л. Карсавин отмечал, например, что панентеизм могут утверждать лишь философы, «совершенно забывшие о сущности христианства». Карсавин полагал, что метафизика веры не должна быть ни дуалистичной, ни пантеистичной, но должна указывать «третий, пренебрегаемый дуализмом и пантеизмом выход»<sup>2</sup>. Карсавин утверждает, что этот путь «ясен и прост», после чего обращается к катехизису и общим теологическим рассуждениям.

Несмотря на вскрытые противоречия, на основе проведенного анализа можно прийти к выводу, выраженному С. Франком и состоящему в том, что метафизика веры «требует от нас признания, что отношение между Богом и миром не может быть одинаково выражено ни в термине трансцендентности, ни в термине имманентности, взятых в отдельности, а должно мыслиться, как отношение, совмещающее в себе оба эти начала». Франк настаивает, что несмотря на всю антиномичность этого синтеза он неизбежно и настоятельно постулируется как верой, так и метафизикой, вне зависимости от их конкретного исторического содержания. Трансцендентное и имманентное в метафизике веры существуют «если неслиянно, то и нераздельно»<sup>3</sup>.

Такую же позицию занимает и «антиномист» Флоренский. Он пишет, что и трансцендентное и имманентное относительны. «Имманентное есть имманентное в отношении к чему, и трансцендентное есть трансцендентное в отношении к чему. Трансцендентное к одному может быть имманентным к другому»<sup>4</sup>. Однако таким переходом одной категории в другую проблема не решается, к тому же есть абсолютно трансцендентное, которое трансцендентно во всех отношениях и по отношению ко всему. Это утверждает традиция восточного христианства, которую стремился выразить Флоренский, однако не всегда адекватным способом.

Религиозный культ, полагал Флоренский, объединяет в себе трансцендентное и имманентное, чувственное и рациональное, духовное и телесное. Однако метафизика веры не может основываться только на культе, хотя она и ищет разумные основания того, что по природе превышает возможности разума.

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. М., 1994. С. 168.

<sup>2</sup> Карсавин Л.П. *Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства // Путь*. Кн.1. М., 1992. С. 681-682.

<sup>3</sup> Франк С. *Религия и наука в современном сознании* // Там же. С. 498, 499.

<sup>4</sup> Флоренский П.А., *Сочинения в 4 т. Т.3 (2)*. М., 1999. С. 135.

Видимо, метафизика веры должна строиться на безусловном утверждении трансцендентного начала, что означает творение «словом» и из ничего, и затем связывать его с миром и человеком. То, что мысль здесь сталкивается с трудностями, не означает, что она должна свернуть с пути в сторону пантеизма, ибо это заведомый тупик. Это подтверждается тем, что в рамках тяготеющих к пантеизму мировоззренческих системах неразрешимой проблемой является теодицея. Это обнаружилось в философии, начиная с античности (Эмпедокл), в немецкой классической философии (Шеллинг и Гегель). Русская философия, находясь во многом под сильнейшим влиянием западной философии, унаследовала эту проблему, которая особенно существенно проявила себя в концепции всеединства. Но, по справедливому замечанию Зеньковского, «проблема зла – Ахиллеса пята всякой метафизики всеединства». Это связано с тем, что «тенденция преуменьшать тему зла вытекает из трудности ее разрешения в пределах всякого монизма», в том числе и «монодуализма» Франка<sup>1</sup>.

Уже Бердяев отмечал в рецензии на книгу Франка «Непостижимое», что ее наиболее слабым местом является проблема зла, ибо ей не отведено должного по значению места. Так Бердяев пишет: «В книге С. Франка есть место, которое поражает и которое свидетельствует о страшном провале в бездну. С. Франк признает существование «трещины» во всеединстве. Зло есть «трещина» во всеединстве. Но что может означать это признание для философии всеединства? Это есть прежде всего «трещина» в самой философии всеединства, в сознании самого философа»<sup>2</sup>. Вот как сам Франк пишет об этой «трещине», так возмущившей Бердяева: «Через гармоническое, божественное всеединство бытия проходят глубокие трещины, зияют бездны небытия – бездны зла. Всеединство, каким оно является эмпирически, есть некоторое надтреснутое единство»<sup>3</sup>. Пантеистическая тенденция всеединства привела Франка как к нечувствию реальности и пагубности зла, необходимости всяческой борьбы с ним, так и к полному отсутствию эсхатологии в его мировоззрении.

Последний абзац одной из самых глубоких и значительных книг Франка завершается «трансрациональным витанием между и над» как добром, так и злом, как трансцендентизмом, так и пантеизмом, как над философией, так и над религией, как над верой, так и над разумом. Свободное «витание между или над» решило и сняло все эти проблемы в «антиномически-монодуалистической полноте абсолютной реальности» (?).

Подвергая критике основоположения метафизики всеединства Франка В.В. Зеньковский пишет: «Одно дело признать позади идеальной сферы в бытии ее основу, имеющую «металогический характер», а другое дело

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Т. 2. Ч. 2. Л., 1991. С. 165. С. 172.

<sup>2</sup> Путь. 1939. № 60. С. 65-67.

<sup>3</sup> Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 533.

признать эту основу «всеединством», т.е. приравнять «исконное единство бытия» Абсолюту». Зеньковский подчеркивает, что Франк выдает тайну своей установки тем, что «он наперед хочет «метафизического монизма бытия», т.е. метафизики всеединства». Хотя Франк и пишет о различии «я» и «не-я», они у него в начальном и конечном совпадают, что позволяет Зеньковскому характеризовать его систему как «монодуализм» Спинозовского типа. Бытие у него как бы само творит себя, нет только эманаций, хотя чувствуется зависимость от Плотина. Генезис мирового бытия по Франку находится «посредине между эманацией и творением», на что Зеньковский справедливо отмечает, что эманация и творение взаимно исключают друг друга, что ставит под сомнение возможность существования чего-то третьего<sup>1</sup>. Видимо, Франк исчерпал возможности рационального решения рассматриваемой проблемы.

Вера, считает Франк, «есть опыт имманентности Бога человеческой душе», «сам Бог живет и действует в нас». Он полагал, что «не стремление к Богу, а бытие в Боге составляет суть» этого религиозного онтологизма<sup>2</sup>. И в итоге Франк признается, полностью раскрывая свои карты: «истинное, адекватное существо религиозной веры есть не отвлеченный теизм, а конкретный панентеизм»<sup>3</sup>.

Но то, что ухищрение в виде панентеизма слабо приближает его сторонников к метафизике веры, четко выразил В. Несмелов. У него есть оригинальная критика пантеизма, сущность которого он видит не в том, что тот «мыслит Бога имманентным миру, а в том, что он мыслит Бога тождественным с миром, т.е. точнее – характерная сущность пантеизма заключается в том, что он совершенно отрицает реальную действительность Бога, а признает лишь мнимую божественность всеединой сущности мира. Следовательно, пантеизм в существе своем есть атеизм...»<sup>4</sup>.

Кроме того, пантеизм оказывается невозможным и исходя из положений личностной антропологии Несмелова, так как «самостоятельность человеческих личностей (существованием которых собственно и открывается действительность безусловного бытия) делает идею всеединого субстрата мировых явлений совершенно бесполезной фикцией мысли». Происходит это потому, что «личность не может быть выведена из безусловного бытия, как явление из своей основы», и отсюда следует, что «отношение нашего мира к самосушей Личности иное», т.е., что мир не есть ни явление абсолюта, ни его самораскрытие.

Несмелов считал, что «только идея творения объясняет нам действительный мир», и только «в условиях теистического мышления открывается самая полная возможность к строго логическому развитию цельного миропонимания». Происходит это потому, что «теизм освещает все фак-

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Т.2. Ч. 2 Л., 1991. С. 165, 167, 169.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Духовные основы общества. М., 1992. С. 219, 482.

<sup>3</sup> Франк С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. М., 1992. С. 260

<sup>4</sup> Несмелов В.И. Вера и знание с точки зрения гносеологии. К., 1992. С. 87-88.

ты мировой действительности и устраняет все противоречия мысли», «в нем заключается конечный пункт всех онтологических изысканий»<sup>1</sup>. Конечно то, что теизм устраняет все противоречия мысли – это уж слишком, тогда не понадобилась бы вера. Но, тем не менее, теизм сохраняет свободу и обосновывает теодицею. А это именно то, без чего нет метафизики веры.

Что касается Лосева, то он объединяет в своем новом синтетизме разнообразные течения, по которым шла разработка различных аспектов метафизики веры: софиологию, символизм и имяславие. Л.А. Гоготишвили подчеркивает, что «это новое коммуникативное единство направлено на преодоление неортодоксальных, прежде всего – пантеистических, тенденций этих течений, взятых в их изолированности»<sup>2</sup>. В перво-сущности у Лосева все категории остаются равночестными, не носят субординационистского характера, – он обнаруживается лишь в отношении «инобытия»<sup>3</sup>. Хотя между миром и Богом должна быть связь, она не может носить субстанциального или сущностного характера. «Монизм без пантеизма и, если угодно, – без пантеизма, т.е. как бы «усеченный» монизм – так можно было бы сформулировать цель лосевских поисков», – отмечает в другом месте Гоготишвили<sup>4</sup>. Эту цель Лосев мыслил как задачу, к которой поэтапно шла вся русская философия, и которая нами формулируется как метафизика веры. Необходимость внепантеистического и вне чисто трансцендентного обоснования связи мира и Бога, будучи, по Лосеву, сверхзадачей русской философии, постепенно привела к выдвиганию на первый план исихастской доктрины, которая в духовном опыте восточного христианства включает необходимые, но не вскрытые еще философией, средства. Исихастский энергетизм начал проявляться, прежде всего, в символизме, софиологии и имяславии.

Вместе с тем для Лосева все проблемы решаются путем «диалектическим». Так же обстоит дело и с пантеизмом: «если дать свободу диалектике и сделать ее абсолютной, то будет исключен всякий намек на пантеизм». С его точки зрения пантеистическое язычество, основанное на «относительной мифологии», не дает диалектике развернуться во всю мощь, сковывает ее, в то время как «т е и з м есть диалектически-мифологическая необходимость», где пантеизм уже невозможен и недопустим<sup>5</sup>. Пантеизм – это относительная мифология, а теизм – абсолютная.

Возможен также «гносеологический пантеизм», т.е. установка на познаваемость Абсолюта тесно связана с пантеистическим мировоззрением.

---

<sup>1</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке. Т. II. К., 1994. С. 182.

<sup>2</sup> Гоготишвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 893.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Перводанная сущность // Там же. С. 241.

<sup>4</sup> Гоготишвили Л.А. Лосев, исихазм и платонизм // Начала, 1994. № 1. М., 1994. С. 104.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 214.

Согласно Л.А. Гоготишвили, «по Лосеву, только там, где Бог и мир субстанциально сближаются, т.е. в пантеистических учениях, стоит в действительности вопрос о познаваемости Бога в прямом смысле слова «познание»; там же, где речь идет не о субстанциальном, но об энергетическом взаимодействии, а значит – и в исихазме, корректно говорить только о сообщимости или несообщимости Бога. Бог непознаваем в рационалистическом смысле этого понятия, но сообщим...». Таким образом Лосев осуществил еще слабо осознанный в современной историко-философской науке (в силу давления старого понятийного «субстанциального» аппарата) «сдвиг ракурса с субстанциально-сущностного на энергетически-коммуникативный»<sup>1</sup>.

Но в целом можно заключить, что классическая русская философская традиция, не будучи в состоянии отказаться от идеи всеединства и, будучи зараженной традицией западного пантеизма, пошла на компромисс, остановившись на понятии панентеизма, согласно которому мир, не будучи тождественным Богу, пребывает в Боге своею сущностью (*ens*). В.В. Соколов такую позицию, впрочем, обозначает как «мистический пантеизм», противопоставляя его пантеизму «натуралистическому».<sup>2</sup> Если последний получил развитие в философии эпохи Возрождения, рассматривая Бога в качестве природной субстанции, завершителем которого является Спиноза, то первый, как считает Хоружий, обнаружился в связи с влиянием Ареопагитиков на западную мысль, завершителем и высшим выразителем которого явился Николай Кузанский.

В.В. Соколов, в свою очередь, не согласен с точкой зрения Хоружего относительно Лейбница, считая его деистом, а не панентеистом, ибо ряд принципов его учения о субстанциях «превратили философа в противника пантеизма». Однако чуть ниже Соколов все же признает, что в лексиконе Лейбница встречаются такие термины как «фульгурация» и «эманация», т.е. излучение и истечение, и что, «следовательно, несмотря на все свое неприятие пантеизма, Лейбниц все же отдал ему некоторую дань»<sup>3</sup>.

Тем не менее, и мистический пантеизм приводит Абсолют к обезличиванию, лишая его, вместе с тем и креативной функции. Помимо этого мистический пантеизм, растворявший в Боге природу, растворял в ней, в конечном итоге, и душу человека. Все эти позиции несовместимы ни с теизмом, ни с метафизикой веры, зато вполне могут содержаться в панентеизме. В.В. Соколов отмечает в этой связи, что мистический пантеизм иногда напрямую отождествляют с панентеизмом<sup>4</sup>. Между тем эта панентеистическая, или мистико-пантеистическая тенденция стала преобладающей в русской философии, отталкивающейся от традиции всеединства

---

<sup>1</sup> Там же. С. 884-885.

<sup>2</sup> Соколов В.В. Философский синтез Готфрида Лейбница // Г.В. Лейбниц. Соч. в 4 т. Т. 1. М., 1982. С. 32.

<sup>3</sup> Соколов В.В. Указ соч. С. 33-34.

<sup>4</sup> Там же. С. 32.

Вл. Соловьева. Как Франк, так и Бердяев прямо называют себя пантеистами.

Пантеизм оказывается промежуточным звеном между теизмом и пантеизмом, причем эволюция в сторону пантеизма более легка и естественна в данном случае, по мысли С.С. Хоружего, чем к теизму, ибо «сдвиг в направлении теизма едва ли возможен без отказа от самой сути позиции». Метафизика веры вряд ли может основываться как на традиционном супранатуралистическом теизме, так и на пантеизме, уничтожающем по сути трансценденцию и неспособном вывести свободу воли. Осознавая этот тупик русская философия пошла по пути выработки совершенно оригинального течения философской мысли – софиологии, стремясь на ее основе разрешить вставшие проблемы. Но проблема софиологии возвратила ее к неоплатонизму, с которым необходимо было как-то определяться. Ведь в определенном смысле неоплатонические интуиции легли как в основу философии всеединства, так и некоторых направлений в софиологии. Однако неоплатонизм в его пантеистическом виде несовместим с метафизикой веры. Отсюда русская философия столкнулась с целым сонмом новых трудно разрешимых проблем.

#### § 4. Платонизм и традиция всеединства

Если попытаться прийти к самому истоку основных проблем, связанных с построением метафизики веры, то мы неизбежно возвратимся к платонизму и его интерпретации, проблеме соотношения с ним христианства.

Ассимиляция античного наследия началась в русской философии не сразу с неоплатонизма. Первым был Платон. Прежде всего необходимо отметить, что русская философия насквозь платонична, в том смысле, что всецело признает понятие идеи, хотя в ее трактовке и выходит подчас за рамки платонизма. Это ярко проявилось в творчестве П.Д. Юркевича, одного из непосредственных учителей Вл. Соловьева<sup>1</sup>.

В своем произведении «Идея» (1859) Юркевич различает представление, понятие и идею как формы познания. Только в идее совпадают друг с другом в полной мере мышление и бытие. Она представляет собой безусловную основу всякой действительности, хотя в ней мы и выступаем за пределы опыта. Только уровень идей есть уровень собственно философский. В идее выражаются и понятия нравственной жизни человека, по которым он судит эмпирическую действительность. Только в идее человеческий дух возвышается от чувственного произвола до нравственной свободы.

После глубокого и возвышенного определения идеи по учению Платона, Юркевич вскрывает и усмотренные им недостатки теории идей. Дело в том, что «истолкование феноменальной действительности из идеи недостаточно», ибо здесь «индивидуальное, личное, частное должно быть подавлено общим, потому что только общее соответствует идее». Далее, «Платон видит явление идеи только в общих отношениях вещей и частей мира между собою, а не во внутреннем строе каждой вещи, каждой части мира в ее личном существовании». Отсюда вырастает «поверхностная темология», т.е. признание лишь внешней целесообразности мира<sup>2</sup>.

При построении метафизики веры в русской философии необходимо было преодолеть не только установки новоевропейского мировоззрения и мышления, Канта и Гегеля, но и пойти вглубь истории, к самим истокам проблемы – к Платону и неоплатонизму, чтобы также их воспринять, обогатиться ими и их же преодолеть. Необходимо отметить, что в восточном христианстве это преодоление осуществилось уже в патристике, но оно было выражено скорее в мирочувствии и богословии, чем в философии. Пришло время развернуть и философский дискурс в данном направлении. В связи с платонизмом необходимо рассмотреть и тради-

---

<sup>1</sup> О внимании русской философии к Платону и его понятию идеи говорит хотя бы то, что многие отечественные мыслители посвятили данной теме специальные произведения. Среди них, наряду с Юркевичем, можно назвать Вл. Соловьева, С.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрна, П. Флоренского А.Ф. Loseва, С.С. Хоружего и мн. др.

<sup>2</sup> Юркевич П.Д. Философские произведения. М., 1990. С. 28.

цию всеединства, ибо их объединяет пантеистический уклон и, видимо, генетическое родство.

Понятие всеединства вообще является ключевым в истории философии. Можно сказать, что оно появляется вместе с появлением философии, ибо философия начинается с монизма, с поисков первоначала сущего, его архэ. Однако «в качестве отдельной и самостоятельной философемы, – отмечает С.С. Хоружий, – всеединство появляется впервые только в неоплатонизме»<sup>1</sup>.

Неоплатоническое единое не имеет своего имени, оно «не кто-нибудь, но что-нибудь. Сущность его не личностная, но арифметическая, или обобщенно-числовая», – отмечал А.Ф. Лосев<sup>2</sup>. Благо осуществляется в неоплатонизме не посредством разумной и личностной воли, но слепым случаем, обращаясь в железную необходимость и фатализм. Значит, Единое и всеединство не могут непосредственно мыслиться как объект метафизики веры. Вместе с тем без переосмысленных неоплатонических категорий не может быть не только философии всеединства, но и метафизики веры.

Можно согласиться с А.Ф. Лосевым, что «совершают глубочайшую историческую ошибку те, кто считает неоплатонизм предшественником или даже истоком христианства». Этому противоречит как хронология (христианство, как известно, зарождается на три века раньше неоплатонизма), так и историческое чутье, говорящее об абсолютном отсутствии в неоплатонизме какой-либо персонификации первоединого. «В отличие от эллинской интуиции всеединства, выраставшей из созерцания Космоса и Логоса, в основе христианской интуиции всеединства – человек и сообщество людей», в этом смысле «оно не космично и не логично, а личностно»<sup>3</sup>. Видимо эту идею и пытался выразить Вл. Соловьев, разрабатывая понятие Богочеловечества, однако не устоял перед очарованием неоплатонизма, строем и красотой его категорий. Но Соловьев здесь был далеко не первым.

В современной русской философии развернулась дискуссия по поводу того, как квалифицировать Ареопагитики и идеи Н. Кузанского. Между Лосевым и Хоружим, видимо, обнаруживается согласие в том, что пантеизм несовместим с метафизикой веры, и что линия пантеизма должна быть преодолена, однако вскрывается и принципиальное противоречие в отношении к толкованию данных историко-философских концепций и идей. Лосев видит в указанных памятниках и творчестве данных мыслителей традицию трансцендентизма<sup>4</sup>, а Хоружий – пантеизма и панентеизма. Для Лосева «Николай Кузанский, несомненно, держится в основном в

---

<sup>1</sup> Хоружий. С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Л.П. Карсавин. Религиозно-философские сочинения. Т.1. М., 1992. С. XX.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. ИАЭ. Т.VII (I). С. 412

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Самое самó // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 363-369.

пределах Ареопагита и всячески старается из них не выходить... Абсолют еще остается нетронутым в своей трансцендентной субстанциальности»<sup>1</sup>. Грехопадение западной философии в пантеизм и имманентизм началось, по мнению Лосева, с М. Экхарта, а согласно другой точке зрения оно изначально подтачивало метафизику веры, еще со времен Ареопагитиков, берущих исток в платонизме.

С.С. Хоружий отмечает, что решающим моментом «эллинского пленения» христианского всеединства стало появление Ареопагитиков, где осуществляется, по его мнению, «массированный перенос неоплатонических понятий, конструкций, парадигм в пределы христианского учения», после чего «мир в Боге» становится «христианизированной версией неоплатонического всеединства, которая легла в основу почти всех позднейших учений о всеединстве в христианской метафизике». Эту традицию «мира в Боге» Хоружий рассматривает как «пантеистическую рецепцию всеединства». Однако Вл. Лосский и А.Ф. Лосев высказывают противоположное мнение, в отличие от П. Минина и С. Хоружего.

Таким образом, в русской философии на ее пути построения метафизики веры возник принципиально важный спор о характере Ареопагитиков. Чтобы выявить действительные черты данных произведений, рассмотрим их подробнее. Это важно для выяснения соотношения неоплатонизма и христианства, пантеизма и трансцендентизма, философии всеединства и метафизики веры.

Хотя абсолют Ареопагитиков непостижим, но вместе с тем он открывается «в глубинах мистического Мрака неведения». Он постигается сверхъестественно, т.е. через постепенное отстранение от всего сущего. Однако при этом автор приводит пример, совершенно не соответствующий принципу трансцендентности, который он отстаивает. Отстранение от всего сущего происходит здесь «наподобие того, как ваятели, вырубая из цельного камня статую и устраняя все лишнее, что застилало чистоту ее сокровенного лика, тем самым только выявляют ее утаенную даже от себя самой красоту».<sup>2</sup> Этот пример скорее соответствовал принципу имманентизма, или пантеистическому мировоззрению.

А.Ф. Лосев считал, что не никео-константинопольский символ был последним словом по тринитарному вопросу, хотя там и было сказано самое главное, окончательное оформление произошло не ранее появления Ареопагитиков. Он отмечает, что «только здесь целиком восторжествовало античное неоплатоническое учение о сверхсущем первоедином (опять-таки, повторяем, конечно, не в природно-космологическом, но в личностном смысле)». Кроме того, если во времена каппадокийцев апофатизм связывался лишь с первой ипостасью, то Ареопагитики распространили этот метод на все три ипостаси. Однако, будучи всецело

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // *Начала*, 1994. №1. М., 1994. С. 70-71.

<sup>2</sup> Мистическое богословие. Киев, 1991. С.11, 7.

сверхсущими, первая ипостась мыслится в Ареопагитиках «как единство, начало и источник, вторая – как раздельная множественность и третья как благодатное исхождение»<sup>1</sup>. Но такое понимание, с одной стороны, свойственно неоплатонизму, а с другой, не всегда совпадает с принципом трансцендентизма.

Обожение понимается в Ареопагитиках как «всцелое растворение в (Божественном) безмолвии»<sup>2</sup>. Слово «растворение», конечно, имеет неоплатонический характер. Грехопадения человека представлено как отпадение его от истинной благодати, а значит «предполагает совершенствование бытия в смысле постепенного возвращения его в первоначальное единство». Ничего подобного в христианстве нет: так как нет иерархии, разделяющей по сути человека и Бога, то и обожение, в соответствии с нравственной чистотой, может быть непосредственным и моментальным актом. Нечистота же у Плотина понимается как «разделение, отводящее человека от единообразия», и в этом с ним схожи Ареопагитики. Для них катарсис «есть скорее метафизическое удаление от несродной духу чувственно-материальной стороны бытия, чем этическое преобладание нравственного зла», как «очищение духа от инородной, т.е. вещественной «примеси»<sup>3</sup>.

Вл. Лосский, напротив, пишет, что на основе сравнения с VI Эннеадой Плотина, что из Дионисия, «хотели сделать неоплатоника», так как в Эннеаде содержатся отрицательные определения, схожие с апофатикой «Мистического богословия». Однако Вл. Лосский отмечает, что Плотин отрицает множественность и избирает метод отрицания не в силу того, что Бог непознаваем, а потому, что Единый – Един<sup>4</sup>. Но в данном случае у Лосского смешиваются два различных принципа: единства и непознаваемости. Так как эти принципы различны, то их нельзя ни смешивать, ни отрицать одного другим. И в христианстве и у неоплатоников Абсолют един и непостижим, но понимается его единство и непостижимость несколько, а иногда и радикально иначе. Абсолют в трансцендентизме непостижим не просто в силу его единства, а в силу метафизической запредельности миру. В неоплатонизме это происходит лишь потому, что невозможно дефинировать тотальное сверхсущее единство.

А.Ф. Лосев отмечает, что нельзя мыслить в рамках «абстрактно-метафизического дуализма», имея в виду категории познаваемости – непознаваемости<sup>5</sup>. Этот дуализм, считает он, нестерпим ни для античности, ни для средневековья, и как первая, так и вторая культуры, стремятся

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. ИАЭ. Т. VII. Кн.1. М., 1992. С. 62, 59.

<sup>2</sup> Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 8.

<sup>3</sup> Минин П. Главные направления древне-церковной мистики // Там же. С. 352, 353, 356.

<sup>4</sup> Лосский Вл. Очерк мистического богословия Восточной церкви // Там же. С. 112.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. ИАЭ. Т. VII. Кн.1. М., 1992. С. 59.

преодолеть его. Это верно, но дело в том, что способ преодоления в античности и средневековые сущностно разный. Ареопагитики же стирают, нивелируют эту разность, пытаясь изнутри христианства проводить неоплатонические принципы.

Но Лосский делает вывод, что сходство Ареопагитиков с неоплатоническими идеями носит внешний характер, в то время как по существу эти два метода философствования радикально отличаются по вышеуказанным причинам. Исследователь также отмечает, что как у Плотина, так и у Псевдо-Дионисия признается необходимость катарсиса, но его протекание и сам метод различны<sup>1</sup>. И действительно, в учении Ареопагитиков есть черты, которые резко их отличают от неоплатонической спекуляции. Так например, обожение признается не как естественное восхождение, но сверхъестественное действие на человека божественной силы, источником которой является «небесный иерарх» Христос, а посредниками выступают небесная иерархия, церковное священство и таинства. Обожение простирается и на плоть человека и т.д. Однако и в этих суждениях чувствуется двойственность: понятия берутся христианские (хотя и не всегда), но наполняются не христианским смыслом (хотя и это тоже не всегда).

Поэтому другой исследователь, П. Минин, высказывает противоположное, в данном отношении, суждение. Мистика Ареопагитиков, пишет он, главной силой, возводящей человека на высшую ступень обожения, видит «гносис – созерцание; само обожение совершается скорее на пути абстрактно-спекулятивной деятельности ума, чем на пути религиозно-нравственного совершенствования. Все это – такие черты, которые сближают мистику Дионисия с мистикой неоплатонизма»<sup>2</sup>. Хотя П. Минин говорит далее, что не следует преувеличивать неоплатонического влияния, которое было лишь «пособием при философской обработке... мистического опыта», мы видим, на основе проведенного анализа, что не все так однозначно. Можно было бы сказать так: Ареопагитики, и прежде всего «Мистическое богословие», являются по форме христианскими, но по содержанию во многом неоплатоническими. Если же попытаться охарактеризовать их, не отрывая форму от содержания, то можно сказать, что по духу они являются неоплатоническими, последнему придана лишь христианская окантовка. Прежде всего, об этом свидетельствует стиль и язык, который входит в явное противоречие с тем, что хотел бы сказать сам автор текстов. Далее, хотя автор жил в эпоху напряженных христологических споров, он не останавливается на них по существу, можно даже сказать – избегает (как верно заметил Г.В. Флоровский). Причина, по которой Ареопагитики пришлось по душе христианству, кроется не столько в их богословских идеях, сколько в мистико-символическом истолковании литургической практики и богослуже-

---

<sup>1</sup>Лосский Вл. Указ соч. С. 118.

<sup>2</sup>Минин П. Указ. соч. С. 348.

ния. Однако и здесь терминология напоминает греческие мистерии. Когда же Лосский защищает христианство Ареопагитиков, противопоставляя им неоплатонизм, то мы находим, что то что говорится о неоплатонических идеях, вполне соответствует самим Ареопагитикам.

Итак, мы выяснили, что в анализируемом памятнике преобладают неоплатонические идеи, а собственно христианские занимают относительное место. Однако о чем это говорит? О том ли, что «канонизация» Ареопагитиков неверна? Отнюдь нет, их анализ показывает, что христианство не является неким сбоем на гладком пути историко-философского и духовного развития человечества, но логическим, хотя и своеобразным, законным его продолжением и углублением на качественно новом этапе. Поэтому нельзя останавливаться на противопоставлении античной культуры христианской, но, не стирая их принципиального различия, видеть глубинную, скрытую от глаз поверхностного наблюдателя преемственность. Поэтому и противоречивость Ареопагитиков тоже законна и обоснована, – они являют собой ту противоречивую гармонию, которая сложилась в результате ассимиляции христианством античной философии.

Поэтому исследователям, с этой точки зрения, возможно, следовало бы не оправдывать христианство Ареопагитиков, доказывая внеположность им основополагающих неоплатонических идей (что и невозможно), а обнаружив их, не боясь «засорения» христианства. Последнее является в определенном смысле истиной предшествовавшей культуры, так как снимает ее в себе на качественно ином уровне. Однако некоторые русские философы, борясь с западноевропейским рационалистическим просветительством, пошли неверным путем, отстаивая христианство в противовес античной культуре и неоплатонизму. Они как бы боятся его присутствия, вместо того, чтобы показать его явное или неявное присутствие. Это понимал и Гегель, утверждая на этот счет следующее: «Многие думают, что достаточно сказать, что какое-либо учение представляется неоплатоническим, чтобы исключить его из христианства», «Однако нельзя утверждать, что догматы чужды христианству и не касаются его, так как они проникли в него посредством философии. Совершенно безразлично, откуда что-либо произошло; вопрос лишь в том, истинно ли оно в себе и для себя?»<sup>1</sup>.

Вместе с тем исторически очевидно, что величие Ареопагитиков заключается еще и в том, что они оказались достоянием не только средневековой, но и последующей новоевропейской культуры. Уже сам этот факт говорит очень о многом, и в частности о том, что Ареопагитики содержат в себе большой элемент неоплатонизма, пантеизм которого был приемлем и необходим, например для Шеллинга и Гегеля.

Из анализа Ареопагитиков видно, что в них присутствуют разнородные, «кинокультурные» идеи, поэтому правы все те в русской философии,

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии. В 3-х кн. Кн.3. СПб, 1994. С. 349.

кто видит в них неоплатонизм, так и те, кто считает их христианскими произведениями. Вопрос заключается в том, кто на каких идеях останавливал свое внимание, какую сторону, неоплатоническо-пантеистическую или христианско-трансцендентную принимал в качестве основы своих рассуждений. Возможно, что философия всеединства брала из Ареопагитиков в большей степени античное наследие, в то время как метафизика веры акцентирует внимание на трансцендентизме.

Между тем философия всеединства не единственная рецепция неоплатонизма в русской философии. Важно также в этой связи остановиться на понятии «христианского платонизма», которым широко оперировали как Флоренский, так и Лосев.

По мнению С.С. Хоружего «в послеоктябрьские годы Флоренский создал обширное философское учение, непохожее ни на что, ранее возникшее в русской философии»<sup>1</sup>, – христианский платонизм. Хотя об этой «второй» философии Флоренского очень резко отозвался Г. Флоровский, сказав, что в ней «всего менее можно угадать книгу христианского философа». Если для Г. Флоровского и А.И. Сидорова установление непосредственной связи платонизма и христианства губительно для последнего, то для Флоренского и Лосева – не крамольно, а объективно.

Сидоров считает выражение «христианский платонизм» неудачным, ибо предполагает, что «христианские мыслители суть прямые продолжатели и наследники идей Платона и его последователей». Далее он пишет, что хотя «отцы и учителя Церкви, начиная со II в., достаточно активно включали отдельные платонические интуиции и идеи в своё христианское мирозерцание, элементы платонизма здесь не только играли второстепенную роль, но и приобретали у них совсем иной смысл и звучание... элементы платонизма, включенные в общую симфонию православного мировоззрения, переставали быть платоническими по своей сути. Поэтому о традиции платонизма в собственно христианстве невозможно говорить, ибо там, где присутствует эта традиция, отсутствует само христианство». Для Сидорова «христианский платонизм» то же самое, что «белая сажа»<sup>2</sup>.

Между тем, как показал анализ Ареопагитиков, говоря о христианстве, невозможно обойти тему проникновения в него платонических идей. Можно спорить о характере этого влияния и проникновения, но если его нельзя отрицать, то нельзя отрицать и объективности высказывания «христианский платонизм». Кроме того то, что оно начинается со слова «христианский», как раз подчеркивает то, о чем пишет Сидоров, – что платонические идеи находятся здесь в пределах христианского мирозерцания и преобразуются на основе его принципов. Другое дело, что у

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Мирозерцание Флоренского // *Начала*. № 4/1993. М., 1994. С. 98.

<sup>2</sup> Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. XXX-XXXI.

ряда философов платонические идеи настолько усиливаются, что начинают существенно влиять на сам характер мировоззрения. Так, на наш взгляд, происходило с Флоренским.

Действительно, понятие «христианский платонизм» противоречиво, содержит в себе как бы взаимоисключающие принципы. Однако и само христианство антинонимично, противоречиво, но значит ли это, что оно невозможно? Вообще почти любая духовная культура содержит в себе изначально разнородные элементы. Но суть в том, что они синтезируются в некоем новом качестве, целостности, снимающей первоначальные характеристики составляющих элементов. Само христианство объединило в себе ветхозаветную традицию, эллинскую философию на основе собственно новозаветных принципов. Тем самым было создано новое качество – мировая религия.

Может быть, таким же образом оправдывается и употребление понятия «христианский платонизм», обнаруживаемый уже в Ареопагитиках? Проблема может состоять лишь в выяснении степени присутствия этих противоречащих друг другу составляющих. Вопрос в том, какая идея доминирует, организуя определенный тип мировоззрения и философствования. Как мы видим, исследователи творчества Флоренского фактически сходятся в том, что он слишком платонизирует христианство, сближая также его с мистикой и магией. Однако, на наш взгляд, это только полуправды. Как отмечал Лосев, Флоренский стремился все же христиански осмыслить платонизм, однако ему не всегда это удавалось.

В силу сказанного не все элементы христианского платонизма Флоренского могут способствовать развитию метафизики веры, есть и такие, которые ей враждебны, имея в виду непереработанный платонизм. То положительное, что создано в христианском платонизме Флоренского, требует тщательного изучения и освобождения от плевел. Тогда истина его мысли сможет засиять новым светом.

Далее остановимся на понятии всеединства, разработка которого не может рассматриваться исключительно заслугой Соловьева, в русской философии уже славянофилы говорили о всеединстве как соборном начале, а впервые эта идея возникает чуть ли не вместе с философией и присутствием ей монизмом. По крайней мере, она ясно выражена в досократовской философии и, прежде всего, у Гераклита, о чем пишет в посвященной этой теме статье С.С. Хоружий, давая следующее определение: «всеединство есть категория онтологии, обозначающая принцип внутренней формы совершенного единства множества, согласно которому все элементы такого множества тождественны между собою и тождественны целому, но в то же время не сливаются в неразличимое и сплошное единство, а образуют особый полифонический строй, «трансрациональное

единство раздельности и взаимопроникновения», как сформулировал С.Л. Франк»<sup>1</sup>.

Через творчество Н. Кузанского и немецкую мистику неоплатонизм проник и в мировоззрение Франка. Для него «Бог есть вообще совершенно иное, чем все остальное, что мы знаем, – чем всякое творение; его нельзя подвести под определенный род реальности, потому что он объемлет их все, есть первоисточник их всех»<sup>2</sup>. Всеединство, или «абсолютное единство, которое хотя и обосновывает, как бы порождает из себя многообразие всего, но само именно в качестве чистого единства возвышается над всяким многообразием»<sup>3</sup>.

Сразу для ясности необходимо определиться, в каком отношении всеединство можно рассматривать как одно из проявлений метафизики веры в русской философии, и возможно ли вообще ее построение исходя из методологии всеединства? Этот вопрос возникает в связи с тем, что, начиная с неоплатонизма и, в особенности, христианской его версии в Ареопагитиках (по мнению С. Хоружего), всеединство оказывается зараженным пантеистическими тенденциями. Во всеединстве победила платоническая линия в христианской метафизике. Здесь затрагивается один из центральных проблемных вопросов русской философии, без решения которого невозможно четкое определение границ метафизики веры.

Вместе с тем С.С. Хоружий отмечает, что «всеединство и пантеизм – запутанная историко-философская тема, полная противоречивых оценок: ибо чисто пантеистических доктрин – весьма малое число, а вопросы о том, надо ли усматривать пантеизм либо уклон к нему в каких-то отдельных взятых деталях философской системы, как правило, очень спорны. Тем не менее, предпосылки для указанной связи заведомо налицо: они создаются уже краеугольным тезисом Ареопагитской онтологии о существовании «мира в Боге»<sup>4</sup>. В силу этого Хоружий хотя и называет философию всеединства ветвью христианской мысли, однако подчеркивает, что «в ее основе не так уж много от христианства», но очень прочная привязка «к античному идеализму, к структурам платонической и неоплатонической мысли»<sup>5</sup>.

Г. Флоровский отмечает, что в замысле онтологического всеединства есть своя правда, – это стремление возвести все к первоистокам, понять все бытие как ценность и благо, но ложно и обманно стремление все истолковать в предметных категориях. В результате получается, что «в органическом всеединстве нет места действию, – здесь возможно только

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // *Начала*, 1994. № 1. М., 1994. С. 54.

<sup>2</sup> Франк С.Л. С нами Бог // *Духовные основы общества*. М., 1992. С. 256.

<sup>3</sup> Франк С.Л. Непостижимое // *Соч.* М., 1990. С. 295.

<sup>4</sup> Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // *Начала*, 1994. № 1. М., 1994. С. 67-68.

<sup>5</sup> Хоружий С.С. Проводы русского идеализма // *О старом и новом*. СПб., 2000. С. 177.

движение», нет места акту и подвигу и признаются только «субстанциальные отношения»<sup>1</sup>.

Вместе с тем нельзя сказать, что все философские поиски, осуществлявшиеся в рамках всеединства понимаемого панентеистически, были бесплодны, суетны и ошибочны. Хоружий отмечает, что «собственно панентеистическая метафизика всеединства, сохраняющая определенную дистанцию между Богом и миром, – весьма плодотворное философское русло, вместившее в себя целый ряд крупных учений, от Плотина до Соловьева и Франка. Движение же от панентеизма к пантеизму, при сохранении всеединства в роли центрального онтологического принципа, есть путь соскальзывания к философской поверхностности...»<sup>2</sup>.

Хотя Флоренский, например, сделав ядром метафизики «Столпа» «тщательное продумывание всеединства в его существе, как принципа внутренней формы совершенного бытия», тем не менее, трактует его от-лично от Соловьева. Он «основной образ, модель всеединства черпает из христианских представлений о Церкви. Этот образ всеединства есть собрание, сообщество личностей, связуемых любовью и силою этой связи образующих также единую личность – которая и есть София». У Флоренского классическая пантеистическая модель заметно модифицируется в силу симвонологического представления всеединства, хотя «иерархическая парадигма, отвечающая неоплатонической онтологии», применяется Флоренским «не только к строению бытия, но даже к Пресвятой Троице, заходя во внедрении неоплатонизма еще далее Ареопагита»<sup>3</sup>, – отмечает С. Хоружий.

Между тем Карсавин и Франк еще в большем смысле толкуют всеединство неоплатонически: они оба в рамках панентеизма, отмечает Хоружий. В.В. Зеньковский пишет, анализируя творчество Карсавина, что «идея «всеединства» сразу же смыкает тему надмирной основы сущего с миром – смыкает взаимно, как это началось уже у Плотина и без конца повторяется донныне. Могучее влияние Вл. Соловьева двинуло эту концепцию всеединства в русскую мысль, зачаровало его, как чарует греза, созидающая мифы»<sup>4</sup>.

«Франк, – продолжает Хоружий, – классический представитель этой традиции, ясно и твердо выражающий ее кредо: «Мир есть то «иное Бога», в котором «раскрывается», «выражается» Бог... бездна между Богом и миром заполняется слоем положительной реальности в лице сверхвременного идеально-реального всеединства». Франк, как феноменолог,

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Метафизические предпосылки утопизма // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 281.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала, 1994. №1. М., 1994. С. 68.

<sup>3</sup> Там же. С. 81, 87-88.

<sup>4</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Т.2. Ч.2. Л., 1991. С.150.

стремясь разработать «строгую философию», избегая отвлеченных метафизических конструкций, все же впадает в «неоплатоническую структуру обобщенного (структурированного, неоднородного) всеединства...»<sup>1</sup>. Зеньковский также отмечает, что «метафизика всеединства лежит в основе всех анализов Франка»<sup>2</sup>.

Роковым спутником всеединства, таким образом, оказывается пантеизм, а точнее, панентеизм, что собственно и есть, по словам В.В. Зеньковского, метафизика всеединства. Всеединство не есть пантеизм в обычном смысле слова, ибо в нем нет прямого отождествления или уравнивания мира с Абсолютом, «но здесь налицо такое их соотношение, при котором Абсолютное «соотносительно» миру, при котором оно немислимо без мира: в Абсолюте нет свободы по отношению к миру (ни в акте творения, ни во взаимоотношении с миром)»<sup>3</sup>.

А.Ф. Лосев, уже прочувствовав ошибочность развития метафизики веры на путях традиционного всеединства, не стал строить его очередную разновидность: «Ограниченность этого русла, иссякание его плодородности достаточно рано ощутились ему». Он пошел по пути создания собственной «диалектической феноменологии» или «философского символизма», избрав методологической базой, по словам Хоружего, Гегеля и Гуссерля<sup>4</sup>. Между тем это не означало отказа следовать в данном русле, не было разочарованием во всеединстве. «Принцип всеединства... – пишет он в своей последней работе, – является принципом философской классики вообще»<sup>5</sup>. Лосев, по своему мироощущению, оставался «всеединщиком», пишет Хоружий, так и не став философом всеединства, ибо время разработки этой концепции уже прошло. Тем не менее, он оставался ее «рыцарем».

С.С. Хоружий, резюмируя, отмечает, что «по существу, Лосев – а отчасти уже и Флоренский – дошли в своем творчестве до границ, до исчерпания философских перспектив русской метафизики всеединства. У них обоих – и у Лосева это более явно – уже начинается зарождение, вынашивание некоего нового этапа, новой фундаментальной парадигмы для русской мысли, на смену прежней пантеистической парадигме. Черты этой новой парадигмы, даже основные, почти еще не успели обозначиться, и ясно лишь, что она избирает базироваться уже не на сущностных, а на энергийных категориях, придавая большую важность линии православного энергетизма, связанной, в первую очередь, с исихастской традицией». Однако, перестав быть центральным онтологическим принципом метафизической системы старого типа, оно еще вполне остается в своей непреходящей роли побудительного предмета и эффективного орудия

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева // Начала, 1994. № 1. М., 1994. С. 85.

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. Указ. соч. С. 165.

<sup>3</sup> Там же. С. 151.

<sup>4</sup> Хоружий С.С. Указ. соч. С. 89-90.

<sup>5</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С.119.

мысли. Возможны совсем иные, новые и достаточно неожиданные появления всеединства на философской арене<sup>1</sup>. Вместе с тем они могут уже и не иметь отношения к метафизике веры, как мало его имели старые варианты данного направления.

В.В. Асмус отмечает, что относительно платонизма в творчестве Лосева сразу же встает вопрос: «как возможно изложение православно-христианской триадологии – а Лосев хочет быть выразителем именно православного Предания – с помощью языческих философов и их католического продолжателя». В.В. Асмус продолжает, что «в многообразии философских направлений Лосев замыкает магистраль, идущую от Платона и великих неоплатоников до Гегеля и Вл. Соловьева», хотя он и «стремился в своем философском творчестве выразить основные интуиции православного христианства»<sup>2</sup>. Однако Л.А. Гоготишвили указывает, что Лосев «был и оставался до конца соловьевцем, но – соловьевцем символистской и даже постсимволистской эпохи. Прекрасно зная весь набор антисоловьёвских аргументов, он стремился снять эти противоречия, преодолев и реальные, и кажущиеся сложности на том пути, который был начат Соловьёвым и который продолжал оцениваться Лосевым как верный в своей основе». Л.А. Гоготишвили полагает, что в лосевском тезисе о своеобразном византийском платонизме, проявившемся в исихазме, никак не имеется в виду собственно языческий платонизм, который Лосев предал анафеме в своих «Очерках»<sup>3</sup>. Так он пишет, что «исихазм вовсе не есть учение о платонических идеях». Лосев считает, что Варлаам и Анкиндин были еретиками именно в силу того, что «хотели объединить православие и платонизм». Разница между ними в том, что «православие учит о трансцендентности Бога и несводимости его на тварное бытие, платонизм же вообще не различает бытие божественное и бытие тварное»<sup>4</sup>.

В.И. Постовалова видит основную философскую задачу А.Ф. Лосева «в адаптации неоплатонической модели к целям выражения православно-миропонимания, в диалектическом осмыслении категории личности, отсутствующей в системе античного миропонимания и составляющей глубинное ядро православного вероучения. Лосев считал возможным в рамках неоплатонической модели дать диалектическое осмысление категории личности, поскольку в неоплатонизме были выработаны все концептуальные средства для такого осмысления»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Идея всеединства от Гераклита до Лосева. С. 92.

<sup>2</sup> Асмус В.В. Триадология Лосева и патристика // *Начала*, 1994. № 1. М., 1994. С. 96, 99.

<sup>3</sup> Гоготишвили Л.А. Лосев, исихазм и платонизм // Там же. С. 103, 106.

<sup>4</sup> Лосев А.Ф. Очерки... М., 1993. С. 867, 872.

<sup>5</sup> Постовалова В.И. Идея абсолютной и относительной мифологии у А.Ф.Лосева (варианты интерпретации) // *Начала*, 1994. № 2-4. М., 1994. С. 121.

С.С. Хоружий отмечает, что после Шеллинга метафизика всеединства по преимуществу обитает в России, разбиваясь на несколько направлений, которые опираются на различные первоисточники:

- мифологему Софии: Вл. Соловьев, П.А. Флоренский (раннее учение), С.Н. Булгаков, Е.Н. Трубецкой и, возможно, С.Н. Трубецкой и др.;
- учение Николая Кузанского: С.Л. Франк, Л.П. Карсавин;
- монадологию Лейбница: Н.О. Лосский и, возможно, Л.М. Лопатин;
- античный символизм: П.А. Флоренский (позднее учение), А.Ф. Лосев<sup>1</sup>.

Подводя итог можно сказать, что традиция всеединства в русской философии непосредственно и явно зависима от платонизма, она и не скрывает этого. Если в случае Вл. Соловьева эта зависимость характеризуется пантеистическим уклоном, то в дальнейшем данная традиция, начиная уже с Е. Трубецкого, пыталась освободиться от него. Заключительным аккордом здесь звучит творчество Лосева, который, по мнению, например, Гоготишвили, полностью преодолел данный соблазн, создав коммуникативную версию исихазма. Вместе с тем наследие Лосева еще не изучено в достаточной мере, чтобы сделать окончательные выводы.

Другую интерпретацию платонизма, как уже сказано, дает Хоружий и Сидоров, хотя и между ними обнаруживается разница. Хоружий видит торжество платонизма в Ареопагитиках, а Сидоров, занимая ортодоксальную позицию, это отрицает, считая Ареопагитики чисто христианскими произведениями. Архиепископ Василий (Кривошеин) полагает, что в Ареопагитиках существуют неоплатонические элементы, например, иерархизм, который полностью преодолевается лишь в византийском исихазме – паламизме<sup>2</sup>. И. Мейендорф также пишет, что учение Паламы ознаменовало собой окончательное освобождение от «неоплатонических категорий» и «искушения языческим мистицизмом»<sup>3</sup>. Между тем он также полагает, что полемика Паламы и Варлаама была во многом «спором экзегетов Дионисия Ареопагита», на которого оба опирались<sup>4</sup>.

Христианский платонизм, по мнению С.С. Хоружего, «заполняет пространство между пантеизмом и пантеизмом»<sup>5</sup>. А его обоснованность отстаивают А.Ф. Лосев и Л.А. Гоготишвили<sup>6</sup>. Напротив, А.И. Сидоров отрицает данный термин, как объединяющий в себе несовместимые поня-

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Указ. соч. С. 74.

<sup>2</sup> Архиеп. Василий (Кривошеин). Святой Григорий Палама. Личность и учение... // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата, 1960, № 33-34. С. 107-108.

<sup>3</sup> См.: Meyendorff J.A. Study of Gregory Palamas. Aylesbury, 1974.

<sup>4</sup> Цит по: Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. LIX.

<sup>5</sup> Хоружий С.С. Указ. соч. С. 68.

<sup>6</sup> Гоготишвили Л.А. Лосев, исихазм и платонизм // Начала, 1994. № 1. М., 1994. С. 108.

тия<sup>1</sup>. «Мифология всеединства – так можно было бы охарактеризовать все это движение мысли», – делает вывод Зеньковский<sup>2</sup>.

Исходя из проведенного анализа оказывается невозможным вынести однозначное определенное научное суждение по поводу соотношения неоплатонизма и христианства, всеединства и метафизики веры, чтобы с ним согласились большинство исследователей. Данная проблема уходит своими корнями в герменевтику, требующую не просто формального анализа высказываний, а вживания в различные типы культур, – в данном случае античности и христианства.

Итак можно сказать, что в русской философии при построении метафизики веры образовались в отношении платонизма несколько версий<sup>3</sup>. Одна из них – платоническая, представленная именами, прежде всего, П. Флоренского, А.Ф. Лосева, Л.А. Гоготшвили. Другая – антиплатоническая, представленная В.Н. Лосским, А.И. Сидоровым и С.С. Хоружим. И то и другое направление, однако, стремится отталкиваться от традиции исихазма и бороться за его адекватное отражение и развитие в философском дискурсе. Но есть направления, которые платонизируют христианство в отрыве от исихазма, стремясь использовать западноевропейскую мистику. Это, прежде всего, С.Л. Франк и Н. Бердяев.

## § 5. От метафизики к онтологии веры

Онтология веры представляет собой внутреннюю суть духовного познания. Феноменология веры призвана показать онтологические истоки веры в сознании человека. Однако практическое решение этой задачи зачастую приводило не столько к феноменализму (в Гуссерлевском смысле), сколько к психологизму и догматизму, с одной стороны, или к имманентизации веры и эклектизму – с другой. Представители западноевропейской и русской философии шли различными путями проб и ошибок в решении одной проблемы – необходимости построения убедительной онтологии веры, в силу неоспоримого банкротства традиционной метафизики под ударами критической философии Канта. Рассмотрим некоторые из этих путей и попыток.

Проблема соотношения онтологии и метафизики предстала в русской философии начала XX века в качестве вопроса о соотношении догмата и религиозного опыта. При этом догматика мыслилась как метафизика, по поводу которой высказывались сомнения, а религиозный опыт, его феноменология – как онтология. Именно на нее, эту новую онтологию и де-

---

<sup>1</sup> См. его статью «Архимандрит Киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма».

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт. Т.2. Ч.2. Л., 1991. С. 150.

<sup>3</sup> См.: Гоготшвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 888.

лался упор в преобразовании метафизики. Хотя общая онтологическая интенция была верна и имела общеевропейский характер, избранный путь был изначально противоречивым, так как невозможно в религиозном сознании оторвать опыт от его догматического оформления. Для философии же догматика есть форма мышления, категориальный аппарат, а содержание – это экзистенциалы. Именно этим философским путем анализа духовного пошел М. Хайдеггер.

Вопрос о соотношении опыта веры и метафизики В.И. Несмелов, например, решал путем скачка из области логики в область постулативных утверждений при переходе от первого ко второму тому *Науки о человеке*. Похожим путем шли П. Флоренский и С. Булгаков. При анализе соотношения опыта и догматики в религии Флоренский использует психофеноменологический метод. Он говорит о необходимости создания «географической карты для переживаний», специальной системы понятий и схем<sup>1</sup>. С.Н. Булгаков, пытаясь определить природу религиозного сознания, избрал «трансцендентальный метод» аналитики верующего сознания. Во всем противореча Канту, он, тем не менее, наследует метод критической философии, применяя его, однако, не для опровержения метафизики, но для утверждения ее нового формата. Булгаков критикует немецкую классическую философию и мистику, теософию и различные гностические концепции как односторонние, теряющие целостное и духовное измерение человеческого познания и бытия. Им он пытался противопоставить методологию феноменологического описания религиозного переживания, составляющего основу православной веры. Вскрытые в ходе рассуждений Булгакова находки и противоречия могли в значительной степени стимулировать дальнейшее преобразование метафизики. Параллельно с его творчеством осуществляли свои поиски также И.А. Ильин, С.Л. Франк и другие отечественные мыслители.

Представляется, что проблема верующего сознания может решаться не на путях только «опытного» субъективизма, который ведет к психологизму, а на путях создания *онтологии веры*. В области чистой философии это стремился осуществить М. Хайдеггер<sup>2</sup>, построив метафизику бытия, а вот в области веры подобные исследования еще немногочисленны. Хотя Хайдеггер и отрицал онтологический статус теологии, в то же время признавал фундаментальность веры, что, безусловно, способствовало развитию новых форм прояснения как религиозного сознания, так и создания соответствующей метафизики.

Обратимся к наиболее крупному представителю отечественной мысли, разрабатывавшему онтологические основания веры – С.Л. Франку. На путях, указанных им, открывается возможность построения дискурса о вере в универсальном ее смысле. В книге *С нами Бог* (1941) он посвящает

---

<sup>1</sup> Флоренский П.А. Догматизм и догматика // Соч. в 4 т. Т.1. М., 1994. С. 556.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Феноменология и теология // Мартин Хайдеггер и теология. Ч.1. М., ИФ АН, 1975.

целую главу разбору того, что такое вера. Умудренный опытом ошибок предшествовавших мыслителей, Франк с первых же страниц отделяет веру в широком смысле от собственно веры в ее религиозно-метафизическом аспекте. Франк стремится разработать такое понятие веры, которое невозможно было бы толковать в расширительном смысле (вера в бытие внешнего мира, например) и которое было бы не просто основой морали (моральная вера), и не рождалось просто из акта послушания авторитету, из чувства слепого доверия (вера традиционной религиозности). Любое психологическое объяснение феномена веры также будет не по существу, поэтому Франк стремился найти собственные онтологические основания веры, которые проистекали бы не извне, но обосновывали ее изнутри. Он признает в качестве единственного источника веры откровение, но не в смысле чего-то внешнего, а как «самообнаружение самого Бога» в душе человека. От веры-доверия Франк переходит к вере как послушанию авторитету и затем к вере-достоверности. После того, как вера таким образом развернулась в душе человека, она квалифицируется как *знающая*, «вера-достоверность»<sup>1</sup>.

После вскрытия имманентного характера веры, Франк переходит к анализу ее трансцендентно-имманентности: «В религиозном опыте мы имеем своеобразное явственное сочетание некой *интимной близости с удаленностью* – выражаясь в философских терминах, некой предельной имманентности (которая здесь, как мы видели, есть живое обладание, слитность предмета опыта с нашим “я”) с *трансцендентностью*». Франк цитирует уместное в данном случае высказывание Августина: «Ты воззвал ко мне издалека; и я услышал, как слышат в сердце». В силу этого он заключает, что «трансцендентность Бога не противоречит его имманентности», хотя благодаря вере мы ощущаем «касание мирам иным» (Достоевский). Франк говорит об «имманентном опыте *трансцендентной* реальности»; «живом, интимном прикосновении чего-то исходящего издалека»; «что совершается в глубине, внутри нас, создается как действие на нас извне». Он вскрывает такую характерную черту верующего гносиса, как «трансцендирование, выхождение за пределы рациональности». Он справедливо усматривает суть процесса трансцендирования как характеристики духовного познания в способности души «*возвышаться над собой, быть по ту сторону самой себя* – по ту сторону всякого фактического своего состояния». Вместе с тем это трансцендирование он со всех сторон обрамляет «имманентным». Так, он пишет: «Самое внутреннее в нашей внутренней жизни, т.е. наиболее имманентное в нас, осуществляется и состоит лишь в *имманентном трансцендировании через чисто имманентную душевность*». Далее Франк уточняет: «эта интимная имманентность духовной потенции не устраняет в нас трансцендентности духовной реальности, но сохраняет ее наряду с имманентностью и мыслима

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. М., 1992. С. 220-223, 225, 226.

сама лишь в отношении того, что “трансцендентно” нашей “самости”; и наша “самость” перестала бы быть сама собой, т.е. инстанцией нашего непосредственного самобытия, если бы она не имела “трансцендентное” *вне себя*<sup>1</sup>. Трансцендирование он рассматривает, приближаясь к позиции Канта, не как выход за собственные пределы к трансцендентному бытию: «Трансцендирование есть поэтому не достижение чего-либо трансцендентного, а осознание трансцендентального, как бы “пограничного”, и именно потому оно есть “трансцендентальное мышление”». Трансцендирование мыслится им как выход в область трансрационального, не столько онтологически, сколько, видимо, гносеологически. Трансцендентное Франка «имманентно дано», а значит, превращается в трансцендентальное, которое, в свою очередь, «есть имманентное самопознание»<sup>2</sup>. Это трансцендентальное имманентное самопознание есть «чистый дар», «не суждение, а чистое созерцание», «созерцание через переживание». Происходит «имманентное самооткровение реальности именно в ее непостижимости».

Далее Франк приступает к разработке своей концепции всеединства, которую определяет как «единственно адекватную онтологическую установку», называет ее «*антиномическим монодуализмом*», суть которой в том, что «логически раздельное, основанное на взаимном отрицании вместе с тем внутренне слито, пронизывает друг друга». Перед лицом этого понятия «всяческий монизм, как и всяческий дуализм, есть ложная, упрощающая и искажающая отвлеченность, которая не в силах выразить конкретную полноту и конкретную структуру реальности». Затем «антиномический монодуализм» у него перерастает в «триадизм, троичность реальности», которая «выражает последнюю тайну бытия». Искомая триадичность «трансрациональна» и есть воплощение «непостижимого». Положительный смысл здесь заключается «только в свободном витании над противоречием», т.е. тем же самым «антиномическим монодуализмом», которое, в свою очередь, «открывает нам горизонты трансрационального единства»<sup>3</sup>. Видно, что Франк всеми силами стремился преобразовать традиционную метафизику веры в ее онтологию, осознавая невозможность первой в результате очистительной процедуры *Критики чистого разума* Канта.

Франк также попытался внимательно рассмотреть как сам процесс трансцендирования, так и его формы, которых он насчитывает две, в направлении «*во-вне*» и в направлении «*во внутрь*»:

- 1) трансцендирование непосредственного самобытия в другое *Я* (*Я-ты*);
- 2) трансцендирование в чистую объективность, в «реальность *духа*»<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 250-251, 409-410.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 307.

<sup>3</sup> Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 307-308, 315.

<sup>4</sup> Там же. С. 316, 346.

Однако онтология веры у Франка иногда настолько имманентизируется, что утрачивает выход к трансцендентной метафизике, в результате непостижимое зачастую низводится к всецело известному, а онтология веры перерастает, по сути, в онтологию знания и панентеизм<sup>1</sup>. Тем не менее, Франк реально встретился с проблемой онтологии веры и, так или иначе, пытался ее решить, открыв область трансцендентального. «Я не потому христианин, – пишет Франк, почти дословно повторяя Канта, – не потому верю в Христа и возвещенное им учение, что считаю себя обязанным благоговейно почитать слово евангелия или авторитет церкви, учащие меня этой вере. Напротив, я верю в Евангелие потому, что через него, через сохраненный в нем образ Христа я вижу самого Бога, узнаю истины, которые сами таковы, что я их воспринимаю как голос самого Бога...». Франк, подобно Канту, говорит о «совершеннотеи человеческого рода» в восприятии духовных истин, отмечает, что «подлинное христианское понимание веры как непосредственного и свободного религиозного опыта начинает более адекватно уясняться лишь поздно – лишь после того, как многовековое христианское воспитание привело к созреванию его основного плода – сотворило из человека *личность...*»<sup>2</sup>. Однако Кант делает из этих мыслей последовательный и ясный вывод.

Пристальное внимание онтологической дифференциации бытия и сущего уделяет и М. Хайдеггер, особенно в работе *Основные проблемы феноменологии*. Однако он использует иную методологию – экзистенциально-феноменологическую аналитику, где вместо понятий старой метафизики выступают уже онтологические экзистенциалы. Проблема Франка состоит в том, что, пытаясь решать в основе те же задачи, использует арсенал предшествовавшей метафизики, ее категориальный аппарат, хотя и в модифицированном виде.

Тем не менее, рассмотрение эволюции взглядов Франка на творчество М. Хайдеггера, открывшего новые возможности философствования, что уже в середине XX века, в последний год своей жизни, обнаружил отечественный мыслитель, может быть продуктивным: «под конец моей жизни я узнаю, что величайший немецкий мыслитель, двигаясь своим собственным путем, приходит к тому, что как основная интуиция, почти как откровение, вот уже сорок лет руководит всем моим творчеством... Хайдеггер в своей манере изобразил эту интуицию гораздо проникновеннее и значительнее, чем это удалось мне самому»<sup>3</sup>. Так выразился у Франка переход от метафизики к онтологии, от трансцендентизма к трансценден-

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. С нами Бог. С. 240, 260.

<sup>2</sup> Там же. С. 228, 90.

<sup>3</sup> Франк С. Письма С.Л. Франка к Л. Бинсвангеру // Непрочитанное... / Статьи, письма, воспоминания. М., 2001. С. 345.

тализму – в изменении отношения к творчеству М. Хайдеггера, которое он вначале оценивал как «духовный тупик»<sup>1</sup>.

Во многом соответствует позиции Франка концепция И.А. Ильина, который, однако, уже и не настаивая особенно на апофатизме, сразу исходит из некоторых имманентных основ веры. Полноту духовного опыта Ильин определяет как «живое тождество духовного предмета и субъективного духа». В результате этого единения «предмет онтологически овладевает субъектом и благодаря этому субъект познавательно овладевает предметом». С точки зрения Ильина, таков итог подлинного философского опыта: «Чтобы познать духовный предмет, надо быть или стать сродни ему; надо уподобиться ему, приобрести его существенные свойства, стать его живым органом». Человек и духовный предмет – суть одно. Причем предмет переживается как нечто большее, чем субъект. «В этом смысле, – делает вывод Ильин, – философская гносеология есть подлинная онтология: ибо философу необходимо предметно испытывать, чтобы верно знать; и предметно быть, чтобы верно испытывать». Необходимо, чтобы «содержание объекта вступило, так или иначе, в пределы субъекта. Ибо знание есть разновидность обладания, имения». «Пребывая в духовном Предмете, держа его в себе, человек сам пребывает в его силе, в его ритме, в его раскаляющем и закаляющем душу течении»<sup>2</sup>. И только на этом пути можно разрешить вопрос об объективной реальности духовных предметов.

В данном случае, видимо, речь уже идет не просто о переживании, но о некотором онтологическом изменении, которое лишь сопровождается определенными переживаниями. Переживание здесь лишь некая акциденция сущности, которая раскрывается, а раскрываясь, видоизменяет человека. Поэтому не на переживании необходимо делать акцент и не к нему сводить процесс духовного познания и обожения. Необходим иной язык, не психологический и субъективный, а выражающий онтологическое изменение, объективный и субъектный одновременно, экзистенциальный. Такой язык уже вырабатывался в духовно-аскетической познава-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 338. Несмотря на это Франк устанавливает и принципиальное отличие немецкого философствования от своего и других представителей русской религиозно-философской классики: «Я всегда спрашиваю: почему страх – а не доверие? – пишет он в письме к Л. Бисвангеру. – Почему страх должен быть «онтологически» фундированным состоянием, а доверие – уже какой-то проклятой «теологией»?» (Там же. – С. 338—339). Он также пишет следующее: «...вся немецкая философия после Гегеля, Шеллинга и Баадера (если не говорить о безразличных к этому умах) страдает настоящим антирелигиозным комплексом. Шопенгауэр, Фейербах, Штирнер, Ницше, Эд. Фон Гартман вплоть до Николая Гартмана и Хайдеггера. Даже Шелер, начало которого было таким многообещающим, заканчивает воинствующим атеизмом. Причем этот комплекс, как и полагается, связан с совершенно невероятным – если учесть немецкую основательность – религиозным дилетантизмом, невежеством и дерзостью (лучше всего тут еще открытая мужественная борьба Ницше)» (Там же. С. 339—340).

<sup>2</sup> Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т.3. М., 1994. С. 70-71, 41, 80.

тельной культуре восточного христианства, однако русские философы сущностно не всегда привлекали данную традицию, не всегда использовали ее духовно-символическое описание изменения верующего сознания в процессе обожения. Поэтому их сочинениям бывает свойственен психологизм, субъективность, душевность, а не духовность. Они не всегда адекватным языком передавали то, что хотели. Западная традиция фундаментально-экзистенциальной онтологии в то время только начинала свое развитие. В связи со сказанным можно отметить такую черту онтологии веры в русской философии, как «очарованность опытом», определенными изменениями сознания. В этом отношении русская философия более приближается к Востоку, чем к Западу. Встают здесь также и проблемы относительно понятия веры, ибо она не есть то, что приобретается исключительно методической, психофизической или иной методикой работы с сознанием: *вера не есть йога*.

Должна ли онтология веры исходить из некоего мистического переживания? Но тогда потребуется особая техника его достижения, тогда придется разрабатывать соответствующую йогу. Но в таком случае не нужна философия, так как опыт будет все определять, и не нужен мыслительный поиск – он сведется к фиксации, хронографическому и статистическому регистрированию определенных искусственно создаваемых состояний. К тому же, если для веры необходимы определенные техники, значит, она неестественна, а следовательно, и не истинна. На деле же вера *естественна в своей сверхъестественности*, и манипуляции с сознанием здесь недопустимы. Для онтологии веры не нужны поэтому особые опыты, нужна ясность ума (как у Декарта) и чистое сердце. И в этом случае, если истина есть благо, она открывается. К тому же мысль тоже есть опыт, если она, конечно, своя, выношенная и выстраданная, а не чужая, позаимствованная. Верующая мысль и есть опыт веры, в доказательство к которому нет необходимости привлекать еще какой-то мистический опыт, искать сверхъестественных озарений. Призывы к «опыту» превращают веру, таким образом, в психофизический тренинг, истину – в нечто, добываемое методической манипуляцией с сознанием, психикой и телом, метафизику – в бухгалтерский учет «мистических переживаний», онтологию – в психологию. Именно такую «картотеку» хотел создать Флоренский.

Булгаков, в свою очередь, уповал на молитвенную практику. Но призывы к молитве как особого рода практике тоже могут превращать ее в методизм<sup>1</sup>. Между тем если есть *осознание* молитвы, то есть и сама мо-

---

<sup>1</sup> Такие уклоны можно иногда обнаружить и в маргинально-православной традиции, когда исихазм пытаются истолковывать как способ достижения божественного особым психофизическим тренингом или когда чисто молитвенную и узко понимаемую практику превращают в самоцель. Отдельные черты этого можно обнаружить, например, в книге *Откровенные рассказы странника духовному своему отцу* (Оптина пустынь, 1991).

литва. Любое сущностное мышление и есть молитва – оно столь же глубоко и так же как и вера может передвигать горы. Вообще нет разницы между сущностным мышлением и молитвой, между молитвой и настоящей поэзией, между молитвой и духовным познанием, между молитвой, в конце концов, и философствованием. Это подчеркивал уже Гегель, говоря об истине непосредственного сознания, что она и есть мышление. Сущностное мышление, как и вера, есть духовный опыт. Зачем тогда еще нагнетать таинственность, мистифицировать духовное познание, искать чего-то сверхъестественного? Если Бог есть, то Ему вполне достаточно открывать себя через естественные вещи. Это Его *противнику*, чтобы соблазнить поверхностно верующих, требуются сверхъестественное и чудеса, много захватывающих чудес. Не будет ли то, что обретается в искусственном опыте, – ложью, надуманной конструкцией? Хотя русская идеалистическая философия фактически вся настаивает на опыте, призывает к нему. Но при этом теряет свой суверенитет метафизика веры, и духовное может низвергаться на уровень мистического, доступного не всем<sup>1</sup>. Это – ложный гносис, т.е. гносис не веры, а гностицизма. Здесь нет предстояния истине, а попытка спрятать свободу мышления в зыбучий песок субъективных переживаний. И что это за мышление, если оно, в добавление к себе, еще нуждается в каком-то искусственно возбуждаемом опыте? Тогда оно не суверенно, и не честно, и не истинно. Мышление само по себе и есть вера, и есть опыт, вся его полнота.

Но отрицает ли сказанное необходимость молитвы для обретения онтологических основ веры? Тоже нет. Так же, как нельзя представлять истинную молитву в виде некой специальной техники. Молитва – это весь строй жизни человека, направленный к благу, это устремленность ума к лучшему и совершенному, к Вечности. Молитва – это просветленное состояние души, являющееся продуктом жизненной добродетельной практики и возвышения ума к вечным предметам. Поэтому, говоря именно в этом смысле, невозможно составить учебник молитвы, что не отрицает необходимость, тем не менее, таких учебников. Молитва – это способ самопознания, основанного на вере, это открытость основе собственного бытия и бытия мира. Молитва – это «духовное искусство», творчество самосозидания. Вера есть абсолютный духовный скачок к трансцендентной реальности, выход за пределы обыденного сознания, мгновенное приобщение к Вечности. Опыт здесь скорее есть следствие веры.

Вторая особенность попыток построить онтологию веры в русской философии (вслед за абсолютизацией «опыта») связана с широким использованием мифологического языка, ограничивающего возможности построения специфически философских понятий. Пожалуй, в классиче-

---

<sup>1</sup> Показательно в этом отношении понимание феноменологического опыта Хайдеггером в отличие от Гуссерля. Если у последнего феноменологический метод требует перестройки сознания и особой интеллектуальной процедуры, то у Хайдеггера (как и состояние просветления в дзэн-буддизме) бытие уже изначально дано как универсальная онтология присутствия.

ской русской философии в наибольшей степени именно Франк стремился выработать собственно философский язык. Однако его нововведения не всегда обоснованы, не всегда понятны. Видимо, это также связано с проблемой сложности в вопросах передачи духовного и мыслительного опыта веры, переложения его на язык понятий. Можно сказать, что этот язык до сих пор не создан, и как только он начинает создаваться, то сразу же искажается мифологической и супранатуралистической символикой, которая может заслонять изначальный духовно-рефлексивный опыт, требующий фиксации в качестве онтологии веры.

Вера – это определенный способ фиксации бытия во внутреннем Я человека, в его самосознании, а метафизика – его осмысление. В онтологии веры эти два составляющих элемента неразрывны, вычленимы лишь логически. Рефлексия здесь и есть опыт, состояние сознания и есть мысль, восприятие бытия есть и Ужас, и Тоска, и Благодать. «Фундаментальная настроенность», онтологическая чуткость, вслушивание в бытие, в собственное Я – есть основа онтологии веры, которая, осмысляясь в метафизических категориях или символических образах, порождает религию и метафизику веры. Онтология призвана вскрыть те «порождающие духовные структуры», которые лежат в основе философского вопрошания и веры. Метафизика веры есть попытка ухватить актом сознания трансцендирование, в результате чего опознаются некие сущности, символы или понятия. Вот как обозначает этот процесс онтологического порождения дискурса о вере М.К. Мамардашвили: «Сущности – это такие представления о предмете, которые возникают относительно этого предмета в акте рефлексивного сосредоточения на проявления в себе трансцендирования». И далее: «сознание трансцендирования и является материалом, из которого строятся действительные или истинные понятия о вещах...»<sup>1</sup>.

Подведем итоги. Осознание всей глубины выводов критической философии фактически приводит к пониманию невозможности построения метафизики веры (как и метафизики вообще) как философской науки, остается возможность лишь для онтологии веры. В русской философии отношение к этому выводу было различным. Религиозно ориентированные философы (Флоренский, Булгаков, Эрн) клеймили Канта, стремясь одновременно строить свою метафизику веры, используя, по возможности, арсенал трансцендентализма (особенно откровенно – Булгаков). «Философски» ориентированные философы (наиболее значимая фигура здесь – Франк), во многом соглашаясь с Кантом, но не отрицая веры, уже отказывались от традиционных путей ее метафизического обоснования, стремясь найти имманентные и онтологические основания веры.

Разрешение проблемы онтологии веры возможно лишь на путях развития общеевропейской философии. Дальнейший прорыв (после Канта) в

---

<sup>1</sup> Мамардашвили М.К. Проблема анализа сознания: Лекции, прочитанные на факультете психологии МГУ, март – апрель 1974 год. Свердловск, 1990. С. 20-21.

сфере онтологии осуществили Э. Гуссерль, М. Хайдеггер, Х. Сублири и др. Именно в творчестве Хайдеггера синтезируются понятия имманентного (онтологического) и трансцендентного (метафизического), экзистенциального и бытийственного. Если Гуссерль назвал новую методологию опознания реальности *феноменологией*, то Хайдеггер определил ее как *фундаментальную онтологию*. Тем самым он вышел за границы феноменологического метода, как его понимал Гуссерль, начав рассматривать его в универсальном смысле: «Феноменология есть способ подхода к тому и способ показывающего определения того, что призвано стать темой онтологии. *Онтология возможна только как феноменология*». Для Хайдеггера феноменология из метода преобразуется в «науку о бытии сущего – онтологию»<sup>1</sup>. Если в современной философии удовлетворительная онтология веры возможна, то используя опыт фундаментальной онтологии и экзистенциальной аналитики. В области теологии такой же прорыв к онтологии веры осуществлялся преимущественно в творчестве Д. Бонхёффера, Р. Бульмана, К. Ранера и др. Сказанное приводит к выводу, что обнаруживается сущностный параллелизм в развитии западноевропейской и отечественной мысли. Дальнейшее формирование философии в России может быть связано не только с развитием наследия отечественных мыслителей, но и с ассимиляцией тех идей и методологий, которые были выработаны в западноевропейской культуре. Только тогда российская мысль сможет занять свое достойное место в общеевропейском и мировом развитии философии.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 35, 37.

## Глава V

### ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ МЕТАФИЗИКИ ВЕРЫ

#### § 1. Вера и знание как единство

В истории европейской мысли отношение к вере, ее соотношение со знанием и разумом было различным, менялось до противоположного, начиная от тертуллиановского «Верую, ибо абсурдно», традицию которого продолжил Кьеркегор и современная протестантская мысль на Западе, а в России С.Л. Шестов, до превращения веры в суеверие в материализме. Эти крайности, хотя по смыслу и противоположны, но совпадают в восприятии веры как абсурда. Между ними располагаются более умеренные взгляды, от Августина, полагавшего, что необходимо «познавать в свете разума то, что ты воспринял уже твердостью веры» и Ансельма Кентерберийского, считавшего, что необходимо «веровать, чтобы понять» (*credo ut intelligam*), до Абеляровского «Понимаю, чтобы веровать» (*...etiam rationis luce conspicias*). Логическим завершением этого процесса стал тезис Гегеля о том, что «вера не противоположна знанию, что скорее, напротив, вера есть знание и что она представляет собой только особую форму последнего»<sup>1</sup>. Но вскоре у Гегеля стирается и эта особенность, вера фактически поглощается знанием, теряя свою специфику: «разум есть *непосредственное знание*, вера», и «невозможно объяснить, чем отличается вера и созерцание, помещенные в эту высшую область, от мышления»<sup>2</sup>. Вера у Гегеля совершенно теряет трансцендентный характер, имманентизируется. Так исчезает сама проблема, а метафизика превращается в логическую онтологию.

Совершенно иначе подошел к проблеме соотношения веры и разума Кант, противопоставив их друг другу, но таким образом, что онтологический, априорный статус сохранился лишь за чувственным и рассудочным познанием. Из этой установки Канта выросли, с одной стороны – позитивизм, а с другой – агностицизм и современный протестантский фидеизм. Но данные установки также несовместимы с метафизикой веры, ибо она, хотя и не отождествляет веры и знания, тем не менее, не противопоставляет их. Метафизика веры призвана носить гностический характер, характер духовной и интеллектуальной интуиции, возможность которой отрицалась как Гегелем, исходящим из панлогизма, так и Кантом, исходящим одновременно из априоризма и эмпиризма. Немецкие мыслители, за исключением Фихте, Якоби и Шеллинга, отрицали возможность непосредственного знания в сфере интеллекта. Между тем Якоби, как и Шлейермахер, сводил веру во многом к чувству, а Шеллинг – интеллектуализи-

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук. В 3-х т. Т.3. М., 1977. С. 382.

<sup>2</sup> Там же. Т. 1. С. 186, 188.

ровал ее, приближаясь к гегелевской установке. Ни один из этих вариантов нельзя рассматривать как удовлетворительный с точки зрения метафизики веры, хотя обсуждение проблемы соотношения веры и знания в немецкой философской культуре оказало глубокое и стимулирующее воздействие на рассмотрение данной проблемы в русской философии.

Русская философия, в целом, стремилась выразить гностический смысл слов ап. Павла «верою разумеваем», хотя разные представители ее понимали их по своему. Сравнивая между собой творчество различных русских философов уже Н. Лосский отмечал существенные различия между Вл. Соловьевым и братьями Трубецкими, с одной стороны, и Флоренским и Булгаковым – с другой: если первые, вступая в область метафизики веры, стремились выразить ее содержание в форме, свободной от противоречий, то вторые, напротив, настаивали на неизбежной антиномичности человеческого разума в вопросах веры<sup>1</sup>. Первое направление шло по пути объединения веры и разума. Оно, по крайней мере, стремилось наводить между ними мосты, в то время как второе утверждало принципиальное отличие веры от обычного знания, несводимость ее к разуму ни в каком случае.

Нужно отметить что направление, стремившееся к единству веры и знания, берет свои истоки в творчестве Вл. Соловьева, т.е. представляет собой непосредственное продолжение традиции всеединства, заложенной им. Второе направление, также видя в качестве своего предшественника Вл. Соловьева, тем не менее стремилось истолковывать его творчество иначе, через призму, например, православия. Хотя были и такие сторонники веры, которые полагали, что Соловьев вообще устранил ее, фактически подменив разумом<sup>2</sup>.

Против таких обвинений выступил А.Ф. Лосев, считая, что наличие у Соловьева учения о непостижимом ничто «раз и навсегда исключает всякий рационализм и всякую логику как единственное свидетельство истины». Вместе с тем, анализируя соотношение веры и разума у Вл. Соловьева, Лосев в своей книге о Соловьеве пишет следующее: «Понятнейшая философия имела для Вл. Соловьева настолько самостоятельное значение, что, в сущности говоря, не нуждалась даже в авторитете веры»<sup>3</sup>. Таким образом оценка Лосевым творчества Соловьева носит двойственный, непоследовательный характер, что свидетельствует как о единстве веры и знания у Соловьева, так и о зависимости самого Лосева, несмотря на весь его апофатизм, от построений Соловьева.

Как показывают высказывания А.Ф. Лосева по гносеологии Соловьева, последний все же ближе находился к «единенщикам», чем к «антиномистам». Приведем его красноречивое в данном отношении высказы-

---

<sup>1</sup> Лосский Н. Преемники Вл. Соловьева // *Путь*. Кн. 1. М., 1992. С. 286.

<sup>2</sup> См., например, статью *Ив. Сперанского* «Действительный смысл религиозно-философских воззрений Вл. Соловьева» в журнале «Вера и разум» за 1901 г., № 5 и № 6. С. 241.

<sup>3</sup> Лосев А.Ф. Владимир Соловьев и его время. М., 1990. С. 335, 206-207, 324.

вание, относящееся к последним годам жизни: «...*согласие* сердца и ума, веры и разума лучше, желательнее их противоречия и вражды, это *согласие* есть норма, идеал, то, что *должно* быть, а если так, то, значит, это согласие и есть настоящая цель нашего умственного труда и, значит, непозволительно нам успокоиться, пока мы не осуществили для себя и для других этой полной истины, пока она не будет проведена через ясный свет сознания»<sup>1</sup>.

Но исходя из того, что согласие веры и знания лучше их вражды, еще не следует, что их можно некритически объединить просто в силу должного и желаемого, а не в силу действительного. В действительности этого единства нет, оно выступает как идеал, приблизиться к которому можно лишь вначале четко различив веру и знание, и в этом различии необходимо найти то, что способно вести к их единению. Однако в своей гносеологии Вл. Соловьев делает скачок от идеи единства, идеала, к фактическому его утверждению. Недостижимый идеал, то, что должно быть достигнуто в бесконечном духовном развитии человечества, он стремился утвердить, показать и доказать уже в рамках своей концепции всеединства. Но на деле он перешел не к единству, а к эклектике, оставив в наследство своим последователям, таким образом, как разработку искомого идеала единства, так и проведение принципиального различия между верой и знанием. Два выделенных нами гносеологических направления и решали указанную проблему в этих двух разных отношениях, подготавливая тем самым возможность для метафизики веры выйти на высказанный Соловьевым, но не достигнутый им уровень противоречивого единства, противоречивой гармонии веры и знания.

Спор по поводу интерпретации творческого наследия Вл. Соловьева касался не только проблемы пантеизма, но также веры и знания. Борьба, которую вели два указанных направления за Вл. Соловьева была фактически борьбой двух точек зрения на соотношение веры и знания, которая являлась следствием, в данном случае, разных интерпретаций философии всеединства. Остановимся первоначально на точке зрения, стремящейся к непосредственному единству веры и знания, а затем на точке зрения, подчеркивающей их антиномизм.

В число самых первых как последователей, так и критиков Вл. Соловьева, входят братья Грубецкие. Что касается старшего брата, С.Н. Грубецкого, то он в равной мере критикует как отвлеченный рационализм – панлогизм Гегеля, так и «мистический идеализм» – гностический пантеизм Мейстера Экхарта, индийскую мистику и т.д., которые абсолютизируют метод познания, основанный исключительно на вере. Хотя вера и выражает внутреннее и центральное отношение человека к другим существам, тем не менее и она может заблуждаться, о чем свидетельствует обилие различных верований. Опыт же и размышление, хотя и обосновываются имманентной им верой, тем не менее способны исправлять оши-

---

<sup>1</sup> Цит по: Лосев А.Ф. Указ. соч. С. 339.

бочные верования. Трубецкой делает вывод, что критерий истинного знания заключается, таким образом, ни в субъективном чувстве, ни в отвлеченной мысли, ни в вере самой по себе. Заключается же он в нераздельном единстве всех этих видов познания, которое составляет «общую трансцендентальную форму» душевной жизни и познания<sup>1</sup>.

Первоначально может показаться, что С.Н. Трубецкой осознавал всю специфику веры, так как безусловно понимал ее значение: «Человека нередко определяли как животное двуногое, животное разумное и словесное, животное политическое. Можно также определить его как животное верующее. ...Человек верит в определенный смысл мира и в смысл существования, в безусловную цель, идеал своего существа. И когда такая вера у него отнимается, существование его представляется ему бессмысленным, бесцельным, случайным и лишним»<sup>2</sup>. О том, что С.Н. Трубецкой был близок к пониманию феномена веры и основанной на нем добродетели как высшей ценности, свидетельствуют воспоминания его брата: «Помню, – пишет Е. Трубецкой, – с каким воодушевлением он мне доказывал, что все великие люди в мире, все Наполеоны, Канты и многие другие, не стоят одной любящей души»<sup>3</sup>.

Разрабатывая концепцию «конкретного идеализма» в работе «Основания идеализма» С.Н. Трубецкой отмечает значимость разума, но, тем не менее, не абсолютизирует его возможности. Он признает три источника наших знаний – эмпирический опыт, разум (устанавливают закономерную связь явлений) и веру (устанавливающую реальность мыслимых и воспринимаемых нами существ). Специфика познания, основанного на вере, состоит в том, что оно открывает субстанциальное бытие сущего, которое не дается ни эмпирически, ни разумно: «...Мы должны допустить, что *признание* реальности внешних явлений и в особенности тех самобытных, независимых от нас живых существ, для которых эти явления существуют также помимо нас, – признание такой реальности не имеет достаточного логического основания ни в нашем чувстве, взятом само по себе, ни в нашей *отвлеченной* мысли: оно есть акт веры – третьего фактора нашего познания. Сущее определяется, следовательно, не только как предмет чувства и мысли, но и как *предмет веры*»<sup>4</sup>. Есть не эмпирическая и не понятийная реальность, удостоверить же ее может только вера.

Повторяя Хомякова, Киреевского и Вл. Соловьева С.Н. Трубецкой расширительно толкует понятие веры: она есть «непосредственное усвоение реальности и даже «условие нашего самосознания». Для него «между религиозной верой и той верой, которая является основным началом нашего познания, не лежит непроходимой бездны, поскольку предмет той

---

<sup>1</sup>Трубецкой С.Н. Собрание сочинений. Т. I. М., 1907. С. 670.

<sup>2</sup>Трубецкой С.Н. Собрание сочинений. Т. I. М., 1907. С. 381.

<sup>3</sup>Трубецкой Е.Н. Из прошлого. Вена, Б.г. С. 82.

<sup>4</sup>Трубецкой С.Н. Основания идеализма // Сочинения. М., 1994. С. 651.

и другой имеет одно и то же общее определение – сущее как реальный, являющий себя невещественный субъект». Непроходимой бездны между ними, может быть и нет, но существует специфика, которая не позволяет их сближать. Для Трубецкого же «в этом общем определении – все возможное содержание Веры»<sup>1</sup>. Существует также терминологическая неясность, свидетельствующая о зависимости С.Н. Трубецкого от Вл. Соловьева, когда сущее отождествляется с субъектом.

Идя далее, можно выделить три аспекта понимания веры у С.Н. Трубецкого. Во-первых, это вера, удостоверяющая нас в реальности существующего, т.е. утверждающая бытие внешних предметов вообще; во-вторых, в реальности других разумных существ; и в-третьих, вера, убеждающая в существовании высших духовных существ и Бога. Объединяя в одном понятии веры столь разные определения, Трубецкой смешивает совершенно разноплановые вещи: обнаружение, с одной стороны, «субстанциального бытия», и, с другой, – «субстанциальности сущих». Как верно замечает П.П. Гайденко, этому пониманию недостает, как минимум, «тщательной проработки, при которой были бы расчленены разные предметы веры и соответственно разные ее типы»<sup>2</sup>.

Делая вывод можно сказать, что С.Н. Трубецкой не противопоставлял веру разуму, но искал пути их интеграции. Однако такая методология привела его к необходимости расширительного толкования понятия веры, в котором размывается ее метафизическая составляющая. Он все-таки остался приверженцем научного логоса, пытаясь дополнить его верой. Однако его логос от этого не приобрел черты сверхсущего, трансцендентного начала, т.е. Трубецкой во многом остался на позициях античного его понимания. В.В. Зеньковский отмечает, что Трубецкой не избегал антиномий, он видел их и вскрывал, однако его разум не останавливался на этом, но искал примирительных синтезов. Но в результате получалось так, что все антиномии и противоречия в итоге вовсе устранялись, так было с его анализом культур античности и христианства, то же мы видим и при анализе взаимоотношений веры и знания.

Понимание веры Трубецким можно полностью противопоставить фидеизму Л. Шестова, так как он верил, что ясный и чистый разум, если ему добросовестно следовать, нас не выдаст и не обманет, но приведет прямо к благой цели. Может быть, несмотря на всю критику Трубецким философии Гегеля, он не смог избавиться от прогрессивистской модели развития и познания, унаследованной еще от просветителей. Возможно поэтому философ так тяжело переносил все «сбои» с прямого и ясного пути как в историческом развитии, так и в собственной жизни.

В отличие от своего старшего брата Е. Трубецкой, казалось бы, не смешивал различные аспекты веры. «В познании, – пишет он, – неизбеж-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 665, 671, 668.

<sup>2</sup> Гайденко П.П. «Конкретный идеализм» С.Н. Трубецкого // Трубецкой С.Н. Сочинения. М., 1994. С. 35.

но участвует *вера*, которая извещает нас о существовании предмета за пределами нашего индивидуально ограниченного сознания... Вера, о которой здесь идет речь, необходимо присуща *всякому* человеку, независимо от его убеждений, и ни в каком случае не должна быть смешиваема с верой мистической или религиозной, которая по существу свободна»<sup>1</sup>. «Кроме того, – продолжает Е. Трубецкой, – логически необходимая вера в Абсолютное, как трансцендентальный субъект сознания, и религиозная вера в Бога – не одно и то же; последняя предполагает известное нравственное отношение к Абсолютному, элемент доверия к нему, признание его *благости* – вообще интимное личное к нему отношение... актом познания оно не предполагается, а потому с логической необходимостью не навязывается». И далее: «Признание абсолютного, как Бога, вносит в него такое содержание, которое не может быть *a priori* выведено из необходимых логических постулатов»<sup>2</sup>.

Однако соотношение веры и разума в творчестве Е.Трубецкого не так однозначно, за время его жизни оно существенно видоизменилось. Особенно ярко это изменение проявляется при анализе его двух работ: *Мирозерцание Вл.С. Соловьева*, написанной в 1913 г., и *Смысл жизни*, изданной в 1918 г. Если в первой из названных работ он выступает как, отчасти, антиномист, признавая Абсолют непознаваемым, то во второй он мыслит как гегельянец. Рассмотрим эти два варианта решения им проблемы соотношения веры и знания.

В первой из названных работ он пишет, противопоставляя свою точку зрения Вл. Соловьеву, что «из чистого понятия «бытия» невозможно вывести» троичность, она априорно не дана мышлению. Попытка «вывести *a priori* из чистой мысли содержание высших тайн христианского откровения тем самым изобличается как невозможная». Е. Трубецкой пытается пояснить, почему это так, однако его логика путана и непонятна. В духе Л. Шестова он пишет следующее: «Если высшие тайны божественной жизни могут быть выведены *a priori* и познаны *естественными* силами чистого разума, то, спрашивается, что же остается на долю веры? Откровение тем самым или теряет всякое оправдание, или становится ценностью относительною. Оно или вовсе не нужно, или же нужно в качестве вспомогательного средства *для разума еще неокрепшего, не достигшего зрелости*. Разум, пришедший в полноту возраста, может обойтись без его помощи. Откровение *доказанное* тем самым перестает быть откровением. Если истины веры навязываются нам силою логической необходимости, то для усвоения их нет надобности в интимном и личном отношении человека к Богу: не нужно того акта доверия, той всецелой отдачи себя Богу, которая составляет самую сущность акта веры: достаточно правильно мыслить и безукоризненно вывести из понятия абсолютно все его логи-

---

<sup>1</sup> Трубецкой Е.Н. Мирозерцание В.С. Соловьева. Т. I. М., 1995. С. 260.

<sup>2</sup> Цит. по: Лопатин Л. Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой // Мирозерцание В.С. Соловьева. Т. II. М., 1995. С. 490-491.

ческие последствия»<sup>1</sup>. Трубецкой почему-то считает, что «где есть логическая необходимость, там уже не может быть» свободы, которая составляет сущность метафизики веры. Логика, считает он, отняла бы у веры ее безотносительную ценность, личностность во взаимоотношениях с Абсолютом. Здесь можно отчасти согласиться с Лопатиным, который в пылу полемики с Е.Трубецким приближает его позицию к Тертуллиану и противопоставляет Вл. Соловьеву: «Их мысль движется в разных плоскостях; что в глазах Соловьева представляет систему умозрительно обоснованных истин, то для Трубецкого только недоказуемая и непроницаемая для понимания вера»<sup>2</sup>.

Критикуя априоризм в рассуждениях Соловьева о Троице Е. Трубецкой полагал (за что его и упрекал Лопатин), что «нельзя вывести *a priori* из чистой мысли того, что познается только в конкретном богоявлении!... Нужны внутренние данные религиозного опыта, которые познаются как действие в нас божественного начала... для богопознания недостаточно односторонних усилий человеческого ума... Нужно, чтобы бог воплотился в человеческой мысли»<sup>3</sup>. Вместе с тем и сам Соловьев утверждал возможность непостижимого в «Чтениях о Богочеловечестве»: Совершенно несомненно, что действительность безусловного начала, как существующего в себе независимо от нас, – действительность Бога... не может быть выведена из чистого разума, не может быть доказана чисто логически». Однако Е. Трубецкой обвиняет Соловьева за фальшь, которая заключается «в самой попытке рационализировать веру, сделать ее тайны общепонятными, естественными». Е. Трубецкой считал, что «чтобы оправдать веру перед судом мыслящего сознания, надо, прежде всего, признать ее тайны недоказуемыми», тогда не придется оправдываться<sup>4</sup>.

Однако, корректируя свои взгляды после критики Лопатина, Е. Трубецкой пишет, что «бытие Божие *недоказуемо*», но это не значит, что оно *непознаваемо* (интуицией, верой или откровением). Свою задачу он определяет теперь так: «вся моя задача – в более последовательном проведении, чем у самого Соловьева, его же собственного принципа – нераздельного и неслиянного единства божеского и человеческого, а в данном случае – мистического и рационального элемента в богопознании»<sup>5</sup>. Пытаясь все же найти компромисс между верой и знанием Е. Трубецкой в итоге заключает, что «откровение не исключает познания, но вместе с тем и не укладывается в него без остатка». «Приняв веру, – признавался Е. Трубецкой позднее, – я не только не отбросил философию; наоборот, я стал

---

<sup>1</sup> Трубецкой Е.Н. Указ. соч. Т. I. С. 309-310, 321, 313-314.

<sup>2</sup> Лопатин Л. Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой // Миросозерцание В.С. Соловьева. Т. II. М., 1995. С. 425.

<sup>3</sup> Трубецкой Е.Н. В.С. Соловьев и Л.М. Лопатин // Там же. С. 525.

<sup>4</sup> Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьева. Т. I. М., 1995. С. 313, 315.

<sup>5</sup> Трубецкой Е.Н. К вопросу о мировоззрении В.С. Соловьева (По поводу статьи Л.М. Лопатина) // Указ. соч. Т. II. М., 1995. С. 467

верить в нее так, как раньше никогда не верил, потому что почувствовал ее призвание – быть орудием Богопознания»<sup>1</sup>. Свое отношение к вере и религии Е. Трубецкой стал противопоставлять как рационалистическому неверию, так и «отвлеченному мистицизму» П. Флоренского и С.Н. Булгакова. Вместе с тем Трубецкой находит сходство между этими двумя противоположными отношениями к вере: как первое, так и второе полагают, что «никакого моста между разумною мыслью и христианским откровением нет и быть не может». Позицию Флоренского он еще называет «мистическим алогизмом», ибо тот выступает «против возможности найти какой-нибудь логический переход от мысли к откровению»<sup>2</sup>.

Е. Трубецкой находит следующую связь между знанием и откровением. Само познание, считает он, обусловлено откровением в широком смысле слова («Если есть Абсолютное, то все, что есть, должно быть *некоторым* его откровением»), «тесный» же его смысл есть откровение религиозное. И хотя логически нельзя доказать *необходимости* того непосредственного *Богоявления*, о котором учит Евангелие. Но *если* оно есть, оно представляет собою логическое завершение того внутреннего откровения, которое непрерывно совершается в нашем сознании»<sup>3</sup>. Вселенское откровение завершается во Христе, когда неведомый Бог становится ведомым.

Откровение выступает у Е. Трубецкого столь необходимым и объективным процессом, что любое сомнение оказывается грехом, недопустимым с точки зрения веры. Но существует и другое мнение, согласно которому только прошедший через горнило сомнений способен обрести истинную веру. Для Трубецкого же сомнение и вера абсолютно несовместимы. Он считает, что сомнение вносит в душу верующего разлад, что нарушает внутреннюю гармонию. Однако метафизическая вера не есть вера в бытие предметов. Она может присутствовать лишь через постоянное духовное усилие, и как только энергия этих усилий ослабевает, появляются сомнения. Они преследуют веру всегда, как тень. Поэтому трактовка этого вопроса у Е. Трубецкого выглядит несколько упрощенной. Если веру можно было бы обрести, раз и навсегда уничтожив все сомнения, то она стала бы знанием, и однажды будучи обретенной никогда бы не исчезала. Однако это не так.

Метод «отсечения мысли» Флоренского недопустим для Трубецкого, ибо «сомнение может быть побеждено только исканием мысли, а отнюдь не отсечением ее»<sup>4</sup>. По Трубецкому человеку даже вменяется в обязанность осуществлять деятельное усилие мысли, направленное к уразумению откровения, так как Бог может открыться лишь разумному и мысля-

---

<sup>1</sup> Трубецкой Е.Н. Воспоминания. София, 1921. С. 68.

<sup>2</sup> Трубецкой Е.Н. Смысл жизни // Избранное. М., 1997. С. 219.

<sup>3</sup> Там же. С. 220-221.

<sup>4</sup> Там же. С. 223.

шему существу, и только такое существо способно опознать откровение как Откровение.

Такая позиция возможна для метафизики веры, однако Е. Трубецкой идет дальше, он призывает к «абсолютному ведению», к «участию в полноте божественного ведения», без которого «нет полного приобщения человека к Божеству, нет, стало быть, и самого *Богочеловечества*»<sup>1</sup>. Попытка разумного понимания Откровения и веры у Трубецкого здесь отягощается концепцией всеединства, которая заставляет прямо таки погегелевски относиться к самой религиозной тайне, к предмету веры. Если признать антиномизм в познании предмета веры у Флоренского крайностью, то Е. Трубецкой идет к другому краю, может быть, еще более опасному для веры, чем антиномизм.

С.Н. Булгакова Е. Трубецкой упрекает в психологизме и «полнейшем смещении логического и психологического». Но если у Булгакова логическое зачастую подавляется «психологическим», то для Е. Трубецкого – это смерть истины. Логическое для него коренится в самом Безусловном, а потому оно объективно и неизменно. Он противопоставляет «мистический антиномизм», как смертельного врага мысли, логическому монизму. Последний утверждает, что «мысль *богоносна*», она присутствует во всякой логике и интуиции. Отсюда Е. Трубецкой делает вывод, что «откровение совместимо с *формами* нашей умственной жизни». Исходя из этого вера во Христа рассматривается Е. Трубецким не как внешний догмат, а как «имманентная религия человеческой совести, *абсолютное откровение*, где в объективном явлении предстает перед нами искомое всякого религиозного сознания». Под давлением концепции всеединства, а может быть и гегельянства, Е. Трубецкой заявляет, что «размышляя о вере, мы ни шагу не можем сделать без логической необходимости... потому что *логическое единство есть форма Истины*. Всякая мысль, не могущая облечься в эту форму, не соответствует и ее содержанию, а потому должна быть отсечена»<sup>2</sup>.

Хотя в высказываниях Е. Трубецкого наблюдаются разительные противоречия в толковании соотношения веры и знания, что справедливо отметил уже Лопатин<sup>3</sup>, он все же стремился найти взвешенное решение. В доказательство этого приведем следующую выдержку из *Мирозерцания* Вл. Соловьева: «я должен стремиться сознать и усвоить то, что мне открыто: иначе откровение было бы бессмысленно, бесцельно... откровение не исключает познания, но вместе с тем и не укладывается в него без остатка. Оно навсегда должно остаться, поскольку оно выражает собою еще невыполненную задачу познания, – *заданным*»<sup>4</sup>. Однако, имея вви-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 226.

<sup>2</sup> *Трубецкой Е.Н.* Смысл жизни // Избранное. М., 1997. С. 228, 235, 238, 253.

<sup>3</sup> *Лопатин Л.* Вл.С. Соловьев и князь Е.Н. Трубецкой // Мирозерцание В.С. Соловьева. Т. II. М., 1995. С. 431.

<sup>4</sup> *Трубецкой Е.Н.* Мирозерцание В.С. Соловьева. Т. I. М., 1995. С. 314.

ду последний вариант анализа Трубецким взаимоотношения веры и знания, Бердяев упрекает его в чрезмерной рационализации проблем веры. По его мнению Трубецкой «не хочет признать необходимую антиномичность всякой религиозной мысли»<sup>1</sup>. Е. Трубецкой, высказываясь о высших предметах, как полагал Н. Лосский, «выражает их не в антиномической форме», упрекая своих оппонентов в том, «что они недостаточно освободились от влияния Канта в вопросе о свойствах разума, пытающиеся решать метафизические проблемы»<sup>2</sup>.

Концепцию единства веры и знания (*«верующего знания и знающей веры»*) отчетливо поддерживал и И.А. Ильин. Подтверждает свою позицию он убеждением, что верить можно лишь в то, что верно, что в самом деле так: «Нельзя верить во что-нибудь, зная, что на самом деле «это иначе»: такой человек был бы невменяем. Но нельзя и знать что-нибудь, веря, что на самом деле «это иначе»: такой человек был бы лишен и веры и знания». «Верить, – продолжает Ильин, – значит гореть признанием истины; но как же может тогда человек, признавший истину, не иметь объективно обоснованного знания? Знание может быть еще нераскрытым, вера может временно пребывать в состоянии бессознательного аффективного опыта; но *по существу* они одно». Но по какому *существованию*, спросим мы, и в каком сознании? Разве что, познавшем все. Однако такое сознание не есть сознание человеческое. Получается, что выводы Ильина возможны лишь для Абсолюта, и совершенно не касаются человека, не соответствуют его познавательным способностям и возможностям.

В.В. Зеньковский также некритически объединяет веру и знание. Делает он это, ссылаясь на Церковь и догматы, но при этом не дает действительно философского, метафизического их осмысления. В результате его выводы выглядят лишь как пожелания кота Леопольда. Им приводятся высказывания в целом формальные, которые не имеют доказательной силы: «вера не отлична от разума в своей основе – то и другое есть проявление светоносной силы, входящей в душу от Христова света». Но здесь же он говорит и о противоположном, о том, что «расхождение веры и разума не просто законно, но и неизбежно вне Откровения»<sup>3</sup>. И опять по этому же поводу: «Расхождение веры и знания есть выдумка тех, кто борется против веры в Церковь»<sup>4</sup>.

Тем не менее, у Зеньковского есть и справедливые суждения, хотя никак не оправдывающие себя в развиваемых им темах: «неразумного нет и не может быть в христианстве, хотя его истины и превосходят наш разум: они *сверхразумны*, но не *неразумны*. Но христианство со всей силой ста-

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. О земном и небесном утопизме // РМ. 1913. № 9. Отд. II. С. 48-53.

<sup>2</sup> Лосский Н. Преемники Вл. Соловьева // Путь. Кн. 1. М., 1992. С. 286.

<sup>3</sup> Зеньковский В.В. Основы христианской философии. М., 1997. С. 51-52.

<sup>4</sup> Зеньковский В.В. Апологетика // Основы христианской философии. М., 1997. С. 312.

вит зато другой вопрос – о *границах нашего разума*<sup>1</sup>. То же самое можно сказать и о метафизике веры.

А.Ф. Лосев, в свою очередь, рассматривал проблему соотношения веры и знания «чисто *диалектически*». В этом случае «вера не только невозможна без знания, но она и есть подлинное знание, и знание не только невозможно без веры, но оно-то и есть подлинная вера», ибо «верить можно только тогда, когда знаешь, во что нужно верить, и знать можно только тогда, когда веруешь, что объект знания действительно существует». «Миф знания и миф веры, знание как догмат и вера как догмат – вот где подлинная человеческая, а не учебно-кабинетная реальность»<sup>2</sup>, – утверждает Лосев. Но если все есть миф, то где же реальность? – Спросим мы. Метафизика веры никак не может согласиться с тем, что предмет веры есть миф, пусть даже абсолютный, чудесный, личностный, диалектический и еще всякий разный. Нельзя превращать метафизику в «диалектику», которая все мифологизирует, все превращает в некую игру. Не удовлетворяет метафизику веры, естественно, и мифическое единство веры и знания.

Лосев, «диалектически» осмысливая соотношение веры и знания, сводит их к такому единству, где уже не видна специфика веры. Вообще сама данная проблема и антиномия оказывается иллюзорной. Но это – псевдорешение, или лишь частичное решение проблемы. Это – некий внешний, только логически возможный вариант, повторяющий соловьевское решение лишь с применением логики Гегеля. Вообще так «диалектически» можно решить любую проблему, ответить на любой вопрос, – просто играя понятиями. В.В. Бибихин также отмечает «головокружительную легкость суммирования веры и знания в мудрый гносис» у Лосева<sup>3</sup>. В.И. Постовалова в свою очередь пишет, что у Лосева, при его «диалектическом выведении основных утверждений абсолютной мифологии», не остается места для веры, все становится известным, все объяснено<sup>4</sup>.

По Лосеву необходимо нечто третье (согласно все той же пресловутой диалектике), в чем бы вера и знание объединились без остатка. Таким синтезирующим началом он признает *вѣдение* или *гносис*. Фидеизм и рационализм по отношению к этому гносису, как «абсолютному мифу», выступают в виде относительных мифологий. Эта понятийная находка Лосева, изначально содержащаяся в предании восточного христианства, может быть продуктивной для разработки метафизики веры. Но, к сожалению, Лосев не останавливается на анализе данного понятия, а между

---

<sup>1</sup> Там же. С. 329.

<sup>2</sup> Лосев А.Ф. Диалектика мифа // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С.114, 115.

<sup>3</sup> Бибихин В.В. Абсолютный миф А.Ф. Лосева // *Начала*, 1994. № 2-4. М., 1994. С. 110.

<sup>4</sup> Постовалова В.И. Идея абсолютной и относительной мифологии у А.Ф. Лосева // Там же. С. 129.

тем оно может мыслиться по-разному, как исихастски, так и гностически (в гностицизме). Ясно, что последний вариант интерпретации несовместим с метафизикой веры.

Метафизика веры не может удовлетвориться лишь «диалектическим» решением проблемы соотношения веры и знания. Единство должно быть достигнуто и оно есть – но на самом начальном и конечном этапе познания. В существующей же реальности они никак не совпадают. К тому же, объединение веры и знания должно идти таким путем, чтобы не произошло стирания их особенностей в результате их *простого* отождествления. Чтобы прийти к действительному синтезу, а не только «диалектическому», необходимо, прежде всего, четко их различить. Для этого важно рассмотреть антиномические модели построения взаимоотношения веры и знания.

Заключая анализ концепции единства веры и знания в русской философии можно сказать, что это единство, мыслимое как фактически данное или принципиально для человека достижимое, есть миф, порожденный философией всеединства. Оно представляет собой никогда не достижимый идеал, к которому вечно будет стремиться метафизика веры, никогда его не достигая. В религии данный идеал выражается через понятие обожения, которое признается возможным уже в земной жизни человека при достижении им святости. Однако и в этом случае это единство должно мыслить не как достижимое человеческими познавательными усилиями, а как даруемое за праведность жизни и чистоту помыслов. Единство веры и знания существует, но в самом начальном и самом конечном пункте, а не в процессе эмпирической жизни человека.

Онтологические корни полного единства веры и знания лежат в пантеизме и панентеизме: как нет принципиального различия между Богом и миром, так же нет его и между знанием и верой. И как метафизика веры невозможна при пантеизме, также она невозможна и в гносеологии – при полном единстве веры и знания.

Л.М. Лопатин, как и В.И. Несмелов, верно отмечает в этой связи, что «разум и вера должны развиваться рядом, в полной независимости друг от друга, потому что их двигатели различны. Их окончательная цель, – последняя задача, поставленная самим их существом, состоит в их гармоническом примирении. Но это примирение, прежде всего, должно быть свободным, с полным сохранением взаимной независимости обеих сфер». «Истина разума и веры одна, потому что не может быть двух истин, друг друга отрицающих, но трудно сказать с уверенностью, скоро ли наступит то время, когда единая истина всецело явится, как единая, человеческому сознанию»<sup>1</sup>.

Сторонники концепции единства веры и знания выявили много интересного, важного и необходимого для развития гносеологического аспекта метафизики веры. Прежде всего это признание не иррациональности,

---

<sup>1</sup> Лопатин Л.М. Положительные задачи философии. М., 1911. С. 421-422.

а разумности веры, опознание ее как особого рода знания – *ведения*. Однако эта особенность совершенно потонула в единстве, что зачастую приводило не к синтезу, а эклектизму, избежать которого может помочь анализ иной концепции соотношения веры и знания – антиномической.

## § 2. Вера и знание как антиномия

Как отмечает Л.А. Гоготишвили, «обжегшись на увлеченно и последовательно проведенном монизме, приблизившем ее вплотную к соблазну пантеизма, русская философия отступила к дуализму веры и знания»<sup>1</sup>. Но истоки данного противостояния лежат гораздо глубже. Уже многие исследователи указывали на антиномичность как существенную характерную черту греческо-христианского мышления. Так Г.А. Острогорский пишет: Греческая догматика сплошь покоится на положениях, логически друг друга исключаящих и уничтожающих...»<sup>2</sup>. Вслед за Острогорским и А.И. Сидоров считает, что именно отсутствие данной антиномичности мышления породило такие ереси как арианство, монофизитство, несторианство, иконоборчество. По этой же причине были возбуждены и исихастские споры со стороны Варлаама и др.<sup>3</sup>

Также и согласно философам-антиномистам (сторонникам «мистического алогизма»), пишет Н. Лосский, единая истина возможна только на небе, а у нас – лишь ее осколки, несопоставимые друг с другом<sup>4</sup>. Отсюда вытекает неизбежность антиномий, самопротиворечий, к которым можно отнести многие догматические основоположения: единобожие и триипостасность, предопределение и свободу воли и т.п. По Флоренскому, только в момент благодатного озарения эти противоречия в уме устраняются, но не рассудочно, а сверхрассудочным способом<sup>5</sup>. Антиномисты не хотели в угоду разуму уступать позиции веры. Они были более чутки к ней, глубже осознавали ее специфику. Этому способствовал тот факт, что они стремились отталкиваться в своих построениях в большей степени от религии, чем от философии.

Одним из первых антиномистов был Ф.И. Тютчев, который уже в юности, будучи в Мюнхене, в спорах с Шеллингом заклеил как «невозможную» всякую попытку «доказать» веру при помощи «рассудка». Для него «философия катехизиса есть единственная философия, совме-

---

<sup>1</sup> Гоготишвили Л.А. Лосев, исихазм и платонизм // *Начала*, 1994. № 1. М., 1994. С. 103.

<sup>2</sup> Острогорский Г.А. Афонские исихасты и их противники. Белград. 1831. Вып. 5. С. 367.

<sup>3</sup> Сидоров А.И. Архимандрит киприан Керн и традиция православного изучения поздневизантийского исихазма // Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. XXXIII.

<sup>4</sup> Лосский Н. Преемники Вл. Соловьева // *Путь*. Кн. 1. М., 1992. С. 280.

<sup>5</sup> Флоренский П. Столп и утверждение истины. М., 1992. С. 159.

стимая с христианством». «Человек, – считал он, – должен верить, как верили апостол Павел и Паскаль, и преклонять колени перед противоречиями креста, или же отрицать все»<sup>1</sup>. Тютчев, по мнению Флоровского, ключ к Достоевскому как в плане понимания соотношения веры и знания, так и в плане историософском.

По Достоевскому, в вере никакие доказательства не помогают. «Доказать тут нельзя ничего, – говорит старец Зосима, но добавляет, – а убедиться можно... Опытom деятельной любви. Постарайтесь любить ваших близких деятельно и неустанно. По мере того, как будете преуспевать в любви, будете убеждаться и в бытии Бога, и в бессмертии души вашей». «Верь до конца, хотя бы даже и случилось так, что все бы на земле соврались...»<sup>2</sup>. Приведем еще высказывание из романа Братья Карамазовы: «многое из самых сильных чувств и движений природы нашей мы пока на земле не можем постичь, не соблазняйся сим и не думай, что сие в чем-либо может тебе служить оправданием, ибо спросит тебя судия вечный то, что ты мог постичь, а не то, чего не мог...»<sup>3</sup>.

Вера, по Достоевскому, должна быть совершенно свободна и не может зависеть ни от каких доказательств. Флоровский обостряет этот пункт у Достоевского: «И мало того, что нельзя доказать бытие Бога доводами разума – если бы и можно было, то этот доказанный логически Бог не был бы Живым Богом». «Бог, – продолжает Флоровский, – доступный логике, «евклидовскому» разуму человека, есть Бог Великого инквизитора». Флоровский заключает, что «разум уничтожает свободу и личность человека». Интерпретируя Достоевского, он утверждает, что «Вечная Истина, которая выше разума, помимо разума раскрывается в душе, – и в этом вера». Для разума она не имеет основ». Не разум, а «горение сердца» возбуждает веру, «не гарантирующее знание, а дерзающая вера должна лежать в основе жизни»<sup>4</sup>.

Хотя Достоевский призывал «жизнь полюбить больше, чем смысл ее», полюбить ее «прежде логики..., непременно, чтобы прежде логики», тем не менее жизнь для него есть Христос: «еслиб кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной»<sup>5</sup>. Таким образом Достоевский решает вопрос жизни и истины противоположно от Ницше. Достоевский здесь не столько философ жизни, сколько метафизик веры, хотя и весьма радикальный. Однако философия и метафизика веры не могут остаться лишь с утверждением. Оно необходимо, но недо-

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Исторические прозрения Тютчева // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 234.

<sup>2</sup> Достоевский Ф.М. ПСС в 30-ти тт. Т. 14. Л., 1980. С. 52, 291.

<sup>3</sup> Там же. С. 290-291.

<sup>4</sup> Флоровский Г.В. Блаженство страждущей любви // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С.71-72. И там же: «Человеческая мудрость и премудрость Божия». С. 79.

<sup>5</sup> В письме Наталье Дмитриевне Фонвизиной (1854).

статочно. Христос и истина должны совпасть, а вера и знание должны стремиться к никогда не достижимому единству.

Продолжили развитие линии антиномизма в метафизике веры П. Флоренский и С. Булгаков. Согласно Л.М. Лопатину их любовь к антиномиям приводит к принижению роли и значения разума в духовном познании и метафизике веры<sup>1</sup>. С этим соглашается и С. Хоружий, отмечая, что логика Флоренского в «Столпе» такова: «Истина есть антиномия, и антиномия есть гибель рассудка. Путь к Столпу и утверждению Истины требует отказа от рассудка, жертвы рассудком...»<sup>2</sup>. Флоренский поэтому резко противопоставляет веру и рассудок, выступая против идеи «разумной веры»: «Вера – то, что называется «разумная», – т.е. «с доказательствами от разума», ... есть... крамола против Бога, чудовищное порождение человеческого эгоизма... Много есть родов безбожия, но худший из них – так именующая «разумная» или, точнее, рассудочная вера... «Что есть разумная вера?» – спрашиваю себя. Отвечаю: «разумная вера» есть гнусность и смрад перед Богом». По Флоренскому, «где нет антиномии, там нет и веры», это касается и догмата, который, «как объект веры непременно включает в себя рассудочную антиномию».<sup>3</sup> В итоге Флоренский говорит о необходимости «укрошения рассудочной деятельности», о «пленении рассудка в послушание вере».

Однако в связи с таким крайним фидеизмом встает вопрос, зачем вообще Бог даровал человеку разум? Чтобы сбивать его с толку, с истинного пути, уже данного в вере? Такие вопросы неизбежно возникают в силу радикального противопоставления Флоренским веры и знания. Но вера, лишенная знания, превращается в суеверие. Получается, что такая жесткая позиция Флоренского по защите веры на деле ведет к ее уничтожению. Может быть, это осознал и сам Флоренский, позднее значительно смягчив свою позицию в рамках софиологии и «христианского платонизма».

С.С. Хоружий считает, что выявление в сознании лишь двух противоположных познавательных функций, веры и знания, неверно и является наследием кантовской методологии. Существует многообразие познавательных способностей, а норма отношения между ними не антагонизм, а софийность<sup>4</sup>. Между чистой мистикой и формальной логикой «располагается обширное многообразие промежуточных форм, определяющие нормы которых богаче и гибче трех законов формальной логики, и в то же время – обязательнее и постижимее неисповедимых путей мистического созерцания». К разряду одной из таких промежуточных форм Хо-

---

<sup>1</sup> Лопатин Л.М. Современное значение философских идей князя С.Н. Трубецкого // Вопросы философии и психологии. кн. 131 (1). С. 38-39.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Мирозозерцание Флоренского // *Начала*. № 4/1993. М., 1994. С. 102-103.

<sup>3</sup> Цит по: там же. С. 103.

<sup>4</sup> Хоружий С.С. Указ соч. С. 104.

ружий относит философский, диалектический разум, для которого антиномии не разрушительны, но побудительны. Порок рассуждений Флоренского он видит в понимании рассудка по Канту, а не по Гегелю (научнообразно и позитивистски, а не философско-диалектически), отсюда и толкование противоречий (антиномий) как неизбежных и разрушительных для него. А «когда все «промежуточные» горизонты деятельности сознания игнорируются, то единственным способом преодолеть уничтожительность антиномии, увидеть ее не зияющей «трещиной» сознания, но цельно и конкретной истиной, – оказывается апелляция к мистическому сознанию. Это и есть позиция Флоренского...». Кроме того, по Хоружему догмат не связан сущностно с антиномизмом. Антиномия – не обязательная норма, но лишь частный случай организации сверх-рассудочного содержания. Если вера и превышает рассудка, то это еще не значит, что она антагонистична ему, она лишь «свободна по отношению к нему, не связана его ограничениями»<sup>1</sup>. В связи с этим он причисляет Флоренского к сторонникам радикального иррационализма, которые смешивают сверх-рассудочное с анти-рассудочным. Это сближает Флоренского, по мнению Хоружего, с традицией «парадоксальной» или же «абсурдной» веры Кьеркегора и Шестова.

Получается, что если для Флоренского вера непостижима, то для Хоружего – неведома, т.е. в принципе может изъясняться разумом, хотя последний и никогда не исчерпает ее до дна. Хоружий делает вывод, что жертвовать рассудком надо тоже с умом, а не устанавливать новый догмат о необходимой антиномичности любого догмата. «Столп» Флоренского Хоружий характеризует как «философски незрелый и неубедительный»<sup>2</sup>.

Хотя Флоренский в «Столпе» понимает рассудок как Кант, тем не менее его цели и задачи иные. Поэтому для него путь спасения в сфере теории идет через преодоление Канта. Осуществляя это преодоление он вначале шел через противопоставление рассудочной и верующей деятельностью сознания, а затем обращается к положительной программе, христианскому платонизму, т.е. онтологизму идей разума («Смысл идеализма»). На этом этапе, считает Хоружий, его «антиразумное», «протестантское» и «экзистенциалистское понимание веры сменяется «церковным» и «православным». Но что означает это «православное»? Если софиологию и христианский платонизм, то проблема только углубляется.

Для Флоренского наличие философского стремления подразумевает некоторое до-мысленное знание, знание бытия, непосредственное, мистическое». Кроме того, такое знание не предметно, знающий его не может говорить о своем знании, он знает его «не ответчиво». Почвой диалектики Флоренский признает «подсознательную мистику». Знание не исчерпывается мыслью, но является «реальным отношением к иному,

---

<sup>1</sup> Там же. С. 106-107.

<sup>2</sup> Там же. С. 108, 110.

«соприкасание мирам иным». Это знание Флоренский называет «сверхсознательной мистикой» и «свободной теософией», вслед за Вл. Соловьевым.

Позднее, рассматривая природу разума, Флоренский стремится естественным логическим путем привести его к христианской теологии. Показать, что сам разум, исходя из своей собственной внутренней природы, развертывается в догмат о Троице: «самоистинность Истины выражается, — как вскрывает исследование, — словом *ὁμοούσια* — единосушие. Таким обоюзом, догмат Троичности делается общим корнем религии и философии, и в нем преодолевается исконная противоборственность той и другой»<sup>1</sup>.

Учение Флоренского об антиномичности веры и знания при построении метафизики веры поддерживает и разнообразно применяет С.Н. Булгаков. Вера, с его точки зрения, не подчиняется категориям логического, дискурсивного познания. Однако это не значит, что она низводится на степень «субъективного верования, вкуса или прихоти». Булгаков признает объективный характер веры, который, однако, может ограничиваться субъективным настроением. Русский философ, в противовес Фейербаху, считает что не человек создает Бога, «но Бог открывается человеку, а потому и человек находит в себе Бога или себя в Боге». С объективной стороны он определяет веру как действительное откровение. Хотя вера для него есть «путь знания без доказательств, вне логического достижения, вне закона причинности и его убедительности», она не чужда разуму, но является «выражением высшей разумности»<sup>2</sup>. Существо этой разумности не дано познать рассудку, поэтому он и игнорирует веру. Для Булгакова такая противоположность рассудочного знания и веры является неизбежной, так как «то, во что можно верить, нельзя знать, оно выходит за пределы знания, а в то, что можно знать, нельзя и не должно верить». Бог не может являться предметом научного знания, Он познается только верой, которая есть «уверенность в невидимом как видимом, ожидаемом и уповаемом как настоящем». Вера не враждует со знанием, но в итоге сливается с ним и переходит в него.

Однако в приведенных высказываниях, которые с первого взгляда представляются верными, скрыты и противоречия, которые проистекают как из неопределенности смысла употребляемых понятий, так и из неоднозначности и противоречивости суждений. Нет четкости и ясности в вопросе о вере и знании, их взаимоотношении. Булгаков то противопоставляет одно другому, то некритически сближает. В конце концов он говорит, что вера не индифферентна к своей необоснованности, так как она «одушевляется надеждой стать знанием, найти для себя достаточные основания». Но если вера не чужда высшего знания, то она тем самым уже имеет и обоснованность, если же вера чужда знанию, а ее познание

---

<sup>1</sup> Флоренский П.А., Сочинения в 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 137.

<sup>2</sup> Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 28.

переносится в некое будущее, то тогда вера лишается всякого объективного и онтологического основания, превращается в суеверие. Однако Булгаков не задерживается рассмотрением проблем метафизики веры.

Видимо, разрешение данных противоречий состоит в том, что то знание, которое заключено в вере, не явлено непосредственно, и имеет иную природу, чем то знание, на котором основывается наука. Булгаков всячески стремился выявить эту интуицию, что сделать чрезвычайно сложно. С этим, видимо, связаны и возникавшие в его суждениях противоречия. К тому же он не претендовал на последнюю истинность своих суждений. Вся жизнь он находился в поиске, часто заблуждаясь, и долгие годы преодолевал затем свои заблуждения.

Булгаков справедливо подчеркивал, что «собственный предмет веры [трансцендентное Божество], по самой своей природе не может стать знанием». Вера динамична, ибо не дает раз и навсегда определенного знания, но имеет свои степени и возрасты, свои приливы и отливы. Вера для Булгакова имеет свою «закономерность», однако рассмотрение последней он опять сводит к психологии, тогда как действительно проблема веры может ставиться и решаться лишь на уровне метафизики. У него вера в Бога «рождается из присущего человеку чувства Бога, знания Бога», «от встречи с Богом в религиозном опыте, на жизненном пути»<sup>1</sup>.

Однако нельзя сводить веру только к этому, что чревато ее психологизацией. Вера действительно есть жизненная задача и подвиг, но это человек зависит от реализации последнего, а не сама вера. Вера в каком-то смысле должна быть всегда, и до и после подвига, она независима от него, хотя и раскрывается только через него для индивидуального человека. Путь человека к вере лежит через его собственную душу, однако веру, которую он способен обрести, нельзя сводить к его душевным процессам и состояниям, ставить ее в зависимость от них. Вера, как категория духовная и метафизическая, сама выступает как принцип, конституирующий духовную и душевную жизнь человека. Путь здесь должен быть не снизу вверх, а только сверху. Копание в душевных изгибах в лучшем случае может привести к психоанализу, но не к тем духовно-онтологическим трансформациям смыслов, к которым приводит вера. Вместе с тем Булгаков выступает против духоборов и квакеров, сводящих веру лишь к наличному религиозному опыту, личному откровению, отрицающему всякое предание.

Булгаков, как и Флоровский, отмечает, что настоящая «вера не различается по своей природе у угольщика и философа. Герои веры, религиозные подвижники и святые, обладали различными познавательными способностями, иногда же и совсем не были одарены в этом отношении, и, однако, это не мешало их чистому сердцу Бога, ибо путь веры, религиозного ведения, лежит поверх пути знания, хотя бы и оккультного, «мудрости века сего». Вере свойственна детскость не как отсутствие зре-

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 31, 29.

лости, но как некое положительное качество...». Вера, продолжает Булгаков, «не метод познания с его верной, рассчитанной поступью, это безумие для мира сего, и его хочет Бог». Она есть «незримо совершающийся в душе жертвенный акт, непрерывная жертва веры». «Вне этого момента не рождаются к религии: вероятно, вполне возможно быть философом, бого-словом, мистиком, гностиком, оккультистом, но при этом... не верить в Бога, не пережив этой свободной отдачи себя»<sup>1</sup>.

В истории русской философии обнаруживается еще более ярко выраженный антиномизм, чем тот, который представлен именами Флоренского и Булгакова. Речь идет о концепции радикального фидеизма Льва Шестова. В толковании Писания он доходит до отрицания всего разумного, всех законов и заповедей, как Моисея, так и Христа. Вера для него вне разума, вне какой-либо церкви и даже вне Библии. Она чисто потусторонняя и граничит с безумием. Вера предполагает пробуждение глубочайших витальных сил человека, дерзновенности и невиданной, превосходящей все дозволенное свободы.

Понятие «экзистенциальный» у Шестова означало «глубинно индивидуальный», «иррационально-религиозный». Его экзистенциальная философия представляет собой синтез философии жизни и философии веры в виде утверждения абсурда. Основная тема, которой Л. Шестов был охвачен в течение всей своей долгой жизни, – обоснование «беспочвенности» философии. Шестов определял свое мировоззрение как «опыт религиозной философии», находящейся в постоянной борьбе с рассудочной философией и самим разумом. Так, критикуя Канта, он пишет: «Отдать себя в руки живого Бога – страшно, а покориться безличной необходимости, неведь каким способом внедрившейся в бытие, – не страшно, а радостно и успокоительно!». Свою задачу Шестов видел в том, чтобы «стряхнуть с себя власть бездушных и ко всему безразличных истин, в которые превратились плоды с запретного дерева»<sup>2</sup>. «Чтобы обрести Бога, – продолжает Шестов, – нужно вырваться из чар разума» и пойти к иному источнику, который в Писании называется загадочным словом «вера».

Однако веру Шестов жестко противопоставил знанию, «Иерусалим» – «Афинам», пытаясь основываться на буквалистском толковании слов апостола: «Мудрость человеческая есть безумие перед Господом». Он словно забыл тот факт, что Афины были школой и христианского богословия. Греческие «первичные принципы», считает Шестов, удушили основную истину библейского откровения. Вера же настолько выше знания, что вовсе отменяет его<sup>3</sup>.

С.Н. Булгаков подверг убедительной критике такое понимание веры. Для него нет выбора между Иерусалимом и Афинами, ибо «они неразрывны по существу и друг друга обуславливают: здесь нет или-или, но и-

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 38, 33.

<sup>2</sup> Шестов Л. Сочинения в 2-х т. Т. 1. М., 1989. С. 323-333.

<sup>3</sup> Там же. С. 560.

и (несмотря на все различие, существующее между откровенной религией и язычеством)). Философ поясняет свою мысль следующим образом: «Если серьезно и ответственно говорить о вере в отношении к догматам, то придется признать необходимость наличия «Афин», т.е. постигающего разума, и в «Иерусалиме», как и «Афины» нельзя лишить «естественного», т.е. хотя и затемненного, но все же подлинного откровения, осуществляемого усилием себя обосновывающей мысли. Возможность бессмысленной веры есть такая же «парадоксальная» выдумка, как поробшающая, а не освобождающая истина». «Чтобы реализовать содержание «иерусалимского» откровения веры, – продолжает Булгаков, – потребно усилие мысли, так же, как и мысль оплодотворяется откровением, и на дне своем определяется «данностями» веры»<sup>1</sup>.

Булгаков считал, что, провозглашая веру, Шестов проходит мимо четвертого Евангелия, исповедующего Логос. К тому же, заявляя о своей позиции как религиозно-философской, он сам же смешивает то, что предварительно противопоставил. Булгаков делает следующий вывод: «Противоположности между Афинами и Иерусалимом в действительности нет, она выдумана. Или еще гораздо хуже: она произвольно связана с одним определенным образом философии». Булгаков считает, что после «парадоксов» Шестова необходимо «спасать философию ради догматики, как и догматику ради (религиозной) философии»<sup>2</sup>.

Вместе с тем Шестов верно уловил некоторые истинные черты веры, говоря, что «у Авраама его вера была новым, дотоле неизвестным миру измерением мышления». В связи с этим иудео-христианской может быть названа философия, ставящая себе задачей «преодоление самоочевидностей и вносить в наше мышление новое измерение – веру»<sup>3</sup>. Вера для Шестова не есть знание в обычном смысле слова, но экзистенциальный акт бытия.

Однако, по верному замечанию Булгакова, «библейскому откровению веры совершенно не соответствует тот воинствующий агностицизм, для которого всякое вообще знание как таковое есть грех»<sup>4</sup>. Для Шестова же вера превращается, в «силу превращения бывшего в небывшее», в силу «абсурда». Ее сущность заключается в могуществе над бытием, благодаря которому невозможное становится возможным: «Чрез разум Иов все потерял... но не разуму дано вершить человеческие судьбы. Чрез Абсурд Иову все вернулось». Имеющий веру для него есть тот, кто способен благодаря ей сдвигать горы.

Между тем, если вовсе отказаться от услуг разума, человек должен верить в то, что он в принципе не знает, но ведь это невозможно. Значит вера уже изначально должна содержать в себе элемент знания, иначе она

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л.И. Шестова // Соч. в 2-х тт. Т.1. М., 1993. С. 526.

<sup>2</sup> Там же. С. 527.

<sup>3</sup> Шестов Л. Сочинения в 2-х т.Т.1. М., 1989. С. 606.

<sup>4</sup> Булгаков С.Н. Указ соч. С. 531.

превращается в фантазии или суеверия. Если бы в вере вовсе не было знания, то невозможно было бы сформулировать и предмет веры, а значит вера попросту была бы невозможна. Да и само откровение веры, когда оно состоялось, уже тем самым породило знание о себе.

Шестов же считал, что «нельзя на манер Филона, Соловьева или Толстого выгравлять из Св. Писания его душу лишь затем, чтоб «примирить» греческий разум с библейским Откровением»<sup>1</sup>. Однако и С.Н. Трубецкой считал, что христианство соединило в себе правду Афин и Иерусалима. Шестов же пытается разорвать всякую связь христианства с философией, а Бога с истиной и добром. Если о первом можно спорить, то во-втором он явно не прав, по крайней мере, с точки зрения христианства, которое он пытался защитить от критической мысли.

В своем противопоставлении Бога и добра Шестов отталкивался от Ф. Ницше: «Добро – братская любовь, – мы знаем теперь из опыта Ницше, – не есть Бог». Действительно, добро и любовь не есть Бог, но об этом также мыслит христианство, для которого, напротив, Бог есть добро и любовь. Вариант же, который дает Шестов, критикует лишь Фейербаха. Поэтому критика Ницше и Шестова бьет мимо цели, ошибка состоит здесь в смешении двух принципиально разных суждений «добро есть Бог» и «Бог есть добро».

В своей борьбе с «несоразмерными претензиями» разума Шестов прошел мимо равноуровневого понимания знания, высшим видом которого можно было бы признать веру. Вера не иррациональна, а сверхрациональна. Противоречия в гносеологии Шестова привели и к противоречиям в области этики, по большому счету она гуманна, а по земному и эмпирическому – имморалистична.

Вера у Шестова обладает сверхъестественной онтологической силой, преобразующей сущность человека. «Метафизическая» судьба человека определяется верой, в силу чего люди могут друг от друга отличаться в большей степени, чем от «кочана капусты» или «скалы». Первоначально Шестов даже разделял людей по природе на способных и неспособных к абсурду веры, но позднее смягчил свою позицию. «Метафизик», как существо «иных миров», способен прорваться сквозь «щели бытия».

В соответствии со своими установками Шестов определил и стиль философствования: парадоксальность, бесосновное суждение, невиданный скепсис, внимание к «ненужному» и «ужасному» – все это, с его точки зрения, ведет к Богу. Его философствование поэтому асистемно и афорилично. Тем не менее Шестов построил собственную метафизику, основанную на своеобразном толковании грехопадения. Оно было спровоцировано Змеем (Дьяволом) тем, что людям был внушен беспричинный страх перед ничто, которое, в результате этого, приобрело характер нечто и воплотилось в виде необходимости и закономерности. Результатом так понимаемого грехопадения стало возникновение ситуации выбора между

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Умозрение и откровение. Париж, 1964. С. 45.

добром и злом в их земном и неверном понимании. Главная причина грехопадения — это выбор человеком разума вместо веры, его гордыня. Исходя из этого стремление к «безумию» оказывается спасительным. «Живой» человек у Шестова противопоставляется «разумному». Возвратить человеку всемогущество и свободу может только вера. Шестов, таким образом, продолжил то направление мысли религиозно-антиномической мысли, которое провозгласил еще Тертуллиан, затем М. Лютер, развивали С. Кьеркегор, Ф. Достоевский и Ф. Ницше. Как и они он боролся против рационализма, позитивизма, материализма, атеизма, гедонизма и т.д.

Вслед за Л. Шестовым если не фидеистическую, то близкую к ней позицию занял и Г. Флоровский, утверждая, что «лишь в вере постижение смысла», в то время как «знание – скользит по поверхности». Анализируя творчество Флоренского он также полагает, что «верить надо вопреки стомам рассудка», что «религиозные откровения решительно неместимы в логические рамки»<sup>1</sup>. Флоровский выступает против всяких попыток разумом оправдать бытие абсолютного, полагая, что «исходя из бытия конечных вещей нельзя умозаключать к Богу,... потому, что всякое восхождение от следствий к причинам предполагает однозначно-необходимую сочетанность звеньев, т.е. необходимую связанность абсолютного бытия с конечным быванием..., – что в корне противоречит самому смыслу религиозного опыта и «понятию» Бога как Потустороннего и Творца. Такое умозаключение, – делает вывод Флоровский, – носит открыто пантеистический характер, соподчиняя Божество вещам природы...». Он отмечает, что свобода возможна «только в акте наивной, детской веры, – «веры угольщика»<sup>2</sup>.

Но такое последовательное отрицание возможностей разума делает невозможным построение метафизики веры. К тому же утверждение трансцендентной и непостижимой реальности само по себе не является запретом для познания: то, что эта реальность трансцендентна и непостижима, не значит, что не надо стремиться ее познавать. В стремлении познать непознаваемое мысль может открывать новые пути и возможности, которые хотя и не приведут к конечной цели, но, тем не менее, на определенном уровне смогут удовлетворить разумные и духовные потребности человека.

Фидеизм, при своем последовательном развитии, завершается агностицизмом, между тем как метафизика веры есть особого рода гносис или ведение. В этом случае сторонники чистого фидеизма оказываются такими же агностиками, как и материалисты, отрицающие вообще онтологическую действительность духовной реальности<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Человеческая мудрость и премудрость Божия // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 82-83.

<sup>2</sup> Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий // Там же. С. 202, 204.

<sup>3</sup> Этот парадокс описан у А.Ф. Лосева в работе «Диалектика мифа» // Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 129 и др.

Метафизика веры невозможна ни при пантеизме, ни при деизме, который в итоге приводит или к материализму, или к фидеизму. Т. Гоббс, один из основателей деизма, полагая, что вера превышает человеческих познавательных возможностей, предлагал проглатывать ее аксиомы как большой проглатывает пилюли, вовсе не задумываясь над ними. Если же их начать разжевывать, то не будет никакого эффекта<sup>1</sup>. Данное деистическое и позитивистское противостояние веры и знания имело в Западной Европе долгую историю, в результате которого трансцендентное было не только вытеснено за пределы разума (Гоббс) и лишено онтологических оснований (Кант), но и вовсе уничтожено (Фейербах). Отрицание метафизики веры, в этом случае, возможно с двух позиций, – как чистого трансцендентизма (фидеизма Л. Шестова), так и материализма (Фейербах). Исконные враги диалектически протягивают здесь друг другу руки. Дело в том, что как абсолютно непостижимое божество гностицизма, так и материя – чистые трансцендентные начала, для которых неприменима диалектика бытия и ничто. Они – просто ничто, которое не переходит в бытие: в материи самой по себе неоткуда взяться творческим потенциям, а трансцендентному фидеизма нет в этом нужды, настолько оно трансцендентно, запредельно всему сущему.

Противостояние веры и знания приводит и к противостоянию философии и религии (Гоббс<sup>2</sup>, Шестов) также, как их объединение приводит к смешению философии и религии (Вл. Соловьев, С.Н. Трубецкой). Ни то, ни другое не приемлемо. Итак, ни единство веры и знания в своем абсолютном виде, исходящее из пантеизма, ни их полное противостояние, исходящее из трансцендентизма, не способствуют созданию метафизики веры. Для нее необходим синтез, но сохраняющий принципиальную разницу того и другого. Это – ученое незнание или апофатическое знание, гносис трансцендентного, постижение непостижимого, онтологическим фундаментом которого и должна быть метафизика веры.

Однако в русской философии, за редчайшими исключениями, нет ни абсолютного объединения веры и знания, ни абсолютного их противопоставления. Через тезис и антитезис она шла к «золотой середине» данного соотношения, с большим трудом и муками, заблуждаясь и пытаясь вновь

---

<sup>1</sup> Вот как Гоббс определяет разницу между знанием и верой: «единственный путь к знанию – путь через дефиниции, для веры же он даже вреден. Ибо все, что превышает возможности человеческого восприятия и должно быть принято на веру, никогда не становится понятнее от объяснений, наоборот, темнее и еще более трудным для понимания. С человеком, пытающимся с помощью естественно-го разума доказать таинства веры, случается то же самое, что случается с больным, который хочет сначала разжевать целительные, но горькие пилюли, а уже потом проглотить, в результате он тотчас же выплевывает их, а ведь они вылечили бы его, если бы он сразу проглотил их» (*Гоббс Т.* Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1989. С. 496-497.).

<sup>2</sup> См. там же. С. 74, 79 и др.

обрести истину, вырабатывала гносеологическую основу для метафизики веры.

В истории русской мысли есть философы, которые сознательно стремились представить концепцию «ученого незнания» как принципиальный вариант разрешения антиномии веры и знания. Они осознали пагубность как безоглядного, некритического их объединения, так и бескомпромиссного противопоставления. Наиболее важной фигурой здесь является С.Л.Франк. Однако и это познание непостижимого в рамках «ученого незнания» в итоге обернулось у него единством веры и знания. Рассмотрим это подробнее.

### **§ 3. Постижение непостижимого как «ученое незнание» (апофатическое знание)**

Объект веры, по определению, есть непостижимое, которое может познаваться, таким образом, лишь неким нетрадиционным способом, апофатически. В русской философии, вслед за патристикой и Николаем Кузанским, эта особенность была осознана и формально все, или по крайней мере подавляющее большинство философов русского идеализма ее признавали, однако не у всех получалось из нее исходить и ее обосновать. Наиболее яркой фигурой в этом отношении является С.Л. Франк.

С.Л. Франк выделяет и подробно анализирует в своей книге непостижимое в трех слоях бытия: 1) в окружающем мире как предметном бытии; 2) в человеческом бытии как внутренней и духовной жизни; 3) в первооснове и первоединстве мира, полагая, что «верховенство логического, рассудочного объяснения не может быть логически же доказано, ибо всякое доказательство опирается само на веру в абсолютную, окончательную компетенцию чисто рациональной мысли». Поэтому существует не вера и неверие, а столкновение двух непримиримых «вер» – в рационализм и трансрационализм. Однако Франк сближает эти две веры, используя методологию, выработанную Николаем Кузанским: «поскольку вообще возможно осмысленно говорить о «непостижимом», оно, очевидно, должно быть в какой-либо форме нам доступно и постижимо»<sup>1</sup>. Заключает же свои рассуждения о непостижимом Франк тем, что оно становится самым постижимым. Это заметно по его статье «Знание и вера», где он выступил против критики своей позиции Бердяевым.

Если Франк стремился согласовать догматы веры с выводами положительной науки, то Бердяев пытался понять и принять догматы «мистически». Франк упрекает Бердяева в желании «отречься от разума в пользу веры», в том, что жажда веры у него «удовлетворяется истреблением рационального начала», в «нервическом экстазе романтизма». Франк же хочет обрести «спокойно продуманную, светлую веру». С его точки зре-

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Непостижимое // Сочинения. М., 1990. С. 193, 196.

ния вера может «дополнять знание, заполнять не охваченные им области, но прямо противоречить знанию она не может». Франк был убежден, что «можно найти знание, не убивающее веру, и веру, непротиворечащую знанию». Следуя этой интенции он пытался создать «научную метафизику». Франк считал, что можно прийти к такому «пониманию закономерной причинности, которое оставляет место для свободной, самопроизвольной активности, для творческого обновления мира», если же этому противоречат некоторые религиозные догматы, то «кто хочет истины, тому невозможно обойтись без пересмотра привычных или любимых утверждений». Франк ищет цельного знания, при котором вера была бы укреплена и «проверена знанием»<sup>1</sup>.

Вера, полагал он, не есть просто упорство воли относительно признания существующим чего-либо, что доказать невозможно. Религиозная вера не есть вера слепая и ничем не гарантированная, она не произвольна и не противоположна знанию. Такая вера не строится на предпочтении необоснованного обоснованному, хотя бы потому, что мы избираем веру на основе определенных доводов ума, сердечного стремления и жизненного опыта.

Вера у него есть «непосредственное знание Бога»<sup>2</sup>. Эта вера выглядит столь непосредственно, что вообще нет проблем, ибо вера-знание «свободно удостоверяется самой человеческой душой». Тогда причем здесь вера, если все покрывается знанием? Да, душа – христианка, по словам Тертуллиана, но не до такой же степени! Франк несогласен с тем, что вера есть суждение о трансцендентном предмете, которое не может быть проверено непосредственным опытом. Он, в своем философском устремлении, слишком имманентизирует духовный опыт и понятие абсолюта. Но если абсолюта всецело имманентен, то вера не нужна. К такому выводу ведет забвение трансценденции, – метафизика веры в таком случае оказывается невозможной, она переходит в «онтологию знания». Таким образом, Франк, стремясь построить одно, получил совсем другое.

Похоже, что у Франка нет осознания того дерзновения веры, того чувства риска и опасности, когда потеряв все здешнее, только и можно обрести горнее, что наблюдалось у Б. Паскаля, С. Кьеркегора и Л. Шестова. Не зря «пари» Паскаля он называет «странным и притом кощунственным заблуждением»<sup>3</sup>. Франк отказывается верить, не найдя предварительно оснований для веры в собственном разуме (хотя сам упрекает в этом же Паскаля), в собственной имманентной природе. Франку как будто знакомы мучительные раздумья Достоевского о вере и безверии, балансирование на грани богоутраты, реальная потеря смысла и его возвращение через проблески веры. У Франка все устойчиво и однозначно. Так, он

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Знание и вера // Приложение в кн.: Н. Бердяев. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 336-337.

<sup>2</sup> Франк С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. М., 1992. С. 227.

<sup>3</sup> Там же. С. 232-233.

пишет: «Но все это трагически-мучительное состояние души перед лицом вопроса о вере и неверии, все это тягостное и бесполезное напряжение духа, когда мы заставляем себя верить и все же не можем заставить по той простой причине, что вера по самому ее существу может быть только свободным, произвольным, неуправляемым движением души – радостным и легким, как все естественное и произвольное в нашей душе». Проблемы метафизики веры, полагает он, проистекают из понимания веры как ничем не обоснованного суждения о трансцендентной, недоступной нам реальности. Конечно, путь Достоевского слишком мучителен и тягостен, слишком противоречив, но где они, эти легкие пути к вере? Кто их обрел?

Вся проблема в том, что Франк уже хочет знать, а не «слепо» верить, уже знает, что Бог есть, а потом можно и поверить. Это знание он и рассматривает как веру, занимая противоположную Шестову позицию. В конце концов у Франка вообще стирается качественная граница между верой и знанием, она настолько становится исчезающе малой, что уже даже трудно различить, где вера, а где знание, да и вообще зачем нужны два этих разных термина, если речь идет об одном и том же, об одной и той же достоверности. По Франку вера и знание не есть две разных противоположных доктрины, философские теории бытия, так как «вера только дополняет жизненную мудрость неверующего достоверным знанием иной реальности»<sup>1</sup>.

Действительно если бы все было так просто, если бы приращение знания своим количеством приводило к вере и все просвещенные люди, благодаря своему знанию автоматически становились верующими. Однако в действительной, «опытной» жизни мы далеко не всегда наблюдаем этот процесс. Если бы было так, как пишет Франк, то проблемы веры и знания вовсе бы не существовало: вместе с получением действительного и глубокого образования, человек приобретал бы и веру. Не хватает лишь просвещения верой, вместо просвещения секулярного.

В конце концов вопрос о вере и знании вообще выходит из круга мышления, интеллектуального разбора, предпочтение отдается выбору между избытком и недостатком, силой и слабостью. Ищущему веру нужно просто помочь осознать, что вера есть «полнота и актуальность жизненных сил духа – самосознание, углубленное до восприятия последней глубины и абсолютной основы нашей внутренней жизни – горение сердца силой...»<sup>2</sup>.

«Различие между верой и неверием, – пишет Франк, – не есть различие между двумя противоположными по своему содержанию суждениями; оно есть лишь различие между более широким и более узким кругозором. Верующий отличается от неверующего не так, как человек, который видит белое, отличается от человека, который на том же месте видит

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. М., 1992. С. 233, 245.

<sup>2</sup> Франк С.Л. С нами Бог // Духовные основы общества. М., 1992. С. 247.

черное; он отличается так, как человек с острым зрением – от близорукого или как музыкальный – от немusыкального»<sup>1</sup>. У Франка получается то же, что было у поверхностных просветителей, только наоборот: у тех вера – невежество, а знание, отрицающее веру – свет и истина, а у него, напротив, отсутствие веры есть недомыслие, узость мировоззрения и т.д. Но такая зеркальная апологетика веры мало приносит ей пользы, также как воинствующий атеизм способен только преследовать людей, но бессилен в плане теоретическом.

Углубляет свою точку зрения Франк указанием на то, что мы можем знать даже то, чего мы не знаем, видимо, в сократовском смысле: «я знаю, что ничего не знаю». Мы можем знать о том, что «скрыто имеется, присутствует, не будучи дано»<sup>2</sup>. Однако это можно сказать лишь о неведомом, а не о непостижимом. Объект же веры непостижим, а не неведом, хотя он и в своей непостижимости открывается благодаря верующему сердцу. Таким образом, знание, которое заключено в вере, не просто скрыто, а в принципе недоступно для мыслительного познания в окончательном виде, хотя это и не значит, что бессмысленно устремлять философские размышления на сферу трансцендентного. Вера – скачок в сознании, к которому невозможно прийти ни чисто логически, ни эмпирически.

Однако для «непостижимого» Франка нет необходимости в скачке, ибо «будучи опытом, переживанием, самооткровением бытия как непостижимого, оно есть неведение, которое из себя самого, из своей собственной стихии, из глубины непостижимого, с которым оно совпадает, бытийственно черпает ведение»<sup>3</sup>. Получается, что непостижимое, – это просто наклейка на реальности, которая от этого вовсе не становится менее доступной.

Фактически проблему соотношения веры и знания Франк решает путем их объединения, стирающего их специфику и несводимость друг к другу. Получается, что продекларированное и позаимствованное у Н. Кузанского «ученое незнание» превращается в итоге в знание, которое не знает границ, которое поглощает веру без остатка. В.Н. Ильин, оценивая «непостижимое» Франка, пришел к выводу, что «это «познавание незнания» об абсолюте приводит к таким богатым философско-метафизическим и богословским результатам положительного смысла, что здесь положительное знание принимает форму знания о незнании»<sup>4</sup>. А мы бы добавили, что незнание в итоге вообще испаряется, знание поглощает все, даже веру и само непостижимое, которое в итоге обнаруживается как всецело знаемое и познанное.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 244.

<sup>2</sup> Там же. С. 249.

<sup>3</sup> Франк С.Л. Непостижимое // Соч. М., 1990. С. 328.

<sup>4</sup> Ильин В.Н. Николай Кузанский и С.Л. Франк // Сб. памяти Франка. С. 90.

Абсолют, хотя и непостижим, открывается ищущим. Поэтому не разум здесь считается врагом веры, а напротив – глупость. Этой традиции стремился следовать Несмелов – знаток религиозной философии Григория Нисского. Особенно нетривиальным и для сегодняшнего дня вполне неожиданным является решение им вопроса о соотношении веры и знания, а значит науки, религии и философии. Обратимся первоначально к его основному труду – «Науке о человеке».

Так как для Несмелова каждое верование «всегда и непременно есть познание», вера, поэтому, никак не может соотноситься с другими видами познания как их отрицание, а также не может быть поглощена чем-то другим<sup>1</sup>. Из этого Несмелов делает вывод, что «вера и знание существуют и могут существовать только в отношении разных предметов», поэтому знание и вера «существуют не рядом, как две разные формы познания, а вместе, как два разных момента одного и того же процесса познания...». «Поэтому никакой вражды между верою и знанием в действительности нет и быть не может...», ибо «знание есть собственно вера, но только не вообще вера, а вера в высшей степени ее основательности»<sup>2</sup>.

Однако, слишком большой акцент на том, что вера есть знание, стирает принципиальное отличие познания посредством веры и познанием, которое дает то, что традиционно называют знанием. Дело здесь не просто в «вероятности». Принципиальная разница между верой и знанием хорошо подчеркнута у Л. Шестова, который однако, ушел в другую крайность, полностью противопоставив веру и знание, философию и религию, что также не является оправданным. Решение Несмеловым данного вопроса фактически приводит к утверждению, что верить можно только в разумное, а поэтому никакого конфликта веры и знания быть не может. Для Несмелова если человек усваивает себе веру, то он имеет ее, если же он ее имеет, то имеет разумно<sup>3</sup>. Отсюда вырастает и упрощенная трактовка внутренней духовной жизни человека. Веру, строго говоря, вообще невозможно иметь, как невозможно иметь и метафизическое знание вообще. Метафизиком и верующим можно только быть. Видимо, сугубый акцент на антропологической проблематике в анализе веры, своеобразный «антропологический максимализм» не позволил Несмелову четко обозначить ее трансцендентный характер.

Несмелов проходит мимо тех духовных мук, которые испытывали герои Достоевского в поисках веры. Для него «вопреки своему разуму можно только желать верить и исповедовать принятую веру, а иметь веру – верить вопреки своему собственному разуму никогда невозможно». Поэтому ему было бы непонятно высказывание Якоби о себе самом: «по вере я христианин, а по уму язычник». Из самого тертуллиановского определения веры в противовес разуму, Несмелов пытается дать «полное

---

<sup>1</sup> Там же. С. 95-96.

<sup>2</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке. Казань, 1994. С. 96, 103.

<sup>3</sup> Несмелов В.И. Указ. соч. С. 97.

обоснование разумности веры». Он, как и Франк, говорит о постижимости самых непостижимых догматов христианской веры<sup>1</sup>. С одной стороны, он утверждает чудесность и невероятность христианского учения, с другой – не только его не противоразумность, но и возможность сделать положительным содержанием мышления. Но если абсолютом познаваем, то для чего Откровение?

Г. Флоровский обнаруживает в философствовании Несмелова существенные противоречия. Так Флоровский признается, что вера у Несмелова «снижена до уровня здравого смысла», а в логике он «остается на почве философского эмпиризма», в его системе «нет места для умозрения и слишком много каких-то житейских соображений и расчетов, доводов от возможности и вероятности». Вообще Несмелов, согласно критике Флоровского, «стремился все сделать в христианстве совершенно ясным», а это привело к тому, что истины веры им были упрощены. Несмелов надеялся, что придет время, и будет наконец достигнуто действительное доказательство бытия Бога «с принудительной очевидностью видимого предмета»<sup>2</sup>. И действительно, принятие веры по Несмелову, представляет собой какой-то рассудочный и благоразумный акт, ибо «кто найдет в христианстве оправдание и разъяснение своих познаний, тот необходимо и примет христианство».

Изъяны в его построениях свидетельствуют о нерешенности в целом проблемы соотношения веры и знания, так как понятие веры трактуется чрезвычайно широко и в нем отсутствует определяющая умозрительная составляющая, психологический анализ довлеет над метафизическим предметом исследования. Поразительно верные и глубокие суждения, существенно продвигающие разработку метафизики веры вперед, соседствуют у Несмелова с туманными и противоречивыми рассуждениями, почти сводящими на нет положительное содержание.

Творчество Несмелова направлено именно на снятие всех препятствий со стороны разума, чтобы принять веру. Этот путь, с его точки зрения, и открывает религиозная антропология, основывающаяся на фактах самосознания, а не на понятиях. Однако противопоставление фактов понятиям свидетельствует об отсутствии умозрения, и попытке построить метафизику веры на фундаменте некоего «имманентизирующего в “я” субъекта эмпиризма», который так оказался и неизжитым в творчестве Несмелова.

Таким образом, как и С.Л. Франк, так и В.И. Несмелов, начиная с определения веры как трансценденции, идя по пути «ученого незнания» в анализе веры, зачастую имманентизируют ее настолько, что превращают в знание.

Несмотря на вскрытые недостатки, о которых писал уже Г. Флоровский, И. Цветков называет работу Несмелова апологетической, особенностью которой является путь не от «веруй, чтобы понимать», а от «пони-

---

<sup>1</sup> Там же. Т. II. С. 4.

<sup>2</sup> Там же. Т. I. С. 353.

май, чтобы верить»<sup>1</sup>. Автор отмечает, что в методе казанского философа заключен огромный потенциал, который был открыт, но до конца не развит самим автором.

Помимо «Науки о человеке» проблема соотношения веры и знания подробно излагается Несмеловым в небольшой по объему, но насыщенной идеями работе «Вера и знание с точки зрения гносеологии» (1913 г.), где он формулирует ряд принципиально важных для метафизики веры выводов. Мысль его здесь гораздо четче, глубже и определеннее, чем в «Науке о человеке». Проведем анализ основных ее положений.

Конфликты веры и знания Несмелов объясняет здесь недопониманием того, что «Религиозная вера и научное знание опираются на разные данные мышления и рассматривают мировое бытие с различных точек зрения»<sup>2</sup>. Из этого следует, что «не переступая своих природных границ, они никогда и ни в чем не могут взаимно противоречить друг другу». Однако эта гармония возможна лишь при условии понимания как со стороны религии, так и со стороны науки, специфики своих областей познания и их несмешиваемости.

В средневековье, например, религия создала конфликт с наукой, пытается подменить ее собой «неправильным расширением границ религиозного мышления и грубым вторжением мнимо-религиозного познания в специальную область научных исследований». В Новое время конфликт создает уже наука, пытаясь подменить собой веру, «когда в силу открытия научного метода механистического исследования и объяснения природы, не только все духовное стало объясняться из физического, но и все умозрительное стало переводиться на чувственное, и когда, в силу этого перевода, познавательное значение религиозной веры оказалось логически немислимым»<sup>3</sup>. Особенно это свойственно позитивизму, который иногда объясняет существование веры лишь недостатком научных знаний, не понимая, что научного знания всегда будет недостаточно для решения умозрительных проблем веры, сколь много бы его не было накоплено.

В то же время нельзя смотреть на Библию как на энциклопедию научных познаний, как это делают некоторые «верующие» ревнители науки. Ведь христианская Библия есть «божественное откровение совершенно неведомой и совершенно недоступной для положительной науки, конечной истины о мире и человеке». В силу этого, «решать на основании Библии какие-нибудь научные вопросы значит, вместо безусловной ценности божественного откровения, приписывать ее учениям условную ценность научных соображений». Такая подмена, к тому же, с неизбежностью ведет к мнимому противостоянию веры и научного знания, которое постоянно развивается.

---

<sup>1</sup> Цветков И. Вершины и неудачи «Науки о человеке» // Там же. С. 2.

<sup>2</sup> Несмелов В.И. Указ. соч. С. 12.

<sup>3</sup> Там же. С.15, 28.

Новоевропейская просветительско-рационалистическая установка приводит к тому, что вера и знание начинают различаться по их отношению к бытию: «Знанием в этих условиях считается критически построенное и критически проверенное мышление бытия из реальных данных чувственного опыта, вера же трактуется, как ни на чем не основанная и поэтому в научном отношении совершенно невозможная, фантастическая гипотеза о бытии».

Несмелов пишет, что «вера и знание выходят из одного и того же источника познания – из непосредственной самоочевидности реального бытия познающего субъекта», но развиваются в разных направлениях: «вера имеет своим предметом область трансцендентного бытия, знание же касается только эмпирической области мира явлений». Интуитивные познания непосредственной веры не нуждаются ни в каком доказательстве<sup>1</sup>, так как они сами являются источником всякого научного доказательства. Так, например, никак невозможно доказать научно факт существования «я». Научно же доказать «можно не восприятия, а только мысли, т.е., не факты, а только наши суждения о фактах»<sup>2</sup>.

Вера обосновывается Несмеловым не только как гносеологическая возможность и мировоззренческая необходимость, – ее объект утверждается как онтологическая реальность. Вера выступает как специфический и единственный метод познания возможной трансцендентной реальности. В силу того, что рассудочная мысль, кружащаяся в лоне сущего, не способна выйти за его пределы и помыслить абсолютное, познание этой области составляет прерогативу веры. В отличие от Канта, однако, Несмелов утверждает онтологический статус объекта веры, благодаря чему она превращается у него в объективный эпистемологический метод.

С точки же зрения метафизики как науки об умозрительном, противостояние веры и знания снимается. Именно это и хотел, видимо, подчеркнуть В.И. Несмелов. Однако в своем творчестве он не смог избежать и решить иной, не менее сложной проблемы: соотношения веры как умозрительного метафизического познания и веры, основанной на определенном религиозном исповедании.

Анализ различных концепции соотношения веры и знания в русской философии показал широкий спектр суждений, от сходных до прямо противоположных. Вместе с тем представители различных точек зрения хотя бы формально признают наличие области металогического, т.е. сферы, «которая не подчинена закону тождества и противоречия», и которую можно отнести к ведению метафизики веры. Но как же должно рассматриваться соотношение веры и знания с точки зрения метафизики веры? Ясно, что вера не слиянна с разумом и его продуктом – знанием, но вера и знание также и неотделимы друг от друга. Однако их единство наличествует лишь как идеал, выраженный в изначальной природе человека или

---

<sup>1</sup> Сравните с характеристикой основоположения Фихте.

<sup>2</sup> Несмелов В.И. Указ. соч. С. 82.

бесконечной гносеологической перспективе. В действительном же эмпирическом существовании необходимо видеть их принципиальную разницу, суверенность их познавательных сфер: знание касается лишь сферы сущего, а вера – трансцендентного бытия.

Вместе с тем в изначальном вопрошании вера и есть знание, а знание есть вера: они по самой своей сути едины, внеположными они предстают лишь в отчужденной вере, опредмеченной в нечто внешнее и сведенной к этому внешнему, и в объективированном знании, которое превращается в сухую логику и пытается задним числом уловить в свои сети утраченное бытие. Однако в человеческой жизни вера и знание с необходимостью овнешняются и вступают в борьбу. Но, вместе с тем, если их борьба ведется законообразно, то они вновь возводятся к единству. Лишь благодаря разнонаправленности познавательных сил человека, его сущность способна к самораскрытию. Вера в чистом виде, как и чистое знание, проблематична. Всякая же вера как ставшее, утратившая трансценденцию, будь то в истории или сознании человека, уже есть отчуждение, не вера.

## Глава VI

### АНТРОПОЛОГИЧЕСКИЙ АСПЕКТ МЕТАФИЗИКИ ВЕРЫ

#### § 1. Генезис понятия сущности человека

Представление о нематериальной сущности человека концентрируется в понятии души. Понимание человеком самого себя, своей сущности, зависит от духовного развития как общества, так и личности. Понятие души совершенствуется и утончается в зависимости от глубины и способности исторического человека к умозрению. Результаты данного познания выражаются в виде философских понятий, религиозных символов и психологических теорий, заключающих в себе добытое знание о душе. Степень умозрения определяется глубиной духовного самопознания.

Важнейший этап в развитии представлений о душе связан с творчеством Платона. Наиболее красноречиво он выразил свои представления о душе в диалоге Федон, где говорится о ее бессмертии, а так же развивается учение об идеях как «порождающих структурах человеческой жизни» (Лосев). Однако Платон, заимствуя пифагорейское учение, унаследовал и его дуализм в понимании сущности человека. Тело мыслилось как гробница души еще у орфиков. Душа оказывается имманентно и изначально чистым началом, все же плохое происходит от влияния на нее телесных страстей. Отсюда вытекает и греческое изречение «*soma-sema*» – «теломогила», употребительное в среде орфиков, платоников и, позднее, гностиков.

В древнегреческой культуре наука о душе (психология) впервые оформляется в самостоятельный вид знания у Аристотеля. Как и в Метафизике, в трактате «О душе» Аристотель начинает как эмпирик и физиолог, а заканчивает как метафизик: «душа неотделима от тела... Но конечно, ничто не мешает, чтобы некоторые части души были отделимы от тела...» (413a5). Это, говорит Аристотель, есть «ум или способность к умозрению», так как «они иной род души и только эти способности могут существовать отдельно от проходящего» (413b 25). Если ум мыслит вечное, бессмертное, неуничтожимое, то вечен и он сам, а значит, отчасти, и его носитель, обладатель ума, т.е. человек в своей умозрительной сущности как духе. Однако «то, что называют умом в смысле разума, не присуще одинаково всем живым существам, даже не всем людям» (404b 5). Ум представляет собой чистую способность умозрения, которая тождественна со своим предметом – вечным и неподвижным перводвигателем. Отсюда вытекает понятие «умного» бессмертия.

В лице Аристотеля метафизика души достигает апогея своего развития в классической античной философии. Не зря христианская патристика будет заимствовать его идеи, а еще позднее Фома Аквинский попытается всецело включить учение Стагирита о сущем и душе в католическое ми-

ровозрение. Однако в определенном и собственно философском аспекте учение Аристотеля о душе оказывается непревзойденным. Он заключается в том, что Аристотель разработал светское метафизическое учение о душе, выразив его в понятиях, что никому не удавалось сделать до него.

Когда душа переходит в разряд трансцендентной сущности, она становится предметом метафизики веры и из нее вытекающей духовной антропологии. При этом основное, что отличает культуру античности от христианства – это признание, с одной стороны, бытия трансцендентной всеблаготворительной Абсолютной Личности, а с другой – творимой Ею неповторимой личности человеческой. Античность шла к данным понятиям, вырабатывала их в недрах своей философии, однако оформить окончательно не смогла, не выйдя на уровень понятия трансцендентного бытия и креационизма. В связи с этим метафизика веры, ее антропологический аспект оживаемы, но не обретаемы в античной культуре.

Говоря об античности можно употреблять лишь термин «индивидуум», а не личность, так как индивидуум в переводе с латинского означает «неделимое», «нераздельное». Каждая вещь является индивидуумом, объектом со своими особенностями, эманацией звездного неба, космологического абсолюта, а поэтому не является самостоятельной, человек же, в данном случае, ничем не отличается от вещи. Личность в христианском монотеизме есть метафизическая субъектность, единственная и неповторимая целостность, где осуществляется онтологическое признание, как существования человеческих личностей, так и Абсолютной Личности, а также мироздания в качестве уникального и неповторимого творения. И, напротив, Г. Флоровский отмечал, что «если нет Бога как Лица, а есть только «божественное», то нет (не может быть замечено) и лица в человеке. И если нет Творчества Божия, то не может творить и человек»<sup>1</sup>.

Итак, в средневековье возникает идея бытия как трансценденции, что меняет представление о душе, сущность человека начинает мыслиться как дух. Закрепляется трихотомическое представление о человеке: стихия (материальная, телесная составляющая), психия (душа, область осознанных чувств и мыслей) и диохея (сфера духа, бессмертная и богоподобная часть человека). Вместе с различенностью вещи и идеи как ее сущности, сущего и бытия, человек приходит к различению тела, души и духа. Тело он относит к сущему, а дух к бытию или чему-то вечному. Душа же связывает оба понятия. Способствовала этому не только ветхозаветная традиция и возникшее христианство, но к этому поэтапно шла и античная мысль. Уже Анаксагор различал понятия души и ума. Такое же представление о высшем виде души как уме, который вечен, мы находим у Аристотеля. Сократ хотя и употребляет термин «душа», он уже не несет в себе традиционного античного соматического наполнения. Духовное познание определяется Сократом как такое самопознание, при котором

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. В мире исканий и блужданий // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 204-205.

происходит умозрение в сущность человека, душу и дух. Так он говорит: «если ни тело, ни целое, состоящее из тела и души, не есть человек, остается, думаю я, либо считать его ничем, либо, если он все же является чем-то, заключить, что человек – это душа». Из сказанного он делает вывод: «Следовательно, тот, кто велит нам познавать самих себя, приказывает познавать свою душу» (Алквиад I, 130с). Тем не менее, вплоть до неоплатонизма включительно душа мыслилась как частица или модус мировой души. Если же признается трансцендентное начало, творящее мир из ничего, то и душа, как собственно божественное в человеке, не может выводиться ни из каких космических причин, ей не может предшествовать ничто тварное, ибо она создана из иной, божественной «материи» – духа.

После анализа становящегося в древности умозрения, а с другой стороны, – возникновения философского категориального аппарата, с неизбежностью выявляется их внутренняя корреляция. Чем глубже заглядывает человек в бытие, тем больше он познает самого себя, выражая это познание в становлении метафизических категорий. В целом все представления в античности зиждутся на соматичном понимании души, однако в некоторых идеях Сократа, Платона и Аристотеля античность как бы преодолевает самую себя и рвет цепи всякой телесности. Но сама культура античности уже не может воспользоваться этими плодами, она слишком земна для этого. Зато христианство использовало идею трансцендентного для обоснования собственного понимания духовного и сущности человека.

В новоевропейской философии появляются представления о душе как «пучке восприятий» (Юм), что лишает ее субстанциальности. В зародившемся материализме понятие души, если оно и признается, низводится на уровень физиологии или, в лучшем случае, окружающей общественной среды. В философии нерелигиозного экзистенциализма (Ж.-П. Сартр, А. Камю) душа рассматривается не как предзаданная человеку сущность, а как то, что создается в процессе духовно-нравственной и социальной деятельности человека.

Русская философия во многом отталкивалась от византийского исихастского антропологического опыта, где дан определенный образ человека. Но, как указывает С. Хоружий, «наука о человеке, в тонкости развитая на опыте, до сих пор еще не была извлечена из общего корпуса православной духовности, не получила отчетливого выражения в умозрении и на добрую долю по сей день пребывает нераскрытой, «не доведенной до сведения современного сознания». Именно в лоне аскетики и отшельничества, уединенности и безмолвия развивались в данной традиции «представления о важности и суверенности всякой человеческой индивидуальности как таковой». Основой христианского духовного пути, поэтому, является сознание абсолютной ценности личного начала. Вместе с тем духовные открытия восточно-христианского монашества, являясь порожд-

дением определенной эпохи и среды, по своей сущности «не ограничены рамками ни этой эпохи, ни этой среды»<sup>1</sup>. Такая точка зрения порождает и сознание невиданной ранее по глубине нравственной ответственности человека, как за свои поступки, так и за все, происходящее на земле.

Из православных писателей особо выделяется исследование архим. Киприана (Керна) «Антропология св. Григория Паламы», которое впервые в отечественной науке содержит обширный очерк всей восточнохристианской антропологии. Тем не менее, фидеистическая антропология Византии до сих пор еще недостаточно рассмотрена, ибо все огромное богатство творений, «разбросанное в рукописях по библиотекам монастырей и частных лиц не было не только правильно изучено (оно и в наше то время не дождалось этой чести!), но и не было, хотя бы приблизительно, систематизировано. Запад дал в XIII веке одно из замечательнейших явлений в истории богословия – св. Фому Аквината; Византия не дождалась ничего подобного. Разобраться во всем безбрежном море отеческих творений становится все труднее». Причины такого состояния архим. Киприан (Керн) видел в «отсутствии систематического богословского образования в Византии», а также в запрете богословствовать мирянам и тем, кто к этому не санкционирован церковными и светскими властями<sup>2</sup>. На факт недостаточной изученности духовной антропологии в восточном христианстве указывает и В. Кривошеин, считая, что сами представители данной традиции не склонны были заниматься интеллектуальным обоснованием и рассмотрением своей практики. С другой стороны, «Ученое православное богословие (культивировавшееся на Богословских факультетах и в Духовных Академиях) находилось, в общем говоря, несколько в отдалении от традиционной духовности и не проявляло к ней ни интереса, ни понимания»<sup>3</sup>.

Сущность восточнохристианской антропологии выражена в исихазме, развивавшемся в лоне «философии пустыни», т.е. в аскетическом направлении. Согласно В.Н. Лосскому «исихазм не является духовным движением; он лишь вид монашеской жизни, посвященной всецело молитве»<sup>4</sup>. Однако жизнь любого монаха должна быть посвящена целиком молитве, чем бы он не занимался, поэтому исихазм есть духовное движение, но не наряду с чем-то еще. Он представляет собой саму сущность духовного познания в восточном христианстве. Уже давно установлено, что исихазм есть явление, восходящее к самым истокам монашества. «Исихазм – это феномен не только русской и общеправославной духовности и культуры. Это достояние всего христианского мира, всего человечества, и пора подойти к нему без конфессиональной и идеологической предвзятости, не

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Диптих безмолвия. М., 1991. С. 4, 17, 3.

<sup>2</sup> Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 34, 34.

<sup>3</sup> Кривошеин (архиеп. Василий). Православное духовное предание // Богословские труды 1952-1983 гг. Нижний Новгород, 1996. С. 8.

<sup>4</sup> См.: Лосский Вл. По образу и подобию. М., 1995.

столько, может быть, оглядываясь назад, сколько устремляя взгляд в будущее»<sup>1</sup>.

И. Мейендорф подчеркивал, что византийский исихазм XIV в. весьма далек от «эзотерической мистики и нездоровой экзальтации»; наоборот, он был подлинным «духовным пробуждением» от «склеротического» образа жизни и духа, в котором погрязло тогдашнее византийское христианское общество. Палама со всей решительностью встал в оппозицию к этому «мирскому эллинизму», отражавшему состояние «безблагодатного человека»<sup>2</sup>.

Стержневой идеей ренессанса, на какой бы культурной почве он не происходил, является интерес к человеческой личности и гуманизм (*humanitas*). Так и XIV век был антропоцентричен. В этом смысле можно говорить об исихазме как вызванном к жизни эпохой Возрождения, «имевшей паневропейский и даже вселенский характер». Было и обратное влияние, когда исихазм расценивается как то, что «определило сущность и облик восточноевропейского Возрождения» и, вместе с тем, «исихастские споры, пожалуй, в большей степени, чем церковные конфликты, способствовали разобщению Востока и Запада». О. Иоанн (Экономцев) считает, что «духовный и культурный подъем в Восточной Европе был настоящим, полным и безусловным Возрождением, которое принципиальным образом отличалось от Возрождения западного, и переродиться в западный Ренессанс оно не могло»<sup>3</sup>. А.И. Сидоров полагает, что исихазм «по своей сущности является полной противоположностью мировоззренческим интуициям Ренессанса»<sup>4</sup>.

Ф.И. Успенский отмечает, что философские движения в Византии XI–XII веков первоначально совпадали с западными, схоластическими, которые характеризовались попытками соединения аристотелевской логики и неоплатонизма с церковным учением. Можно сказать, что на Западе этот синтез состоялся, но в ущерб метафизике веры, что в дальнейшем привело к Ренессансу и Новому времени. Хотя архим. Киприан, в связи с этим, писал, «что между византийской образованностью и зап.-европейским просвещением того времени не стояло непроходимой преграды, и такую преграду в науке воздвигать не следует»<sup>5</sup>. Согласно И. Мейендорфу в лице «калабрийца» было осуждено «номиналистическое богословие», которое в это время на латинском Западе подготавливало «секуляризм нового времени». Одобрив же идеи Паламы, византийское общество «ре-

---

<sup>1</sup> Экономцев И.Н. Православие, Византия, Россия. М., 1992. С. 192-193.

<sup>2</sup> См.: Мейендорф И. Православие и современный мир. Минск, 1995.

<sup>3</sup> Киприан (Керн). Указ. соч. С. 187, 188.

<sup>4</sup> Сидоров А.И. Архимандрит Киприан Керн и традиция изучения поздневизантийского исихазма // Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. LXX.

<sup>5</sup> Экономцев И.Н. Указ. соч. С. 45.

шительно повернулось спиной к Ренессансу», пытавшемся возродить эллинскую мудрость<sup>1</sup>.

Григорий Палама не зря отказывался прибегать к имеющимся философским средствам, ибо они были неспособны без искажений передать суть отстаиваемого им исихастского духовного опыта. С.С. Хоружий считает, что «исихастская мистика и паламитское богословие еще и поныне не нашли себе адекватного философского выражения и открытым остается вопрос: достижимо ли это выражение средствами каких-либо из известных философских учений или же оно требует для себя некоей самобытной философии, в самих истоках связанной с духовным опытом православия?»<sup>2</sup>. Однако нельзя сказать, что такой философии совершенно нет, ведь сам духовный опыт уже есть некоторого рода метафизика, некоторые философские установки и интуиции уже присутствуют и определены в нем как таковым. Необходимо их извлекать и развивать. В этом случае метафизика веры как метод будет отвечать своему предмету – духовной практике соответствующего типа, представлять собой философское претворение духовной традиции.

К данному типу философской антропологии можно отнести экзистенциальность. Так Г. Флоровский отмечает, что «главной отличительной чертой богословия Отцов является его экзистенциальный характер». И. Мейендорф, например, характеризует мысль Паламы как «экзистенциальное богословие». Однако с такой оценкой не соглашается еп. Василий Кривошеин, считая ее недопустимой «модернизацией». С.С. Хоружий, детально разбирая само понятие «экзистенциальный», считает правомерным его употребление в данном случае (если понимать его не в качестве томистской противопоставленности «сущностному», но как принадлежащий цельному человеческому бытию, «соборности», а также в противовес отвлеченному рассудочному познанию). Экзистенцию здесь можно соотносить с понятием «сердца». Близко к такому пониманию подошел М. Хайдеггер, однако у него экзистенция хотя и связана с трансценденцией, но не носит теологического характера. Тем не менее, экзистенциальное познание является противоположностью отвлеченно-рассудочной деятельности ума, его стремлению к внешнему познанию. Вера утверждает сверхразумный характер духовной жизни, в связи с чем логическое доказательство не может служить единственным критерием истины. В большей степени здесь может выступать «экзистенциальный» критерий, отсылающий к внутреннему опыту человека.

Так как духовный опыт восточного христианства основывается на вере, то его адекватное изучение способно осуществить только такая философия, которая исходит из метафизических оснований. Поэтому она, по сути, превращается в метафизику веры. И если исходить из нее, то задача

---

<sup>1</sup> Мейендорф И. Указ. соч. С. 120.

<sup>2</sup> Хоружий С.С. Указ. соч. С. 42.

состоит не просто в «облечении религиозных интуиций в философские формы»<sup>1</sup>, а в метафизическом осмыслении феномена веры.

Идеал восточнохристианской антропологии можно выразить через понятие обожения<sup>2</sup> (от греч. θεωσις – теосис), которое характеризуется экстатическим переживанием непосредственного единения с Абсолютом. Хотя исторический аналог и прообраз обожения можно усмотреть уже в глубокой древности в шаманско-оргиастических культах, имевших целью экстатическое снятие дистанции между человеком и богами (миром духов), тем не менее обожение в собственном смысле возникает лишь тогда, когда духовное познание приходит к понятию трансцендентной Личности – персоналистического теизму.

Обожение есть не просто «моральное» единство и не просто предел человеческого совершенства, – оно онтологично. Вместе с тем, оно не означает слияния с Богом – это невозможно и недопустимо в персоналистических теистических традициях трансцендентного типа. В данных традициях возникает проблема следующего характера: как совместить онтологический характер обожения человека с трансцендентностью и непостижимостью Бога? Источником обожения человека является не Божественная сущность (природа), но благодать, Боготворная энергия. При этом благодать Духа отлична, но не отделена от сущности. Таким образом Божественное присутствие оказывается возможным несмотря на абсолютную трансцендентность Бога. Данные основоположения, характеризующие обожение, были утверждены Константинопольскими Соборами 1341 и 1351 гг., что связано с деятельностью Григория Паламы. Исихастские идеи обожения получили развитие и на Руси: в жизни и творчестве Сергия Радонежского, Нила Сорского, Паисия Величковского, Серафима Саровского, Оптинских старцев, Иоанна Кронштадтского и др.

Обожение направлено на преобразование человека как биологического вида в человека как духовное существо; оно не умаляет и не разрушает человечности, но сообщает ей полноту (Мейендорф). Оно осуществляется через трансцендирование наличного существования, означает прорыв к бытию и смыслу, на основе религиозно-экзистенциальных переживаний (смерти, греховности, покаяния и плача, благодати и любви). При этом не

---

<sup>1</sup> Хоружий С.С. Указ. соч. С..10.

<sup>2</sup> По данной теме смотрите следующую литературу: *Иларион (Алфеев)*, иером. Преподобный Симеон Новый Богослов и православное предание. М., 1998; *Иларион (Алфеев)*. Жизнь и учение св. Григория Богослова. М., 1998; *Макарий Египетский (Великий)*. Духовные беседы. Свято-Тр. Сергиева Лавра, 1994; Мистическое богословие. К., 1991; *Палама Григорий*. Триады в защиту священнобезмолствующих. М.: Канон, 1995; *Попов И.В.* Идея обожения в древневосточной церкви. 1909; *Симеон Новый Богослов*. Божественные гимны. Сергиев Посад, 1989; *Кириан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996; *Флоровский Г.В.* Св. Григорий Палама и обожение // *Догмат и история*. М., 1998 // С. 386-393; *Хоружий С.С.* К феноменологии аскезы. М., 1998.; *Russell N.* The Concept of Deification in the Early Greek Fathers. D.Phil. thesis. Oxford, 1988.

только сохраняется идентичность человеческой личности (персонализм), но и происходит глубинное самопознание, приводящее к развертыванию сущности человека и выявлению духовного архетипа человечества. Теосис в этой связи означает прославление, а не поглощение тварной личности (В.Н. Лосский). Обожение не только сохраняет целостность человеческой личности (холизм), но и впервые, на онтологическом уровне устанавливает ее, – прославляется не только душа, но и тело. В доктрине обожения, таким образом, выразился антропологический идеал восточного христианства, от которого отталкивалась в определенной мере русская философия при построении метафизики веры.

Подводя итог можно сказать, что в русской философии в символизме, софиологии и имяславии антропология исихазма начала оживать и воспроизводиться, хотя это воспроизведение было иногда неполным, а иногда и неверным, что зависело от характера связи данных течений с платонизмом<sup>1</sup>. Патристика и византийский исихазм, таким образом, способствовали выработке основных антропологических положений в рамках метафизики веры, становлению нового типа духовного познания, основанного на вере, приводящего, в свою очередь, к формированию духовной личности.

Феномен духовного может реализовываться лишь личностно, в культуре существуют только его проявления и шифры, закодированные в понятия философии, символы религии и произведения искусства. Лишь личность может их «распаковать» и привести к действительной духовной жизни. Она же является и их создателем, хотя духовное реализуется в труде многих поколений, где всякий человек вносит свой посильный вклад.

Феномен духовного не может длиться, однажды возникнув. В физическом мире вещь, один раз созданная, существует независимо в отведенное ей время, в плане же духовном нет понятия протяженности, пространства и времени. Дух являет сам себе основание, и только его собственное “горение” поддерживает его самого. Это пламя, которое несводимо к горючему материалу, хотя и невозможно без него. Оно может возжигаться на разном субстрате, но, однажды возникнув, уже имеет свою логику развития. В культуре созданы механизмы поддержания духовного познания в виде философии, религии, искусства, но они ничего не гарантируют. Они необходимы, но недостаточны. Свет огня души, сознание, разум и сердце человека – вот истинный очаг духовного. Поэтому духовное возжигание может произойти лишь в глубинах человеческого сердца, именно в нем должен открыться «источник живой воды», некоторый смысл, человеческая экзистенция должна придти к явленности.

Все проявления духовного важны лишь в той мере, в какой они способны пробудить сердце человека, «разговорить» его. Тогда появляется

---

<sup>1</sup> Об этом см.: *Гоготшивили Л.А.* Коммуникативная версия исихазма // Лосев А.Ф. Миф – Число – Сущность. М., 1994. С. 880.

личность. Как известно, личностью не рождаются, личностью становятся, причем не всегда и не все. Путь к личности долг и труден, он связан с внутренним стремлением и волевыми усилиями. Конечно, личность в человеке создается в процессе воспитания, самовоспитания, социализации, образования и т. д., однако важнейшую роль играет духовное развитие человека. Проходя этот путь, человеческое существо вначале обретается как индивид, затем может достичь стадии индивидуальности и лишь потом становится личностью.

В ходе исторического развития личности меняется не только ее место в обществе, но и само данное понятие.

В античности термин «личность» означал маску (ср. с русск. «личина»), роль, исполнявшуюся древнегреческим актером, а личность как понятие не рассматривалась вне полиса. Однако уже в античности возникает идея несовпадения сущности человека с его социальной ролью и даже собственным самосознанием. Тем не менее, в античности личность в большей степени понималась в ее отношении к обществу (полису) и космосу, рассматривалась как зависимая от них.

В средние века, в связи с христианством, личность мыслится как неограниченная социальными рамками, должное для нее – следование заповедям и вера, которые и раскрывают в человеке личность. В христианстве личность – особая сущность, отождествляемая с бессмертной душой, но в действительности ее жизнь сводилась к послушанию и покаянию. Лейбниц рассматривал личность как неуничтожимую божественную монаду. В философии П. Флоренского различаются понятия личина (греховная маска, не сам человек, а роль, которую он играет), личность (лицо, должное свидетельство богоподобия человека) и лик (явленности божественного первообраза).

В философии Нового времени личность отождествляется с мыслящим самосознанием, «Я» человека (Декарт). Тождество личности усматривается уже не в вере, а в единстве самосознания и мышления (Гегель). Согласно Канту, человек становится личностью благодаря свободному подчинению своего «Я» нравственному закону. Личность определяется способностью «быть господином самому себе благодаря добровольно выработанным твердым принципам».

Гегель разработал понятие исторической личности, которую он выводил из под нравственного суда. Для такой личности нет внешней морали, ибо морально все то, что она делает, реализуя потребности всемирно развивающегося духа. К таким личностям он причисляет Александра Македонского, Юлия Цезаря и Наполеона. Личность, если она отражает потребности времени, способна изменять общественные отношения. Роль личности в истории с этой точки зрения высока. В марксизме понятие исторической личности тесно связано с классом, который ее формирует. Для Маркса «сущность человека» не «...абстракт, присущий отдельному индивиду», а «...совокупность всех общественных отношений».

Экзистенциализм XX в. говорит о том, что человеческая сущность, личность не являются предзаданными, но формируются в процессе дея-

тельности, прежде всего в результате морального выбора. Ж.-П. Сартр писал, что «нет никакой природы человека, как нет и бога, который бы ее задумал», человек «есть лишь то, что он сам из себя делает». Сартр полагал, что только такая установка способна привести к истинному гуманизму и морали, сформировать действительно независимую от внешних авторитетов личность<sup>1</sup>. Но каким образом? Опираясь на что? Еще никому не удалось обосновать мораль вне метафизики.

Итак, в представлении о личности в философии нет единогласия. С одной стороны, Д. Юм, рассматривавший личность как «пучок восприятий», разложимый на нет, отрицавший ее субстанциальность, и атеистический экзистенциализм, с другой – отечественные философы, которые рассматривали личность как сердцевину человеческого «Я», его сущность (И. Киреевский, Вл. Соловьев, П. Флоренский, Н. Бердяев и многие другие). Личность в славянофильстве и русской идеалистической классике есть не просто совокупность психологических черт индивидуума, его социальные связи и социальное положение. Нет личности вне морали, хотя в обыденном языке можно слышать высказывание «преступная личность». На самом деле в этом случае можно говорить лишь о разложившейся личности, но не о ней как таковой. В этом смысле исторической личностью можно называть не того, кто совершал завоевательные походы, а кто внес значительный вклад в развитие человечества.

В метафизике веры личность – свободный и ответственный субъект сознательной волевой деятельности, где на первое место выходит духовно-нравственное измерение человеческого существа. Личность есть не только продукт существующих в обществе отношений и всей предшествующей истории, но и развития своего собственного самосознания. Личность – не столько данность, сколько поиск, творящее активное начало, способное к самоизменению и самосовершенствованию. Она определяется не только тем, что есть человек, но и тем, чем он может и даже должен стать.

Личность в философии Бердяева – это не столько понятие, сколько символ, указывающий прежде всего на неподвластную никакой рационализации глубину человеческого бытия, на принципиальную невозможность интерпретационной схематизации (научной или философской) человеческого образа. Философ писал об этом совершенно определенно: «Личность есть живое противоречие – противоречие между личным и социальным, между формой и содержанием, между конечным и бесконечным, между свободой и судьбой. Поэтому личность не может быть закончена, она не дана как объект, она творится, создает себя, она динамична.... Единичная человеческая личность – точка пересечения многих миров, и она не может быть помещена ни в одну мировую систему цели-

---

<sup>1</sup> Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989, с. 323.

ком, она может принадлежать ей лишь частично»<sup>1</sup>. В свое время Ницше в Рождении трагедии определил человека как «воплощенный диссонанс». Бердяев, назвав личность «живым противоречием», пошел дальше. Философски оправданным оказывается и постоянный спор русского персоналиста с концептами предлагающими разгадку «тайны личности» и сводящими ее либо к «низовой» сфере человеческого существования (марксизм, фрейдизм), либо к высшим, но уже сверхличностным и, по убеждению Бердяева, безличностным сферам (прежде всего, платонизм во всех его позднейших модификациях).

Личность – это, прежде всего, историческое и экзистенциальное событие, смысл которого определяется и задается самим человеком и не сводится к его социальным ролям. Социальные нормы в этом случае выступают лишь в виде материала для личностной самореализации. Способом самореализации личности является творчество, в процессе которого осуществляется собственный проект (Ж.-П. Сартр, Н. Бердяев). Личность преодолевает ролевые стандарты и создает новые ценности на основе свободы. Она, прежде всего, явление социально-духовное, не детерминированное биологически и психически, а подчас и социально. Личность способна духовно преодолевать среду, в которой находится, условности своей эмпирической жизни и биографии, достигая самопознания и самосовершенствования, обретая истинную внутреннюю свободу. «Личность обретается только через работу над сверхличными задачами...»<sup>2</sup>, и здесь не обойтись без веры.

Истинная демократия и гражданское общество возможны лишь как совокупность личностей, а не безликих продуктов массовой культуры.

## **§ 2. Человек как тайна для самого себя. Антропотеодица**

В истории русской философии пожалуй первым рассматривал антропологические вопросы Г.С. Сковорода. Можно даже сказать, что основная идея его философии – антропологизм, ибо познание у него оказывается возможным лишь через сердце человека. «Познай самого себя» – истинная основа его философии. Как мир, другой человек, также и Бог – открываются через самопознание. Цель жизни состоит в том, чтобы «вернуться в отчий дом», к своему истинному божественному Я. Счастье состоит в следовании собственной природе, в тонкой восприимчивости велений духа. А.Ф. Лосев отмечает, что в XVIII в. только Сковорода был,

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. Я и мир объектов // Философия свободного духа. М., 1994. С. 303.

<sup>2</sup> Гессен С.И. Основы педагогики. М., 1995. С. 73.

«сам того не зная, провозвестником своеобразной русской философии; все остальное в России XVIII в. было привозным и неорганичным»<sup>1</sup>.

Вместе с тем уже Эрн отмечал, что Сковорода философствовал исходя как из «индивидуализма Библии, в которой личность человеческая занимает первостепенное место», так и из «несколько отвлеченного универсализма Платона. Метафизические свойства платоновской идеи – вечность, божественность, ноуменальность, красоту и благость – Сковорода переносит на неповторимую личность человека, взятую в ее умопостигаемой глубине...»<sup>2</sup>. Отсюда противоречивость в его антропологической концепции.

Славянофилы рассматривали личность в рамках соборности, а П.Я. Чаадаев, культивировавший в себе черты неповторимой индивидуальности, как затем и Л.Н. Толстой, считал отказ от всего личного и особенного необходимой предпосылкой истинного познания. Их имперсонализму противостоят представители революционно-демократического течения в русской общественной мысли. О личности и ее суверенности писали В.Г. Белинский, особенно высоко ценил свободу личности А.И. Герцен, которого Бердяев рассматривал как одного из родоначальников персоналистической философии в России. Учение о «критически мыслящих личностях» создавал П.Л. Лавров, а теорию «героя и толпы» – Н.К. Михайловский. Однако революционные демократы не смогли заложить действительно философские основания для понятия личности, рассматривали ее более в контексте социального равенства, прав и политических свобод, чем в аспекте онтологии.

Русские философы начала XX в. признавали, что «тайна о человеке деятельностью Вселенских Соборов раскрыта не была... раскрыта была теология и христология, антропология же осталась нераскрытой и составляет великую задачу будущего» (Бердяев)<sup>3</sup>. Над решением этой задачи трудилась русская классическая философия, стремясь раскрыть антропологический аспект метафизики веры. Однако у родоначальника русского философского идеализма, Вл. Соловьева, сложно найти глубокие антропологические идеи, хотя и нельзя сказать, чтобы личность у него совершенно не была представлена. Так в *Чтениях о Богочеловечестве* (1877) можно прочитать следующее: «Личность человеческая... не отвлеченное понятие, а действительное, живое лицо, каждый отдельный человек, – имеет безусловное, божественное значение». Тем не менее, это значение у Соловьева развернуто не было, а в *Теоретической философии* (1897–1889) высказываются суждения вообще ставящие под сомнение возможность существования независимой личности в рамках всеохватывающего и всепоглощающего всеединства. Для Соловьева, отталкиваю-

---

<sup>1</sup> Лосев А.Ф. Русская философия // Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 222.

<sup>2</sup> Эрн В.Г. С. Сковорода. М., 1912. С. 253.

<sup>3</sup> Записки петербургских Религиозно-философских собраний (1902–1903 гг.). СПб., 1906. С. 427, 430.

щегося от О. Конта, «единичный человек, сам по себе или в отдельности взятый, есть лишь абстракция», поэтому «такого человека в действительности не бывает и быть не может»<sup>1</sup>. Реально для Соловьева существует «не человек, а только человечество в целом», делает вывод П.П. Гайденко и отмечает, что «поразительным образом религиозная философия Соловьева тяготеет к *имперсонализму*». Онтологический источник имперсонализма лежит в пантеистической установке, которую Соловьев мог позаимствовать не только у западноевропейских мистиков, но и у Гегеля и Шеллинга. Стирание грани между трансцендентным и имманентным, Творцом и творением в классической немецкой философии «парадоксальным образом обернулось полным уничтожением человека как единичного существа»<sup>2</sup>.

Против недооценки личности в творчестве Вл. Соловьева выступил его друг детства и родоначальник персоналистической философии в России Л.М. Лопатин, обратившийся к монадологии Лейбница. Помимо него важную роль в развитии персонализма в России сыграли Н.О. Лосский, Л.П. Карсавин, В.И. Несмелов и Н.А. Бердяев.

Касался проблем антропологии и П. Флоренский, дав в работе *Иконостас* (1922) тщательный анализ понятий «лика», «лица» и «личины». Понятие «лика» он связал с «образом и подобием Божиим», а «лица» с «эмпирической личностью». Лицо-личность представляет собой реальность, изначально пронизанную «ликом», стремящуюся к духовному идеалу. Если же происходит ее извращение, то возникает личина-маска<sup>3</sup>.

Перу Карсавина, в свою очередь, принадлежит специальная книга *О личности*, глубокая по своему замыслу, но путанная, как отмечают исследователи, по своему содержанию и выводам. Проблему свободы личности он в итоге решает на путях традиционной онтологической философии, в рамках всеединства. Такую позицию и понятие «симфонической личности» критиковал Н.Бердяев, а в современной русской философии — С.С. Хоружий. Бердяев назвал учение о симфонической личности Карсавина «метафизическим обоснованием рабства человека»<sup>4</sup>, а Хоружий отметил, что в нем «заложен жесткий «социоцентризм», примат коллективного над индивидуальным». Хоружий отмечает далее, что такое понимание личности свойственно скорее неоплатонизму и унаследовавшей многое от него философии всеединства<sup>5</sup>. И действительно, Карсавин первый попытался сделать метафизику всеединства метафизикой личности, и потерпел фиаско. Лишь в своих предсмертных записях в концлагере,

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Собр. соч. Т.3. 2-изд. СПб., б.г. С. 19, 231.

<sup>2</sup> Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 55, 105.

<sup>3</sup> Флоренский П.А. Собр. соч. Т.1. Париж, 1985. С. 215.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Париж, 1972. С. 30.

<sup>5</sup> Хоружий С.С. Жизнь и учение Льва Карсавина // Карсавин Л.П. Религиозно-философские сочинения. Т.1. М., 1992. С.XXXIV.

как и Вл. Соловьев в последние месяцы жизни, он освобождается от иерархической структуры бытия, довлеющей над личностью<sup>1</sup>. Для действительного обоснования свободы и духовного строя личности метафизика всеединства, по крайней мере в своем традиционном виде, оказалась непригодной. Здесь необходима метафизика веры.

Дальнейшее развитие духовной антропологии шло в русской философии различными путями. Если Бердяев полагал антропологию восточного христианства неразвитой, и стремился ликвидировать этот недостаток разработкой своей антропологии через творчество, то Несмелов, напротив, исходил сугубо из религиозно-духовного опыта и разработал собственную оригинальную антропологию. Проблема личности занимала также важное место в «христианской антропологии» В.В. Зеньковского<sup>2</sup>, однако она носит весьма расплывчатый характер. Современный исследователь С.С. Хоружий, как уже было отмечено, стремится, используя исихастский опыт, развернуть аутентичный ему философский дискурс, рассмотреть проблемы духовной антропологии<sup>3</sup>.

Анализ представленных концепций требует специального исследования, поэтому ограничимся наиболее оригинальными и важными с точки зрения метафизики веры. Рассмотрим подробнее антропологию Несмелова и антропологию Бердяева как две наиболее яркие антропологические концепции, опыт которых может быть использован при построении метафизики веры.

«Для человека, – пишет Несмелов, – не существует в мире никаких загадок, кроме самого человека, и сам человек является для себя загадкой лишь в том единственном отношении, что *природа его личности по отношению к данным условиям его существования оказывается идеальной*»<sup>4</sup>. Только личность есть единственная тайна в мире и чудо, все остальное относится лишь к непознанному. Разгадке этой тайны казанский философ и посвятил свое творчество, следуя заветам Достоевского.

Н.А. Бердяев попытался рассмотреть антропологию Несмелова в статье под названием «Опыт философского оправдания христианства», в которой он определяет творчество Несмелова как «единственный в своем роде опыт философского построения религиозной антропологии»<sup>5</sup>. Солидаризируется с этой оценкой и В. Зеньковский, добавляя, что Несмелов, вместе с Лопатыным, являются «самыми замечательными представи-

---

<sup>1</sup> См.: Терцины // Вестник РСХД. Париж, 1972. № 104-105. С. 307.

<sup>2</sup> См.: Зеньковский В.В. Единство личности и проблема перевоплощения // Зеньковский В.В. Переселение душ. Париж, б.г. С. 88.

<sup>3</sup> Подробнее об этом см.: Хоружий С.С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства // Философская и социологическая мысль. Киев, 1991, № 4.

<sup>4</sup> Несмелов В.И. Наука о человеке. К., 1994. С. 16.

<sup>5</sup> Бердяев Н.А. Опыт философского оправдания христианства (о книге Несмелова «Наука о человеке») // Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 272.

телями персонализма в русской философии»<sup>1</sup>. Вместе с тем он добавляет, что в системе Несмелова «есть немало «шлака» – тех отдельных отступлений по линиям психологизма...»<sup>2</sup>. В свою очередь Г. Флоровский, считал, что в метафизике возможны два пути – от абсолюта и от человека, от Откровения (патристика и схоластика) или от опыта (так наз. «Новое богословие»). Именно второй, «антропологический уклон» и представляет собой философствование Несмелова. С этой оценкой творчества Несмелова соглашается и И. Цветков, считая, что казанский философ «добросовестно выполняет задачу, обратную общепринятой в русской религиозной философии, начиная с Соловьева, – столичные мыслители от Логоса спускаются к миру, кончая личностью с ее измерениями, заражая при этом последние всеми заблуждениями, которые они имеют об Абсолютном, – провинциальный же философ скромно и методично... строит антропологическую лестницу к небесам»<sup>3</sup>.

Бердяев отмечает, что у Несмелова много общего с Фейербахом. Так как и сам казанский мыслитель признается, что Фейербах «шел в решении нашего вопроса тем же самым путем, по которому и мы идем», но нужно добавить, еще большее его отличает. Несмелов считал, что атеистический вывод из психологических изысканий Фейербаха представляет из себя «или недомысленную проповедь, или фантастическую защиту атеизма». Фейербах, считает Несмелов, «шел по верному пути, но он дошел по нему только до середины, а потом остановился и начал гадать и фантазировать...»<sup>4</sup>.

Что же так привлекает Несмелова в Фейербахе? Безусловно то, что тот пытался найти разгадку религиозного сознания в *самом* человеке. Однако оценка этого факта у двух мыслителей диаметрально противоположная. Если исходная точка у них одна – человек, то *понимание* его сущности совершенно различно: у Фейербаха человек всецело природное, психофизиологическое существо, и его антропологизм натуралистичен, методом которого выступает сенсуализм; у Несмелова человек – существо духовное, его личность божественна и формируется через стремление к Богу. Отсюда и черты разрабатываемой им антропологии: она носит духовный характер, методом ее является умозрение, хотя и отягощенное психологизмом. Иначе говоря, Несмелов основную мысль Фейербаха об антропологической тайне религии обратил в орудие защиты веры.

С точки зрения Несмелова атеистическая антропология Фейербаха оказывается необоснованной, так как тот не объяснил «почему и как именно возможно для человека созерцание своей бесконечной сущности, как не своей?». Ответить на этот вопрос, считает Несмелов, в рамках уче-

---

<sup>1</sup> Зеньковский В.В. Русские мыслители и Европа. М., 1997. С. 307

<sup>2</sup> Зеньковский В.В. История русской философии. В 2-х тт.Т.2.Ч.1.Л.,1991. С. 120

<sup>3</sup> Цветков И. Указ. соч. С. 5.

<sup>4</sup> Несмелов В.И. Указ. соч. С. 257-258.

ния Фейербаха невозможно, так как «непосредственное созерцание человеком себя самого, как не-себя, в действительности составляет психологическую невозможность», а если эта невозможность считается все же возможной, «то в этом предположении, утверждающем *бессознательное самосознание*, создается только логическая нелепость», ибо как возможно «бессознательное самосознание»?

Несмелова это противоречие приводит к утверждению обратного: «в непосредственном содержании своего богосознания человек имеет сознание бесконечной сущности – не своей собственной, как не-своей, а именно только не-своей». Только так можно объяснить, считает он, «*как именно возможно для конечного человека непосредственное созерцание бесконечной сущности*». Несмелов, исходя, как он выражается, из «психологического анализа», пытается объяснить логическую возможность богосознания, которая кроется во «внутреннем противоречии между условным бытием человека и безусловным характером его личности». Подробнее он так объясняет эту диалектику сознания: «благодаря безусловному характеру своей личности, человек непосредственно сознает не бесконечную сущность, а только образ бесконечной сущности, и это именно сознание себя, как *образа* бесконечной сущности, есть вместе с тем и сознание действительного бытия такой сущности вне человека»<sup>1</sup>.

Духовная антропология Несмелова интересна тем, что он пытается исходить из «*факта* человеческой природы, а не от *понятия* Бога»<sup>2</sup>. Для него начало и конец веры заключается в самой человеческой личности, ценнее которой нет ничего на свете: «Если же люди ищут блага вне себя самих, то они ошибаются, и если они признают средства жизни за конечную цель ея, то они обольщаются. Весь мир есть совершенное ничтожество в сравнении с человеком, потому что ни за какие сокровища мира нельзя купить того, что составляет существо человека, – нельзя купить живого человеческого духа... действительно ценное в мире вносится в него только самими людьми». Человеческая личность в своем полном развертывании являет «только истинное, доброе и прекрасное», т.е., говоря иным языком, духовный архетип человечества<sup>3</sup>. Истинная философия заключается для Несмелова «в стремлении к познанию и осуществлению этих совершенств», а их воплощение в жизни «составляет подлинную мудрость»<sup>4</sup>. Для такого мудреца «быть философом и вести добродетельную жизнь было одно и то же». Олицетворением такой личности у Несмелова выступает Сократ, от призыва которого к самопознанию он и отталкивается. Основная интуиция, на которой основывается философия Несмелова, есть живая интуиция «Самосушей Личности», рождающейся из глубин самосознания.

---

<sup>1</sup> Несмелов В.И. Указ. соч. С. 260-261.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Духовный кризис интеллигенции. М., 1998. С. 273.

<sup>3</sup> Данное понятие раскрывается автором в монографии «Духовное познание в философии Востока и Запада» (М.: Изд-во РУДН, 2009).

<sup>4</sup> Несмелов В.И. Указ. соч. С. 4.

Согласно Несмелову «благо человека заключается не в том, что есть человек, а в том, чем он может быть, и действительная мудрость заключается не в изучении человеческой природы, а в развитии её по идеалу человечности»<sup>1</sup>. Идеалом же человечности у него может выступать только абсолютная личность. Русский философ, поэтому, соглашается с Платоном в том, что истинное философствование состоит в уподоблении Богу. В этой связи Несмелов заявляет о необходимости создания философии «как специальной науки о человеке», к разработке которой он далее и приступает.

Однако чрезмерный психологизм и расширенная трактовка веры, фактически покрывающая все поле знания (и материализм и спиритуализм для Несмелова – лишь разные образцы вер), приводят автора чуть ли не к солипсизму, от которого он вынужден уходить через историко-философские штудии, отталкиваясь от Декарта и Канта. Но эта угроза привела Несмелова и к интересным выводам. Во-первых, о принципиальной необъективируемости субстанциального «я», что разрушает доводы Юма о личности как «пучке восприятий» и гносеологический скептицизм Канта: «Кант требовал возможности познания о духе по образу и подобию познания о мире и такой возможности, разумеется, не нашел, потому что она совершенно немыслима. Быть объектом себя самого, т.е., мыслить себя, как не себя самого, субъект никогда и ни в каком случае не может, потому что быть объектом себя самого это значит не иное что, как одновременно быть и не быть собою самим... Это именно утверждение себя самого, как единственное непосредственное познание, в содержании которого сознание и бытие оказываются вполне тождественными... Я утверждаю бытие внешнего мира только потому, что я утверждаю свое собственное бытие в этом мире»<sup>2</sup>.

Таким образом, хотя Несмелов и зависим в некоторых вопросах от Канта, но противоречит ему относительно онтологического и гносеологического статуса личности. Человеческую личность он, как и Кант, называет вещью в себе, которая непосредственно дана в самосознании человека, однако из этого он делает противоположный, особенно Юму, вывод: «если человек думает о себе не как о явлении, а как о бытии в себе, как о сущности, то думает верно». Для Несмелова самосознание не может обманывать человека, а потому «человек в своей внутренней природе действительно есть то, чем он сознает себя, т.е. свободно-разумное бытие для себя – субстанциальная личность»<sup>3</sup>.

Помимо утверждения субстанциальности человеческого я Несмелов разработал новое доказательство бытия Бога, которое основывается на

---

<sup>1</sup> Там же. С. 7.

<sup>2</sup> Несмелов В.И. Указ. соч. С. 128.

<sup>3</sup> Там же. С. 213.

откровении в уме человека идеи Бога<sup>1</sup>. Бердяев пишет, что Несмелов «антропологически показывает бытие Бога и этим показанием философски утверждает объективную истинность христианства»<sup>2</sup>. Причем он решительно различает *идею* Бога, (которая непосредственно и фактически открывается в самосознании), от *понятия* о Боге (как лишь мыслительном абстрактном определении, строящемся исключительно на логическом законе непротиворечия). Идея Бога, пишет Несмелов, «действительно дана человеку, но только она дана ему не откуда нибудь извне, в качестве мысли о Боге, но предметно-фактически осуществлена в нем природою его личности, как живого образа Бога. Если бы человеческая личность не была идеальной по отношению к реальным условиям ее же собственного существования, человек и не мог бы иметь идеи Бога, и никакое откровение никогда бы не могло сообщить ему эту идею, потому что он не в состоянии был бы понять ее... Но человеческая личность реальна в бытии и идеальна по своей природе, и самим фактом своей идеальной реальности она непосредственно утверждает объективное существование Бога как личности». Поэтому и «религия, – продолжает он, – не может быть сообщена человеку извне, а может возникнуть только в самом человеке, как живое сознание некоторой связи между ограниченным бытием человека и безусловным бытием Божества». И далее: «Сознавая природное содержание своей личности *идеальным*, человек в этой самой идеальности сознает свою личность, как *реальный образ* такой совершенной Личности, бытие которой вполне совпадает с ее сознанием. По содержанию же этого сознания он естественно вступает на путь религиозного мышления...»<sup>3</sup>.

Бердяев на основании этого считает, что Несмелов «открывает новый способ обнаружения бытия Бога – психологический, или (вернее) антропологический. Это обнаружение отличается от старого онтологического доказательства, которое основано на *понятии* и из пределов понятия не выходит, и более нового, морального доказательства Канта, которое основано на *субъективном долге*. Несмеловское обнаружение основано на *объективном факте* человеческой природы»<sup>4</sup>. Вместе с тем это, новое, и есть собственно онтологическое доказательство, получившее иное, антропологическое, а не понятийное определение. Для Несмелова само «природное содержание человеческой личности выводит человека за необходимые границы физического мира и в самом человеке открывает действительное существование другого бытия, кроме физического»<sup>5</sup>. Несмелов не являлся ни сторонником врожденной идеи Бога, ни эмпирического или мистического ее происхождения, так как считал, что нашел более

---

<sup>1</sup> *Епископ Антоний (Храповицкий)*. Новый опыт учения о богопознании // Несмелов В.И. Наука о человеке. К., 1994. С. 21.

<sup>2</sup> *Бердяев Н.* Опыт философского оправдания христианства // Несмелов В.И. Наука о человеке. Казань, 1994. С. 34\*.

<sup>3</sup> *Несмелов В.И.* Указ. соч. С. 256-257, 135, 247.

<sup>4</sup> *Бердяев Н.А.* Указ. соч. С. 290-291.

<sup>5</sup> *Несмелов В.И.* Указ. соч. С. 261.

достоверное доказательство. Бердяев считает, что антропологическая теодицея Несмелова «сильнее и убедительнее всех обнаружений из понятий», ибо «его доказательство – фактическое»<sup>1</sup>.

Индивидуальная личность, в лоне которой формируется представление о личности Абсолютной, тем не менее, не является и не может быть первичной по отношению к ней. Несмелов словно возвращается к мысли Декарта, сказавшего, что мысль о Боге в нем первее его самого. Можно сказать, что это процесс одновременный и взаимозависимый. К этому приходит и Несмелов: человек «потому именно и существует в качестве личности, что он изображает собою Безусловную Сущность, и наоборот – он потому только и отображает в себе Безусловную сущность, что он существует в качестве личности». Продолжая, однако, он пишет, что «...при отсутствии субстанциального бытия самосущей Личности наша собственная личность была бы так же невозможна в своем реальном бытии, как невозможно отображение в материальном зеркале такого предмета, который вовсе не существует». Но у Несмелова здесь есть свой антропологический акцент: «Все представления и понятия человека о Боге несомненно создаются самим человеком, и даже сам Бог не может вложить в сознание человека готовое понятие о Себе, потому что такое понятие, как не-человеческое, никогда бы не могло служить содержанием человеческого мышления»<sup>2</sup>.

Итак, по мысли Несмелова, его духовно-антропологическое и личностно-онтологическое доказательство бытия Бога должно было бы звучать примерно так: если существует моя личность, значит существует Бог, ибо Он, как абсолютная личность, является необходимым условием существования личности индивидуальной. Согласно этой логике человек должен с неизбежностью прийти к вере, все зависит лишь от глубины личностного самопознания. Если человек в самом себе не видит личности, если он еще не открыл себя как личность, как духовное бытие, то он еще не в полной мере человек, а лишь биологический вид, если же он осознал себя как личность, то он тем самым открывает путь в собственном самосознании для богопознания. Несмелов даже считает, что на путях антропологического доказательства бытия Бога можно прийти к его «*принудительной очевидности*»<sup>3</sup>.

В силу своей методологии Несмелов критикует натуралистическое понимание субъекта и сознания, выступает против как механического, так и материалистического взгляда на душевную жизнь, подвергая их убедительной критике, против утверждения тождества нервной деятельности и сознания (психофизического параллелизма).

Несмелов считает, что «ученый материалист желает воспринять дух, как предмет представления, т.е., если уж не руками его пощупать, то хоть

---

<sup>1</sup> Бердяев Н. Указ. соч. С. 35\*.

<sup>2</sup> Несмелов В.И. Указ. соч. С. 269-270, 248.

<sup>3</sup> Там же. С. 352.

глазами его увидеть, как некоторую тень чувственно воспринимаемого предмета). Атеизм «вынужден выдавать свое *решительное незнание* о Боге за *положительное знание* того, что будто никакого Бога вовсе и нет, хотя на самом деле он только искал Бога и не нашел Его...». Атеизм он называет не доктриной, а «*психическим настроением человека, и атеистическое мышление непосредственно возникает не из каких-нибудь фактов познания, а только из боязни слабого ума...*». В конечном итоге «он – не доктрина, а лишь простая потуга мысли во что бы то ни стало отделаться от доктрины теизма»<sup>1</sup>.

Дух принципиально *необъективируем*, считает Несмелов, а значит его познание не связано непосредственно с познанием предметного мира. Познание духа невозможно на основе обычных органов чувств, которые направлены *на* и предназначены *для* исключительно познания внешней предметной действительности. Дух же есть само человеческое «я», его сознание. Лишь в этом смысле верны слова Канта о принципиальной непознаваемости сущности личности и духа, ибо он способен обнаруживать посредством органов чувств лишь свои объективации, но не себя как такового. Однако в отличие от Канта, отрицавшего интеллектуальную и всякую иную интуицию, Несмелов признает ее наличие как факт самооткровения внутреннего духа человека. Дух, поэтому, можно познавать, но только в акте его самооткровения, и самосознание есть такой длящийся акт. Сама по себе его фиксация, а она дается просто присутствием самосознания, и есть единственно возможное «доказательство» бытия духовной личностной субстанции человека.

Кант, продолжает Несмелов, не пришел к этой идее потому, что хотя и мыслил о духе как о бытии в себе, но «искал это *бытие в себе* между *явлениями*». Поэтому «сомневаться можно все таки не в бытии духа, а только в познании его», говорить же «об иллюзорности человеческого самосознания просто значит – под видом научного объяснения действительности создавать невообразимую нелепость». Несмелов заключает, что «*по самой природе своей дух, как субъект сознания может сознать себя не посредством представления, а только непосредственно*. Поэтому возражать против действительного существования духа только на том основании, что он не подлежит чувственному восприятию, можно лишь по чистому недоразумению»<sup>2</sup>.

Сказанное не означает, что Несмелов совершенно отрицает за материализмом и агностическим имперсонализмом какое-либо достоинство. Он отмечает, что они имеют несомненное право говорить о «физическом содержании человеческой личности», но не абсолютизировать это в виде единственной основы ее бытия, так как «личность не складывается из этого содержания, как сознание некоторого комплекса устойчивых явлений, и не возникает из физического организма, как некоторая психическая про-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 207, 209, 211, 314, 357, 359.

<sup>2</sup> Там же. С. 212, 213, 211.

екция его, а только необходимо усваивает себе физический организм...»<sup>1</sup>. В подтверждение своих слов Несмелов приводит интересные примеры, говорящие о том, что человек даже не имеет непосредственного сознания о своем организме, но вынужден усваивать его себе в процессе опыта. Организм является «*формой собственного существования личности*, вне которой личность эмпирически не существует и существовать не может». Вместе с этим в жизнь личности входит противоречие, так как сущность ее духовна, а субстрат материален.

Однако Несмелов сам находился под сильным влиянием эмпиризма, и даже отрицал возможность построения метафизики как науки, вынося вопрос о бытии Бога за пределы философии. Так «Наука о человеке» Несмелова открывается с глав, которые обескураживают ищущего философию человека, – они почти целиком посвящены сугубо психологическим вопросам, которые к вере и метафизике имеют лишь косвенное отношение: автор уделяет психологии здесь гораздо больше внимания, чем метафизике. Создается впечатление, что саму метафизику и веру он пытается отыскать в многообразии психической деятельности субъекта. Он пытается построить «*психологическую историю морального сознания*» и доказательства бытия Бога, идя от «*физиологической психологии к спиритуалистической*», «*от психологии механических ассоциаций к психологии живого развития духа*». Несмелов пытается таким образом показать постепенный и естественный «переход человеческого Я, как психофизической особи, к внутреннему самоопределению Я, как сверхчувственной личности»<sup>2</sup>.

В.В. Зеньковский в этой связи находит, что в Несмелове «слишком сильно сказывается влияние чистого эмпиризма (английского типа) и так наз. «психологии сознания» (*Bewusstseinspsychologie*) немецкой философии», поэтому «развертывание в систему» исходных интуиций у него связано с влиянием побочных конструкций. К «эмпирическому психологизму» и «психологии сознания» добавляется еще императивная этика Канта, опираясь на которую Несмелов пытается затем выйти из психологии на свет метафизики веры. Кроме того, он пытается связать все в единую непрерывную линию развития, наподобие развития духа в «Философии духа» Гегеля. Однако, если у Канта и Гегеля все получается более-менее гармонично в рамках их систем (безрелигиозной этике Канта и пантеистическом понимании духа у Гегеля), то ведь Несмелов в конечном итоге пытается прийти к совершенно противоположному – метафизике веры, т.е. мировоззрению, основанному на идее трансцендентизма и персонализма. Но те методы, которые он использует, заимствуя все то, на что было указано выше, призваны обслуживать (и для этого специально разрабатывались), чуждые Несмелову мировоззренческие типы (от пантеистического и деистического до атеистического). Это несоответствие цели

---

<sup>1</sup> Несмелов В.И. Указ. соч. С. 218.

<sup>2</sup> Там же. С. 413-415.

и пути к ней, предмета и метода, породили массу противоречий в «Науке о человеке».

Подчас и сам дух Несмелов пытался вывести не из духа. Таким антропологическим, сугубо имманентным путем он пытается идти снизу вверх, от психологии перескочить в область чистой метафизики. Но когда он начинает говорить о личности, то он *уже* находится в области метафизики, а когда он говорит о «психологии сознания» – он *еще* в области психологии. Как же происходит этот скачок от чувственного к сверхчувственному, от эмпирического к умозрительному, от психического к метафизическому, от душевного к духовному, от верований и мнений к вере? Откуда возникает идея свободы, которая, по сути, и созидает личность? У Несмелова, несмотря на множество посвященных этому вопросу страниц, нет последовательного ответа. Да он и не может быть найден, если происходит смешение разных уровней анализа.

У Несмелова нет ответа, связанного каузальной связью с эмпирией сознания, для разрешения же этой проблемы он обращается к религиозному сознанию с уже *готовой* идеей абсолюта. Эта идея выступает как нечто извне данное лишь для эмпирического субъекта, объекта психологии; не так, если речь идет о личности – субъекте метафизики веры. Но для того, чтобы рассмотреть этот вопрос, необходимо применить совершенно иную методологию, к которой Несмелов и переходит в дальнейшем, приходя к духовно-антропологическому доказательству бытия Абсолютной личности. Но это уже не имеет никакого отношения к тому, что он говорил до этого – ни к эмпирии, ни к психологии, которые лишь отяготили текст и чуть не увели автора в совершенно иную сторону.

Несмелов пытался духовную онтологию и метафизику веры целиком основать на религиозной антропологии, а эту последнюю – на «научном анализе» человеческой природы, или, как он сам выражается, – «на психологической истории и критике основных вопросов жизни». Недостатки самой «психологической антропологии», ее несостоятельность в вопросах веры, заставили его перейти к разработке метафизической или духовной антропологии, антропологии личности, – к метафизике веры.

Вместе с тем уже стоя на почве личностно-духовной Несмелов продолжает говорить о «психологическом доказательстве бытия Божия»<sup>1</sup>. Но что бы не говорил сам автор о своем методе «психологического» анализа, можно констатировать, что привел он к откровенно онтологическим, небывальным, совершенно оригинальным выводам относительно возможного построения метафизики веры.

И. Цветков, останавливаясь на пробелах «Науки о человеке» говорит, что Несмелов начинает с феноменологического анализа сознания, но не закончив его, переходит к персоналистическому анализу, при этом категория причинности переносится из сферы сознания в сферу бытия и обратно без четкого обнаружения этапов этого процесса. «Где тот шов, –

---

<sup>1</sup> Несмелов В.И. Указ. соч. С. 352.

замечает Цветков, – которым соединяется в «Науке о человеке» феноменология сознания с онтологией Бытия?». И если личность мыслится как нечто априорное, то можно ли к ней прийти апостериорно, т.е. излагая эмпирическую, психологическую жизнь души? Несмелов, кроме того, «слишком рано остановился в анализе и слишком поспешно синтезирует», а «при переходе от метафизического плана к собственно антропологическому Несмелов не преодолевает когнитивно-объективирующей («естественной») установки» и т.д.<sup>1</sup>

Пожалуй, С.Л. Франк выразил общую антропологическую установку русской философии, подчеркивая в отношении человеческой личности то, что она «всегда и по самому своему существу есть *нечто большее и иное*, чем все, что мы воспринимаем», она есть «в некотором смысле бесконечность». Поэтому «неизбежно оказываются несостоятельными все попытки *рационально* понять духовное бытие и личность». Личностная жизнь, – продолжает Франк, – «впервые конституируется именно ее причастием трансцендентному духовному бытию».

Вместе с тем Франк выступает против понимания личности лишь в аспекте трансцендентности, что уничтожает ее самостоятельность. В этом он обвиняет рациональное богословие и рациональную философию<sup>2</sup>. Однако лишение понятия личности трансцендентных аспектов, ее всецелая имманентизация, – прямой путь к имперсонализму.

Можно согласиться, в этой связи, с выводами П.П. Гайденко о том, что «без возрождения метафизики невозможно преодолеть имперсонализм» и новоевропейский пантеистический гностицизм, которые фактически привели к катастрофам и преступлениям против человека в XX веке<sup>3</sup>. В целом русская философия, в качестве метафизики веры, утверждает субстанциальность Я, в противовес Юму и Канту; персонализм, в противовес Гегелю; духовное происхождение личности, в отличие от Фейербаха.

### **§ 3. Творчество как залог человеческого спасения. Антроподицея**

В широком смысле слова творчество охватывает все сферы человеческой жизни, не только духовную, но и материальную ее сторону. Вместе с тем любая действительно духовная деятельность человека представляет собой творческий процесс, ибо творчество является одной из основных характеристик духовного. Можно с уверенностью сказать, что вне творчества нет духовного, лишь благодаря ему философия, религия, любовь и совесть обретают действительный смысл и развитие.

---

<sup>1</sup> Цветков И. Указ. соч.

<sup>2</sup> Франк С.Л. Сочинения. М., 1990. С. 411-412.

<sup>3</sup> Гайденко П.П. Владимир Соловьев и философия Серебряного века. М., 2001. С. 105.

Творчество – это всегда выход в неведомое, ибо оно есть трансцендирование. Оно качественно отличается от механического процесса, в котором все повторяется, и от биологического, в котором осуществляется лишь воспроизводство. Творчество – это качественный скачок, где новое имеет своей предпосылкой старое, но не может быть непосредственно выведено из него. Творческий акт становится возможным исходя из свободы, он и есть ее осуществление. Само движение мысли есть творчество (философствование), которое случается не так уж часто. Дух без материи беспомощен и бесполезен, он лишь пустая форма. В соединении его с материей возникает творчество (Шеллинг). Творчество свободно, не predetermined и, следовательно, непредвидимо. «Попробуйте предсказать заранее научное открытие, не говоря уже о художественном произведении. Чем выше оно, тем неожиданнее, удивительнее, чудеснее. Задним числом пытаются “объяснить” его. Но в сущности не идут дальше общего его фона, обстановки, в которой оно увидело свет. Его рождение – богочеловеческая тайна»<sup>1</sup>.

Истинное творчество рационально неосуществимо и непознаваемо, оно всегда спонтанно, хотя и реализуется в рамках канона. Кант определял спонтанность как способность человека к продуктивному воображению, на основе которого возникают мыслительные акты. В философии Шеллинга истинное творчество берет свой исток в сфере бессознательного, можно добавить, что и сверхрационального. В собственно духовном плане творческая спонтанность в работе сознания выражается в самообнаружении смыслов, которые как бы рождаются вдруг и из ничего. Эта творческая спонтанность основана на интуиции, которой предшествует исследовательский труд.

Если в широком смысле слова творчество может охватывать всю деятельность человека, то в узком оно есть особый вид труда, культурно-созидательная деятельность по формированию ценностей-символов. Такое творчество завершается созданием произведений искусства, оно нацелено именно на него. Творчество в собственном смысле слова реализуется в эстетическом отношении к действительности, которое выражается в способности воспринимать и ценить прекрасное. Эстетическое восприятие воспитывается, формируется и образовывается вместе с духовным развитием человека. Оно не столько отражает действительность и жизнь человека, сколько выражает его чаяния и идеалы. Оно не пассивно, ибо его сущность – в созидании нового. В этом его отличие от науки, которая открывает законы природы, в то время как искусство творит прекрасное и возвышенное, хотя творчество присуще и науке.

Искусство – это подарок духа. Оно дарится и должно дариться всем и каждому бесплатно и безвозмездно. Но человек настолько искажен и испорчен, что не хочет, не готов принять этот дар. В созидующую искусство

---

<sup>1</sup> Федотов Г.П. Письма о русской культуре // Судьба и грехи России: В 2-х тт. Т. 2. СПб.: София, 1991. С. 163.

и его понимающую элиту поэтому приходят лишь те, кто хочет! Приобщение к духовности – дело добровольное. Но человек бежит от свободы (Э. Фромм), ибо она несет с собой ответственность; убегает от красоты, ибо она обнаруживает его безобразие; прячется от веры, ибо она вскрывает его несовершенство и противоположность духовному идеалу; не стремится мыслить и философствовать, ибо это трудно; избегает истины, ибо она открывает ложь его существования.

Сократ стремился углубить понятие калокагатии и красоты, перенеся их со сферы социума, внешней по отношению к человеку, на внутренний, душевный и духовный план. В мировых религиях всецело восторжествовал принцип внутренне-духовного понимания красоты. Христианство основывается на принципе добротолубия («в немощи воля Божия творится»). Человек может быть безобразен и хил телесно, но быть прекрасным душой и поэтому богоугодным. В духовных традициях человечества красота немыслима в отрыве от добра и истины. Лишь в Новое время начинает распадаться данное единство в силу усложнения и противоречивости общественного и духовного развития человечества.

Духовное творчество созидает красоту во всем, особенно в искусстве, а красота является высшим выражением гармонии и совершенства. Красота являет собой одну из сторон духовного архетипа человечества, наряду с добром и истиной. Вл. Соловьев писал, что «эти три живут только своим союзом. Добро, отделенное от истины и красоты, есть только неопределенное чувство, бессильный порыв, истина отвлеченная есть пустое слово, а красота без добра и истины есть кумир. <...> Истина есть добро, мыслимое человеческим умом; красота есть то же добро и та же истина, телесно воплощенная в живой конкретной форме». И полное ее воплощение уже во всем есть конец и цель, и совершенство, и вот почему Достоевский говорит, что «красота спасет мир». Это глубоко было осознано Платоном, сказавшим, что «теперь только одной красоте выпало на долю способность быть зримой и внушать любовь». Философ писал, что «любитель прекрасного называется влюбленным», что именно через любовь к красоте осуществляется духовное восхождение, которое он описал в диалоге *Пир*. Добро, истина и красота составляют все три стороны духовной жизни человека, высшая же форма красоты рождается из расцвета души. Платон и Достоевский говорят о необходимости того, чтобы красота стала символом всех человеческих идеалов, ведь развившийся человек стремится к проявлению любви в той же мере, как и к проявлению красоты.

Несмотря на то, что высшим видом творчества является самопознание, самосозидание человеком самого себя (и лишь этот процесс можно определить как собственно духовный, действительно творческий), эстетическое творчество не является внешним по отношению к духовному и сущности человека, но является их конституирующей силой. Творчество не является служебным по отношению к метафизике и этике, но пронизывает их, наполняет жизнью. Красота столь же важна для целостного духовного развития человека, как истина и добро: гармонию создает их

единство в любви. Именно поэтому великий русский писатель и мыслитель Ф.М. Достоевский, повторив мысль Платона, сказал, что «красота спасет мир».

Творчество и искусство с необходимостью связаны с моралью. Это обосновывается тем, что творчество реализует потенции человека, ведет его по пути самопознания, т. е. развертывания собственной сущности. Сущность человека заключается в человечности, поэтому происходит неизбежная гуманизация человеческого существа. Творить самого себя – значит в каждом своем поступке стремиться к максимуму выражения своей человечности<sup>1</sup>.

Духовное – это творчество во всем, а философия и вера – поэзия духа. Бердяев определяет философию как «искусство познания в свободе через творчество идей...». Собственно духовное творчество как самопознание осуществляет себя в трех сферах: философии, религии и искусстве. Философия и религия выражают творческий опыт самопознания в теоретической (понятийной и символической) форме, а искусство – в практической.

Н. Бердяев выразил суть духовной антропологии, развертывающейся в русской философии на ее путях построения метафизики веры: «Только тот логос не истребляет человека, Который Сам Абсолютный человек»<sup>2</sup>. Вместе с тем сам он стремился к разработке «очищенной» антропологии экзистенциального персонализма. Писал он много, часто повторяясь, тем не менее, в разных его работах обнаруживаются различные акценты и вариации, в связи с чем можно выделить три периода<sup>3</sup>. Для первого периода (1900–1904) характерна социологическая установка; для второго – антропологическая (1904–1927), а для третьего – персоналистическая (с 1927), высшей точкой которого является работа *О рабстве и свободе человека* (1939), где разрабатывается метафизика личности.

Уже в предисловии к своей ранней работе *Новое религиозное сознание и общественность* (1907) он пишет, что в его философском отношении к бытию «есть реально-мистическое ощущение личности, напряженное самоощущение, вопрошающее мировую тайну об индивидуальной судьбе»<sup>4</sup>. А в работе *Философия свободы* (1911) проблему личности и ее свободы он называет «настоящим испытанием для всякой философии»<sup>5</sup>. В произведении *Смысл творчества* (1916) он характеризует свою философию как «метафизический и мистический персонализм».

Можно сказать, что смысл всего творчества Бердяева заключен в разработке антроподицеи, которая является ядром его персонализма. Антро-

---

<sup>1</sup> Губин В.Д. Культура и творческая деятельность. М.: Изд-во УДН, 1987. С. 67.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы; Смысл творчества. М., 1989. С. 277.

<sup>3</sup> Казарян А.Т. Метафизика личности Н.А. Бердяева // *Философское образование*. № 5. М., 2001.

<sup>4</sup> Бердяев Н.А. Новое религиозное сознание и общественность. СПб, 1907. С. VII.

<sup>5</sup> Бердяев Н.А. Философия свободы; Смысл творчества. М., 1989. С. 21

подицея Н.А. Бердяева, в отличие от антропотеодицеи Несмелова, пользуется всеобщей популярностью. И в силу того, что эта тема во многом изучена, мы затронем нетрадиционные ее аспекты, имеющие больше отношения к метафизике веры. Прежде всего, это касается вопроса соотношения аскетики, спасения и творчества.

Аскетизм не может быть целью, ибо Бог не требует страданий, а христианство не отнимает свободы. Целью является любовь, которой, однако, невозможно достичь без аскетической духовной работы над собой. Если же существует необходимость аскетизма, то его логическим завершением является монашество. В русской философии отношение к иночеству было неоднозначным, вспомним хотя бы Хомякова. Однако были и горячие его сторонники, стремившиеся теоретически его обосновать. К одним из них принадлежит В. Ильин, утверждавший «метафизическую необходимость монашества». Он считает, что «монашества не может избежать никто: все смертны». Вопрос лишь состоит в том, «принял ли умерший монашеский облик добровольно или недобровольно»<sup>1</sup>. Высшим же цветом и плодом монашеского пути считает жертвенную любовь и мученичество.

Наиболее ясно и четко вопрос о соотношении метафизики веры и творчества поставил и пытался решить Н. Бердяев. Этот вопрос он сформулировал, если брать аспект веры, следующим образом: «Может ли человек спастись и в то же время творить, может ли творить и в то же время спастись?»<sup>2</sup>. Применительно к осмыслению христианства этот вопрос звучал следующим образом: «есть ли христианство исключительно религия спасения души для вечной жизни или также творчество высшей жизни?». Необходимо отметить, что этот вопрос поднимался и так или иначе решался и в предшествовавшей Бердяеву истории духовной культуры России. Наиболее интересна, но и трагична, в этом отношении личность Н.В. Гоголя. Вопрос о соотношении творчества и спасения чрезвычайно важен, ибо от ответа на него зависит возможность или невозможность развития социального аспекта метафизики веры.

Бердяев говорит о религиозной невыраженности в христианстве человеческого начала. С его точки зрения христианский индивидуализм, ищущий личного спасения, равнодушен к судьбе человеческого общества и мира. В этой связи Бердяев выступает против «монашески-аскетического Православия» и «трансцендентного эгоизма», когда «Добролюбие» как бы заслонило собой все остальное». Бердяев ратует за «космическое понимание христианства», выдвигая идею «просветления и преображения мира, обожения твари»<sup>3</sup>. Имея превратное представление о духовно-аскетическом пути в христианстве он пишет, что «бесстрастие, безразличие ко всякому человеку и всему человеческому есть как бы ос-

---

<sup>1</sup> Ильин В. Иночество и подвиг // *Путь*. Кн. 1. М., 1992. С. 439.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Спасение и творчество // Там же. С. 161.

<sup>3</sup> Там же. С. 162-168.

новное условие подвижнического пути». Но ведь бесстрашие не есть апатия и безразличие.

Вместе с тем некоторые упреки Бердяева в сторону традиционной религиозности можно признать справедливыми. Так он пишет: «Официальные люди Церкви, профессионалы религии, говорят нам, что дело личного спасения есть единое на потребу, что творчество для этой цели не нужно и даже вредно. Зачем знание, зачем наука и искусство, зачем изобретения и открытия, зачем правда общественная... когда мне грозит вечная гибель». Монастырь в этом случае остается единственным пристанищем. «Простая баба, говорят нам, – продолжает Бердяев, – спасется лучше, чем философ, и для спасения ее не нужно знание, не нужна культура и пр. Но позволительно усомниться в том, что Богу нужны только простыни бабы, что этим исчерпывается план Божий о мире»<sup>1</sup>.

Бердяев справедливо отмечает, что вне творчества нет ни личности, ни спасения и веры, которые онтологически присущи человеку. Веру действительно можно назвать творчеством спасения. Вне творчества нет веры как особого вида гнозиса, духовного самопознания. Однако Бердяев идет дальше, доходит до противопоставления смирения и аскезы творчеству.

Бердяев считал, что материальный мир представляет собой объективацию мира духовного. Он есть уже нечто ставшее, овнешненное, «тошнота». Личность есть творческий прорыв в этом мире объективации, она есть единственная подлинная реальность. Объективации, вещи и индивиду противостоит дух, творчество и свободная личность. Человек есть самая величайшая загадка в этом мире, разрыв в нем, внесение новизны. Человек есть личность не по природе, а по духу. Личность не есть часть мира, не есть часть вообще чего-либо, скорее мир есть часть личности. Человек носит в себе много миров, он есть неповторимый мир в себе. Личность незаменима, несводима ни к профессии, ни к должности, ни к расе, ни к национальности, ни даже к религии. Человек может быть кем угодно, если воспринимает законы окружающей его среды: родится в стае волков – будет волком, среди обезьян – будет обезьяной. Он может быть кем угодно, в отличие, например, от кочана капусты или лошади, которые ничем другим уже стать не могут. Все родовое – только материал для творческой активности личности. Она не субстанция, а акт и творится в действии. Личность творит не общество, а дух, Бог, свобода и ответственность. Личность абсолютно свободна, определяет себя только изнутри, из себя. То, что определяется извне – безлично.

В творчестве Бердяева обнаруживается зависимость от немецкой мистики, где абсолют рассматривается не как последняя инстанция, где есть еще нечто «безднозное», в чем и коренится свобода. «Бог, – пишет Бердяев, – всемогущ над бытием, но не над ничто, но не над свободой»<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 171.

<sup>2</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободного духа*. Ч. 1. Париж, б.г. С. 32.

Можно согласиться с тем, что свобода первична по отношению к бытию. В этом – суть креационизма. Однако при этом бытие мыслится как сущее. Бытие как трансцендентное не может быть вторичным по отношению к свободе, ибо превыше трансценденции не может быть ничего: она есть Ничто, которое превыше всего. Поэтому свобода, независимая даже от трансцендентного, во-первых, невозможна, во-вторых, абсурдна, в-третьих, может быть антигуманной, и в-четвертых, вырождается в произвол. Такая «свобода» не может быть мыслима в рамках метафизики веры. Таким образом, понятие свободы – основное достоинство его концепции, явилось и наиболее шатким, разрушающим всю антроподицею в самых ее глубинных основаниях. Неподвластная никому и ничему свобода-ничто может выступить и как бессознательная стихийная сила, и в этом случае личность оказывается марионеткой в ее руках. У Шопенгауэра в этом случае творчество является спасительным, и над ним нет Бога. Бердяев же стремится соединить все в одном – и беспредпосылочную свободу, и Бога, и творчество. Однако в этом случае должна быть соответствующая иерархия, которая у него отсутствует, поэтому может получиться ни шопенгауэровский, ни христианский, и даже не персоналистический, а во многом эклектический вариант антропологии.

Вместе с тем Бердяев справедливо подчеркивает, что творчество – это нравственный долг человека на Земле. Самое трудное и самое изумительное – творчество самого себя, в себе – личности. Свою работу Смысл творчества Бердяев охарактеризовал как «опыт антроподицеи через творчество». Он полагал, что таким образом «зарождается религия человека», а человеческий род обретает способность «переродиться в человечество»<sup>1</sup>. Он отмечает, что у св. отцов хорошо разработано только учение о страстях и об избавлении от них, т.е. антропология отрицательная, задача же сегодня состоит в том, чтобы выработать положительную антропологию, которая до сего времени находилась на уровне «ветхоязыческом». Необходимо разработать учение уже не о ветхом, а «небесном Адаме», о человеке как микрокосме сверхприродном. Бердяев предчувствует, а может быть и описывает в своем произведении новое «антропологическое откровение». Суть его в осознании необходимости «открыть тайну о творческом призвании человека и тем дать высший религиозный смысл творческим порывам человека». Однако пути, избранные Бердяевым для этой цели, методология, оказались не вполне адекватными поставленной задаче, о чем свидетельствуют рассмотренные в его творчестве противоречия. Бердяев так и не смог окончательно избавиться как от установок «нового религиозного сознания», так и от панентеизма, что привело к искажениям и в его персонализме. В истолковании личности Бердяев, как и Франк, чрезмерно сближает трансцендентный ее аспект (дух) и имманентный (душу), в силу чего между ними стираются четкие границы и возможно сползание к человекобожью, которое яростно критиковал

---

<sup>1</sup> Бердяев Н.А. *Философия свободы...* М., 1989. С. 261.

С. Булгаков у Фейербаха. На этот же недостаток персонализма Бердяева указал и Л. Шестов, отмечая, что в формуле «богочеловек» у Бердяева «второй член все больше и резче подчеркивается и выдвигается, – конечно, при установленной им связи, выдвигается за счет первого члена. Так что, по мере того, как растет и обогащается независимым содержанием человек, умалется и беднеет Бог. До такой степени беднеет, что формула сама начинает терять устойчивость и грозит опрокинуться: богочеловечество готово превратиться в человекобожество»<sup>1</sup>.

Разработка метафизики веры есть в высшем смысле творчество, как интеллектуальное, так и духовное, – самопознание, развертывание сущности человека и выявление духовного архетипа человечества. Духовная антропология должна органически вырастать из метафизики веры, базирующейся на понятии сущности человека, характеристиками которой, как и отмечал Бердяев, являются личностность, свобода и способность к творчеству. Развитию, выявлению и определению этих понятий Бердяев посвятил свою жизнь и свое философское творчество.

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Умозрение и Откровение. Париж, 1964. С. 265.

## Глава VII

### СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ РАЗВИТИЯ ОНТОЛОГИИ ВЕРЫ

По мнению Томаса Альтицера учение о Боге в современной теологии является самым слабым ее местом: «Все религиозные понятия утратили свое значение в нашем мире», в связи с чем «признание смерти Бога есть та цена, которую христианин должен заплатить за право быть современным»<sup>1</sup>. Христианство «теряет свое историческое содержание», в связи с чем «вера, если она хочет сохранить себя в качестве веры, должна искать постхристианский язык». Христианство должно освободиться «от несущественной и устаревшей формы религии». Но какой выход из данного кризиса христианства предлагает Альтицер? Видимо, судя по его высказываниям, в «обращении к чистым формам восточного мистицизма» и к гегелевской философской теологии<sup>2</sup>. Однако это как раз и не является выходом а, скорее, очередным тупиком. И не зря поэтому «теология смерти Бога» фактически, кроме громкого, не ею открытого заявления, не принесла новых идей. Так Альтицер объявляет Гегеля «единственным философом, который попытался постичь, и возможно даже достиг, чисто философского понимания уникальности христианского Бога». В этой связи американский теолог «смерти Бога» заявляет, что «Бог есть Бог только не будучи Богом, поскольку христианский Бог есть Бог только не являясь Богом». «Бог ”в-себе”, – для него, – иллюзорен и нереален в отрыве от Бога “для-себя”», т.е., развернувшегося в мир. Развертываясь в мир он уничтожает себя – в этом, видимо, видит смысл высказывания «Бог мертв» Альтицер<sup>3</sup>. Однако это «философское» понимание не имеет ничего общего с реальным христианским пониманием абсолюта, ибо утрачивает его трансцендентное измерение. И в этом случае нужно уже говорить не о реформе христианства или выражении его сущности, а просто о выходе за его пределы, в данном случае – в гегелевское пантеистическо-диалектическое мировидение. Действительно, что осознал Альтицер, так это то, что «Бог умер» впервые не у Ницше, а уже в философии Гегеля, в его *Логике* и *Философии религии*<sup>4</sup>. «Умертвив» себя бог превратился у Гегеля в «змею, кусающую свой хвост», циклическое развитие идеи. Альтицер справедливо указывает, что «религиозная вера как таковая, по Ге-

---

<sup>1</sup> Альтицер Т. Нирвана и Царство Божие // Антропологическая проблематика в западной философии. М.: Изд-во МГУ, 1991. С. 61, 63.

<sup>2</sup> Альтицер Т. Смерть Бога. М., 2010. С. 5,7.

<sup>3</sup> Альтицер Т. Гегель и христианский Бог // Там же. С. 141, 149, 148, 150.

<sup>4</sup> Как отмечает Альтицер, «смерть Бога неотделима от гегелевского мышления» (там же, с. 160).

гелю, есть последнее препятствие на пути чистого постижения истины»<sup>1</sup>. Таким образом, получается, что признание философии Гегеля в качестве истинной теологии, ликвидирует религиозно-трансцендентное понимание Бога, т.е. выходит вообще за границы *так* понимаемой религии. Происходит подмена: определенный вид философии заменяет своим пониманием религии действительную религию, саму философию превращает в религию, а религию – в философию. Альтицер это понимает и принимает.

Вместе с тем, согласно Альтицеру, смерть метафизического Бога традиционной теологии «избавляет человека от отчуждения»<sup>2</sup>. Но уничтожается ли вместе с этим и вера? Он же признает, что «наше время вполне может открыть двери для универсальной веры»<sup>3</sup>. Но, конечно, не на путях интерпретирования Гегеля (добавим мы), находящегося всецело в границах докантовского понимания метафизики.

Чтобы выстоять в современном мире, реальная, продуктивная теология должна была провести деэллинизацию и демифологизацию, вернуться к библейскому Богу, беспредпосылочной любви, стать эсхатологической и экзистенциальной. Именно эту задачу и стремились осуществить выдающиеся теологи XX в.: П. Тиллих, К. Барт, Р. Бультман, Д. Бонхёффер, Ю. Мольтман, К. Ранер, Г. Отт, Э. Юнгель и многие другие. Между тем, как полагал Альтицер, «западная мысль должна еще многому научиться у русского духа». Он признается, что «раскрыл для себя христианскую основу идеи смерти Бога благодаря Кириллову – герою романа Достоевского. Будем надеяться, – продолжает Альтицер, – что Россия возродится вновь для теологии и снова явит свет всему миру»<sup>4</sup>.

Традиционно считалось, что вера – предмет исключительно религии и теологического дискурса, однако наследие отечественной мысли, творчество Ф.М. Достоевского и западная теология и философия XIX–XX вв. показывают, что пути обоснования веры могут быть различными<sup>5</sup>. От способа обоснования, вскрытия онтологической основы зависит и сама трактовка веры. Так метод фундаментально-экзистенциальной аналитики *Da-sein* М. Хайдеггера позволяет начать философский анализ веры, используя богатство различных духовных и интеллектуальных традиций.

Предмет веры – непостижимая тайна, «миры иные», по выражению Ф.М. Достоевского: «Многое на земле от нас сокрыто, но взамен того даровано нам тайное сокровенное ощущение живой связи нашей с миром

---

<sup>1</sup> Там же. С. 154.

<sup>2</sup> Гуревич П. Культ и культура // Христос и культура. М., 1996. С. 557.

<sup>3</sup> Альтицер Т. Гегель и христианский Бог. С. 169.

<sup>4</sup> Там же. С. 141.

<sup>5</sup> Так Х.-Г. Гадамер указывал, что «Карамазовы» были для нас в 20-е годы важнейшей книгой после Библии. «В «Карамазовых», особенно в черновых набросках к ним, мы видели новую форму теологического письма, новую попытку апологии христианства» (Гадамер Х.-Г. Русские в Германии (Беседа с В. Малаховым) // Логос. Философско-литературный журнал, № 3, (1) 1992. М., 1992. С. 228–229.).

иным, с миром горним и высшим, да и корни наших мыслей и чувств не здесь, а в мирах иных. Вот почему и говорят философы, что сущности вещей нельзя постичь на земле. Бог взял семена из миров иных и посеял на сей земле и взрастил сад свой, и взросло все, что могло взойти, но возвращенное живет и живо лишь чувством соприкосновения своего таинственным мирам иным; если ослабевает или уничтожается в тебе сие чувство, то умирает и возвращенное в тебе. Тогда станешь к жизни равнодушен и даже возненавидишь ее. Мыслию так»<sup>1</sup>. Достоевский, – «Дитя неверия и сомнения... до гробовой крышки», – как он о себе отзывался, писал в письме Ап. Н. Майкову, что главный вопрос, которым он мучился всю жизнь, – это существование Бога; что «через большое горнило сомнений» его вера прошла. Потеря веры, считал Достоевский, ведет к самоубийству индивидуальному (Кириллов в *Бесах*) или коллективному (глобальные проблемы современности). Современные люди мыслят «устроиться справедливо, но, отвергнув Христа, кончат тем, что зальют мир кровью, ибо кровь зовет кровь, а извлекший меч погибнет мечом».

Глубже осознать проблемы веры можно также анализируя работы М. Хайдеггера, в которых он различает веру и философское вопрошание, но которые сущностно, с точки зрения проявляющегося в них духовного феномена, едины. В понимании отношения Хайдеггера к теологии вроде бы нет вопросов, столь красноречивы его, пусть и немногочисленные отрицательные высказывания<sup>2</sup>. Так, на одном из семинаров он сказал: «Мы оказываем теологии уважение, умалчивая о ней»<sup>3</sup>. Тем не менее, он же отмечал, что «...напряженное отношение между онтологией и спекулятивной теологией – эта структурная черта метафизики – вошло в непосредственный круг моего поиска»<sup>4</sup>, что без «...изначального теологического воспитания я бы никогда не вступил на путь мышления»<sup>5</sup>. Наряду с этим Хайдеггер признавал, что «Подлинная задача теологии, к которой теология должна вновь вернуться, заключается в поисках слова, способного призвать к вере и удержать в вере»<sup>6</sup>.

Теологи XX века осознавали эту задачу и пытались ее решить, используя при этом, как это ни странно, творчество самого М. Хайдеггера. Согласно П. Тиллиху, «Историческая роль Хайдеггера состоит в том, что он

---

<sup>1</sup> Достоевский Ф.М. Братья Карамазовы // Полн. собр. соч.: В 30 т. Т. 14. Л., 1976. С. 290-291.

<sup>2</sup> Когда у Хайдеггера в одном из интервью спросили: «Говорят, что есть две темы, по поводу которых вы отказываетесь отвечать на вопросы: то, над чем вы работаете, и проблема Бога». В ответ на это он сказал: «Я предпочитаю, чтобы читали мои сочинения» (*Хайдеггер М. Беседа с Хайдеггером // Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 158*).

<sup>3</sup> Сафрански Р. Хайдеггер: германский мастер и его время. М., 2005. С. 190.

<sup>4</sup> Siehe: Ott H. Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie. Frankfurt; N.-Y., 1988. S. 60.

<sup>5</sup> Heidegger M. Unterwegs zur Sprache. Pfullingen, 1959. S. 96.

<sup>6</sup> Ibid. S. 191.

осуществил экзистенциалистский анализ мужества быть собой полнее, чем кто-либо другой»<sup>1</sup>. Как и Хайдеггер, Тиллих полагал, что бытие человека – это единственный ключ к Бытию как таковому: «...Человек обнаружил, что ключ к постижению глубочайших уровней реальности – в нем самом и что только его собственное существование дает ему возможность постичь существование вообще»<sup>2</sup>. Человек внутренне связан с Бытием, но вместе с тем отчужден от него в своей жизни. Снять это отчуждение стремился и Хайдеггер, и европейская теология XX века, как протестантская, так и католическая. Так, К. Ранер, крупнейший немецкий католический теолог, не отказываясь от томизма, вместе с тем произвел в нем глубинный антропологический поворот, осознав, что невозможно говорить о Боге, не говоря одновременно о человеке. При этом он опирался как на трансцендентализм Канта, так и на аналитику *Da-sein* Хайдеггера, в связи с чем его называют «подлинным наследником немецкой философской мысли от Канта до Хайдеггера»<sup>3</sup>. Как Тиллих, так и Ранер, с успехом интерпретировали Бытие Хайдеггера на теологический манер, используя весь возможный опыт новой онтологии трансцендентализма и экзистенциализма, чтобы удовлетворить нужду современного человека в вере.

Но вряд ли позволил бы себе такую интерпретацию сам Хайдеггер. Как отмечает В.И. Молчанов, смысл бытия раскрывается у Хайдеггера как забота, а не как реальность: «Забота как смысл бытия – это не цель или «высшее устремление» бытия. По Хайдеггеру смысл бытия равен «пониманию» бытия, т.е. самопроектированию *Dasein*. Так как бытие – это «мы сами», смысл бытия не приписывается бытию извне. Смысл бытия – в его самоосуществлении, и «забота» выражает целостность бытия *Dasein...*»<sup>4</sup>. Вместе с тем он же говорит о возможности назвать хайдеггеровскую онтологию «конкретным монотеизмом», для которого, однако, «единственным абсолютом оказывается совесть, призывающая *Dasein* к своей самости»<sup>5</sup>. С точки зрения А.А. Михайлова бытие в позднем творчестве Хайдеггера «с неизбежностью приобретает мистическую окраску», сближаясь с мистикой Бёме и Экхарта, прежде всего, в трансрациональном понятии *Ничто*<sup>6</sup>. Сам же Хайдеггер, интерпретируя Платона пишет:

---

<sup>1</sup> Тиллих П. Мужество быть // Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 105.

<sup>2</sup> Тиллих П. Систематическая теология, Т. I. М. СПб., 2000. С. 65.

<sup>3</sup> Горелов А. Карл Ранер о Боге и человеке // Ранер К. Основание веры. М., 2006. С. XXI.

<sup>4</sup> Молчанов В.И. Гуссерль и Хайдеггер: феномен, онтология, время // Проблема сознания в современной западной философии: Критика некоторых концепций. М.: Наука, 1989. С. 129.

<sup>5</sup> Там же. С. 135.

<sup>6</sup> Михайлов А.А. Проблема субъективности в фундаментальной онтологии М. Хайдеггера // Там же, с. 155–156. Между тем данные темы можно обнаружить не только в позднем творчестве мыслителя. Уже в *Основных проблемах феноменологии* Хайдеггер проводит сравнение понятия Божества у Экхарта с Ничто (стр. 118)

«То, что высветляет познание сущего (позитивную науку) и познание бытия (философское познание) как выявление, лежит за пределами бытия. Только если мы стоим в этом свете, мы познаем сущее, мы понимаем бытие... И это нечто выполняет функцию света...»<sup>1</sup>. У Платона «вопрос о возможности понимания бытия упирается в нечто такое, что лежит по ту сторону бытия, в некое «по-ту-сторону». Для Хайдеггера же это то, «*что делает возможным понимание как таковое*». Он отбрасывает символы и образы, стремясь выражаться экзистенциально-онтологически, т.е. собственно философски: «один из существенных моментов понимания – набросок; само же понимание принадлежит сущностному устройению *Dasein*»<sup>2</sup>. По мнению Вальтера Шульца бытие у Хайдеггера — это трансценденция без Бога<sup>3</sup>.

Попытаемся прояснить тему того, что философия и теология могут дать для понимания онтологии веры как духовного феномена, используя для этого как творчество Хайдеггера, так и виднейших теологов XX века.

### **§ 1. Философствование М. Хайдеггера и демифологизация веры Р. Бульмана**

Либеральная теология XIX века (Шлейермахер, Гарнак и др.), отвечая на вызовы эпохи Просвещения, на место мифического Христа догматики стремилась поставить исторического Иисуса и таким образом оправдать христианство. Однако эта попытка должна была потерпеть и потерпела поражение, так как история и догматика не совпадают, как не совпадают эмпирическая и духовная реальности. Проблема оправдания христианской веры вынудила марбургского теолога Рудольфа Бульмана (1884–1976) выработать принципиально иной подход к пониманию веры – *керигматический* (от греч. κήρυγμα – *провозвестие*), основывающийся на «самоистолковании веры». Протестантизм «выделил веру из религии как неотчуждаемое качество индивида»<sup>4</sup>. Р. Бульман разработал экзистенциально-герменевтическое понимание веры, восприняв элементы аналитики *Da-sein* М. Хайдеггера, своего коллеги по Марбургскому университету в 1922–1928 гг., которой его теология, по словам Рюдигера Сафрански, вдохновлялась: «То, что для Хайдеггера было критикой метафизики, для Бульмана стало «демифологизацией»<sup>5</sup>. По словам Клауса Бергера «Буль-

---

(разработанном им в *Что такое метафизика*). Мистическое богословие средневековья, – отмечает он в работе по феноменологии, – «в высшей степени понятийно».

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. Перевод с нем. А.Г. Чернякова. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 2001. С. 376–377.

<sup>2</sup> Там же. С. 380.

<sup>3</sup> См.: Schulz W. Der “Gott der Philosophen” in der neuzeitlichen Metaphysik // Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik. Stuttgart., 1959, S. 33–58.

<sup>4</sup> Семушкин А.В. Указ. соч. С. 241.

<sup>5</sup> Сафрански Р. Указ. соч. С. 191.

тман увлекся философией Хайдеггера потому, что считал преодоление субъект-объектной схемы теологической необходимостью... [его] интересовал прежде всего вопрос о языке теологии»<sup>1</sup>.

И действительно, философия Хайдеггера, как и истинная вера, «зовет человека вернуться к самому себе из затерянности в безличном». По мнению Бульмана «Хайдеггер только потому может призывать человека к решимости существовать в качестве *Я* перед лицом смерти, что он проясняет ему его собственную ситуацию вброшенности в Ничто; человеку остается лишь решиться стать тем, что он уже есть». Бульман ввел в интерпретацию веры такие экзистенциалы как *подлинность*, *решимость*, *забота* и др. Тем самым он стремился вывести теологию из под ударов исторической критики: для такого понимания веры демифологизация уже не страшна, происходит разграничение сферы компетенции историка и теолога. Бульман пожертвовал историческим Иисусом в пользу керигматического понимания Христа, стремясь разрешить «кризис доверия»: вера стала мыслиться как событие, личная встреча, а не историческое повествование. Согласно ему, «...новозаветную мифологию следует вопрошать не об объективирующем содержании ее представлений, а о высказываемом в этих представлениях понимании экзистенции. Дело идет об истинности этого понимания, и эту истинность утверждает вера, которая вовсе не должна быть намертво привязана к миру символов и понятий Нового Завета»<sup>2</sup>.

Р. Сафрански так описывает взаимодействие теологии демифологизации Бульмана с философствованием Хайдеггера: «Бульман–философ, как и Хайдеггер, хочет обнажить «экзистенциальную структуру» человеческого бытия; теолог Бульман хочет столкнуть эту «голую» экзистенцию с христианским «возвещением», тоже освобожденным от исторических догм и сведенным к его базовому экзистенциальному смыслу. Тот факт, что Хайдеггер, как его понимал Бульман, описывал не экзистенциальный идеал, а только экзистенциальные структуры, как раз и позволял согласовать хайдеггеровскую концепцию с теологией Бульмана»<sup>3</sup>. Как и экзистенциальная теология, Хайдеггер критикует представление о трансцендентном бытии традиционной платонической метафизики. У Платона «Бытие как *идея* тем самым сразу же перемещается наверх, в сверхчув-

---

<sup>1</sup> Berger K. Exegese und Philosophie. Stuttgart, 1986, S. 134 f.

<sup>2</sup> Бульман Р. Новый Завет и мифология. Проблема демифологизации новозаветного провозвестия. // Избранное: Вера и понимание. Том I–II. М: РОССПЭН, 2004. С. 27, 14.

<sup>3</sup> Сафрански Р. Указ. соч., с. 191. При этом не следует забывать крайне отрицательного отношения Хайдеггера к «философии чувства»: «...что сегодня больше, чем когда бы то ни было, угрожает философии изнутри всех сфер духовной жизни, – навязыванием мировоззрения, магией и позабывшей свои границы позитивной наукой. Во времена Канта упоминали в качестве таких сил формирование мировоззрения, магию и миф – философию чувства» (Хайдеггер М. Основные проблемы феноменологии. СПб., 2001. С. 436–437).

ственное место. Пропасть, *χρησμός*, разверзается между сущим здесь, внизу, которое есть лишь видимость, и действительным бытием где-то там, вверху, та пропасть, в которой позже поселяется учение христианства, переосмыслив то, что внизу, как тварное, а то, что вверху – как Творца. Перековав, таким образом, оружие, оно ополчается против античности [как язычества] и искажает ее. Нищие в связи с этим прав, говоря: христианство есть платонизм для народа»<sup>1</sup>.

Критикует традиционную трансцендентную овнешненную теологию и Дитрих Бонхёффер (1906–1945), «Бога не следует протаскивать контрабандой в укромный уголок души, а нужно просто признать совершеннолетие мира и человека... Нельзя “охаивать” человека за его мирскую сущность...». Е.А. Степанова пишет, ссылаясь на Бонхёффера, что «Бог творит в нас не человека определенного типа, а человека в собственном смысле слова, который должен жить в этом мире»<sup>2</sup>. Христианство глубоко посюсторонне, пишет Бультман, и «только в полной посюсторонности жизни и можно научиться веровать. Когда раз и навсегда откажешься от претензий сделаться “чем-то” – будь то претензия стать святым или грешником, обратившимся на путь истинный, или церковным деятелем, праведником или нечестивцем, больным или здоровым... жить в гуща задач, вопросов, успехов, неудач, жить, копя опыт и поминутно убеждаясь в своей беспомощности, вот тогда-то и очутишься всецело в руке Божией, тогда ощутишь по-настоящему не только свою боль, но и боль и страдание Бога в мире... и я думаю, что это и есть вера»<sup>3</sup>. Для Бонхёффера «жизнь христианина должна протекать не в уединении монастырской жизни, а среди врагов. Быть среди них – это поручение ему, это – его работа»<sup>4</sup>.

Поразительным является то, что эта, высказанная Бонхёффером в середине XX столетия мысль, уже звучала в русской философии, а именно – из уст Владимира Соловьева, в его реферате *Об упадке средневекового мирозерцания*, прочитанном им на заседании Психологического общества в 1891 г. «Духовное перерождение человечества, – говорил он, – не может произойти помимо самого человечества, не может быть только внешним фактом; оно есть *дело*, на нас возложенное, *задача*, которую мы должны разрешать». Он отмечал, что «церковь в обширном смысле, христианское человечество во всем своем объеме до сих пор еще не дожило до своей Пятидесятницы; оно также внешним образом относится к Христу, как относились апостолы во время Его земного жития». Соловьев подчеркивает, что веровать можно по разному, и не всякая вера духовна, не всякая вера благодатна и истинна, – эти характеристики не определя-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 185. (113).

<sup>2</sup> Степанова Е.А. Постигание веры. Екатеринбург, 1998. С. 237.

<sup>3</sup> Бонхёффер Д. Сопротивление и покорность (письма и заметки из тюремной камеры) // *Вопросы философии*. № 11. М., 1989. С. 134, 139.

<sup>4</sup> Бонхёффер Д. Жить вместе. М.: Рашн Ресорсес Пресс, 2003. С. 13-14.

ются внешними атрибутами. Соловьев предельно заостряет проблему, говоря, что «Дух дышит где хочет», что «неверующие двигатели новейшего прогресса действовали в пользу истинного христианства, подрывая ложное средневековое мировоззрение с его антихристианским догматизмом, индивидуализмом и спиритуализмом». Соловьев стремился к христианству «живому, социальному, вселенскому», полагая, что от человека зависит, «чтобы воскрес Христос в своем человечестве»<sup>1</sup>. Об этом говорил и Гоголь («монастырь ваш – Россия»), и Достоевский, устами старца Зосимы отправляя Алешу Карамазова из монастыря в мир. Современный английский мыслитель Джон А.Т. Робинсон пишет, что «среди думающих друзей нехристиан я вижу немало таких, которые куда ближе к Царству Небесному, чем им самим кажется. Они-то думают, что отвергают Евангелие, на самом же деле отгалкивает их прежде всего то специфическое мировоззрение, которое действительно не заслуживает доверия»<sup>2</sup>. Здесь имеется в виду супранатуралистический образ веры, против которого выступила как теология XX века, так и М. Хайдеггер. В работе слова *Слова Ницше «Бог мертв»* он пишет: «так понимаемое христианство и христианский дух новозаветной веры – не одно и то же. И жизнь далеко не христианская может утверждать христианство, пользуясь им как фактором силы, и, наоборот, христианская жизнь отнюдь не непременно нуждается в христианстве. ... и критика богословия не означает еще критику веры, истолкованием которой призвано служить богословие. Пока пренебрегают этими существенными различиями, остаются на уровне низкопробной борьбы мировоззрений»<sup>3</sup>.

Однако, несмотря на возможность теологического истолкования своего творчества, Хайдеггер испытывал аллергию по отношению к теологии. Вот что он пишет во *Введении к метафизике*: «Тот, например, для кого Библия есть Божественное Откровение и Истина, тот уже прежде всякого вопрошания вопроса «Почему вообще есть сущее, а не наоборот – ничто?» знает ответ: сущее, поскольку оно не сам Бог, сотворено Им. Бог сам, как несотворенный Творец, «есть». Кто стоит на почве такой веры, тот хоть и может вслед за нами и с нами вместе задавать наш вопрос, но на самом деле он не смеет спрашивать, не отказавшись от себя как от верующего и приняв все последствия этого шага. Он может поступать только как если бы... Но, с другой стороны, оная вера, если она не подвергает себя постоянно возможности неверия, есть не вера, а удобная привычка и сделка с самим собой, состоящая в том, чтобы и впредь следовать учению как просто некой условности. Это уже не верование и не вопрошание, а равнодушие...»<sup>4</sup>. Именно такую уже все заранее знающую веру крити-

---

<sup>1</sup> Соловьев В.С. Соч-я в 2-х т. Т.2. М., 1989. С. 340, 341, 349-350.

<sup>2</sup> Робинсон Д. Быть честным перед Богом. М., 1992. С. 6.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Работы и размышления разных лет. М.: Изд-во «Гнозис», 1993. С. 176–177.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 92.

ковал в свое время и Ф.М. Достоевский<sup>1</sup>. Экзистенциальный смысл веры также проясняется в отечественной мысли начала XX века. Кроме того, С.Н. Булгаков (*Свет не вечерний*), С.Л. Франк (*Непостижимое*) И.А. Ильин (*Аксиомы религиозного опыта*) и другие философы стремились вскрыть онтологические основания веры, так или иначе используя наследие трансцендентальной философии<sup>2</sup>.

Хайдеггер делает упрек историческому христианству в том же смысле, в каком ап. Павел критиковал античную мысль: для «христианской веры философия есть безумие»<sup>3</sup>. По Хайдеггеру философия становится безумием с точки зрения веры, когда вера догматизируется, формализуется и овнешняется. Тогда она уже не есть «безумие перед разумом». Так интерпретируя библейское высказывание «В начале сотворил Бог небо и землю» Хайдеггер отмечает, что оно не может быть ответом на метафизическое вопрошание, и даже не имеет к нему доступа. Хайдеггер подчеркивает, что то, о чем спрашивается в философском вопросе «Почему есть нечто, а не ничто?», «для веры есть безумие». Но «Вот в этом то безумии и состоит философия». В целом Хайдеггер характеризует понятие «христианская философия» как «круглый квадрат и сущее недоразумение»<sup>4</sup>. Он признает, что возможна «вопрошающая проработка христианского опыта мира, т.е. веры», но это называется богословием. То, что философия может оказать услугу богословию, он называет «вредным мнением» и третирует за это эпоху.

Однако Бульман не согласился в этом с Хайдеггером и стремился с успехом использовать в своем новом богословии разработки фундаментального экзистенциализма. Уже в самих текстах Хайдеггера обнаруживается такая возможность. Вот как он, например, интерпретирует понятие славы: являющееся сущее «придает себе видность (*Ansehen*), доξα значит видность, а именно видность, в которой некто стоит. Если видность, соответственно тому, что в ней восходит, – выделяется, доξα означает блеск и славу. В эллинистическом богословии и в Новом Завете доξα Θεου, *Gloria Dei* есть слава Божия. Оказывать и высказывать честь и прославление (*Ansehen*) значит по-гречески: ставить в свет и тем самым доставлять постоянство, бытие. Слава для греков не есть нечто, что кто-то дополнительно получает либо нет; она есть способ высшего бытия. Для живущих сегодня быть во славе давно уже означает слыть знаменитым, и в качестве таковой слава является в высшей степени сомнительной ве-

---

<sup>1</sup> О влиянии Ф.М. Достоевского на теологию XX в. см.: Громадка Й.Л. Перелом в протестантской теологии. М., 1993. С. 67.

<sup>2</sup> Подробнее об этом см. работу автора «Философия И. Канта в отечественной мысли» (М.: Изд-во РУДН, 2005).

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 92.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997. С. 92.

шью, этакой заслугой, что там и сям раздают и разглашают газеты или радио, – т.е. прямой противоположностью бытию»<sup>1</sup>.

Для Бульмана «анализ человеческого бытия у Мартина Хайдеггера представляется профанным философским изложением новозаветного взгляда на человеческое бытие в мире: человек исторически существует в заботе о самом себе на основании тревоги, постоянно переживая момент решения между прошлым и будущим: потерять ли себя в мире наличного и безличного («там») либо обрести свое подлинное существование в отречении от всякой надежности и в безоглядной открытости для будущего! Разве не таково же новозаветное понимание человека? Когда мои критики берутся оспаривать правомочность использования категорий хайдеггеровской экзистенциальной философии в моей интерпретации Нового Завета, то, боюсь, они закрывают глаза на реально существующую проблему. Мне кажется, следует скорее проявить озабоченность тем, что философия в результате собственных усилий смогла разглядеть действительное содержание Нового Завета»<sup>2</sup>.

Так Бульман превратил творчество Хайдеггера в прототеологию. И в этом он не одинок. Уже Жан Бофре отмечал, что «хайдеггеровская философия отображает в понятиях *бытия и времени* вопросы, считавшиеся приверженностью религиозной медитации»<sup>3</sup>; «привлекательность его философии, несомненно, обусловлена тем, что философия эта в феноменологическом плане и на путях строгой аналитики пытается переосмыслить некоторые основополагающие понятия, монополию на которые с готовностью присвоило себе религиозное откровение, – например, понятия грехопадения, а также заблуждения или спасения»<sup>4</sup>. Пауль Тиллих писал, что «за онтологией Хайдеггера стоит мистическое понятие бытия»<sup>5</sup>. *Систематическую теологию* Тиллиха связывает с хайдеггеровским вопрошанием единство духовного измерения, проявляющегося в способности человеческого Я к самотрансцендированию<sup>6</sup>.

Винсент Декомб, как и П. Тиллих<sup>7</sup> отмечает принципиальное отличие онтологического или фундаментального экзистенциализма Хайдеггера от французского, прежде всего Ж.–П. Сартра, и близости его к теологической проблематике: «Хайдеггер имел основание не принимать приклеиваемый ему ярлык «мыслителя-экзистенциалиста». Хайдеггер – полная противоположность экзистенциалисту, если под экзистенциалистом понимать тенденцию к подчинению, включение «вопроса о бытии» в «во-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 182.

<sup>2</sup> Бульман Р. Указ. соч. С. 25.

<sup>3</sup> Декомб В. Современная французская философия. М.: Издательство «Весь Мир», 2000. С. 271.

<sup>4</sup> Цит. там же.

<sup>5</sup> Тиллих П. Указ. соч. С. 105.

<sup>6</sup> Зоткина О.Я. «И этому испытанию никогда не приходит конец...» // Тиллих П. Систематическая теология, Т. 3. М. СПб., 2000. С. 393–394.

<sup>7</sup> Тиллих П. Мужество быть // Пауль Тиллих. Избранное. М., 1995. С. 105.

прос о существовании». Настоящий экзистенциалист считает, что собственно онтологические дискуссии бесполезны, они лишь отвращают нас от подлинной заботы – заботы о смысле, который мы должны придать нашей жизни. Хайдеггер же, бесспорно, делает обратное: он подчиняет «экзистенциальный вопрос» вопросу о «смысле бытия». Тем самым он дает понять, что все вопрошания о благочестивости могут быть возобновлены в строго философском плане благодаря применению феноменологического описания и концептуального анализа»<sup>1</sup>.

Но и в характеристике веры у Бульмана присутствует духовно-экзистенциальный смысл. В его творчестве демифологизируются апокалиптическая и гностическая эсхатология. Отталкиваясь от Евангелия от Иоанна он утверждает, что «Суд над миром – не предстоящее космическое событие, он состоит в том, что Иисус пришел в мир и призвал к вере (Ин. 3, 19; 9, 39; 12, 31). Кто верит, тот уже жив, он уже перешел от смерти в жизнь (Ин. 5, 24 сл. и т.д.). Внешне для верующего ничего не изменилось, но его отношение к миру стало другим: отныне мир не может причинить ему вреда; вера означает победу над миром (1 Ин. 5, 4)». Вера для Бульмана не данность и не состояние, которое требовалось бы боязливо охранять аскезой. Она «не захват, а захваченность, и потому постоянный путь между «еще не» и «уже да»...». Вера основывается не на экстазе, а на решимости, открытости, покорности, любви – таковы ее экзистенциалы. Бульман демифологизирует дух, заключенный в вере. Он понимает его как возможность новой жизни в мире людей: «вера, освобождая человека от мира, вместе с тем делает его открытым для человеческого существования вместе с другими»<sup>2</sup>.

Однако после этих философско-экзистенциальных характеристик веры он откровенно ставит принципиальный вопрос: «осуществимо ли христианское понимание бытия без Христа»? Не является ли его образ также мифологическим остатком, требующим демифологизации? При этом Бульман ведет полемику с Вильгельмом Камла (*Христианство и самоутверждение*, 1940), для которого «Философия будучи истинным пониманием бытия, раскрывает полную истину естественной самоотдачи»<sup>3</sup>, в результате чего откровение оказывается излишним. Возникает вопрос, который ставит сам Бульман: «Является ли «вера» в этом смысле естественной человеческой позицией?» Ведь если «да», то отпадает необходимость в Откровении, оно полностью может быть подвергнуто демифологизации. Такой радикализм не входил в планы Бульмана, ведь его задача – как раз защита керигмы откровения от исторической критики. На этот вызов философии Бульман отвечает: «И да, и нет! Да, потому что вера в самом деле представляет собой не какое-то таинственное сверхъестественное свойство, а проявление настоящей человечности. Ведь и

---

<sup>1</sup> Декомб В. Указ. соч. С. 270–271.

<sup>2</sup> Бульман Р. Указ. соч. С. 21–22.

<sup>3</sup> Цит. по: Бульман Р. Указ. соч. С. 26.

любовь, – поясняет Бультман, – не таинственная, сверхъестественная практика, а «естественное» отношение между людьми». И Новый Завет, по его мнению, до некоторой степени подтверждает философское воззрение на веру и любовь как на «естественные» проявления человеческих отношений. Вместе с тем, продолжает он, является ли человек на самом деле «природным», «естественным» существом? Так ли уж доступна ему его собственная «природа»? Не нуждается ли он для этого в трансценденции?

Но именно о трансценденции говорит и экзистенциальная философия. Между тем Бультман упрекает ее в самонадеянности, вере, что достаточно указать на «природу» человека, чтобы это повлекло за собой ее осуществление. В этом он видит ее отличие от Нового Завета, в котором для этого требуется деяние Бога. Второе отличие касается понимания состояния испорченности человека: если в философии при анализе своей ситуации человек может освободиться от него, то «Новый Завет считает самого человека вполне и всецело испорченным». Религия не мыслит подлинность природным свойством человека. Философию он обвиняет в своеволии человека. В итоге Бультман заключает: «Вот что решающим образом отличает Новый Завет от философии, христианскую веру от «естественного» понимания бытия: Новый Завет и христианская вера знают и говорят о *деянии Бога, впервые делающем возможной самоотдачу, веру, любовь, подлинную жизнь человека*»<sup>1</sup>. Однако многое из сказанного присутствует и в философствовании Хайдеггера.

Последний «мифологический остаток», который требуется рассмотреть – это Христос. Бультман отвечает на этот вопрос следующим образом: «Не следует задаваться вопросом об историческом происхождении Иисуса. Напротив, его истинное значение обнаруживается лишь тогда, когда мы отвлекаемся от этого вопроса. Не следует вопрошать об исторических причинах его судьбы, его Креста; значение жизни Иисуса определяется тем, что Бог через нее хочет сказать мне... его происхождение берет начало в вечности и не связано с областью природно-человеческого»<sup>2</sup>. Само воскресение есть предмет веры, а не исторических доказательств.

Как поясняет С.А. Коначева, по Бультману «мифологическая символика описывает вовсе не какие-то сверхъестественные явления, но является попыткой выразить подлинную глубину, масштаб и значение исторического события явления Иисуса Христа... поэтому и новозаветную мифологию следует вопрошать не об объективирующем содержании ее представлений, а о высказываемом в этих представлениях содержании экзистенции»<sup>3</sup>. В результате *так* проведенной демифологизации, вера, керигма отделяется от мифа.

---

<sup>1</sup> Бультман Р. Указ. соч. С. 28, 32.

<sup>2</sup> Бультман Р. Указ. соч. С. 33.

<sup>3</sup> Коначева С.А. Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М., 2010. С. 166.

Вместе с тем Бультман, будучи откровенен и искренен сам с собой, обладая интеллектуальной честностью признает, что ряд догматических положений (богovoплощение, например) «преодолимо не на путях философского диалога, а только в покоряющей вере». Но и это Бультман стремится обратить в защиту вероисповедания». Именно их недоказуемость защищает христианское провозвестие от упрека в мифологичности. Потусторонность Бога не превращается, как в мифе, в посюсторонность. Напротив, утверждается парадокс присутствия потустороннего Бога в истории: «Слово стало плотью»<sup>1</sup>. Вывод можно сделать такой: Бультман осуществил предельно возможную демифологизации Нового Завета, остановившись лишь перед основополагающими догматами христианства, отметив их принципиальное отличие от традиционной мифологии<sup>2</sup>.

Однако и при этом возникают новые вопросы. Почему само эсхатологическое описание веры должно ограничиваться данной мифологией веры, пусть и высшего полета? Такой вопрос естественно задается философией религии. И на него Бультман отвечает традиционно, как отвечает на него теология уже две тысячи лет: это предмет веры. Но ведь он определяется в религии не самой верой, а «историческими событиями», т.е. опять же мифом<sup>3</sup>. Философия же, если она осмысляет веру, стремится мыслить ее исходя из нее самой. Тогда возникает не христианская или какая-либо другая философия (или философствующий вид богословия, как показал Хайдеггер), но метафизика (или онтология) веры, которая в философии еще не только не построена, но и не осмыслена в достаточной степени.

Р. Сафрански отмечает, что Хайдеггер «признавал правомерность теологии Бультмана при условии наличия необходимой для нее предпосылки, веры, однако считал, что вера не может быть предметом философии. А поскольку он был философом, то последователем бультмановской теологии стать не мог. Бультман же прошел вместе с Хайдеггером часть его философского пути, чтобы найти то место, где может произойти встреча с христианским «возвещением»<sup>4</sup>.

Хайдеггер, наоборот, высказывает принципиальное несогласие с мощной теолого-метафизической традицией, конституирующей Высшее

---

<sup>1</sup> Там же. С. 40.

<sup>2</sup> Вместе с тем С. Лёзов обнаруживает мифологизацию у Бультмана самого понятия «керигма». См. примечания С.В. Лёзова к кн. Бультмана (Избранное: Вера и понимание. Том I–II. М., с. 736.).

<sup>3</sup> П. Тиллих занимает в этом вопросе иную позицию, полагая, что существует секулярный миф и культ, в создании которых особенно преуспели тоталитарные режимы, что «Никакая демифологизация и деритуализация не позволяют их избежать» (Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Пауль Тиллих. Избранное: Теология культуры. М., 1995. С. 439.) Однако трансцендентальная философия в своих поисках истины стремится освободиться от любого типа мифов, в то время как мифы пытаются завладеть и ею.

<sup>4</sup> Сафрански Р. Указ. соч. С. 192.

Бытие как сферу, неподвластную времени. Он истолковывает такое конституирование как бегство от собственной временности, полагая, что объективированная вера не помогает человеку вырваться за пределы времени. Но именно против такого понимания веры и выступил Бультман, проводя ее демифологизацию, стремясь снять объективации. Духовное возрождение человека – это не воображаемое будущее, а событие, которое может произойти здесь и сейчас или никогда.

Но и здесь обнаруживается разница между Хайдеггером и Бультманом: трансценденция Хайдеггера основывается на *ничто* и ужасе от него, а Бультман избирает иные экзистенциалы (любовь и благодать), хотя и основывает их на остаточной после демифологизации новозаветной символике веры. Так как у Хайдеггера бытие рассматривается в аспекте временности, то ужас возникает естественно из осознания конечности человеческого существования. Так как Бультман и другие теологи исходят из веры, то у них человеческая конечность рассматривается под знаком вечности, что рождает радость<sup>1</sup>. Это же подчеркивает и П.П. Гайденко: «Ведь Хайдеггер как раз устраняет из метафизики именно божественное и неизменное, а потому для него страх и смерть — это последняя и высшая реальность»<sup>2</sup>.

Хайдеггер, – поясняет Р. Сафрански, – «хочет повторить греческое начало философии, не соблазнившись идеей «созерцательной жизни» – платоновским солнцем. Он отмечает эту идею, претендуя на то, что понимает греков лучше, чем они сами понимали себя. И утверждает, что «теория» в греческом смысле [«созерцания»] выражается *«исключительно в страстном желании оставаться вблизи сущего как такового, разделяя его бедственное положение»*. Однако смысл платоновской притчи о пещере заключается как раз не в этом. В ней идет речь о спасении, об освобождении из бедственного положения, в котором находились узники пещеры. Цель Хайдеггера парадоксальна: он хочет платоновского экстаза без платоновского неба идей. Он хочет бегства из пещеры, но без веры в то, что существует какое-то место за пределами пещеры. И полагает, что *присутствие* должно быть захвачено бесконечной страстью, но не страстью к бесконечному»<sup>3</sup>. Там, где когда-то было небо, теперь лишь тьма скрывающего себя сущего.

Однако и западная теологическая мысль, идя далее и глубже по пути осмысления веры, последовательно проводит ее демифологизацию. Вера в этом варианте может приобрести очищенный от различных традиционных интерпретаций вид. Она становится даже независимой от «смерти

---

<sup>1</sup> Особенно ярко данный экзистенциал проявился в творчестве известного английского писателя К.С. Льюиса: «Радость укоренена в истине, основана на подлинной реальности» (Цит. по: *Роберт Морно*. Настигнут радостью. Беседы с К.С. Льюисом. М., 2003. С. 14.).

<sup>2</sup> *Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность. Проблема времени в европейской философии и науке. М.: Прогресс-Традиция, 2006. С. 406.

<sup>3</sup> Там же. С. 336–337.

Бога». Суть факта «смерти Бога» заключается в том, что священное покинуло трансцендентность, в результате чего поиски основ существования в запредельной реальности не придают человеку веры. Вера в трансцендентное стала тщетной. «Смерть Бога» можно рассматривать как уничтожение сферы трансцендентного как источника высших ценностей и перевод священного в имманентную сферу<sup>1</sup>. Речь может идти только о вере как “трансценденции посреди нашей жизни”<sup>2</sup>: «вера – это не чувство в человеческой душе, это есть вступление человека в действительность, в полную действительность, без пропусков и сокращений»<sup>3</sup>; требуется «жить, как будто Бога не было».

Дитрих Бонхёффер полагал, что Бультман в своей демифологизации зашел «недостаточно далеко», ибо сегодня проблематичны не только «мифологические» понятия («чудо», «вознесение» и т.д.), но вообще все ««религиозные» понятия»: «В последнее время я размышляю о том, как следует “мирским образом” (в ветхозаветном смысле и в смысле Ин 1, 14) переинтерпретировать понятия “покаяние”, “вера”, “оправдание”, “второе рождение”, “освящение”»<sup>4</sup>. Видимо, к таким поискам можно отнести следующее высказывание Хайдеггера в *Бытии и времени*: «Теология ищет более исходного, предначертанного смыслом самой веры и остающегося внутри нее толкования бытия человека к Богу. Она начинает понемногу снова понимать прозрение Лютера, что ее догматическая семантика покоится на «фундаменте», который сложился не из первично верующего вопрошания и концептуальность которого для теологической проблематики не только не достаточна, но скрывает и искажает ее»<sup>5</sup>. Тем не менее, Бонхёффер признавал: «Я стремлюсь мыслить теологически»; «Я понимаю это не в антропоцентрическом смысле либеральной, мистической, пиетистской, этической теологии, но в библейском смысле явленном в миротворении и боговоплощении, в крестной смерти и воскресении Иисуса Христа»<sup>6</sup>. Хайдеггер также пишет о «необходимости придать миру тот смысл, который не принижает его до роли проходного двора в некую потусторонность. Должен возникнуть мир, делающий возможным такого человека, который развертывал бы свое существо из полноты своей собственной ценности»<sup>7</sup>.

---

<sup>1</sup> Гуревич П. Культ и культура // Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М., 1996. С. 557.

<sup>2</sup> «Бог трансцендентен посреди нашей жизни», «Бог должен познаваться не на пределах наших возможностей, а в гуще жизни» (Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М., 1989. С. 203, 233.).

<sup>3</sup> Бубер М. Затмение Бога. Мысли по поводу взаимоотношений религии и философии // Два образа веры. М., 1999. С. 440.

<sup>4</sup> Бонхёффер Д. Соппротивление и покорность. М., 1989. С. 207-208.

<sup>5</sup> Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997. С. 10.

<sup>6</sup> Бонхёффер Д. Указ. соч. С. 205-206.

<sup>7</sup> Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993. С. 88.

## § 2. Сущность грехопадения метафизики

Казалось бы, Ницше уже дал ответ на этот вопрос. Хотя то, что Бог умер в новоевропейской культуре, было известно задолго до него: из ближайших предшественников об этом писал Фейербах, и даже Гегель. Хайдеггер обнаруживает данное суждение уже в его раннем трактате *Вера и знание* (1802), которое он повторял и позднее в других произведениях. Гегель пишет о «чувстве, на которое опирается вся религия нового времени, о чувстве: сам Бог мёртв...»<sup>1</sup>. При этом Гегель отмечал, что философия иногда вынуждена встать на защиту веры от некоторых форм теологии, которые принимают чуть ли атеистический характер. Хайдеггер призывает всмотреться в истину этих слов, а не занимать страусиную позицию обыденного верования и традиционного богословия. Такое всматривание предполагает мужественное вскрытие метафизического смысла высказывания «Бог мёртв»<sup>2</sup>.

Хайдеггер видит смысл данного высказывания Ницше в том, что «сверхчувственный мир лишился своей действительной силы. Он не подает уже жизнь. Пришел конец метафизики – для Ницше это вся западная философия, понятая как платонизм». Бог в этом смысле является символом сферы идей и идеалов, которые из трансцендентной выси ничтожили все земное, породив нигилизм. Последний понимается Хайдеггером в двойном смысле: само вынесение истины в сферу трансцендентного уже есть нигилизм, сохраняется он и в результате «смерти Бога», так как пространство для овнешненных ценностей не исчезло<sup>3</sup>. Поэтому «Смерть Бога» не устранила, а только обнажила изначальный нигилизм. Глубина этого исторического движения Запада такова, «что его разворачивание может лишь повести к мировым катастрофам. Нигилизм – это всемирноисторическое движение тех народов земли, которые вовлечены в сферу влияния нового времени»<sup>4</sup>. «Свято место пусто не бывает», поэтому оно заполнилось в XX веке тоталитарными идеологиями (фашизм и коммунизм), властью технократического мышления, всевозможными суевериями и т.д. Это же отмечал и Достоевский, говоря, что человек если не Богу, то идо-

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Работы и размышления разных лет. М.: Изд-во «Гнозис», 1993. С. 172. Хайдеггер цитирует по: Hegel G.W.F. Werke. Bd. 1. Berlin, 1832. S. 157. В русском переводе данное высказывание отсутствует в силу, видимо, сокращенного перевода (см.: Гегель Г.В.Ф. Вера и знание // Эстетика: В 4 т. Т. 4-й. Фрагменты из философских произведений. Статьи. Письма. М.: Изд-во «Искусство», 1973 // – С. 57–67.).

<sup>2</sup> Там же. С. 206.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 174, 181.

<sup>4</sup> Там же. С. 176–177.

лу поклонится<sup>1</sup>. Этот новый нигилизм по Хайдеггеру («неполный нигилизм» у Ницше), «хотя и заменяет прежние ценности иными, но по-прежнему ставит их на старое место»<sup>2</sup>. Однако изначальная область, «где совершается сущность и разверзается событие нигилизма, – это сама метафизика», «так что и само христианство представляет собой следствие и определенное выражение нигилизма». Нигилизм ницшеанский Хайдеггер определяет как «завершенный, совершенный, тем самым классический нигилизм», в котором полагание ценностей исходит из новой области, уже не сверхчувственной, а выступает в качестве «идеала изобильнейшей жизни». Возникает понятие ценностей, когда «все ценностное становится позитивной заменой метафизического». Поэтому «Полагание ценностей подобало под себя все сущее как сущее для себя – тем самым оно убрало его, покончило с ним, убило его» – таков общеметафизический смысл высказывания «Бог мертв» в видении Хайдеггера: произошло «убиение бытия сущего»<sup>3</sup>.

Ницше «оборачивает» метафизику, однако не преодолевает ее<sup>4</sup>. В статье *Преодоление метафизики* Хайдеггер поясняет: «Перевертывание платонизма, когда для Ницше чувственное становится соответственно истинным миром, а сверхчувственное неистинным, целиком остается еще внутри метафизики. Такого рода преодоление метафизики, какое имеет в виду Ницше, причем в смысле позитивизма XIX столетия, есть, хотя бы и в своем высшем превращении, лишь окончательное увязание в метафизике. Создается, конечно, видимость, будто «мета», трансцендирование в сверхчувственное, отменяется в пользу опоры на чувственно-вещественную стихию, в то время как на деле просто завершается забвение бытия и сверхчувственное разнудывается и хозяйничает в виде воли к власти»<sup>5</sup>. Исходя из того, что жизнь означает волю к воле, воля к власти у Ницше рассматривается как «самая внутренняя сущность бытия», и «В воле заключено: всему давать цену»: «Живое – это уже значит: оно дает цену»<sup>6</sup>. Ценности же определяются как «условия сохранения, возрастания в пределах бытия сущего»<sup>7</sup>. На авансцену выходит новоевропейский субъект в качестве *сверхчеловека*, чтобы вершить судьбу сущего:

---

<sup>1</sup> На Достоевского, вскрывшего нигилизм русской революционной интеллигенции в *Объяснительном слове* к пушкинской речи, ссылается и Хайдеггер в начале работы *Европейский нигилизм* (см.: Хайдеггер М. Европейский нигилизм // *Время и бытие: статьи и выступления*. М., 1993. С. 63.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // *Работы и размышления разных лет*. М., 1993. С. 181.

<sup>3</sup> Там же. С. 177-178, 182, 183, 212, 216.

<sup>4</sup> Там же. С. 187.

<sup>5</sup> Хайдеггер М. Преодоление метафизики // *Время и бытие: статьи и выступления*. М., 1993. С. 181.

<sup>6</sup> Цит. Ницше по: Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // *Работы и размышления разных лет*. М., 1993. С. 190-192.

<sup>7</sup> Хайдеггер М. Там же.

«Мертвы все Боги; теперь мы волим, чтобы здравствовал сверхчеловек!»<sup>1</sup>.

В традиционной метафизике бытие, Бог были превращены в высшую ценность, если же «на бытии сущего ставят печать ценности... путь к постижению бытия совершенно стерт». «Последний же удар по Богу и по сверхчувственному миру, – уточняет Хайдеггер, – наносится тем, что Бог, сущее из сущего, унижается до высшей ценности. Не в том самый жестокий удар по Богу, что его считают непознаваемым, не в том, что существование Бога оказывается недоказуемым, а в том, что Бог, принимаемый за действительно существующего, возвышается в ранг высшей ценности. Ибо удар этот наносят не праздные зеваки, не верующие в Бога, а верующие и их богословы, которым, хотя и твердят они о сущем из сущего, никогда не приходит на ум подумать о самом бытии – ради того, чтобы при этом заметить, что такое их мышление и такое говорение их о Боге – это, если посмотреть со стороны веры, не что иное, как настоящее богоульствование, коль скоро они вторгаются в богословие веры»<sup>2</sup>.

Но свойственное Богу место – это то, «откуда истекает причиняющее созидание сущего и сохранение сущего как сотворенного». Это место «Сверхчеловек не заступает и никогда не может заступить», так как «место, на которое направлено воление человека, – это иная область, область иного обоснования сущего...». Поэтому и «нищевское постижение нигилизма как обесценения высших ценностей – это нигилизм»<sup>3</sup>. Взгляд, превративший бытие, а с ним и Бога в разряд сущего, хотя и высшего, породил нигилизм, субъективизм, технократизм и все беды исторического, в особенной мере новоевропейского и современного человека. По сути, этот путь ведет мир по пути к катастрофе, о чем свидетельствуют глобальные проблемы современности.

Тогда остается вопрос, как спастись? Только в адекватном постижении бытия! – заявляет Хайдеггер, и возвращает нас к истокам древнегреческого мышления, к тому месту, где начался отсчет метафизического времени, ибо вся метафизика в своей сущности – нигилизм. У него «История бытия начинается, притом необходимо начинается с забвения бытия», поэтому «сущность нигилизма состоит в том, что ничто же несть с самим бытием», и только «Само бытие есть бытие в его истине, истина же принадлежит бытию»<sup>4</sup>. «Ищу Бога! Ищу Бога», – кричал без передышки безумец у Ницше. Так и Хайдеггер бросается в поиски заветного Бытия, оставляя читателей *Слова Ницше «Бог мёртв»* на полпути. Может быть, весь позитив разворачивается им в трактовке понятия Бытия? Но вначале коснемся того, в чем состоит существо грехопадения метафизики.

---

<sup>1</sup> Цит. Ницше там же. С. 206.

<sup>2</sup> Там же. С. 210.

<sup>3</sup> Там же. С. 207, 210.

<sup>4</sup> *Хайдеггер М.* Слова Ницше «Бог мертв» // Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 214-215, 213.

В лекционном курсе *Основные понятия метафизики* Хайдеггер проводит анализ генезиса понятия метафизики. Здесь он останавливается на разборе древнегреческого понятия *фюсис*. В этом случае философия (метафизика) предстает в виде «осмысления *фюсиса*» с целью высказать ее в *логосе*. На этом этапе *фюсис* подчинена логосу как своему собственному закону и *алетейе* как истине в смысле открытости. Таково было понимание метафизики в милетской школе и у Гераклита, однако уже у Парменида Хайдеггер обнаруживает имплицитно содержащийся изъян, двойственность, которая разрешится в теорию идей Платона.

Ценность Хайдеггер рассматривает как точку зрения, «видение, в том смысле, в каком предопределено оно было греками»<sup>1</sup>. Истоки всех этих видов нигилизма, и нигилистическо-метафизического мышления как такового Хайдеггер усматривает еще в Древнегреческом мышлении, так как «атомная бомба разорвалась» уже в поэме Парменида. Хайдеггер отмечает, что уже в понятие *фюсиса* вкралась двусмысленность, что привело к порождению понятия *мета та фюсика* (метафизика). Первоначальный смысл *фюсиса* как внутренней сущности, закона вещей переносится в мир сверхчувственного. Метафизика понимается как строй господства сверхчувственного<sup>2</sup>. В самом зарождении метафизики, констатирует здесь Хайдеггер, коренится и ее падение, извращение, выражением которого стала теория идей Платона и становление трансцендентных христианских ценностей, «когда христианское богословие овладело греческой философией»<sup>3</sup>. Началась эпоха "нигилизма" по отношению ко всем земным ценностям, которая продолжалась вплоть до Ницше, но и им не была полностью преодолена. Более того, как выяснено, Ницше оказывается «самым разнузданным платоником внутри истории западной метафизики»<sup>4</sup>.

Анализируя теорию идей Платона и понятие сущности, перводвигателя и теологии у Аристотеля, Хайдеггер квалифицирует отрыв идеи от вещи, сущности от явления, бытия от сущего как извращение метафизики и возникновение теологии. Хайдеггер упрекает как Платона, так и Аристотеля, что они назвали высшую и первую причину божеством: «После истолкования бытия как *идеи* мышление вокруг бытия сущего метафизично, а метафизика теологична. Теология означает здесь истолкование "причины" сущего как Бога и перенесение бытия на эту причину, которая содержит бытие в себе и испускает его из себя, будучи самым сущим из

---

<sup>1</sup> Там же. С. 184.

<sup>2</sup> Хайдеггер М. Слова Ницше «Бог мертв» // Работы и размышления разных лет. М., 1993. С. 187.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Введение к: «Что такое метафизика?» // Время и бытие. М., 1993. С. 34.

<sup>4</sup> Хайдеггер М. Учение Платона об истине // Там же. С. 355.

сущего». Вопрос о бытии приобретает двойственный *онто-теологический* характер<sup>1</sup>.

Фактически Хайдеггер осуществляет феноменологическую критику платонизма. Вместе с тем он стремился осмыслить проблему метафизики с высоты XX столетия, а не просто возвратиться к досократовскому ее пониманию, чтобы устранить трагический разрыв между горним и дольным мирами. Суть этого преобразования заключается в том, что Хайдеггер, пытаясь восстановить «истинное», досократовское понимание бытия и метафизики, синтезирует его с трансценденцией: «Метафизика – это вопрошание сверх сущего, за его пределы, так, что мы получаем после этого сущее для понимания как таковое и в целом»<sup>2</sup>. Но трансценденция у него уже не мыслится теологически, она трансцендирует в зияющую пустоту и мрак хаоса, где открывается не благодать и свет, а Ничто, способное вызвать у человека лишь «фундаментальное настроение ужаса» и тоски. Возможно, Хайдеггер здесь, с сохранением трансценденции, возвращается уже даже не к досократовской философии, а к еще более древней, хтонической мифологии, осмысляя ее на языке понятий и экзистенциалов. В результате, как и античные философы, он взывает «неведомого Бога»<sup>3</sup>, его трансценденция открывает лишь Ничто, перед которым цепенеет от ужаса человеческое существо. По словам Мартина Бубера «он в своей заботе и в своем страхе стоит перед ничем»; «человек Хайдеггера является большим, решающим шагом от человека Кьеркегора к пропасти, где начинается ничто»<sup>4</sup>; «чем-то непреодолимо пустым веет на меня от такого понятия бытия». Хайдеггер разрывает онтологический и аксиологический аспекты метафизики друг от друга, признавая лишь первый из них. Он критикует Платона за то, что у него «идея добра» есть «причина всего правильного, равно как и всего прекрасного». Для Хайдеггера две части высказывания не равноправны и не параллельны. Правильному, считает он, соответствует *алетейя*, а *прекрасному* – восприятие<sup>5</sup>.

Критикуя Платона, Хайдеггер пытался разрешить проблему метафизического дуализма бытия и сущего, идеи и вещи, выявляя онтологический статус мышления и переосмысливая категорию бытия. Тождество мышления и бытия, сущего и бытия постулировал уже Парменид, однако с него началось и разобшение этих понятий. Хайдеггер пытался преодолеть отчуждение мышления от бытия: оно есть со-гласие с бытием, или его вообще нет. Он предпринял попытку построения такой онтологии бытия, что в ней к явленности выходит само бытие сущего не на манер предшествующей метафизики как сверхчувственного, а как «двусложность бытия и сущего». «Само бытие, – пишет далее Хайдеггер, – это зна-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 360, 364.

<sup>2</sup> *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // Там же. С. 24.

<sup>3</sup> См. об этом в указанной книге *Р. Сафрански*. С. 411–414.

<sup>4</sup> *Бубер М.* Проблема человека. К., 1998. С. 62, 71.

<sup>5</sup> *Бубер М.* Затмение Бога // Два образа веры. М., 1999. С. 494, 358.

чит: наличность наличного, т.е. двусложность этих двух в их односложности». Философ развивает монистический взгляд на бытие как трансценденцию и бытие как сущее и имманентное, которые совпадают в своей двусложности. Именно исходя из существа двусложности возможно развертывание ясности, т.е. просвета, внутри которого наличное как таковое и наличность, бытие и сущее становятся различными для человека, в результате чего возможно осуществление познания. В понятии бытия как двусложности Хайдеггер на свой манер повторяет диалектику одного и иного у Платона, бытия и ничто у Гегеля, наполняя ее экзистенциальным смыслом. Он пишет о необходимости «увидеть явленность как сущность наличия в его сущностном происхождении»<sup>1</sup>. Что именно «в истоках явления человек приближается к тому, в чем кроется двусложность наличия и наличного». Хайдеггер призывает вернуться к самым истокам греческого мышления и пойти глубже его, выйти за установившийся горизонт, который объективировался в истории западно-европейской философии. Используя феноменологическую методологию, Хайдеггер мечтал о построении абсолютной онтологии человеческого бытия.

Хайдеггер как бы отбрасывает метафизику веры назад, однако форма этого отрицания в его творчестве несет в себе всю проблематику метафизики веры даже в еще более обостренном виде. В хайдеггеровском понимании метафизики вступают во взаимодействие все эпохально-исторические ее концепции. Он работал, по сути, над проблемой синтеза всего более чем 2-х тысячелетнего метафизического опыта европейской мысли. Насколько удалось ему разрешить данную задачу, еще предстоит осмыслить.

### **§ 3. Онтолого-экзистенциальный статус веры в философии и теологии (М. Хайдеггер и К. Ранер)**

Хайдеггер также уделил особое внимание трансценденции. Удивление, с которого по Аристотелю начинается всякое философствование, Хайдеггер понимает как открытость Ничто, из которого возникает любое «почему?». Человеческое бытие у философа вообще означает выдвинутость в Ничто<sup>2</sup>, – это забвение всего сущего ради бытия. Ведь бытие, как «абсолютно другое для всего сущего, оно – *несущее*. Но это Ничто есть в своей сущности бытие». Так через символы предельных философских понятий, бытия и ничто, Хайдеггер показывает необходимость трансцендирования, в котором только и обретается сущность как человека, так и мироздания.

---

<sup>1</sup> Проблема человека в западной философии. М., 1988. С. 69.

<sup>2</sup> *Хайдеггер М.* Что такое метафизика? // *Время и бытие.* М., 1993. С. 24.

Исходя из сказанного можно прийти к выводу: в экзистенциальной теологии присутствует вера, но форма ее обоснования сохраняет элементы мифологизации, несмотря на всю деструкцию Бульмана и Бонхёффера – такова специфика теологии, без этого она не была бы теологией и превратилась бы в философию. Но можно ли игнорировать саму *веру*, содержащуюся в человеческой экзистенции, не является ли она важнейшим экзистенциалом *Da-sein*? Как мог это не заметить Хайдеггер?

Однако добавим, что этот «прорыв» уже был осуществлен в экзистенциальной онтологии М. Хайдеггера. Мы видим зависимость как методологическую, так и терминологическую теологии XX века от немецкого мыслителя.

Но ушла ли далее теология данного типа, смогла ли она преодолеть немоту Хайдеггера?

К. Ранер утверждает, что «настоящая трансценденция остается недоступной метафизической рефлексии, и в чистом виде, то есть не опосредованная предметно, может быть дана человеку в асимптоматическом приближении разве что в мистическом опыте или в опыте последнего одиночества и готовности к смерти (если вообще может быть дана)». В этой трансцендентальной глубине человеческого *Я* снимается граница между теологией и философией. Для него исходный опыт трансценденции не совпадает с философской речью о ней. Ранер говорит о неком «богословии откровения», но при этом указывает, что его дает человеку и историческое христианство. Далее Ранер уже не апеллирует к онтологическим основам *Я*, как-будто исчерпав потенции онтологическое мышления, а обращается к внешней истории: «Мы помещены в историю, и философии, абсолютно свободной от богословия, у нас быть не может»<sup>1</sup>. Однако у Хайдеггера путь противоположный – у него сама история конституируется в результате откровения, осуществляемого в *Dasein*. Теология у него – порождение вторичных структур сознания, уже не трансцендентальных, хотя и основанных на основополагающих экзистенциалах.

На примере творчества двух данных мыслителей обнаруживается, что изначальное экзистенциально-онтологическое откровение у одного из них развертывается в католическую теологию, у другого, можно сказать, не развертывается никуда, а лишь в Ничто. Это вопрошание о вопрошании, попытка постичь само вопрошание, бытие Присутствия. А это и есть глубинное философствование, вдохновляющее не только философов, но и теологов<sup>2</sup>. Философия останавливается на «Куда» трансценденции, будучи зачарована самим вопросом. Она не ищет ответа нигде вне данного вопрошания. Она не дает ответы на это вопрошание, а стремится вскрыть

---

<sup>1</sup> Ранер К. Основание веры. М., 2006. С. 47-48, 33.

<sup>2</sup> К. Ранер признает, что «...богословие подразумевает некоторую философскую антропологию...» (там же, с. 34).

саму его структуру (экзистенциальная аналитика *Dasein*)<sup>1</sup>. Теология же дает ответ, и вполне определенный. Но чем более ясен ответ, тем меньше поиска и духовного познания, тем более жестки формы и ограничено содержание<sup>2</sup>. Философия Хайдеггера остается с этим Ничто из сущего, но ее потенции безграницы<sup>3</sup>. Он – Платон XX века, которого будут бесконечно интерпретировать стремящиеся к философствованию потомки. Теология благодаря его творчеству обрела источник живой воды, способный омочить корни ее увядающего предания.

Для исследования этой темы воспользуемся статьей Хайдеггера *Феноменология и теология*, следуя за его мыслью, будем «вслушиваться» в проблематику веры и философского вопрошания. Хайдеггер начинает с того, что разделяет науки на два уровня: науки о сущем, или онтические, к области которых принадлежат различные виды сущего, которые известны еще до всякого научного познания как существующие. Такие науки он называет позитивными. К другому уровню относится наука о бытии, наука онтологическая, и этой наукой Хайдеггером признается исключительно философия. Только она, по его мнению, способна от сущего обратиться к бытию. В связи с этим «любая позитивная наука обладает не отнительным, а абсолютным отличием от философии»<sup>4</sup>.

Производя вышеобозначенное деление, Хайдеггер относит теологию к онтическим наукам. Но сразу же следует отметить, что подход его ограничен, так как он рассматривает теологию лишь в ее конфессиональном, да еще и выхолощенном, овнешненном варианте, а не как *понятие*. Кроме того, необходимо видеть фундаментальное отличие теологии от веры. Однако для того чтобы решать поставленный вопрос, необходимо рассматривать теологию и веру как *понятие*, т.е. формально, вне зависимости от содержания, которое с точки зрения разума может казаться весьма

---

<sup>1</sup> Так В.В. Бибихин пишет: «Философия не именуется собственным именем то, что ее захватило. Вера дерзает и именуется, полагаясь на свою способность слышать голос Бога. Она именуется то самое, в почитании чего смирилась и не дерзнула произнести имя собственное философия. Дело обстоит не так, что философия преодолена или тем более отброшена, словно ее можно отбросить. Благодаря философии вера не забудет, что именуется неизменное. Она должна поэтому уметь всегда вернуться к философии. Только вера знает, почему вера начинается, словно в безумии, говорить Богу Ты и называть его по имени. Худшее, что может сделать вера, – это, производя погром в философии, взять от нее мертвые схемы» (*Бибихин В.В. Язык философии*. М., 2002. С. 300.).

<sup>2</sup> Однако по своему прав и К. Ранер, утверждая, что «исходный опыт трансценденции должен быть тематизирован, переведен и словно втиснут в свое собственное пространство как отдельный предмет» (там же, с. 97). Иначе не состоится ни познание, ни знание, а лишь хайдеггеровская ностальгия, бесконечные роды мысли в неспособность что-либо произвести.

<sup>3</sup> Хотя для Ранера «Ничто не может ничего обосновать. Ничто не может быть тем, к чему стремятся, что привлекает...» (там же, с. 45). Однако у Хайдеггера Ничто не негилистического свойства, а потенция Бытия.

<sup>4</sup> *Хайдеггер М. Феноменология и теология* // Мартин Хайдеггер и теология. Ч.1, М.: ИФ АН, 1975. С. 2.

условным. Вместе с тем все сказанное не делает разбор статьи Хайдеггера менее полезным и интересным, а выводы, сделанные в результате проведенного анализа, помогут нам приблизиться к сущности веры.

Хайдеггер приходит к выводу, что «всякое теологическое познание с характерной для него закономерностью основывает себя на самой вере, оно вырастает из нее и возвращается к ней». Теология, таким образом, есть лишь «понятийное самоистолкование верующего существования»<sup>1</sup>. В данном случае Хайдеггер пытается сущностно определить теологию через понятие веры и тем самым уже выходит за рамки всякого конкретного ее содержания или откровения. Но не является ли тогда вера, раз она есть фундамент всякого теологического познания, чем-то, что имеет онтологический статус?

И нельзя ли тогда представить веру, мыслимую не метафизико-теологически, а экзистенциально-онтологически истоком будущего возможного вопрошания?!

Хотя, используя достижения философского метода Хайдеггера (экзистенциальную аналитику *Da-sein*), веру можно признать центральной метафизической проблемой, важнейшим метафизико-экзистенциальным понятием, своеобразным атрибутом *Da-sein*, причем более важным, на наш взгляд, чем *ужас* и *забота*, на которых останавливался Хайдеггер в своей аналитике. При этом оказывается, что онтолого-экзистенциальная философия наиболее способна к осмыслению данного феномена, ибо обладает соответствующим ему методом. Вера здесь есть тот «просвет бытия», в котором призван экзистировать человек, т.е. как бы приобщаться реальной, осмысленной духовной жизни. Трансцендируя к бытию, человек разворачивает имманентное в себе. Но и современная теология в некоторых своих разновидностях стремится опереться на онтологию веры, избегая вышеуказанных объективаций, вооружившись методом М. Хайдеггера, особенно это касается К. Ранера. Если П. Тиллих стремился примирить веру с культурой, Р. Бульман и Д. Бонхеффер – демифологизировать ее, то Карл Ранер – выявить онтологический фундамент, что наиболее близко философскому анализу веры. У него обратный путь от Хайдеггера: фундаментально-экзистенциальная онтология не уводит, а как раз приводит его к вере. В основе человеческого бытия, – обнаруживает К. Ранер, – лежит *трансцендентальный опыт*, который включает в себя опыт *трансценденции*. Он полагает, что этим опытом, этой «светотьмой онтологии», «абсолютной священной тайной» дается «некое анонимное и нетематизированное знание о Боге». Он для Ранера – исконный трансцендентальный опыт, который не поддается адекватному постижению в понятийной рефлексии. Он – тайна. При этом «речь о Боге есть рефлексия, указывающая на исконное, нетематическое и нерефлексивное знание о Боге»; «в метафизической рефлексии мы лишь выражаем то, что мы без слов уже давно знали о себе в глубине нашей личной самореали-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 15, 11.

зации»<sup>1</sup>. В трансценденции, полагает Ранер, Бог уже дан нетематически и непонятно, причем только Он как всеобщее, хотя Его можно и не опознать, если внимательно не взглянуть.

Но откуда тогда известно, что это знание именно о Нем, если оно нетематизировано и носит трансцендентальный, т.е. чисто формальный, априорный характер? Однако Ранер настаивает, что это именно «безымянное познание Бога», которое присутствует всегда, а не только тогда, когда мы начинаем о нем говорить. Все наше познание – лишь указание на него. Это нечто *Абсолютное и Неохватное, священная тайна, трансценденция любви*, – это «Куда» трансценденции, направленность к абсолютной тайне, нечто постоянно заданное человеку самой его природой<sup>2</sup>.

Пожалуй, здесь можно согласиться, так как данные экзистенциалы действительно трансцендентальны, присущи любому человеку и каждый, в большей или меньшей степени, имеет соответствующий опыт: «эта трансценденция есть самое простое, естественное и необходимое условие возможности всякого духовного понимания и осознания»; «единственное само собой понятное», лежащее в основе всего иного. Трансцендентальный опыт человеческой экзистенции, – продолжает Ранер, – представляет собой не опыт какой-то определенной особой предметности наряду с опытом других предметов, но некое основное ощущение, предшествующее всякому предметному опыту и управляющее им». Ранер стремится разорвать «порочный круг» философского трансцендентализма, он устремлен «к трансценденции, а не только к тому, что охвачено в этой трансценденции при помощи пространственно-временных категорий». Только в этом «прорыве» «человек начинает становиться *homo religiosus*, где он обращается к вопросу о вопрошании, к мысли о мышлении, к пространству познания, а не только к предметам познания»<sup>3</sup>.

Пытаясь синтезировать как достижения хайдеггеровской философии, так и современной теологии, отметим, что вопрошание, которое является сущностной характеристикой *Da-sein*, может проявлять себя не обязательно только в понятийном философствовании, но и в экзистенциальном, созерцательно-спекулятивном – акте веры.

Развертывая универсально-онтологическое понятие Веры, можно отметить, что она опирается на Целое и пронизывает состраданием все сущее. Мораль есть показатель Веры. Каждый моральный человек – верующий, ибо мораль может существовать только опираясь на Целое, на всеобщую умозрительную связь вещей и людей. Однако без духовного идеала (Бога), как показал в своем творчестве Ф.М. Достоевский, психика человека может дегуманизироваться и даже диссоциироваться. Бог (идея Бога) возвращает человечество на протяжении всей его истории. Путь от

---

<sup>1</sup> Ранер К. Основание веры. М., 2006. С. 30, 29, 60, 72, 73.

<sup>2</sup> Там же. С. 60.

<sup>3</sup> Ранер К. Основание веры. М., 2006. С. 29-30, 47.

Веры к Богу очень прост и естественен, но единственен ли, законен ли, истинен? – Задается вопросом философия.

Вера – это та потребность, которая созидает Бога, но уже по человеческим меркам. Здесь неизбежен антропоморфизм, на уровне не только образов (религия), но и понятий (теология, религиозная философия). *Вера* объективируется в Боге. Но что плохого, если человек верит в то, что его спасает от животности, шизофрении и отчаяния, созидает духовное?! Однако объективация чревата идолопоклонством: когда человек начинает поклоняться Богу, то сразу превращает Его в идола, ждет от Него чудес. Даже говоря «Бог», человек уже объективирует определенное состояние души. Имея «объект», человек затем ведет диалог с собственной объективацией, называя это «религией», – таково понимание религии и ее веры в трансцендентализме от Канта до Хайдеггера. Философская *онтология веры* первоначально может показаться не столь понятной, как вера традиционная, – у нее нет своего догмата, но зато она (в своей сути) не может овнешниться, в ней некому поклоняться. Она – духовное искусство созидания человека и человеческого в человеке. Вера – это не объект, а процесс, духовный основанастрой, «беспричинная радость от собственного существования»<sup>1</sup>, его открытости Бытию. Вера – не собственность, поэтому ее нельзя «иметь», как и любую другую духовную интенцию, но ею можно быть захваченным в процессе трансцендирования. Фанатическое и догматическое понимание веры как собственности ведет к ее утрате. Обретается же она вопрошанием: «Не спрашивайте где Бог, но ищите Его»<sup>2</sup>.

Вера больше чем философия, больше, чем религия, которые, так или иначе, пытаются изъяснить ее. У Хайдеггера вера заключается в «специфической экзистенциальной возможности», предшествующей как теологии, так и философии<sup>3</sup>. Ближе всего к вере – мораль. Это предельно ясно, четко и глубоко осознал Кант, разрабатывая основы этикотеологии. Однако он лишил веру не только метафизики, но и онтологии, ведь в рамках новоевропейского категориального и натуралистического мышления говорить о ней невозможно. Осталось лишь постулировать категорически императивно. Однако тем самым Кант открыл простор для возникновения возможной иной аналитики веры, которую можно осуществить исходя из феноменологии *Da-sein* Хайдеггера, в которой экзистенция соединилась с онтологией. Этим путем, видимо, идет развитие и в теологии.

---

<sup>1</sup> Губин В.Д. Настроение как философская проблема // *Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology*. Vol. 6. Beograd, 2006. С. 62.

<sup>2</sup> Высказывание принадлежит русскому святому первой половины XIX века Серафиму Саровскому.

<sup>3</sup> *Heidegger M. Phänomenologie*. Frankfurt am Mein, 1970. S. 32.

#### § 4. Проблемы онтологии веры

Теология, даже новейшего уровня, глубоко вскрывшая экзистенциалы веры<sup>1</sup>, тем не менее, зачастую оказывалась органически не в состоянии произвести их онтологическое рассмотрение<sup>2</sup>. В любой попытке такого анализа конечным, как и изначальным пунктом является центральный символ христианской религии. Для философии здесь нет онтологии, поэтому она должна стремиться вскрыть сами истоки, породившие данный высший тип религиозной веры (трансцендентно-теистический). С точки зрения *так* понимаемой философии (онтологии) веры, *вера может рассматриваться как первичная по отношению к Богу религий* и в целом этому понятию как таковому. Вера есть то, в чем (уже затем) осуществляется процесс *божественности* – богосозидания и богооформления (при становлении конкретной религии). В теологии трансцендирование осуществляется к определенным образом понимаемому Абсолюту. В *вере* как таковой трансцендирование осуществляется к *Вечности*. Так, у Антония Великого (Египетского) содержание феномена веры раскрывается прежде всего через понятие *вечности*. Духовное рождается из соотносительности человека с Вечностью: «Все наше – ничто пред жизнью вечною... и вся эта земля очень мала пред целым небом...»<sup>3</sup>.

Первое, что дает вера, – это опыт переживания Вечности, по отношению к которой человеческий образ абсолюта вторичен: абсолютное пребывает в Вечности, объемляется ею, оно – определенный ее образ. Так, даже Пауль Тиллих, спрашивая, «что в идее Бога составляет божественность?», отвечает: «элемент безусловного и предельного»<sup>4</sup>. Уже почти выходя за рамки теологии, он пишет: «Продумав идею оправдания верой до ее логического завершения, я пришел к парадоксу о вере без Бога». Оказалось, что «при распаде предмета или содержания веры сам акт веры не делается бессмысленным»<sup>5</sup>. В этом случае, в горниле сомнений, возможно обретение *безусловной веры*, не сводимой к конкретному религиозному содержанию. Онтологию веры через *сверхъестественный экзистенциал* и *трансцендентальный опыт* стремился вскрыть и Карл Ранер<sup>6</sup>. Тем не менее, в итоге, в теологии вера и Бог соотносятся по принци-

---

<sup>1</sup> Так Пауль Тиллих определяет Веру как бесконечную страсть или страсть к бесконечному, интерес к безусловному, целостный акт личного Я, обладающий экзистенциальностью, когнитивным содержанием и являющийся актом воли; в ней трансцендируются как рациональные, так и иррациональные элементы бытия человека (Тиллих П. Динамика веры // Пауль Тиллих. Избр. М., 1995. С. 135–138.).

<sup>2</sup> За исключением, пожалуй, Карла Ранера, творчество которого требует отдельного тщательного изучения.

<sup>3</sup> Добротолюбие. Т. I. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992. С. 17.

<sup>4</sup> Тиллих П. Динамика веры // Пауль Тиллих. Избранное. М., 1995. С. 139.

<sup>5</sup> Цит. по: Лёзов С.В. Теология культуры Пауля Тиллиха // П. Тиллих. Избранное. М., 1995. С. 462, 463.

<sup>6</sup> Ранер К. Основание веры. М., 2006. С. 28.

пу «взаимной дополнительности», в ней Бог уже дан, и даже существует Его определённый образ<sup>1</sup>. Согласно Э. Жильсону, вера есть жизнь в присутствии Бога<sup>2</sup>, который хорошо известен. В теологии всегда речь идет не совсем о той вере, которую стремится мыслить философия?

Как ни странно, но в этом направлении двинулся Хайдеггер: теология утрачивает *своего* Бога, а философия приближается к нему? Р. Сафрански отмечает, что позиция Хайдеггера в рукописи *К делу философии* (1936–1938) иная, чем в марбургском докладе *Феноменология и теология* (1927) года (на который осуществлялись ссылки ранее). Если в докладе, как и в других работах того времени, он, как и Лютер, проводил строгое разграничение между мышлением и верой, то в рукописи уже стремился зафиксировать в мысли место вторжения веры в жизнь<sup>3</sup>. В другом переводе – *Материалы по философии* – Хайдеггеровские размышления о вере строятся на основании так называемого «начального мышления» и разбиваются на шесть частей: *Отклик (Der Anklang)*, *Подача (Das Zuspiel)*, *Прыжок (Der Sprung)*, *Основание (Die Gründung)*, *Грядущие (die Zukunftigen)*, *Последний Бога (Der letzte Gott)*. В данных рукописях, как поясняет С.А. Коначева, философия у Хайдеггера уже «не является априорной конструкцией всех – в том числе и теологических – понятий, но исходит из топосов исторического опыта, воспринимая его в качестве структурной аналитики. Теология же не описывается больше как христианская философия, но понимается как способ исторического опыта истины»<sup>4</sup>.

В работе *Ницше* (лекции 1936–1937 г.) Хайдеггер также задается вопросом о том, «что означает вера в соответствии с ее *формальным* понятием и его еще не определившимися формами?»<sup>5</sup> Это дает повод говорить о разделении в понятии веры *онтологической* и *онтической* составляющей. К онтологической можно отнести именно ее формальную сторону, а к онтической – содержательную. Философию интересует, прежде всего, только это формальное, сущностное, априорное, онтологическое определение веры. В религии и теологии тоже присутствует это измерение, но оно получает истолкование не из самого себя, а из приводящего исторического, психологического, вероисповедного материала. Эта вторичная надстройка, с одной стороны, делает веру понятной для человека, с другой – порождает мир объективаций веры, в конечном итоге овнешненный и даже противостоящий изначальному духовному импульсу. Религия, с одной стороны, есть

---

<sup>1</sup> *Нибур Р.* Радикальный монотеизм и западная культура // Христос и культура. М., 1996. С. 228, 346. Видимо, в связи с этим С.В. Лёзов риторически спрашивает: «не обречена ли христианская теология на «дурную» апологетику?» (*Лёзов С.В.* Труды и дни Рудольфа Бульмана // Бульман Р. Избранное: Вера и понимание. Том I–II. М.: РОССПЭН, 2004. С. 734.

<sup>2</sup> *Жильсон Э.* Философ и теология. С. 162.

<sup>3</sup> *Сафрански Р.* Указ. соч. С. 413.

<sup>4</sup> *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М., 2010. С. 137.

<sup>5</sup> *Хайдеггер М.* Ницше. Т. I. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2006. С. 333.

необходимое изъяснение веры, а с другой – ее умерщвление. Эрих Фромм, в этой связи, разделял религии на гуманистические и доктринальные, но не по их содержанию, а по этапам развития, рассматривая ранние стадии, где присутствует живая вера – гуманистическими. Конечно, данный подход условен, так как вера определяется не столько этапом развития, сколько личной экзистенциальной наполненностью.

В этом направлении мыслит и Хайдеггер, толкуя ницшеанское определение веры как «удержание чего-либо истинным». Вера изначально экзистенциальна, так как в ней «заключено отношение не только к тому, во что верят (*Geglaubte*), но прежде всего к самому верующему (*Glaubende*)». Поэтому сущность веры заключается *не в том, во что верят, а в самом верующем*. Поясняя эту мысль, Хайдеггер различает *установку* веры и сохранение *состояния* веры, *себя-удержание* в ней. Он пишет: «Мы понимаем веру в смысле удержания-истинным как себя-удержание в истинном». При этом «себя-удержание и стояние в истине будут осуществляться тем подлиннее, чем изначальное они будут определяться самим стоянием, а не одной только установкой, чем глубже они будут утверждаться в самих себе и не искать одной лишь внешней опоры, от которой будут зависеть». *Самостоящие* должны сами учиться ставить себя, или же они упадут, – цитирует Хайдеггер Ницше. Установка должна определяться из состояния, а не наоборот. По Хайдеггеру, «там, где стояние остается лишь следствием при-тянутой и под-тянутой установки, оно перестает быть таковым, потому что стояние *позволяет устоять* только тогда, когда оно (и до тех пор пока оно) само может утверждать себя, тогда как любое другое стояние, держащееся за счет установки, сразу же разрушается, как только эту установку убирают»<sup>1</sup>.

Пафос Ницше как раз направлен на разрушение такой до предела овнешненной установки, лишенной экзистенциального, а значит, и онтологического смысла. Именно поэтому он пишет: «”Я больше ни во что не верю”, – таково правильное направление мыслей творческого человека»<sup>2</sup>. Хайдеггер поясняет, что высказывание Ницше подразумевает не нигилизм и атеизм, а «нежелание сразу же и напрямую улавливать данное, успокаиваться в нем и, прибегнув к этому мнимому решению, закрывать глаза, жмурясь от собственного удовольствия»<sup>3</sup>. При помощи *такой* веры люди стремятся изъять себя из состояния вопрошания, любого беспокойства и тревоги. Такая вера превращается в психотерапевтический прием, в ней уже нет ничего духовного и гностического, в лучшем случае, сохраняется лишь душевно-успокоительное. «Церковь превратилась в лечебное заведение, в которое поступают отдельные души на излечение», – отмечал Н. Бердяев в начале XX века. Вера в этом случае – оправдание покоя, орожденного частоколом догм и ритуалов.

---

<sup>1</sup> Хайдеггер М. Ницше. Т. I. СПб.: Изд-во «Владимир Даль», 2006. С. 334, 339.

<sup>2</sup> Цит. там же.

<sup>3</sup> Там же. С. 335.

У Хайдеггера и Ницше в этом случае «творящий с необходимостью является неверующим, если под верой понимать обездвижение жизни», ибо «познающий, творящий, любящий суть одно»<sup>1</sup>. Эти же мысли высказывал и Н. Бердяев, говоря о религиозном смысле творчества. Для него «Положительное содержание бытия есть любовь», творческая и преобразующая, она есть вся полнота жизни. «Творчество помогает, а не мешает спасению, потому что творчество есть исполнение воли Божией...»<sup>2</sup>. Так же и у Хайдеггера «творчество в себе самом утверждает новые возможности бытия». Но истинная, экзистенциально-онтологическая вера как атрибут *Dasein* и есть высший вид духовного творчества по самопознанию и самосозиданию человека. «Кто не верует, думает о скоротечности жизни»<sup>3</sup>, так как вера соединяет с вечностью. *Беглые* не ощущают вечности в суеде дней, а *не беглые* живут в вечности, пребывая в каждом мгновении жизни. Так в *Da-sein* просматривается не только временность, но может открыться и вечность, которую сам Хайдеггер отрицал. Для него лишь временность, «конечное бытие-к-смерти, составляет онтологический смысл вот-бытия»<sup>4</sup>.

Хайдеггер высказывается о единстве духовного познания, осуществляемого в разных сферах и различными методами: если мы «познающего назовем философом, творящего – художником, а любящего – святым, тогда, согласно только что сказанному, философ, художник и святой – *единое*»<sup>5</sup>. Вера также присутствует во всем, но только философ стремится ее изъяснить, тогда как верующий и творящий только захвачены ею. Именно поэтому необходима философия веры в качестве фундаментальной онтологии *Da-sein*.

В заметках *К делу философии*, которые не предназначались к публикации, Хайдеггер пытался размышлять о Запредельном, стремился изобрести новый, необъективированный способ вопрошания о Нем. Бытие (уже с ипсилонем) здесь определяется как «*трепет перед божествованием*» (*die Erzitterung des Götterns*)»<sup>6</sup>. Вместе с тем бытие в понимании Хайдеггера не есть чисто трансцендентная сущность, и не то, что *противостоит* присутствию, а то, что с ним *происходит*. Изменяя терминологию, Хайдеггер, чтобы избежать субстанциального представления об Абсолюте, употребляет слово *божествование*, понимая под ним некое событие, заставляющее нас *трепетать*. Бог, Который, в теистической традиции, «сотворил бытие из Ничто, у Хайдеггера Сам сотворен из Ничто. Его вызывает экстатическое мышление»<sup>7</sup>. Из руды «осново-настроев»

---

<sup>1</sup> Там же. С. 336.

<sup>2</sup> Бердяев Н. Спасение и творчество // Философия творчества, культуры и искусства. М., 1994. С. 356, 362.

<sup>3</sup> Хайдеггер М. Ницше. Т. I. С. 336, 340.

<sup>4</sup> Гайденок П.П. Время. Длительность. Вечность. М., 2006. С. 408.

<sup>5</sup> Хайдеггер М. Ницше. Т. I. С. 337.

<sup>6</sup> Цит. по: Сафрански Р. Указ. соч. С. 411.

<sup>7</sup> Там же. С. 412, 411.

(*Grundstimmungen*) он стремился извлечь определения, и не сумев этого сделать посредством мышления, уходит в немолчание (*Erschweigung*). Так, по крайней мере, честно. Возможно, сказало отсутствие опыта или понимания соответствующего типа трансцендирования, основанного на вере?

Однако Хайдеггера больше привлекало само бытие, чем такой его атрибут, пусть и важнейший, как вера. В *Материалах по философии* Хайдеггер пишет, что так называемый «последний Бог» является не в «личностном или коллективном переживании... но исключительно в бездонном пространстве самого бытия»<sup>1</sup>. При этом Хайдеггер стремится выйти за пределы традиционных определений: «Последний Бог обладает своей исключительной исключительностью и тем самым стоит вне всех тех рассчитывающих определений, которые подразумеваются в названиях “моно-теизм”, “пан-теизм” и “а-теизм”»<sup>2</sup>. В этом явлении «последнего Бога» не совершается никакого спасения человека, а только «введение более изначальной сущности (основания вот-бытия) в само бытие». Получается, что Бог нуждается в бытии и человеке, который принадлежит бытию. Эти рассуждения напоминают ход мыслей Шеллинга в его работе *О сущности человеческой свободы*, на которую Хайдеггера вывел К. Ясперс и от которой он был в восторге. Так что вряд ли Хайдеггер изобрел что-то принципиально новое по отношению и указанным выше измам, скорее, видимо, новый экзистенциальный вариант пантеизма. Согласно С.А. Коначевой «Для Хайдеггера Бог не относится ни к сущему, ни к бытию как таковому. Он оказывается способом “проявления” (*Vorschein*) бытия. Бог есть сущее, но одновременно Он соответствует априорным онтологическим структурам, в которых Он открывается и истолковывается в своем бытии»<sup>3</sup>.

Главным экзистенциалом у Хайдеггера, своеобразным «доонтологическим настроением» (*Stimmung*) оказалась *забота*. Но может быть именно через веру и проявляет себя само бытие, как основополагающий настрой *Da-sein*, конституирующий смысл присутствия?! Ведь «человек не *имеет* настроение, а сам *есть* настроение и это его первичное, фундаментальное качество...»<sup>4</sup>; «настроение представляет собой самую простую и самую изначальную форму, в которой человеческая жизнь постигает саму себя»<sup>5</sup>;

---

<sup>1</sup> *Heidegger M.* Beiträge zur Philosophie. Gesamtausgabe. Bd. 65. Frankfurt a. M., 1989. S. 5.

<sup>2</sup> *Ibid.* S. 411.

<sup>3</sup> *Коначева С.А.* Бытие. Священное. Бог: Хайдеггер и философская теология XX века. М.: РГГУ, 2010. С. 150.

<sup>4</sup> *Губин В.Д.* Настроение как философская проблема // *Philotheos: International Journal for Philosophy and Theology*. Vol. 6. Beograd, 2006. С. 72.

<sup>5</sup> Об этом пишет О.Ф. Больнов в книге *Сущность настроений*. Он истолковывает настроение как «несущую основу жизни» под влиянием хайдеггеровского *Бытия и времени* (*Bolnow O.F.* Das Wesen der Stimmungen. Frankfurt a. M., 1968. S. 33.

«в настроении дорефлективный опыт исходно, т.е. до всякой рефлексии, открыт в своем присутствии»<sup>1</sup>.

Об этом пишет и Х.-Г. Гадамер, критикуя отнесение Хайдеггером теологии (по сути невозможной без веры) к онтическим наукам: «Легко заметить, что этот научно-теоретический тезис – сознательная провокация. В вере встречаются то, во что верят, – и в то же время это возможно лишь в том случае, если вера вообще поддается понятийному истолкованию. Разве «то, во что верят», является предметом или предметной сферой, подобной предметной сфере химических веществ или живых веществ? Не охватывает ли вера – как и философия – все человеческое вот-бытие и весь человеческий мир в целом?»<sup>2</sup>. Этим путем, видимо, идет развитие и в теологии, что ясно обнаружилось на примере К. Ранера.

Понятие философской веры специально разрабатывал друг, а затем и оппонент Хайдеггера – Карл Ясперс, стремясь тем самым «преодолеть распавшуюся целостность философского знания, свести разнородные и противонаправленные тенденции философской культуры к новой духовности, призванной удовлетворить как рационально-познавательные, так и ценностно-настроенческие требования времени». А.В. Семушкин рассматривает данное понятие у Ясперса как «итог и перспективу западноевропейского философского процесса»; «реальное и безысходное затруднение западной философской мысли»; «традиционный недуг европейской философии» (в том числе и русской. – *С.Н.*), выразившийся в постоянном споре веры и знания, философии и теологии. Именно в экзистенциализме совпадают «критическая рефлексивность философии и беспредпосылочная наклонность веры», так как «он рассчитывает разомкнуть границы веры и разума для их встречного движения, в процессе которого они неминуемо освобождаются от собственной ограниченности и возрастают в своем существе и значимости. Следовательно, вера и разум должны не утверждать себя в своей эгоистической обособленности, а уступчиво и благосклонно оправдывать друг друга в опыте взаимного обогащения на пути к истине»<sup>3</sup>. При этом речь должна идти не о философской вере как вере философствующих субъектов, а о философии веры как онтологической науке о духовных основаниях смысла бытия. В.В. Семушкин полагает, что вера «не должна основываться ни на религиозных догмах (мифах), ни на отвлеченных идеях: и те и другие разделяют людей и препятствуют им понять друг друга. В вере не должно быть ничего от догматических условностей религии и от абстрактных и безжизненных положений теории; вера должна быть тем, чем в равной мере (по крайней мере

---

<sup>1</sup> Шкуратов И.Н. Феноменологическая психология Э. Гуссерля: опыт имманентной критики. М.: Современные тетради, 2004. С. 135.

<sup>2</sup> Гадамер Х.-Г. Пути Хайдеггера: исследования позднего творчества. М., 2007. С. 203.

<sup>3</sup> Семушкин А.В. Философская вера экзистенциализма и ее притязания на универсальное мировоззрение // Глобализация и мультикультурализм / Отв. ред. Н.С. Кирабаев: Монография. М.: Изд-во РУДН, 2005. С. 232–233, 234.

имплицитно) обладают все люди и чем они непосредственно живут. Вера должна быть опытом существования». В этом случае «вера оказывается внутренним опытом метафизического чувствования», переживания «самовопросания о своей природе, сущности и назначении». Это опыт «живого духовного самоиспытания», «пытливого самопереживания»<sup>1</sup>. Осмысляя и переживая веру, философия возвращается к своему древнему назначению и определению – врачевательницы души и любви к мудрости, преодолевает сциентистские соблазны и вновь обретает свою метафизическую сущность<sup>2</sup>.

Изначальная *Vera*, до того как она *отпускает себя* в представленный выше процесс богосозидания (объективации), до того как она определяет свой предмет, есть абсолютное *ничто*, содержащее в себе потенции любой религиозности, как у Хайдеггера бытие есть ничто по отношению к любому возможному существу. Вот *эта* Вера и должна стать предметом соответствующей философской аналитики, направленной на выявление ее сути и определенных экзистенциалов. Это то, перед чем остановился Хайдеггер, в результате не проведенного четко различия между овнешненной теологией и *Верой* как таковой, которой стремится овладеть теология, сделать ее своей, поставить себе на службу.

Но, может быть, и философия достойна такого вопрошания и может осуществить его с наименьшим количеством объективаций и наиболее глубоко и универсально?! Философия должна открыть для себя новый и достойный метафизической онтологии предмет. При этом возможная философская (а не только теологическая) *онтология веры* может взять необходимое ей как от современной теологии в ее трактовке веры в аспекте переживания *вечности*, так и использовать методологию и даже терминологию Хайдеггера.

Задача философского осмысления универсальной онтологии веры не только теоретически захватывающая, она еще и предельно актуальна, когда в глобализирующемся мире происходит конфликт определенных интерпретаций веры. Противоречия же в духовной сфере продуцируют и все иные виды конфликтов на межцивилизационном, межкультурном, межрелигиозном уровнях. Вскрытие действительно онтологического, а значит, и универсального уровня веры создаст основание для духовного единства человечества, на основе которого только и можно решить глобальные проблемы современности, «соробно объединить распавшееся человечество»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Там же. С. 242–243.

<sup>2</sup> А.В. Семушкин пишет об этом так: «И вот теперь экзистенциальная задача состоит в том, чтобы восстановить утраченную веру отцов вселенской «философской церкви», возвратиться к изначальной смысложизненной озабоченности человека самим собой» (там же, с. 246).

<sup>3</sup> Там же. С. 242.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Становление и развитие метафизики веры носит длительный и противоречивый характер. Метафизика, начиная оформляться в древнегреческой философии, обретает трансцендентный «объект» уже в средневековой. Вместе с тем в патристике обнаружилась и внутренняя противоречивость данного понятия, связанная с объединением в нем двух различных видов духовного познания – философии и религии, веры и разума, в связи с чем встала и проблема взаимодействия культур античности и христианства, Востока и Запада. Однако уже ряд апологетов признали значимость и неустрашимость философии при осмыслении феномена веры (Иустин Философ и др.). Тем не менее патристика, как и религиозная философия в целом, на первое место ставит религию и веру. Метафизика веры, в данном случае, остается на почве философии, но при этом стремится вскрыть основополагающие черты веры как одного из видов духовного познания; ее можно рассматривать как сущностный синтез античной философии (метафизики) и веры как достояния духовного познания, основанного на стремлении к трансцендентному началу. Однако уже на заре своего формирования метафизика веры выступает скорее как противоречивый идеал, чем как достигнутый теоретический результат. Таковой она останется и для русской идеалистической классики, во многом унаследовавшей рассматриваемую проблематику. При формировании метафизики веры философия действительно превращается, как ее определял Ж.-П. Сартр, в «беспользную страсть». Однако данная «страсть», тяга к познанию бесконечной и вечной истины всегда была присуща философии; можно сказать, что она и произвела феномен метафизики веры как способ эпистемологической коммуникации с трансцендентным.

В данном исследовании подвергнуто анализу стремление русской классической философии реализовать проект построения метафизики веры и те проблемы, с которыми она столкнулась на рассматриваемом пути. Сложность выполнения вставшей перед русской философией указанного типа задачи обуславливалась не только тем, что в ней вышли на поверхность окончательно не решенные, или «решенные» путем уступок и компромиссов (Ареопагитики) проблемы раннего средневековья (соотношения философии и религии, веры и разума), но и новые, связанные с местом русской философской мысли на европейском континенте. Обусловлено это тем, что русская философия впитала в себя разнородные духовные и интеллектуальные влияния, стремясь достичь синтеза, который зачастую оборачивался эклектикой. Основных таких влияний было три: восточнохристианская традиция, новоевропейский рационализм и западная пантеистическая мистика. В зависимости от того, какая традиция оказывала на мыслителя большее влияние, определялось и его философское мировоззрение, метод построения метафизики веры и само ее понимание.

В начале исследования рассмотрено само понятие метафизики веры, правомерность его употребления и его соотношение с различными иными

сферами и методами духовной деятельности человека. В результате обозначена специфическая сфера метафизики веры, несводимая ни к религии, ни к науке, ни к мистике: от религии она отличается свободой от многих предзаданных положений, что объясняется ее философским основанием, от науки – трансцендентным предметом и умозрительным методом познания, от мистики – теоретической доказательностью своих суждений и несовместимостью ни с какими мифологическими или суеверными иллюзиями. Вместе с тем показано, насколько противоречиво в русской мысли рассматривалось соотношение философии и религии, веры и разума в зависимости от мировоззренческих установок того или иного мыслителя. В итоге высказано убеждение, что вера нуждается в метафизике, которая спасает ее от суеверий, а метафизика нуждается в вере, которая придает ей ценностно-познавательное измерение. Вера определяется как особого рода «недоказуемое знание», «ученое незнание», гносис или ведение, умозрительно взыскующее смысл жизни и являющееся одним из непосредственно-первичных и устойчивых методов духовного познания.

Во второй главе рассмотрен генезис метафизики веры первоначально в античной и средневековой философии, вскрыт антиномичный характер соотношения античного логоса и веры. В силу развития в атмосфере восточнохристианского предания, русская философия впитала в себя некоторые его интуиции. Однако до XIX века фактически не было осмысления духовной традиции философскими методами. Толчок ему дали славянофилы (Хомяков и Киреевский).

Вл. Соловьев пытался, продолжая дело славянофилов, развернуть целостное учение о вере, однако его мировоззрение и методы не вполне соответствовали поставленной цели. Он пошел не столько вглубь данного понятия, скольковширь. Поэтому Е.Н. Трубецкой отмечал, что «понять Соловьева – значит вместе с тем и сделать шаг вперед от Соловьева»<sup>1</sup>. Но благодаря творчеству Вл. Соловьева Россия получила мощный импульс к самобытному философствованию, построению метафизики веры, учитывающему как традицию, так и достижения западной метафизической мысли.

Не обошел вниманием Вл. Соловьев и творчество Канта, через анализ и критику которого вызревала метафизика веры, формировались ее принципиальные установки и определения. Запрет Канта на познание посредством идей Вл. Соловьев объяснял не отсутствием у них онтологического статуса, а лишь непостижимостью для человеческого ума. Вместе с тем философская мысль в России, с трудом усваивая наследие кенигсбергского мыслителя, зачастую впадала в противоречия, стремясь совместить несовместимые начала. Анализируя русское кантианство установлено, что даже философы, не порывавшие с кантовскими принципами, тяготели

---

<sup>1</sup> Трубецкой Е.Н. Миросозерцание В.С.Соловьева. Т.1. М., 1995. С. 9.

к метафизическим интересам русской философии, пытаюсь примирить «критическую» философию с традициями русского умозрения и веры.

Метафизика, прошедшая через горнило критики Канта, должна была очиститься от голословных утверждений и открыть свою онтологию веры. В этом преуспели П. Флоренский, В.И. Несмелов и С.Н. Булгаков. Для метафизики веры теория познания не является полицейской наукой (С.Л. Франк), ограничивающая возможности познания. Она тесно связана с онтологией и представляет собой метод духовного познания, который организуется верой. Метафизика веры в России исходит из иных установок: в ней не религия вытекает из морали, но мораль возможна лишь на метафизической основе, не свобода является альфой и омегой возможности идеи Бога и бытия нравственности, но вера впервые порождает как свободу, так и нравственность. Европейское мышление, доверившись всецело Канту, перестало притязать на анализ веры, оставило попытки познать непостижимое. Русская философия, напротив, не оставляла этих попыток, – в этом ее слабость и достоинство: она не изменила философской метафизике и сохранила веру, гносис, т.е. она шла по пути выработки метафизики веры. Проведенный анализ позволяет сделать вывод, что относительно метафизики веры западные идеи сыграли в русском сознании роль лишь «гипотезы оформления» (Г. Флоровский). Поэтому было бы ошибкой преувеличивать значение и роль германского идеализма в возникновении русской философии и разработке ею метафизики веры. Из немецкой философии русская мысль заимствовала «не столько готовые решения, сколько вечные вопросы и очередные задания, которые сразу наполнились новым, своим, живым и выстраданным содержанием».<sup>1</sup>

Вместе с тем метафизика веры вряд ли может основываться как на традиционном супранатуралистическом теизме, так и на панентеизме, уничтожающем трансценденцию и неспособном обосновать свободу воли. Осознавая этот тупик русская философия пошла по пути выработки оригинального течения философской мысли – софиологии. Но проблема софиологии возвратила ее к неоплатонизму, с которым необходимо было как-то определяться. Ведь в определенном смысле неоплатонические интуиции легли как в основу философии всеединства, так и некоторых направлений в софиологии.

В результате проведенного исследования можно прийти к выводу, что в русской философии при построении метафизики веры образовались, в отношении платонизма, несколько версий: одна из них – платоническая, представленная именами, прежде всего, П. Флоренского, А.Ф. Loseва, Л.А. Гоготишвили; другая – антиплатоническая, представленная В.Н. Лосским, А.И. Сидоровым и С.С. Хоружим. И то и другое направление, однако, стремится отталкиваться от традиции исихазма и бороться за его адекватное отражение и развитие в философском дискурсе. Но есть

---

<sup>1</sup> Флоровский Г.В. Вселенское предание и славянская идея // Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 258.

направления, которые платонизируют христианство в отрыве от исихазма, стремясь использовать западноевропейскую мистику. Это, прежде всего, С.Л. Франк и Н. Бердяев.

Рассматривая гносеологический аспект метафизики веры, выделяются три принципиальных взгляда на соотношение веры и знания: 1) их объединяющий; 2) их противопоставляющий (антиномический); 3) и «ученого незнания», апофатический. К «единенщикам» можно отнести Вл. Соловьева, С.Н. Трубецкого и др., к антиномистам – П. Флоренского, С.Булгакова и Л.Шестова, а к апофатикам – С.Л. Франка, В.И. Несмелова и А.Ф. Лосева. Однако, например, Е. Трубецкой и Л. Шестов в разные периоды жизни занимали несколько различные позиции относительно соотношения веры и знания: они эволюционировали от антиномизма к единству, особенно Е. Трубецкой. Также и Франк, начиная с непостижимого как объекта веры и апофатизма, заканчивал всецелым знанием, в котором, по сути, не оставалось места для веры. С другой стороны, если Вл. Соловьев, в рамках разрабатываемой им философии всеединства, стремился слить в единство знание научное, философское и веру, то Несмелов, напротив, стремился установить принципиальную разницу между, прежде всего, знанием научным и верой.

В исследовании устанавливается, что решение проблемы соотношения веры и знания зависит от общих мировоззренческих установок, онтологических или метафизических приоритетов того или иного мыслителя. Так онтологические корни полного единства веры и знания лежат в пантеизме и панентеизме: как нет принципиального различия между Богом и миром, так же нет его и между знанием и верой. И как метафизика веры невозможна при пантеизме, также она невозможна и в гносеологии – при полном единстве веры и знания: знание здесь фактически подменяет веру.

Однако и крайний, тертуллиановский фидеизм, развиваемый, например, ранним Флоренским и Л. Шестовым, также подрывает гносеологическую основу метафизики веры. С резкой критикой фидеизма Шестова выступил другой антиномист – Булгаков. Между тем именно в творчестве Шестова вскрыта специфика веры в ее несводимости к разуму, глубоко осознано ее своеобразие.

Тем не менее, в русской философии, за редчайшими исключениями, нет ни абсолютного объединения веры и знания, ни абсолютного их противопоставления. Через тезис и антитезис она шла к «золотой середине» данного соотношения, с большим трудом и муками, заблуждаясь и пытаясь вновь обрести истину, вырабатывала гносеологическую основу для метафизики веры.

Касаясь антропологического аспекта метафизики веры в работе устанавливается, что душа становится его предметом, когда переходит в разряд трансцендентной сущности. Русская философия во многом отталкивалась от византийского исихастского антропологического опыта, где дан определенный образ человека. Дальнейшее развитие духовной антропологии шло в русской философии различными путями. Если Бердяев полагал антропологию восточного христианства неразвитой, и стремился лик-

видировать этот недостаток разработкой своей антропологии через творчество, то Несмелов, напротив, исходил сугубо из религиозно-духовного опыта и разработал собственную оригинальную антропологию. Однако в истолковании личности Бердяев, как и Франк, чрезмерно сближает трансцендентный ее аспект (дух) и имманентный (душу), в силу чего между ними стираются четкие границы и возможно сползание к человекобожью, которое яростно критиковал С. Булгаков у Фейербаха. На это же недостаток персонализма Бердяева указал Л. Шестов<sup>1</sup>. Кроме того, существенно по разному Несмелов и Бердяев трактовали свободу: у первого она исходит из абсолюта и возможна лишь благодаря ему, у второго, – противоположная точка зрения. Вместе с тем трактовка свободы у Несмелова доходит до отождествления с необходимостью, против чего категорически высказывался Бердяев. Проблема личности занимала также важное место в «христианской антропологии» В.В. Зеньковского, однако она носит весьма расплывчатый характер. Современный исследователь С.С. Хоружий стремится, используя исихастский опыт, развернуть аутентичный ему философский дискурс, рассмотреть проблемы духовной антропологии. Духовная антропология должна органически вырастать из метафизики веры, базирующейся на понятии сущности человека, характеристиками которой, как и отмечали (несмотря на все противоречия) Н. Бердяев, С. Франк, В. Несмелов и другие российские философы, являются личностность, свобода и способность к творчеству.

Метафизика веры, таким образом, представляет собой духовную антропологию, ибо сущность человека, развертывающаяся в процессе духовного самопознания, идет по пути созидания личности. Сам по себе этот процесс является высшим видом духовного творчества, где человек творит не нечто чуждое себе, или нечто вспомогательное для своего существования, но само свою сущность.

Попытки разработки метафизики веры в русской философии подтвердили, сколь сложна эта проблема. В своем крайнем выражении (в смысле крена в сторону трансцендентизма) метафизика веры, опирающаяся на начала, связанные с разумом, фактически невозможна (Л. Шестов, В.Н. Лосский, Г. Флоровский и др.); возможна лишь вера. Метафизика веры в философии всеединства, стремясь преодолеть недостатки трансцендентизма, осуществляет крен в сторону пантеизма, пытаясь преодолеть его в софиологии, где встречается с массой сопутствующих проблем, – здесь, пожалуй, метафизика возможна, но ставится под сомнение вера. В связи с этим можно констатировать, что проблема метафизики веры не решена окончательно в русской философии. Да и можно ли решить вечные философские вопросы? Важно то, что в ней, по мере выработки метафизики веры, выявились различные пути, которые, в некоторых случаях, ведут в тупик, а в других – открывают перспективу дальнейшего развития (софиология, имяславие, персонализм и т.д.).

---

<sup>1</sup> Шестов Л. Умозрение и Откровение. Париж, 1964. С.265.

Западная мысль, идя по пути построения метафизики веры, последовательно проводит ее демифологизацию (К. Барт, Р. Бультман, П. Гиллих, Д. Бонхёффер, Ю. Мольтман и др.). Вера в этом варианте может приобрести очищенный от различных традиционных интерпретаций вид. Она становится даже независимой от «смерти Бога». Такая постановка вопроса является совершенно новой и неожиданной для русской философии. Вместе с тем для метафизики веры здесь могут обнаружиться новые, еще не изученные как проблемы, так и перспективы. Секуляризированное понимание веры оказывается возможным именно в рамках метафизики веры (безрелигиозное христианство Д. Бонхёффера и Т. Альтицера). Эта секулярная вера, между тем, не противостоит вере традиций, но призвана вскрыть их сущность. Такая метафизическая вера, не зависит ни от чудес, ни от исторических свидетельств, ибо носит всецело умозрительный характер. Она рассматривает природу веры глубже и разнообразнее, чем это происходило в просветительском рационализме и либерализме. Западная мысль избавилась от трех основных соблазнов при построении метафизики веры: как от слепого доверия к внешнему авторитету, мистическому и иррационалистическому опыту, так и от псевдорационалистических, схоластических доказательств бытия Бога. Однако в своем неопротестантском варианте она пришла к фидеизму и агностицизму, что опять таки затрудняет возможность построения метафизики веры. Для западной мысли Бог окончательно умер уже в XVIII в. в Критике чистого разума Канта, что зафиксировал Ницше в XIX в., однако осмысление последствий этого события начинается только в XX в. Наиболее глубокий его анализ на уровне метафизики дал М. Хайдеггер в своих статьях, особенно в работе *Слова Ницше «Бог мертв»*. Суть факта «смерти Бога» заключается в том, что священное покинуло трансцендентность, в результате чего поиски основ существования в запредельной реальности не придают человеку веры. Вера в трансцендентное стала тщетной. «Смерть Бога» можно рассматривать как уничтожение сферы трансцендентного как источника высших ценностей и перевод священного в имманентную сферу.

Для традиции русского классического философского идеализма такая парадигма мышления была во многом неприемлема. Безусловная вера в благое трансцендентное начало – основная ее мировоззренческая интуиция. Бог еще «не умер» в русской философии и метафизике веры. Отсюда и ее более тесная связь с религией. На Западе процесс обратный, в связи с чем встает вопрос, как возможна метафизика веры в условиях нигилизма по отношению к трансцендентному началу? Вопросов здесь больше чем ответов, что должно стимулировать исследование дальнейших возможных путей построения метафизики веры, учитывая как духовный опыт исихазма, разработки в русской философии, так и в современной западно-европейской и мировой метафизической мысли.

Метафизика веры, отказавшись от натурализма, должна, видимо, отказаться и от супранатурализма. Необходим иной метод осмысления трансцендентной реальности. Сама западная мысль пришла к не-

религиозному, не-теистическому пониманию веры, а оно не может быть иным, как метафизическим, только и метафизика не должна здесь быть супранатуралистической. Речь должна идти о «трансценденции посреди нашей жизни» (Бонхёффер). Видимо эту трансценденцию и придется в дальнейшем обнаруживать метафизике веры. Но не об этом ли уже писали Вл. Соловьев, В.И. Несмелов, М.М. Тареев, С.Л. Франк и другие отечественные мыслители, стремясь вскрыть имманентные глубины трансцендентной реальности в самом мире и в самом человеческом существе!?

Парадоксально, но факт: уже в начале своего классического развития, русский идеализм оказался созвучным современным западным веяниям, что говорит если не о единстве, то параллелизме историко-философского процесса в европейском масштабе. Задача метафизики веры – раскрыть универсальное духовное содержание веры, основывающееся на сущности человека. С точки зрения высказанного представления, с точки зрения метафизики вера есть жизнь под знаком Вечности. Вера есть способ, метод приобщения к вечности, а метафизика веры есть осмысление этого процесса. Метафизика веры реализует стремление к свободному осмыслению духовного опыта, основываясь лишь на метафизике и вере как таковой. В итоге истинная вера определяется как живой духовный процесс человеческого самотворчества.

Метафизика веры в этой связи определяется как духовная философия, ибо ее предметом является духовное познание, осуществляемое посредством веры и закрепляемое в философском дискурсе. Метафизика веры, в этом смысле, есть тот «просвет бытия», в который призван экзистировать человек, т.е. приобщаться реальной, осмысленной духовной жизни. Таким образом, метафизика веры представляет собой особого рода гносис, духовное познание, стремящееся изъяснить определенный опыт самопознания. Именно вера наполняет метафизику аксиологической тематикой, задает ей ценностные ориентиры. Связав истину (метафизику) и веру (ценность), мы получаем метафизику веры как действительный способ познания и обоснования морали.

Попытка анализа русской философской мысли в свете метафизики веры во многом углубляет и уточняет наше понимание исторической динамики становления и развития осмысления духовной культуры, открывает новый ракурс рассмотрения ее проблемно-тематического поля, что может быть весьма продуктивным для расширения, углубления и развития историко-философского знания.

**Nizhnikov S.A.** The Metaphysics of Faith in Russian Philosophy. A monograph. – M.: INFRA-M, 2012. – 380 p.

This study offers an all-encompassing analysis of the metaphysics of faith in its making, which is considered as the desired aspiration of Russian philosophy.

The author grounds the methodological principles for this concept in an establishment of its differences and connections with spiritual cognition, mysticism, science, religion and morality. He traces the preconditions for the development of the metaphysics of faith from Ancient and Medieval Eastern philosophy to the present, focusing on their influence on Russian spiritual culture and philosophy. The monograph considers the major ontological, epistemological and anthropological aspects of the metaphysics of faith through the prism of which it examines the problematic of transcendent-immanent synthesis in the understanding of the Absolute, the correlation of faith and knowledge, of anthropodicy and anthropotheodicy, etc. The work outlines the contradictions and the ways of further development of the metaphysics of faith both grounded in the tradition of Russian philosophy (all-unity, sophiology, onomatodoxy), and acting as an element of the general historical-philosophical process and the evolving of spiritual culture. All in all, the metaphysics of faith is regarded as a specific kind of spiritual self-cognition focused on and realized through the concept of transcendent.

The monograph is addressed to academics, undergraduate and graduate students in the humanities and everyone interested in the history of Russian philosophy and spiritual culture.

## ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Метафизика веры как проблема познания</b> (предисловие проф. А.В. Семушкина) .....	3
<b>Введение</b> .....	6
<b>Глава I. Методологические и понятийные основы метафизики веры</b>	
§ 1. Метафизика веры как духовное познание .....	19
§ 2. Вера и суеверия .....	30
§ 3. Метафизика веры и мистика .....	36
§ 4. Метафизика веры и наука .....	45
<b>Глава II. Становление метафизики веры</b>	
§ 1. Генезис метафизики сверхсущего и трансцендентного начала в античности .....	54
§ 2. Метафизика веры в восточнохристианском гносисе .....	66
§ 3. Древнерусская духовная культура и метафизика веры ..	74
§ 4. Зарождение рефлексии о вере в русской культуре XIX в.	82
§ 5. Вл. Соловьев и пути построения метафизики веры .....	92
§ 6. «Неопатристический синтез» Г. Флоровского и православный универсализм В. Зеньковского .....	97
<b>Глава III. Философия имени и софиология: исихазм или платонизм?</b>	
§ 1. Философия имени в творчестве П. Флоренского .....	113
§ 2. Метафизика имяславия в творчестве А.Ф. Лосева: античные и исихастские истоки .....	127
§ 3. Софиологические опыты в русской философии .....	135
<b>Глава IV. Онтологический аспект метафизики веры: между трансцендентизмом и пантеизмом</b>	
§ 1. Вера без онтологии: метафизика веры в русском кантианстве .....	147
§ 2. Трансцендентизм и метафизика веры .....	163
§ 3. Спор о пантеизме в русской философии .....	170
§ 4. Платонизм и традиция всеединства .....	183
§ 5. От метафизики к онтологии веры .....	196

<b>Глава V. Гносеологический аспект метафизики веры</b>	
§ 1. Вера и знание как единство .....	206
§ 2. Вера и знание как антиномия .....	218
§ 3. Постигание непостижимого как «ученое незнание» (апофатическое знание) .....	229
<b>Глава VI. Антропологический аспект метафизики веры</b>	
§ 1. Генезис понятия сущности человека .....	238
§ 2. Человек как тайна для самого себя. Антропотодицея ...	248
§ 3. Творчество как залог человеческого спасения. Антроподицея .....	260
<b>Глава VII. Современные тенденции развития онтологии веры</b>	
§ 1. Философствование М. Хайдеггера и демифологизация веры Р. Бульмана .....	272
§ 2. Сущность грехопадения метафизики .....	283
§ 3. Онтолого-экзистенциальный статус веры в философии и теологии (М. Хайдеггер и К. Ранер) .....	288
§ 4. Проблемы онтологии веры .....	293
<b>Заключение</b> .....	301

## CONTENTS

The metaphysics of faith as a gnoseological problem (preface by Professor A.V. Semushkin) -----	3
Introduction -----	6
Chapter I. Methodological and conceptual bases of the metaphysics of faith	
§ 1. The metaphysics of faith as a spiritual cognition-----	19
§ 2. Faith and superstition-----	30
§ 3. The metaphysics of faith and mysticism -----	36
§ 4. The metaphysics of faith and science -----	45
Chapter II. The Metaphysics of faith in the making	
§1. The genesis of metaphysical supreme being and transcendent principle in antiquity-----	54
§ 2. The metaphysics of faith in Eastern Christian gnosis-----	66
§ 3. Ancient Russian spiritual culture and the metaphysics of faith -----	74
§ 4. The origins of reflection on faith in Russian 19 <sup>th</sup> century Culture-----	82
§ 5. V. Solovyov's ways of constructing the metaphysics of faith ---	92
§ 6. G. Florovsky's "Neo-patristic synthesis" and V. Zenkovsky's orthodox Christian universalism -----	97
Chapter III. Onomatodoxy and sophiology: Hesychasm or Platonism?	
§ 1. Onomatodoxy in P. Florensky's works -----	113
§ 2. The metaphysics of onomatodoxy in A. Losev's works: the Ancient and Hesychastic origins-----	127
§ 3. The sophiological experience in Russian philosophy -----	135
Chapter IV. The ontological aspect of the metaphysics of faith (between transcendentism and pantheism)	
§ 1. Faith without ontology: the metaphysics of faith in Russian Kantianism -----	147
§ 2. Transcendentism and the metaphysics of faith -----	163
§ 3. A dispute on pantheism in Russian philosophy -----	170
§ 4. Platonism and the tradition of All-unity -----	183
§ 5. From metaphysics to the ontology of faith-----	196
Chapter V. The epistemological aspect of the metaphysics of faith	
§ 1. The unity of faith and knowledge -----	206
§ 2. The antinomy of faith and knowledge -----	218

§ 3. Comprehension of the incomprehensible as “scientific ignorance” (apophatic knowledge) -----	229
Chapter VI. The anthropological aspect of the metaphysics of faith	
§ 1. The origins of the concept of human essence-----	238
§ 2. Human being as a mystery for himself. Anthrotheodicy -----	248
§ 3. Creativity as a necessary condition of human salvation. Anthropodicy-----	260
Chapter VII. Modern tendencies in the evolving of the ontology of faith	
§ 1. M. Heidegger’s philosophizing and R. Bultmann’s demythologizing of faith -----	272
§ 2. The essence of the fall of metaphysics -----	283
§ 3. Ontological-existential status of faith in philosophy and theology (M. Heidegger and K. Rahner) -----	288
§ 4. The problematic of the ontology of faith -----	294
Conclusion -----	301

*По вопросам приобретения книг обращайтесь:*  
**Отдел продаж «ИНФРА-М» (оптовая продажа):**

127282, Москва, ул. Полярная, д. 31в, стр. 1

Тел. (495) 380-4260; факс (495) 363-9212

E-mail: books@infra-m.ru

•

**Отдел «Книга—почтой»:**

тел. (495) 363-4260 (доб. 232, 246)

---

*Научное издание*

*Сергей Анатольевич Нижников*

# **МЕТАФИЗИКА ВЕРЫ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ**

Монография

Подписано в печать 25.08.2011.

Формат 60×88/16. Печать офсетная. Бумага офсетная.

Гарнитура *Newton*. Усл. печ. л. 20,0. Уч.-изд. л. 19,6.

Тираж 200 экз. Заказ №

ТК 163950-10133-250811

Издательский Дом «ИНФРА-М»

127282, Москва, ул. Полярная, д. 31в

Тел.: (495) 380-05-40, 380-05-43. Факс: (495) 363-92-12

E-mail: books@infra-m.ru <http://www.infra-m.ru>