

RU

«Преодоление платонизма» как попытка создания православной софиологии в творчестве В. В. Зеньковского

Бужор Е. С., Бужор В. И.

Аннотация. Целью данной статьи является рассмотрение философской гипотезы В. В. Зеньковского о тварности идей в русле его замысла создания софийного учения о мире. Научная новизна работы заключается в обосновании того, что указанная гипотеза, призванная служить решению проблемы преодоления пантеизма, приводит к проблематизации христианской доктрины творения. В работе аргументируется, что данная проблематизация привела Зеньковского к отказу от гипотезы и возврату на традиционную точку зрения о нетварности идей. Однако в результате проведенного анализа показано, что положение о нетварности идей трудно сочетается с христианской концепцией онтологического дуализма Бога и мира и, соответственно, не может служить убедительным основанием софийного учения о мире, как его понимал Зеньковский.

EN

“Overcoming Platonism” as an Attempt to Develop Orthodox Sophiology in V. V. Zenkovsky’s Creative Work

Buzhor E. S., Buzhor V. I.

Abstract. The article aims to consider V. V. Zenkovsky’s philosophical hypothesis about the createdness of ideas in line with his plan to develop a Sophian doctrine of the world. Scientific novelty of the paper lies in substantiating the fact that the stated hypothesis, intended to serve as a solution to the issue of overcoming pantheism, leads to problematisation of the Christian doctrine of creation. The paper argues that this problematisation made Zenkovsky abandon the hypothesis and return to the traditional point of view about the uncreatedness of ideas. However, as a result of the analysis, it has been shown that the proposition about the uncreatedness of ideas is difficult to combine with the Christian concept of ontological dualism of God and the world and, consequently, it cannot serve as a convincing basis for the Sophian doctrine of the world as Zenkovsky understood it.

Введение

Актуальность выбранной темы обусловлена тем, что в литературе исследуются в основном работы В. В. Зеньковского, относящиеся к истории русской философии и культуры, и мало уделяется внимания анализу теоретических основ его собственных философских и богословских построений. В настоящей работе предпринята попытка рассмотреть один из аспектов философской системы Зеньковского – учение об идеях и их роли в чувственно-материальном мире.

Для реализации указанной в аннотации цели исследования мы пытаемся решить следующие задачи: во-первых, выявить значение софийного понимания мира для Зеньковского в контексте полемики с философией всеединства и замысла построения «христианской философии». Во-вторых, вскрыть причины выдвижения им гипотезы о тварности идей и обозначить вытекающие из нее проблемные положения. В-третьих, рассмотреть отказ Зеньковского от данной гипотезы и его переход к традиционному представлению о нетварности идей, а также возникающие в связи с этим пантеистические импликации.

В целях решения поставленных задач в статье используются научные методы анализа и синтеза, обобщения, а также метод интерпретации.

Теоретической базой исследования послужили, в основном, собственные произведения В. В. Зеньковского, наряду с трудами таких мыслителей Серебряного века, как В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, Н. О. Лосский, равно как и работы современных авторов (О. Т. Ермишин).

Практическая значимость исследования заключается в том, что рассматриваемая в нем тема может использоваться в исследованиях как творчества Зеньковского, так и шире – проблематики русской религиозно-философско-богословской мысли первой половины и середины 20 века.

Основная часть

Протоиерей Василий Васильевич Зеньковский (1881-1962) оставил след в русской мысли прежде всего как историк философии. Однако он был также известным богословом и философом, который наряду с другими видными представителями русской богословской мысли середины 20 века, Г. В. Флоровским и В. Н. Лосским, стремился разработать учение о софийной основе мира, которое могло бы стать альтернативой софиологии теоретиков всеединства – В. С. Соловьева, П. А. Флоренского, С. Л. Франка и С. Н. Булгакова. Зеньковский был удостоен внимания Н. О. Лосского в его «Истории русской философии» как мыслитель, преодолевающий «противоречия между пантеистическим и теистическим религиозным опытом», выступающий «против акосмизма, пантеизма и атеистического натурализма», а также разрабатывавший собственную «теорию о божественной Софии и тварной Софии» [8, с. 454]. Современный исследователь О. Т. Ермишин отмечает, что «итогом философской эволюции Зеньковского стала его система христианской философии, которая до сих пор мало оценена» [3] и указывает, что перед историками русской философии по-прежнему стоит задача «понять научное наследие Зеньковского с точки зрения того всеобъемлющего синтеза, который декларировал сам ученый» [2, с. 6].

В самом деле, Зеньковский считал, что ни в чем так не нуждается наше время, как в выработке целостного миропонимания, основанного на преодолении двух господствующих искаженных представлений о мире, которые возникли из ненадлежащего соотношения Абсолюта и мира. Это, с одной стороны, исходящий из безусловного примата Абсолюта акосмизм, которому присуще «гнушение миром», «отвержение его подлинного смысла и ценности», признание его внутренней испорченности и греховности [7, с. 395]. Акосмизм, будучи крайним проявлением христианского креационизма, идущим из Средневековья, настаивает на сугубо тварной и безблагодатной природе мира, в котором нет ничего божественного. Противостоит этому учению натурализм, который, напротив, обожествляет мир, присваивает ему такие свойства, как беспредельность, вечность, творческую силу, которые в религиозно ориентированных системах принадлежат Абсолюту.

Обоим этим крайним представлениям необходимо, считает Зеньковский, противопоставить правильное («срединное») учение о мире, которое он именуется космизмом или софийным учением о мире. Суть софийного учения в том, что оно, в отличие от акосмизма, допускает божественное присутствие в природе, но, в отличие от натурализма, считает, что это божественное присутствие нельзя смешивать с материальной основой, а следует отличать от нее.

Прежде чем перейти к рассмотрению специфики софийного учения, следует отметить, что оно имеет для Зеньковского не только теоретический интерес, но находится в русле традиционного, идущего еще от славянофилов противостояния православия и христианского Запада. Западному христианству, считает Зеньковский, не удалось выработать правильного учения о мире, что, в конечном итоге, и вылилось в крайности акосмизма и натурализма. В отличие от католичества православие более свойственно софийное понимание мира, хотя и в нем оно не было сформулировано до конца.

Органически присущее восточному христианству софийное понимание мира Зеньковский называет благовещием православия о мире, его внутренним космизмом, «безошибочно и определенно характеризующим его духовный строй» [Там же, с. 396]. Если бы философии православия, которой «сравнительно с западным христианством, действительно присущ светлый космизм» [4, с. 245], «удалось с предельной ясностью раскрыть присущее ему софийное понимание мира, убедительно вдвинуть в систему современного мышления это основоположное понятие, – это было бы, по существу, самым лучшим даром, какой могли бы мы принести христианскому Западу» [7, с. 396], – пишет Зеньковский.

На этом пути Зеньковский положительно оценивает достижения русской философии всеединства. О ее создателе Вл. Соловьеве Зеньковский писал, что он пытался строить систему христианской философии именно в смысле софийного понимания мира, философии софийности. И хотя, по словам Зеньковского, эту попытку нельзя признать удачной, все же концепция всеединства по-прежнему имеет творческое и до сих пор неисчерпанное значение в сфере космологии, учения о софийности мира [4, с. 245].

Свой собственный вклад в дело создания православной софиологии мыслитель выразил в статье «Преодоление платонизма и проблема софийности мира», которая была напечатана в журнале «Путь» в 1930 году и которая стала, по сути, его первой собственно богословской работой [2, с. 34].

Сердцевиной софийного понимания мира, по Зеньковскому, является учение о том, что идеальная, духовная сторона в мире столь же действительна и реальна, сколько и его чувственная, телесная сторона. основополагающий тезис о наличии в мире несводимых друг к другу идеального и реального планов бытия обосновывается, по Зеньковскому, самыми надежными аргументами – гносеологическими. Он говорит, что к пониманию идеального нас приводит само познание мира, когда мы вдумываемся в состав нашего знания. При этом идеальная сторона не столько отвлеченно конструируется, сколько непосредственно, интуитивно схватывается в идеальной интуиции, что ручается за ее подлинность, конкретность и объективность.

Идеальная интуиция или идеация позволяет не только установить факт наличия, действительности бытия идеального мира, но и показать его отношение к реальной стороне мира по меньшей мере в трех аспектах.

Во-первых, опыт познания показывает нам, что идеальный мир является тем фундаментом, на основе которых последние существуют. Второе, опыт познания, идеальная интуиция раскрывает идею не как отвлеченную сущность, но как источник структурности и закономерности мира. Наконец, третий аспект идеальной основы мира состоит в том, что она открывается познанию как «живая и творческая» субстанция бытия. Идеальный мир не только «хранит неизменно единство и целостность мира», но и является источником его «творческой мощи», живого многообразия [7, с. 397]. Таким образом, роль идеальной стороны оказывается всеохватывающей: она не только является онтологической основой мира в целом, но, будучи единой по своему составу и творчески-животворящей по своей потенции, дает «ключ к пониманию мира, как космоса, как живого и конкретного единства» [Там же, с. 400].

Однако определение мира как космоса, как живого и конкретного единства за счет того, что в его основе лежит идеальная творческая основа, не является достаточным для православной софиологии. Помимо решения вопроса об отношении идеальной стороны к чувственно-материальной, необходимо также решить вопрос о ее собственной онтологической природе. Этот вопрос вытекает из того, что, хотя в софийном учении о мире идеальная и материальная стороны тесным образом взаимосвязаны, они не сводимы друг к другу и различаются по способу бытия. Идеи представляют собой вечное и неизменно бытие, а чувственный мир – изменяющееся и преходящее. Являются ли они в таком случае онтологически однородными или разнородными? Упомянутое различие бытийных модусов привело родоначальника теории идей Платона к резкому размежеванию мира идей и мира вещей. Идеи самотождественны, вечны и неизменны, поэтому Платон приурочил их к области *to ontos on*, подлинного бытия, то же, что имеет начало и конец, никогда не равно самому себе, что возникает и преходит, было им отнесено к области *genesis'a*, становления. Однако это онтологическое размежевание идей и вещей затрудняет понимание того, в каком отношении они находятся друг к другу. Так, в диалоге «Тимей» Платоном проводится мысль о творении демиургом материального космоса с опорой на мир идей как образец. Однако, в таком случае, замечает Зеньковский, никакого самостоятельного отношения мира идей к миру вещей нет – они всего лишь единожды послужили образцом для творения. «Все отношение идей к миру ограничено актом творения вещей... вне акта творения вещи прямого отношения к идеям не имеют» [Там же, с. 410] в силу их различной онтологической природы.

Такая картина совсем не отвечает тому образу идеального мира, который представлялся умственному взору Зеньковского и в котором предполагалось активное участие мира идей в деле придания миру вещей единства и гармонии и наделения его творческой мощью. «Софийная основа мира не может быть отделена и отдалена от мира чувственного, ибо она его живит, и направляет, сообщает ему его жизнь и силу», – пишет философ. Это значит, что между ними должно быть нечто схожее, общее, что они не могут быть трансценденты друг другу. Идеальная основа «должна иметь в себе черты, определяющие изнутри эту связь» с чувственно данным миром [Там же, с. 407].

Поскольку именно у Платона, в силу его онтологических и гносеологических предпосылок, идеи онтологически разведены с миром вещей, то задачу обоснования софийного мира Зеньковский обозначает как «преодоление платонизма», под чем он понимает снятие онтологической грани между идеальным и вещным мирами, между вечным и неизменным, с одной стороны, и становящимся и преходящим – с другой.

Одно из решений снятия онтологической границы между идеальным и реальным мирами было дано в русской философии всеединства, исходившей из той интуиции, что все элементы действительности тождественны друг другу и одновременно тождественны тому целому, которое они в совокупности образуют. В концепции всеединства Вл. Соловьева все элементы действительности в совокупности образуют мир как единый живой иерархический организм, в котором любое существо, как идеальное, так и материальное, «есть некоторый определенный образ всеединства, некоторый определенный способ восприятия и усвоения себе всего другого» [9, с. 506]. Универсальное свойство взаимоприсутствия каждого сущего как во всех других, так и в их совокупности, присущее как идеальному, так и вещественному миру, делает их единым целым. Это не два разных мира, но один и тот же мир, только в разных модальностях. Как пишет Соловьев в «Чтениях о Богочеловечестве»: «Тот [природный] мир... не есть какой-нибудь новый, безусловно отдельный от мира божественного, состоящий из своих особых существенных элементов, а... есть только другое, недолжное взаимоотношение тех же самых элементов, которые образуют и бытие мира божественного» [10, с. 123]. В свою очередь, всеединое устройство охватывает не только идеальный и вещественный миры, но и то целое, которое они в совокупности образуют и которое, по Соловьеву, также должно иметь ипостасность, субъектность. По этой причине целостный вселенский организм является не безличным и абстрактным единством, а живым и конкретным Существом. Иными словами, всеединый мир предстает у Соловьева единым, живым органом абсолютной жизни с Богом во главе его.

Таким образом, философия всеединства полагала Бога как Всеединое существо, содержащее мир в себе, что утверждало сущностную связь Бога и мира и придавало последнему черты божественности. Бог есть универсальное и вместе с тем индивидуальное существо, заключающее в себе действительным образом все существо мира, как идеальное, так и реальное. Эту мысль неоднократно выражает на страницах своего труда «Свет невечерний» С. Булгаков: «...мир пребывает в Боге, поскольку Абсолютное все в себя объемлет» [1, с. 170]; «мир реален в своей божественной основе, поскольку бытие его есть бытие в Абсолютном» [Там же, с. 157].

Тем самым философия всеединства противостоит христианскому теизму, настаивающему на онтологическом дуализме Бога и мира, не допускающего никакого их смешения. Именно по этой причине решение вопроса об онтологической природе мира, предложенное теорией всеединства, не могло устроить философов, работавших в русле строгой христианской догматики. Рассматривая всеединство на примере философии

С. Франка, Зеньковский пишет об отождествлении у него софийной стороны мира с Абсолютом: «...она не только “божественна”, но она есть Бог» [7, с. 400]. Для Зеньковского же размывание границы между Богом-Абсолютом и творением недопустимо: «Абсолютное не есть тварь, тварь не есть Абсолютное, – эта пара понятий до конца друг друга исключают» [Там же, с. 405]. Христианское сознание, по Зеньковскому, «всцело опирается на идею тварности мира, на острое и радикальное различение в бытии двух сфер – бытия Абсолютного самобытного и бытия не самобытного и зависящего от Бога...» [5, с. 340].

Основную ошибку философии всеединства Зеньковский видит в том, что «гипотеза всеединства, совершенно законная для космоса, как целого, здесь выносятся однако за его пределы, т.е. включает сферу Абсолюта в состав “всеединства»» [4, с. 233]. Система всеединства, считает Зеньковский, верна постольку, «поскольку она не выходит за пределы космоса, но неверна с того момента, когда учит об одноприродности Бога и мира», когда заключает «Бога и мир... в одни скобки» [Там же, с. 237], потому что Бог как Абсолют «по основному смыслу этого понятия, находится вне мира вещей, пребывающих в потоке постоянной изменчивости» [5, с. 297].

Поэтому подлинно христианская софиология, за которую ратует Зеньковский, должна базироваться на исключении Бога-Абсолюта из того единства, которое представляют идеальная и вещественная стороны мира. Исходя из основополагающей дихотомии тварности-нетварности, Зеньковский полагает, что этого можно достичь только при допущении, что подобно миру вещей мир идей также является не безначальным, но сотворенным. «Мир во всем есть тварное бытие, – настаивает Зеньковский, – и если мы в нем усматриваем идеальную сторону, то сама эта идеальная сторона мира, его софийная основа должна быть истолкована в границах тварного бытия» [7, с. 413]. Если признать нетварность, а значит, и равную Богу вечность и самодостаточность идей, традиционно понимаемую, в том числе и в христианском богословии, как *cosmos poietos* (в смысле идей как «мыслей Божиих»), то, поскольку идеи лежат в основе упорядоченности мира, приходится с неизбежностью признать соприкосновение мира и Бога-Абсолюта. А если Бог, Абсолют соприкасаются хотя бы в одной точке с миром, то это означает их сродство, которое рано или поздно приводит к пантеизму. Как пишет Зеньковский, «идеи, как основа мира, связаны с миром, и если они нетварны, то через них сфера нетварного бытия (Абсолюта, как *causa sui*) связана с миром – а это и есть пантеизм» [Там же, с. 405]. Поэтому необходимо устранить элемент «нетварности... из учения о софийной основе в мире» [Там же, с. 413] и, напротив, утвердить «в качестве основного принципа метафизики» учение о тварности бытия, ведущее «к радикальному отвержению всяческих форм неоплатонизма» [6]. Да, идеальный мир целостен и един, свободен от границ времени и пространства, бесконечен и вечен. Однако эти атрибуты не означают необходимости его безначальности. Зеньковский считает, что можно быть небезначальным, тварным, но при этом вечным: «То, что однажды началось, может обладать свойством бесконечной жизни, но сама наличность бесконечной жизни не означает еще ее безначальности. Нет... никакого противоречия в понятии тварной бесконечности, т.е. бесконечности, имеющей начало» [7, с. 414-415]. Стало быть, с метафизической точки зрения, делает вывод Зеньковский, мир во всем тварен – и в своей идеальной основе, и в своем чувственном многообразии [Там же, с. 415].

Постулату о тварной бесконечности, о тварной вечности идеальной основы мира Зеньковский придает столь большое значение, что считает его первым и основным вопросом христианской софиологии: «Утверждение и уяснение двух сторон в мире, связанных между собой единством тварности, и есть учение о софийности мира» [Там же, с. 418]. Как учение о Боге должно в чистоте и строгости сохранить начало Абсолютности в Боге и в свободе от всякого внесения связи с тварным бытием, так и обратно «учение о мире должно быть до конца учением о тварном бытии» [Там же, с. 413].

Таким образом, решение проблемы преодоления платонизма, которое предлагает Зеньковский, заключается в снятии онтологической границы между идеей и вещью за счет возведения онтологической границы между идеей и Богом, за счет упразднения божественного статуса идей.

Однако это решение, позволяющее в общем плане устранить вопрос смешения тварного и нетварного бытия, порождает немалые трудности, связанные с проблемой творения. Оберегая природу Бога как Абсолюта, христианская софиология, как она намечена Зеньковским в «Преодолении платонизма...», проблематизирует понимание Бога как Творца. В самом деле, положение о том, что как идеальный, так и материальный мир являются сотворенными, поднимает вопрос о порядке их творения. Зеньковский констатирует, что «в основу творения положена идеальная, всеединая и целостная система... идеальное предвосхищение основных его будущих форм» [Там же, с. 415-416]. Учитывая, что эта софийная основа мира является тварной, можно обосновано предположить, что именно она была сотворена первой. Творение «идеальной системы» является, по словам Зеньковского, «первой стадией творения», имеющей во многом промежуточный характер, необходимый для дальнейшей стадии творения чувственно-материального мира. Как пишет Зеньковский, «Абсолют творит идеальную основу мира, и сообщает ей вечную силу бытия; по своей идеальности, свободе от непроницаемости времени и пространства эта софийная основа мира становится проводником лучей Абсолюта в мир. Действие Бога в мире осуществляется через софийную его сферу» [Там же, с. 418-419].

Сказанное выше позволяет предположить, что «идеальная система», сотворенная Богом-Творцом, не была полноценной и законченной, в силу чего потребовалась иная, вторая стадия надления его чувственно-материальным содержанием. Этот вывод можно сделать из следующих слов Зеньковского: «...ибо облечение идеальной основы мира в чувственную оболочку было в значительной степени лишь объективацией, выявлением того, что заключал в себе мир как идеальная система» [Там же, с. 416]. Для сотворенной софийной основы «неизбежно было облечься в чувственную оболочку, специфицировавшую и дифференцировавшую ту идеальную систему мира, которая была создана “в начале”» [Там же].

Таким образом, сотворенная первой софийная основа оказывается всего лишь идеальной схемой, которую Богу для достижения полноты потребовалось облечь в чувственную оболочку. Едва ли эта точка зрения может быть приемлемой в рамках христианской парадигмы, поскольку намекает на идею двойного творения, в котором первая стадия является неполной и имеющей несовершенный характер, что бросает тень на креативный потенциал Бога-Творца.

Вместе с тем представление о том, что созданная первой «идеальная система» оказывается лишь неразвитой схематичной основой, а конкретное и живое единство принадлежит чувственному миру, до которого она должна быть восполнена Богом-Творцом на второй стадии творения, – не согласуется с тем, что в других местах Зеньковский определяет эту «идеальную систему» как источник творческих сил, как живую, энтелехийную субстанцию мира: та идеальная и целостная система, которая лежит в основе мира, должна быть не только источником его структурной связности, но «в то же время *живой* основой его, должна быть источником творческих сил, направляющих энтелехий, которые сообщают миру неустанную живучесть» [Там же, с. 400]. «Беспредельная мощь, находимая нами в природе, должна иметь свой источник именно в этой идеальной и целостной основе мира, которая должна быть живой и действенной, должна быть “древом жизни”, неиссякаемым источником жизненной энергии в мире» [Там же, с. 400-401].

В этой связи приведенные выше слова о том, что «облечение идеальной основы мира в чувственную оболочку было в значительной степени лишь объективацией, выявлением того, что заключал в себе мир как идеальная система» [Там же, с. 416], можно трактовать таким образом, что чувственный мир возникает не столько в результате его творения Богом, сколько как результат самостоятельного развития и деятельности субстанций идеального мира. В таком случае следует признать единократное творение Богом идеального мира, а причиной появления чувственного мира является уже активность самого мира идей – что вступает в не меньшее противоречие с христианской догматикой, чем обрисованная выше идея двойного творения.

Примечательно, что в своем последующем творчестве Зеньковский отказался от дальнейших попыток создания софийного учения о мире как учения о тварности его идеальной стороны и вернулся на традиционную точку зрения нетварного понимания идей как «мыслей Божиих», пребывающих внутри божественного бытия. В своем позднем и во многом итоговом труде «Основы христианской философии» (1961-1964) [2, с. 6] он излагает конвенциональное воззрение, принятое и развитое Отцами церкви, которое одинаково признает наличие идей как в божественной сфере, так и в тварном бытии. Как пишет О. Т. Ермишин, «в “Основах христианской философии”... Зеньковский уже предельно сближает свои построения с общеправославной традицией и общехристианским мировоззрением» [3]. Однако и в этом случае ключевое значение принимает вопрос об их соотношении, в первую очередь в акте творения.

Поскольку идеи пребывают в божественной сфере, точнее, как говорит Зеньковский, в Премудрости Божией, которую он в традиционном духе именует Сыном Божиим, Словом Божиим или Христом, то они имеют божественную природу и нетварны. В процессе творения реального бытия Премудрость Божия «вселяет божественные идеи уже как *logoi spermaticei* в это [реальное] бытие» [5, с. 318]. Благодаря этому привнесению божественных идей в тварное бытие оно приобретает гармоническую структуру, закономерность и стройность. Одновременно идеи образуют «энтелехийную» сторону в эмпирическом бытии», «раскрываются, как творческие силы, как “энтелехии” в бытии, как нормы бытия» [Там же, с. 385], благодаря которым в мире осуществляется движение и его развитие.

Процесс творения, стало быть, предполагает сотворение только «содержания» мира, его материальной основы, но не его «формы», которая имеет божественную природу и привносится Богом-Творцом в процессе творения в материальное бытие. Акт творения в таком случае приобретает иную трактовку, чем в случае, рассматриваемом Зеньковским в «Преодолении платонизма...». Если там он был двухступенчатым (сперва творение идей, затем творение материального мира), то здесь он единократный, однако имеющий два разных аспекта, а именно: в одном и том же едином акте творения Бог творит материальное бытие и одновременно привносит в него вечные, божественные идеи. Таким образом, в едином акте творения происходит не только создание материальной сферы, но и закладывание в нее идеальной основы, которую нельзя «оторвать от мира» и которая не является непрестанно изменяющейся, как материальная сторона, но обладает некоей вечностью. Налицо та же структура тварного мира, которую Зеньковский начертил в «Преодолении платонизма...», с той, однако, разницей, что здесь происходит отказ от тезиса о сотворенности идей. Если вспомнить, что Зеньковский постулировал гипотезу о тварности идей с той целью, чтобы не допустить «внесения в мир абсолютного начала», не допустить «смещения двух сфер – нетварной и тварной» [7, с. 418], то теперь с учетом присутствия идей в божественном бытии и их внедрения Богом в реальное бытие в процессе творения, по сути, предполагается, что в мире присутствует божественное начало (разумеется не сам Бог-Троица, но некий иной, более «внешний» слой божественного бытия, который и образует идеи, существующие в божественной Премудрости, то есть во Второй Ипостаси). В таком случае не представляется возможным в соответствии с намерениями раннего Зеньковского, истолковать мир «сугубо в границах тварного бытия», радикально развести тварное и нетварное бытие в духе основополагающей христианской интуиции о полной разнородности Бога и мира. В сфере идей, которая наличествует как в нетварном, так и тварном бытии, происходит соприкосновение Абсолюта и мира, а если так, то неизбежно возникает тень пантеизма.

Понимая это, Зеньковский всячески пытается в «Основах...» акцентировать момент различия между идеями, изначально пребывающими в божественной среде, и идеями, которые внедрены и существуют в тварном бытии. Последние он, следуя стоической традиции, именует «семянными логосами» (*logoi spermaticei*), указывая, что они становятся интегральной частью мира и обладают, по его словам, некоей иной вечностью

(которая иная, чем вечность самого Бога-Троицы, но так или иначе с ней связана) [5, с. 334-335]. Он также пишет несколько метафорически: «То, что в Христе есть божественные идеи, то для нас есть светящиеся начала в мире» [Там же, с. 319]. Светящиеся начала – это идеи «как они вошли в бытие» или, как он еще говорит, «трансцендентальные формы», которые схватываются нашим познанием. Очевидно, эти характеристики призывы подчеркнуть, что идеи в реальном бытии не тождественны идеям в божественном бытии, но представляют собой некие их образы. Однако имеется ли достаточное основание для того, чтобы утверждать сущностное отличие идей, действующих в мире, от идей, принадлежащих Божеству? Зеньковский ведь признает, что «идеи в тварном мире, как его идеальная основа, как “корни” вещей, по своему содержанию, по своему смыслу ничем не отличны от идей, входящих в Премудрость Божию» [Там же, с. 338]. Однако, полагает он, способ бытия идей в божественном мире и способ их бытия в реальном мире совершенно отличны. Что же изменяется в способе бытия идей, после того как они привносятся Богом в тварный мир? С одной стороны, пишет философ, входя в мир, они сохраняют свое качество вечности, но, с другой – отныне их жизнь в мире «подчинена судьбам мира»: в результате акта творения «вечные божественные идеи, “засеменяя” тварное бытие, живут с этого момента нераздельной от мира жизнью» [Там же].

Как видим, Зеньковский стремится придать больший вес способу бытия идей, нежели их структурно-содержательной определенности с целью отвести возможные импликации о божественности мира. Он говорит, что несмотря на то, что, хотя тварное бытие сплошь «засеменено» божественными идеями, что оно имеет в себе идеальные начала, все же оно целиком и полностью отлично от сферы Божества. Казалось бы, более сообразно было бы сказать, что, с учетом наличия в тварном бытии нетварных идей, оно только частично отлично от сферы Божества, однако это нарушило бы основную установку христианства – что нетварное и тварное бытие не могут иметь ничего общего. Стремясь быть верным этой установке, Зеньковский вынужден искать способы, позволяющие утверждать, что идеи в мире отличаются от идей в Боге. Основным аргумент, который он использует, заключается в том, что тварное бытие сотворено, имеет свое бытие не от себя. Если бесспорно, что «материальная основа не существует сама от себя», то, полагает Зеньковский, и «идеальные начала в мире не существуют сами от себя» [Там же, с. 339]. Однако следует заметить, что это «существование не от себя» в мире совершенно различно в применении к материи и идеям: материя сотворена, она вообще не существует до своего сотворения, тогда как идеальные начала, хотя и не существуют «от себя» в тварном мире, но они имеют существование до тварного мира и не создаются впервые, а «приходят в мир свыше для его устройства» [Там же]. То, что идеи «приходят извне», что «они посланы свыше и не от себя засеменяют мир», равно как и то, что они в акте «засеменения» накрепко связываются с материальной стороной и полностью погружены впредь в судьбы мира, вовсе не означает, что идеи в мире полностью лишаются своего божественного статуса. Как пишет Зеньковский, «идеи в мире – от Бога, но в мире они не есть Бог и не делают мир Богом» [Там же]. Разумеется, идеи не делают мир Богом (поскольку и в божественной сфере идеи не принадлежат внутреннему бытию Бога-Троицы), однако не подлежит сомнению, что, будучи перенесены из божественной среды в тварную, они привносят в мир божественное начало, пусть даже в ослабленном виде. Соответственно, над теорией идей, которую Зеньковский развивает в «Основах...», продолжает витать все та же тень пантеизма, от которой мыслитель так стремился уйти.

Примечательно, что в «Преодолении платонизма...» Зеньковский дал как бы упреждающую критику той позиции, которую он, спустя много лет, развил в «Основах...», назвав ее «раздвоением в софиологии», которое он возводил к позднему платонизму, где «идеальное бытие... отрывается от непосредственного отношения к миру и связывается с Абсолютом, с Богом» [7, с. 411]. В силу этого раздвоения от мира вечных идей – мыслей Божиих, «пребывающих в лоне Абсолюта», – начинают различать идеи, пребывающие в вещах и составляющие их энтелехию [Там же, с. 412]. Раздвоение в софиологии заключается в том, что «софийная основа мира и София в Боге... по “содержанию” тождественны, – но по способу их бытия *toto genere*... различны. София в Боге есть *κόσμος νοητός*, софийная основа мира целиком принадлежит к тварному миру» [Там же]. Таким образом, «дуализм трансцендентного и имманентного, Абсолютного и тварного бытия разрезает сферу идей или, во всяком случае, раздвигает в ней сторону, связанную с Абсолютом, и сторону, связанную с миром» [Там же]. Как видим, это в точности описывает ту позицию по вопросу онтологии идей, которую он сам, вслед за святоотеческой традицией, излагает в «Основах...».

Более того, в «Преодолении платонизма...» Зеньковский предупреждает, что «учение о *κόσμος νοητός* в Боге... влечет за собой опасность пантеизма, ибо учит о предвечном существовании мира в Боге. Это предвечное существование мира дано в идеальных его прообразах, но тем самым все же в самой природе Божества, как таковой, мир дан хотя бы идеально» [Там же]. Мыслитель отмечает, что тот факт, что «такая данность мира в Боге носит [всего] лишь идеальный характер, то есть означает возможность мира в Боге, а не реальную его соприсущность природе Бога... не устраняет пантеизма по существу, ибо идеальные прообразы мира связаны, в своей интенции и смысле, с творимым бытием, хотя еще не реализованным, но уже соприсущим Богу в своем идеальном содержании» [Там же]. Или, другими словами: «Бога в этой концепции нельзя мыслить отдельно от мира: мир дан Ему как *κόσμος νοητός*; идеальность этого предвечно существующего мира не устраняет интендированности идей к их реализации, ибо идеи мира были лишь идеальным предварением возможного тварного мира, не имея собственного бытия» [Там же, с. 413].

Здесь же, опять-таки словно упреждая свою позицию, которая будет окончательно изложена десятилетия спустя в «Основах...», и понимая неизбежно связанные с ней импликации пантеизма, Зеньковский набрасывает одну возможность выхода «из тупика пантеизма», заключающуюся, по его мнению, в том, чтобы отвергнуть совечность идей Богу «и отнести возникновение *κόσμος νοητός* к “предвечному Совету Божию”,

к замыслу Бога о создании мира» [Там же]. Это возникновение κόσμος νοητός потребует предположить какое-то изменение в Боге, «какое-то особое время в Боге» [Там же]. Но как ни трудно мыслить время в Вечности, резюмирует Зеньковский, только при допущении возникновения κόσμος νοητός в божественных недрах он окажется «не совечным Богу, а, следовательно, связанным не с природой Божества» [Там же]. Примечательно, что именно на это обстоятельство обратил внимание Н. О. Лосский, который в завершение краткого очерка о Зеньковском в своей «Истории русской философии» не преминул поставить ему в упрек, что «невозможно согласиться с ним [Зеньковским], будто идея начала мира и времени в нем вынуждает нас признать существование времени в Боге до сотворения мира» [8, с. 455].

Тем не менее, несмотря на все эти теоретические трудности, Зеньковский совершает явный отход от принятой им ранее попытки «преодоления платонизма». Контраст достаточно разительный: если в «Преодолении платонизма...» он пишет, что идеи не должны пониматься так, что, будучи нетварными, они связаны с миром, поскольку это ведет к пантеизму, то в «Очерке моей философской системы» он констатирует, что платонизм все же остается верным учением при условии дополнения его учением «о “Премудрости” Божией, как *topos poietos*, от которого получают свое содержание и творческую силу идеальные начала в мире» [6].

Заключение

Результаты настоящего исследования можно кратко резюмировать в выводах, приведенных ниже.

За выдвиганием гипотезы тварности идей стояло стремление Зеньковского создать новое софийное учение как «православную софиологию», отличную от софиологии теории всеединства Вл. Соловьева и его последователей.

Концепция тварности идей, понимаемая как «преодоление платонизма», имела своей главной целью элиминацию тенденций пантеизма, возникающих при признании божественной, нетварной природы идей.

В то же время концепция тварности идей, позволяя удовлетворять требованию строгого разделения божественного и тварного миров, имплицитно неприемлемые для христианской догматики интерпретации акта творения, что, по-видимому, привело Зеньковского к отказу от дальнейшего развития и обоснования гипотезы тварного происхождения идей и возврату на почву традиционного учения об идеях как имеющих божественную, нетварную природу.

Однако указанное традиционное учение не удовлетворяет полностью требованиям радикального разделения Бога и мира, что, видимо, и послужило основанием для формулирования Зеньковским гипотезы о тварности идей в работе 1930 года. В силу этого переход на традиционную точку зрения, наблюдаемый в «Основах...», можно объяснить либо теоретической непоследовательностью мыслителя, либо, скорее всего, идеологическими требованиями необходимости строго следовать христианской догматике и святоотеческой традиции.

Перспективы дальнейшего рассмотрения поднятой в данной работе темы мы видим в исследовании того, как проблема «преодоления платонизма», понимаемая как вопрос об онтологическом статусе идей и их роли в тварном бытии, решалась в трудах мыслителей сходного с Зеньковским направления, Г. В. Флоровского и В. Н. Лосского, которые также стремились выработать «софийное» обоснование мира, альтернативное русской философии всеединства.

Источники | References

1. Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. 415 с.
2. Ермишин О. Т. Путь к идейному синтезу и единству (о жизни и трудах В. В. Зеньковского) // Зеньковский В. В. Собрание сочинений: в 4-х т. М.: Русский путь, 2008. Т. 1. О русской философии и литературе: статьи, очерки и рецензии (1912-1962). С. 5-37.
3. Ермишин О. Т. Философская эволюция В. В. Зеньковского: от проблемы психической причинности к системе христианской философии [Электронный ресурс]. URL: <https://www.rp-net.ru/book/articles/ezhegodnik/2010/11-Ermishin.php> (дата обращения: 22.08.2021).
4. Зеньковский В. В. Идея всеединства в философии Владимира Соловьева // Зеньковский В. В. Собрание сочинений: в 4-х т. М.: Русский путь, 2008. Т. 1. О русской философии и литературе: статьи, очерки и рецензии (1912-1962). С. 228-245.
5. Зеньковский В. В. Основы христианской философии // Зеньковский В. В. Собрание сочинений: в 4-х т. М.: Русский путь, 2008. Т. 4. Христианская философия. С. 213-466.
6. Зеньковский В. В. Очерк моей философской системы [Электронный ресурс]. URL: <http://magister.msk.ru/library/philos/zenkovsky/zenkovsky03.htm> (дата обращения: 22.08.2021).
7. Зеньковский В. В. Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Зеньковский В. В. Собрание сочинений: в 4-х т. М.: Русский путь, 2008. Т. 1. О русской философии и литературе: статьи, очерки и рецензии (1912-1962). С. 394-419.
8. Лосский Н. О. История русской философии / пер. с англ. М.: Советский писатель, 1991. 480 с.
9. Соловьев В. С. Смысл любви // Соловьев В. С. Сочинения: в 2-х т. М.: Мысль, 1990. Т. 2. С. 493-547.
10. Соловьев В. С. Чтения о Богочеловечестве // Соловьев В. С. Сочинения: в 2-х т. М.: Правда, 1989. Т. 2. Чтения о богочеловечестве. Философская публицистика. С. 5-172.

Информация об авторах | Author information**RU****Бужор Евгения Сергеевна**¹, к. филос. н.**Бужор Вадим Иванович**², к. филос. н.¹ Финансовый университет при Правительстве Российской Федерации, г. Москва² г. Москва**EN****Buzhor Evgeniya Sergeyevna**¹, PhD**Buzhor Vadim Ivanovich**², PhD¹ Financial University under the Government of Russian Federation, Moscow² Moscow¹ viesbujor@yandex.ru, ² viesbujor@yandex.ru**Информация о статье | About this article**

Дата поступления рукописи (received): 18.08.2021; опубликовано (published): 30.09.2021.

Ключевые слова (keywords): В. В. Зеньковский; преодоление платонизма; софийное учение о мире; тварность и нетварность идей; философия всеединства; V. V. Zenkovsky; overcoming Platonism; Sophian doctrine of the world; createdness and uncreatedness of ideas; philosophy of unitotality.