

СОФИОЛОГИЯ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОГО СОЦИАЛЬНОГО ЗНАНИЯ

В статье утверждается социальная значимость использования софиологических разработок при решении проблемы соотношения универсального и уникального в интегрирующемся современном мире; отмечается включенность русской религиозной философии в процесс развития общечеловеческого мышления и подчеркивается необходимость применения ее альтернативных подходов, основывающихся на духовной парадигме прогресса.

A. Lagunov

SOPHIOLOGY IN THE CONTEXT OF MODERN SOCIAL KNOWLEDGE

The article proves the social importance of using sophiological works in deciding the problem of correlation between the universal and the unique in the integrating modern world. The author notes the involvement of Russian religious philosophy in the development of universal thinking and emphasises the necessity of application of its alternative approaches, which are based on the spiritual paradigm of progress.

На наш взгляд, важнейшей проблемой, поставленной всем ходом культурного развития человеческого общества в течение второй половины XX — начала XXI вв., является проблема соотношения универсального, всеобщего и уникального, самобытного в интегрирующемся мире. Решение, предлагаемое идеологами глобализации по-американски, неудовлетворительно для большинства народов, поскольку основано на однополярной версии «всегосударства», по сути, повторяющей старые империалистические схемы на новом этапе эко-

номического, политического и культурного развития. Кроме того, такая глобализация просто не рассчитана на имеющиеся запасы источников энергии, а техногенную нагрузку планете выносить уже не под силу, поэтому вопрос о росте экономического благополучия всех народов, основанном на современных средствах производства сегодня как минимум проблематичен.

Социальные реалии настоящего требуют переосмысления человеком своего отношения к природе и обществу. Не отрицая самой необходимости и важности куль-

турной универсализации, следует уделять также особое внимание вопросу сохранения самобытности народов, и в этой связи чрезвычайно актуальными представляются наработки не только западно-европейских и американских мыслителей, но также представителей других этносов, мыслящих иначе, в том числе и философов российского суперэтноса, с одной стороны, концентрированно выражающих чаяния последнего, а с другой — формирующих новые черты суперэтнического менталитета. Материалистическая парадигма прогресса (социального, экономического, политического и культурного), доведенная до своего логического завершения «западной» рационально-научной методологией и технологией, привела человечество к глобальным, не решаемым в рамках этой парадигмы, проблемам. Действительность требует переосмысления оснований цивилизации, прежде всего нравственных, и этот факт в прямом смысле слова заставляет современную философию обратиться к альтернативной, духовной парадигме прогресса.

Всякий мыслитель, искренне задумывающийся о смысле истории и значении личности, непременно сталкивается и с вопросами о целеполагании в развитии общества или индивида. Так Э. Фромм, обосновывая возможность объективной гуманистической этики, отмечает свойственную человеку потребность в ориентации и поклонении, которая выражается в служении цели или идее, причем исторические системы ориентации могут быть как теистическими, так и нетеистическими: «При рассмотрении этого множества систем возникают проблемы терминологического характера. Имело бы смысл называть эти системы религиозными. Однако это делать не следует из-за того факта, что слово «религиозный» по историческим причинам отождествляется с теистической системой, которая в центре всего ставит Бога. В нашем языке попросту нет слова, которое могло бы обозначить как теистические, так и нетеистические системы, т. е. все систе-

мы мысли, имеющие целью дать ответ на человеческие поиски смысла и на стремление человека придать этот смысл своему существованию»¹. Поэтому Э. Фромм предлагает новый термин для обозначения таких систем — «системы ориентации и поклонения». Однако аргументация философа в отношении исторически сложившегося понимания религиозности не представляется убедительной, да и сам он несколько раньше, в той же работе («Человек для себя») утверждает, что существуют нетеистические системы, например буддизм, которые называют религиозными, несмотря на отсутствие в их изначальном варианте понятия Бога. Исторически как раз и теории, и их терминология подвержены изменениям, интерпретации, переоценке. Значение и объем понятия «религиозность», особенно в связи с все возрастающими духовными запросами современного общества, также должны сегодня пересматриваться, и традиции русской религиозной философии предоставляют возможности и направление такого пересмотра.

По мысли В. В. Розанова, религия «есть объединяющий центр человеческой жизни, и она остается таковою даже и тогда, когда ее имя не произносится»². Интересно размышление философа о цели и причине. Причина понимается нами обычно как то, что происходит во времени до события, действия, а понятие цели мы применяем тогда, когда источник действия лежит впереди него (вспомним, что и Аристотель говорил о «целевой причине» всякого явления). В. В. Розанов утверждает, что процессы, исходящие из своих прежних причин, есть процессы только количественные, качественными же они становятся, когда возвышаются к своим целям, обретают свои новые стороны. Поэтому наука всякий раз, когда от анализа «восходит к синтезу, когда она хочет возвыситься до понимания всей красоты, устроенности и (в особенности) развития природы, она не может ничего иного сделать, как, оставляя механизм в значении *пособия* при объяснении, сде-

лать *центральной* в этом объяснении — понятие целесообразности. Причинность *участвует* в устройстве мироздания, но *устраивает* его — целесообразность, всегда при помощи причин как *посредствующего*, — и хоть *необходимого, но служебного*³. В религии, как представляется, мы открываем для себя цель, которая и есть основная причина качественных изменений, посредством же религиозности восходим к этой цели.

Проблема соотношения универсального и уникального в культуре, по нашему мнению, в социально-философском аспекте ярко выражается в таких категориях, как «соборность» («...таинственное тождество единства и множественности, — единства, которое выражается в многообразии, и многообразия, которое продолжает оставаться единством... Соборность не имеет ничего общего с «общепринятым мнением». Нет иного критерия истины, кроме самой истины. Но истина эта есть откровение Пресвятой Троицы, и именно она сообщает Церкви ее соборность, — неизреченную тождественность единства и различия по образу Отца, Сына и Святого Духа, Троицы Единосущной и Нераздельной»⁴) и «персонализм» («Персонализм же есть осуществление в человеке образа и подобия Божьего... Христианству может социально соответствовать лишь персоналистический социализм, соединяющий личность и общинный принцип»⁵), которым уделяла большое внимание русская религиозная философия. Сделаем предположение, что значимость этих категорий для русских философов и привела их к необходимости разработки идеи софийности, имеющей истоки в ветхозаветных текстах, античном неоплатонизме, и особенно свойственной православному мировоззрению.

Тема Софии для человеческого мышления не нова, в ветхозаветной «Книге притчей Соломоновых» Премудрость взывает к сынам человеческим: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони: от века я помазана, от начала, прежде бытия земли. Я родилась, ког-

да еще не существовали бездны, когда еще не было источников, обильных водою. Я родилась прежде, нежели водружены были горы, прежде холмов, когда Он не сотворил ни земли, ни полей, ни начальных пылинок вселенной. Когда Он уготовлял небеса, я была там. Когда Он проводил круговую черту по лицу бездны, когда утверждал вверху облака, когда укреплял источники бездны, когда давал морю устав, чтобы воды не переступали пределов его, когда полагал основания земли: тогда я была при Нем художницею, и была радостью всякий день, веселясь пред лицом Его во все время, веселясь на земном кругу Его, и радость моя была с сынами человеческими» (Прит. 8, 22–31). Уже в этом изречении, на наш взгляд, содержится ключ к пониманию всего дальнейшего развития учения о Софии. Во-первых, важно утверждение о рождении Премудрости прежде всех других созданий Творца. Во-вторых, значима ее характеристика как художницы при Боге, несущей радость. В-третьих, обращает внимание отношение этой радости к сынам человеческим: она «была» с ними, то есть, надо полагать, теперь или ее нет, или качество у нее иное. И, наконец, веселье художницы, несущей радость, происходит на земном круге Бога, значит, влияние ее, возможно, ограничено областью творения, царством человеческим, природным, но не божественным, которому премудрость лишь соучаствует.

Характеристика Премудрости как художницы, несущей радость, обращает наше внимание на чувственную, жизненно-эмоциональную ее сторону, что позволяет провести сравнение ветхозаветной Софии и неоплатонической мировой души. Последняя выступает уже не как соучастница процесса творения, а как само творящее начало, правда, возникающее в результате эманации из Ума, произведенного, в свою очередь, от абсолютно-Единого. В «Эннеадах», систематизированных Порфирием в сочинениях Плотина, утверждается, что «душа универсальная, или мировая, произвела все живые существа, вдохнув в них

жизнь, — и тех животных, которых питает земля, и тех, которые живут в море и в воздухе; она же произвела божественные звезды и солнце, да и всю красоту форм необъятного неба; она же установила и поддерживает во всем закономерный порядок»; Душа отчасти пребывает в Уме, хотя и составляет иную субстанцию, менее совершенную, «а различие между ними и взаимоотношение почти такое, как между формой и материей. Роль формы тут, конечно, принадлежит Уму, но и материю он имеет самую прекрасную, так как она интеллектуальна и проста»⁶. Последнее указание не дает нам право интерпретировать неоплатоническую душу как третью ипостась, Духа Святого (по аналогии с интерпретированием Единого как Бога Отца и Ума как Бога Сына), так как утверждает ее материальность. Поэтому ее правомернее рассматривать как посредствующее между Божеством и творением начало, причем в двух аспектах — как интегрированную универсальную душу, и как дифференцированную на множество единичных душ, оживотворяющих низшую (не интеллектуальную и простую) материю: «...душа с одной стороны (разумом), состоит в связи с Умом, в нем участвует, его воспринимает и им наполняется, а с другой (низшей своей частью) — производит вещи низшего порядка и с ними стоит в связи»⁷. Это выделение в мировой душе двух аспектов, единого и множественного, уже является, на наш взгляд, осознанием универсальной связи единичных, «персональных» элементов мироздания, делающей возможным их единение, рассмотрению которого уделяли большое внимание как западные мистики (Я. Беме и Фр. Баадер в особенности), так и русские религиозные философы, разрабатывавшие социально-философскую категорию соборности, софийного единства, допускающего возможность сохранения индивидуальности каждого.

В православном учении о Софии-Премудрости вышеизложенные характеристики последней получили дальнейшее раз-

витие. Современный немецкий философ М. Френч отмечает, что в последние десятилетия XX в. стали предприниматься попытки переосмыслить образ Бога, имеющего три «мужские» ипостаси, и постичь его «женскую» сторону (отметим, что это рассуждение представляется ошибочным, поскольку Премудрость нельзя считать аспектом Бога, или четвертой ипостасью, она вторична, лишь соучаствует Творцу). «Важную роль в стремлении понять суть женского аспекта Божества играет образ *Софии*, который на протяжении столетий пользовался особым почитанием в русской православной Церкви. В русской религиозной философии XIX–XX вв. вокруг этого образа возникло направление *софиологии*. Будучи основанным Владимиром Соловьевым, это направление получило дальнейшее развитие прежде всего в трудах двух наиболее значительных софиологов нашего века — Павла Флоренского и Сергея Булгакова, сделавшись своеобразным «богословием Софии», — вернее сказать, философским и богословским учением о Премудрости (Софии)»⁸. Однако М. Френч считает, что софиология не является принадлежностью только одной конфессии, софийная мистика нашла свое отражение и в иудаизме, католицизме, протестантизме, и в творчестве многих западноевропейских философов. Он развивает идею М. Мюллера о двух основных формах метафизики (первая, исходя из бытия, исследует возможность свободы, вторая — отталкиваясь от экзистенциальной свободы, пытается понять бытие) и различает старую метафизику бытия, или сущности, отождествляемую со средневековой субстанциальной онтологией, и метафизику свободы, связанную с философией личности Нового времени. Третья же разновидность метафизики представлена, по М. Френчу, новой софиологией, принадлежащей к традиции положительной философии Ф. Шеллинга. «Родоначальник русской софиологии Владимир Соловьев предпринял попытку синтеза двух форм метафизики... он,

с одной стороны, развивает свою идею Богочеловечества на фоне религиозно-философских представлений востока (индуизм, буддизм), затем, на фоне спора отцов Церкви с гностическими учениями и христологических умозрений святых отцов и средневековых школ... С другой же стороны, — ...он примыкает к западноевропейской метафизической традиции, и, беря одно за другим ее разные положения, обсуждает их и пытается с помощью диалектического хода мыслей привести их к опыту всеединства или Софии»⁹.

Происходившее в процессе развития философской мысли преувеличение значения вначале онтологической метафизики, затем — метафизики свободной личности представляется, конечно, не просто недоразумением, а необходимыми диалектическими этапами, задача которых состояла в том, чтобы, выделив и развив противоположные основы обеих метафизик, подготовить их синтез в новом, высшем качестве. Особенно важно отметить, что немецкий мыслитель, независимый эксперт, признает не только включенность русской религиозной философии в общий процесс развития мысли, но и ее значимость в синтезировании, обуславливающим дальнейшее восхождение философии.

М. Френч утверждает, что новая метафизика В. С. Соловьева уже не опирается только на чисто горизонтальное, межчеловеческое понятие свободы, требующее самоограничения одной личности во имя другой, но и на вертикальное понятие, проявляющееся в отношениях Бога и человека, требующих некоторого самоограничения как Бога, так и творения, поэтому центральной становится идея Божественного отступления, сжатия («цимцума» по Исааку Лурия, иудейскому мистика), причем отступление Бога и выступание Софии соотносимы, представляют собой две стороны одного события: «Как в основанной Шеллингом положительной философии, так и в софиологии, стремящейся к преодолению чистой рациональности, наряду с

образом Софии играет конструктивную роль также и Божественное самоограничение (Соловьевым названное *самоотрицанием Бога*, а Булгаковым — *Божественным кенозисом*): оно является основным условием объединения личностной свободы и субстанциальной связи Бога с творением... Соловьев пишет, что не только для человеческого мышления, но и для природной действительности характерно отсутствие истины как начала всеединящего, дающего целостность, и что важно осуществить в свободном творчестве во всех сферах бытия идею всеединства или Софии. При этом он требует ни больше ни меньше как преобразования познающего человека и всей природы усилиями свободной воли, действующей в согласии с Божественной волей...»¹⁰.

По нашему мнению, в безупречные, на первый взгляд, рассуждения М. Френча все же вкралась ошибка в отношении понимания им свободы. Думается, что эта ошибка традиционна для рационалистической философии, а также для христианского миропонимания (православного, католического и протестантского) как в богословско-догматическом, так и в мистическом его аспектах. Дело в том, что под человеческой свободой часто понималась не истинная, положительная свобода, а свобода, отрицающая, по сути, саму себя и подчиняющая человека природной необходимости. Теология отрицала эту свободу, впадая в аскетизм и детерминизм, особенно ярко выраженный в протестантской версии учения о предопределении, а наука и стремящаяся стать «научной» философия лишь приспособляли человека к бытию в мире природной необходимости. Поэтому «метафизика свободы личности», выделяемая М. Френчем, есть скорее «метафизика подчинения личности природной необходимости», иными словами, «метафизика личностной несвободы».

Допущенная М. Френчем ошибка становится отчетливо видна, если рассматривать общее развитие человечества как ис-

торическое проявление антиномии божественной необходимости и человеческой свободы. Причем при этом под последней понимать свободу становящуюся, вырывающуюся за рамки природной необходимости, свободу положительную, или свободу, предполагающую человеческое воление постичь полноту Божества. Именно такая человеческая свобода может направляться божественной необходимостью, но для этого она уже должна быть «приобщена» к свободе божественной.

Выделим в положениях антиномии божественной необходимости и человеческой свободы следующие пары противоречий: «божественная необходимость – божественная свобода», «человеческая свобода – природная необходимость». Таким образом, мы придем к другой антиномии, схематично предшествующей первой, но в реальности сопутствующей ей – антиномии божественной свободы и природной необходимости. Не отрицая последней, человек должен проникнуться творческой божественной свободой, что позволит ему, обладая истинно человеческой свободой, направить преобразование мира природной необходимости в соответствии с необходимостью божественной уже в рамках антиномии божественной необходимости и человеческой свободы. Может ли быть исход развития мировых событий иным, т. е. возможен ли отрицательный результат божественного «эксперимента»? Из подобия человеческой свободы божественной, из ее совершенной неограниченности ясно, что может, и это возводит человечество на качественно иной уровень, но вместе с тем и на ступень высочайшей ответственности перед миром за свою деятельность.

Представляется, что основным заблуждением теологов и философов часто являлось смешение двух сосуществующих антиномий (божественной свободы и природной необходимости; божественной необходимости и человеческой свободы), выделение пар противоречий, присущих различным антиномиям, и рассмотрение

антропологической проблематики в контексте противоположенности божественной и природной необходимостей. В рамках теологии отрицалось природное, греховное естество человека, в рамках «научно-философского» дискурса – необходимость божественная, преувеличивалась значимость материалистического понимания природы, в обоих случаях свобода человека полностью подчинялась необходимости (или божественной, или природной). Развитие же гуманистических идей в отрыве от божественной основы, на наш взгляд, обуславливалось еще и другим неверным смешением антиномий, рассмотрением противоположенности божественной и человеческой свобод, что со временем не могло не привести к представлениям об отсутствии в мироздании божественной свободы, к возвышению свободы человеческой, возвышающейся над природной необходимостью, к атеистическим воззрениям. Н. А. Бердяев полагал: «Нераскрытость антропологической истины в христианстве привела к возникновению антропологии гуманистической, созданной по произвольному почину самого человека и в формальной реакции против религиозного сознания средних веков... Если религиозное сознание оставляет место пустое, то оно заполняется духом антихристовым. Религиозное принижение и подавление человека ведет к ложному его самопревозношению, которое окончательно истребляет человека. Антропологический религиозный переворот в мире есть поворот в космосе от природной необходимости к человеческой свободе»¹¹.

Великой заслугой мыслителей спиритуалистического направления русской религиозной философии вообще и В. С. Соловьева в частности являлось не синтезирование «метафизики бытия» и «метафизики свободы», по М. Френчу, а, во-первых, провозглашение важности переориентировки направления исследований от природно-необходимых приоритетов к творческой человеческой свободе как проявлению сво-

боды божественной, и, во-вторых, утверждение о высочайшей роли человечества, приобщающегося к божественной свободе, в преображении мира, соответствующем божественному плану. На наш взгляд, именно в таком методологическом подходе — ключ к пониманию взглядов В. С. Соловьева и его последователей, в частности, и на идею Софии — Премудрости Божьей.

Только при овладении софийностью, мудростью, а не посредством накопления и технологического использования знаний, возможна истинная, целесообразно направленная деятельность. Человечество на пути к Богочеловечеству должно не только просветляться внутренне, но и духовно преобразовывать природу, причем не для достижения собственного благополучия, а для осуществления положительного всеединства как высшей, метафизической цели. Поэтому, по нашему мнению, можно характеризовать становящийся результат духовно-материальной единящей деятельности человечества как возникшую и развивающуюся во времени, в истории «софиосферу» по четырем причинам. Во-первых, соборность, т. е. социальное проявление софийности, является единственно возможным, хотя

пока и трудно представимым, путем реализации нравственного объединения человечества. Во-вторых, природа как множественность феноменов может преобразиться, «осознать» себя единым организмом только посредством Софии в ее двух аспектах — едином и множественном. В-третьих, осуществление будущей реальной связи преображенных человечества (Богочеловечества) и природы возможно опять-таки действием Софии, посредницы между Божеством и творением. И, наконец, использование нового понятия подчеркивает синергичное взаимодействие божественной благодати и человеческой свободы, а не ограничивается лишь указанием на совершенствование человечества, по своему усмотрению преобразующего природу.

На наш взгляд, использование софиологических разработок русской религиозной философии может способствовать осознанию человечеством своих места и роли в мировой действительности, что необходимо для формирования общечеловеческой идеологии, определяющей цели и средства их достижения, делающей вполне возможным и реальным справедливое общество будущего.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Фромм Э. Человек для себя. — М.: АСТ; Мн.: Харвест, 2006. — С. 72.
- ² Розанов В. В. Красота в природе и ее смысл // В. В. Розанов. Русская мысль. — М.: Алгоритм; Эксмо, 2006. — С. 118.
- ³ Там же. — С. 120.
- ⁴ Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви // Лосский В. Н. Боговидение. — М.: АСТ, 2006. — С. 708–710.
- ⁵ Бердяев Н. А. Судьба человека в современном мире // Н. А. Бердяев. Русская идея. — М.: Эксмо; СПб.: Мидгард, 2005. — С. 514–539.
- ⁶ Эннеады / Антология мировой философии: Античность. — Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. — С. 853–856.
- ⁷ Там же. — С. 864.
- ⁸ Френч М. Премудрость в личности (введение, глава 1) // Вопросы философии. — 2000. — № 4. — С. 80.
- ⁹ Там же. — С. 84.
- ¹⁰ Там же. — С. 85–86.
- ¹¹ Бердяев Н. А. Смысл творчества. — М.: АСТ; Хранитель, 2006. — С. 104–114.