

Александр Панков

**ФИЛОСОФИЯ ПЛАТОНА И ФИЛОСОФИЯ
ВСЕЕДИНСТВА: ПРОБЛЕМА ПРЕЕМСТВЕННОСТИ И
ВЗАИМОСВЯЗИ**

В настоящее время представители многих областей гуманитарного знания и, прежде всего, философии и социологии, обращаются к наследию российской религиозно-философской традиции в поисках ответов на вопросы, которые ставит нам наша действительность. Ведь, как справедливо отмечает Н. Ю. Матвеева, говоря о русских религиозных философах, «они достигли выдающихся результатов в осмыслении духовной сути происходивших событий, их связи с мировой и российской историей» [8, с. 61]. На наш взгляд, интерес к наследию российской религиозно-философской традиции постоянно воспроизводится благодаря его полифоничности и парадоксальности, предполагающим возможность всё новых и новых интерпретаций. Теоретическое наследие российской религиозно-философской традиции характеризуется не просто парадоксальностью, но даже еретичностью. Во всяком случае, многие идеи русских религиозных философов «серебряного века» вызывали и вызывают недоверие и подозрительность со стороны представителей ортодоксального православия.

Философия всеединства входит в этот круг «подозрительных» философских идей. Не случайно представители российского варианта философии всеединства постоянно вынуждены были отводить от себя «обвинения в инакомыслии по отношению к христианству (а такие обвинения высказывались в периодике, на Карловацком Соборе, в трудах патриарха Сергия и т. д.) и тем самым добиться лояльного отношения православных ортодоксов к концепции всеединства, хотя она по своей сути (в конфессиональном аспекте) была диссидентской, обновленческой, призванной поднять веру отцов на новую ступень разумного сознания» [1, с. 88]. Целью данной статьи является исследование тех элементов древнегреческой философии, которые, даже будучи ассимилированы православным богословием, вводили российскую философию всеединства в круг «подозрительных» идей, но, одновременно, всё-таки «поднимали веру отцов на новую ступень разумного сознания».

Прежде всего отметим, что, как совершенно справедливо замечает С. С. Хоружий, «идея (категория, символ, парадигма) всеединства менее всего может причисляться к изобретениям русской мысли» [15, с. 33]. К «изобретениям» русской мысли, как ни странно это прозвучит, вообще можно отнести не так уж и много. Она всегда самым тесным образом была встроена в европейский интеллектуальный контекст и отсюда «то странное то ли совпадение, то ли предвосхищение философских

достижений», казалось бы, иных философских традиций [9, с. 55]. В случае же с российской философией всеединства вообще необходимо говорить не о совпадении или предвосхищении философских идей, но, как уже было сказано, об ассимиляции целого ряда идей древнегреческой философии православием. И. В. Сумченко пишет о том, что «православие, в целом относясь к античности как к чему-то инородному, чуждому, тем не менее, ассимилировало её в контексте богословских традиций» [13, с. 341]. Но, как отмечал Г. Г. Сильницкий, православное богословие «развивалось в сложном процессе творческой ассимиляции отдельных понятий эллинской философии <...>, с одной стороны, и преодоления «соблазна эллинской мудрости», с другой» [12, с. 266].

Предыстория философии всеединства начинается ещё с досократиков, многие из которых (например, Гераклит, Ксенофан, Анаксагор) выдвигали идеи о единстве, родстве и связанности всего сущего. Идеи единства соотносятся с двумя наиболее важными объектами древнегреческого философствования – Космосом и Логосом. Философствуя о Космосе, древнегреческие мыслители приходили к выводу о том, что единство есть единство всего. А, философствуя о Логосе, они открывали, что единство есть единство во всём или по всему. Осознавалось при этом и то, что в обоих случаях в объединяемом не утрачиваются и различия. Когда же Космос и Логос соединяются в одно понятие, тогда и возникает всеединство как философская категория.

Но, впервые систематически развивает диалектику единого и иного Платон в своём «Пармениде». Именно, начиная с Платона, по-видимому, можно говорить о возникновении всеединства как самостоятельной философской концепции.

Новой ступенью развития философии всеединства стал неоплатонизм, который, в свою очередь, оказал «серьёзное влияние как на европейскую, так и на русскую философскую традицию» [3, с. 351]. Здесь мы ещё раз оговоримся, что не считаем оправданным разделение европейской и русской философской традиции, да и европейской и русской культуры в целом. Как писал Д. С. Лихачёв, «русская культура всегда была по своему типу европейской культурой и несла в себе все <...> особенности, связанные с христианством...» [7, с. 16]. При этом важно помнить о том, что неоплатонизм долгое время противостоял христианству и не без труда был им ассимилирован, продолжая вызывать сопротивление и попытки преодолеть «соблазн эллинской мудрости».

В этом и состояла одна из наиболее важных причин подозрительного отношения православных ортодоксов к российскому варианту философии всеединства. Тем более, что они прекрасно помнили о том, что идея всеединства постоянно воспроизводилась в истории христианства, начиная со Средневековья и Возрождения, главным образом в

неортодоксальных христианских и даже еретических системах.

Но, в то же время, следует не забывать и о том, что в период раннего христианства и патристики христианская мысль находилась почти в абсолютной зависимости от идеи всеединства или, по крайней мере, от учения о Логосе. В древней Греции была разработана и концепция софийности бытия, «ставшая наиболее концентрированным выражением античной духовной культуры» [6, с. 6], и, в свою очередь, сыгравшая значительную роль в становлении российской философии всеединства. Античная концепция софийности бытия исходила из двойного понимания разума: как интеллекта, находящегося в сознании человека и сопряжённого с мировым Логосом, и как Софии, или мудрости самих проявлений бытия. То есть, софийность означает бытие, «оплодотворённое» содержательным значением.

В последующем развитии концепции Софии, она всё более понималась в качестве библейской Премудрости Божией и начинала выражать идею единства Творца, творения и «твари» (сотворённого мира). Как писал один из лидеров российской философии всеединства, особенно активно разрабатывавший софиологические идеи, о. Сергей Булгаков, «человеческое творчество – в знании, в хозяйстве, в культуре, в искусстве – софийно. Оно метафизически обосновывается реальной причастностью человека к Божественной Софии, проводящей в мир божественные силы Логоса и по отношению к природе как продукту, имеющей значение *natura naturans*. Человек может познавать природу и на неё воздействовать, «покорять» её, быть её «царём» только потому, что он носит в себе, хотя и в неразвёрнутом ещё виде, потенциально, компендиум всей природы, весь её метафизический инвентарь, и, в меру его развёртывания, актуализации, он и овладевает природой. Знание есть припоминание, как об этом учил ещё Платон, – не в теософическом смысле: не припоминание того, что происходило в предшествующих жизнях, в ряду перевоплощений, – но в смысле метафизическом» [2, с. 134]. В этой, пусть и пространной цитате, продемонстрировано отношение одного из идейных лидеров российской религиозно-философской традиции и к проблеме соотношения понятий Логос и София, и к проблеме взаимоотношений христианства и пантеизма, и к философии знания у Платона и в христианстве. Это отношение характеризуется стремлением синтезировать античную и христианскую традицию. И отражает позицию русской религиозно-философской традиции в целом. Но, справедливости ради следует отметить, что проблема соотношения понятий Логос и София в среде представителей российской религиозно-философской традиции вызвала «бурную дискуссию, в которую были включены как православные иерархи, так и сами философы «серебряного века»» [10, с. 346]. Они обсуждали, среди

прочего, следует ли Софию, «вслед за византийской традицией, отождествлять с Логосом, Богом-Сыном, второй Ипостасью Св. Троицы, или же, вслед за Владимиром Соловьёвым, Сергием Булгаковым и Павлом Флоренским <...> рассматривать Св. Софию как особое лицо в Её специфическом отношении к Св. Троице?» [14, с. 193]. Ниже мы покажем, как именно о. Сергей Булгаков толковал специфику отношения Софии к Троице.

Ещё одной причиной подозрительного отношения православных ортодоксов к российскому варианту философии всеединства является то, что «одним из главных следствий победы платонической линии в христианской метафизике всеединства явилась тесная связь последней с пантеистическими тенденциями» [15, с. 40]. Это демонстрируется отчасти и в вышеприведенных словах о. Сергия Булгакова.

Разумеется, проблема взаимоотношения всеединства и пантеизма очень неоднозначна и спорна, поскольку пантеистических доктрин в чистом виде не так уж и много. Но, предпосылки для взаимосвязи всеединства и пантеизма создаются неоплатоническим тезисом о существовании мира в Боге. Неоплатонический ««прообраз» вещи есть то же что её платоновский эйдос (идея), или же сущность, или же смысл» [15, с. 40]. Таким образом, платоническая и неоплатоническая онтология утверждают наличие божественной сущности всех вещей или же сущностную причастность мира Богу. Подобная онтологическая позиция, согласно которой мир, не будучи тождествен Богу, пребывает в Нём своей сущностью, называется пантеизмом. Таким образом, христианизированный платонизм является в своей онтологической основе пантеизмом, а всеединство выступает посредником между миром и Богом. Пантеизм же, в свою очередь, является промежуточным этапом в переходе от теизма к пантеизму. Так что, подозрительность к философии всеединства не столь уж безосновательна. Тем более, что некоторые вариации российской философии всеединства предельно близки пантеизму. Например, философия всеединства С. Л. Франка.

В отличие не только от христианских богословов, но, даже и от античных платоников, С. Л. Франк не рассматривает единое как некоторое наивысшее бытие, которое путём эманации или Творения производит низшую сферу – сферу множества. Для него всякое множество является частью самого всеединства, только там оно слито с целым. Таким образом, всеединство в вариации С. Л. Франка объемлет в себе и Бога и мир, причём так, что они совпадают в нём до полной неразличимости.

Возвращаясь к софиологической вариации философии всеединства о. Сергия Булгакова, следует отметить, что, несмотря на присутствие и

в ней пантеистических тенденций, она всё же много ближе к платоновскому «первоисточнику», нежели философия всеединства С. Л. Франка. Выдвижение о. Сергием Булгаковым в центр своего религиозно-философского учения теологемы Софии, в том варианте, который «восходит к трудам гностического философа Валентина, учение которого было осуждено ранней христианской церковью как еретическое ещё во II веке» [11, с. 81], в действительности возвращает это учение к платоническим идеям. Согласно учению о. Сергия Булгакова у мира имеется идеальный прообраз в Боге – аналог платоновского мира идей. Соответствие между тварным миром и его идеальным первообразом составляет причастность мира Богу. Этот первообраз или «Божественный мир, суший в Боге прежде творения», «предвечное человечество в Боге», «мир умопостигаемых идей», и есть София – Премудрость Божия. София – это «понятие-символ со сложной историей в древней и средневековой мысли, как в эллинской, так и в иудейской духовной традиции выражавшее интуитивные представления о смысловой наполненности и гармонической сообразности мироздания» [16, с. 80]. Впрочем, об античной концепции софийности бытия уже говорилось выше. Главное для нас в данном случае – это то, что концепция софийности бытия оказала существенное влияние на развитие российской философии всеединства или, по крайней мере, одной из вариаций этой философии. София, по учению о. Сергия Булгакова, не только единый первообраз мира, тварного бытия в целом, но в то же время собрание аналогичных первообразов, или идей, или «божественных замыслов», отвечающих каждой из вещей явлений в мире. В Софии имманентно присутствуют аспекты множественности и единства множества, т. е. иначе говоря – всеединства. «Таким образом, <...> христианская софиология с самого начала строится в русле христианского платонизма и по своей сути представляет собой попытку совмещения, объединения безличной платонической онтологии всеединства и остро личностной христианской онтологии Трёхипостастного Бога» [16, с. 81]. При этом попытка использования о. Сергием Булгаковым платонических идей является, пожалуй, самой радикальной в истории христианской мысли. Ведь речь идёт не просто об использовании отдельных понятий платонизма или неоплатонизма, что вполне распространено в истории христианской мысли. Было осуществлено непосредственное «внедрение» платонических идей в христианское богословие Троицы. Как пишет А. Л. Доброхотов, о. Сергей Булгаков «осуществляет на свой лад синтез богословия и философской традиции всеединства» [4, с. 74].

Булгаковское учение о Софии несколько раз пересматривалось самим же его автором в попытках избежать обвинения в ереси. В одном

из своих вариантов это учение выглядит следующим образом: Софии приписывается некий особый род бытия, пограничный между Богом и миром, – и за счёт этого она, хотя и признаётся четвёртой ипостасью, однако не участвует в жизни внутрибожественной и не превращает Троицу в «четверицу». Но, это особое бытие отвечает не христианской мысли, а неоплатонической.

Выше мы уже отмечали, что в среде российской религиозно-философской традиции возник спор о Софии. Здесь следует отметить то, что можно назвать буквально несколько заметных представителей российской религиозно-философской традиции, которые были «православными ортодоксами». В первую очередь это В. Н. Лосский, сын известного философа Н. О. Лосского, а также – архиепископ Серафим (Соболев), о. Георгий Флоровский, о. Александр Шмеман, о. Иоанн Мейендорф. Не случайно именно они наиболее активно включились в богословско-философскую дискуссию на страницах своих работ: В. Н. Лосский – «Спор о Софии», архиепископ Серафим (Соболев) – «Новое учение о Софии Премудрости Божией», о. Георгий Флоровский – «Пути русского богословия», о. Александр Шмеман – «Три образа», о. Иоанн Мейендорф – «Православие в современном мире». Любопытно то, что в работе о. Иоанна Мейендорфа прослеживается взаимосвязь учения о. Сергия Булгакова и учений католического богослова о. Пьера Тейяра де Шардена, а также протестантских богословов Карла Барта и Пауля Тиллиха.

По ходу дискуссии не замедлили и с «административными выводами». Ещё в 1927 году Архиерейский Синод Русской Православной Церкви за границей в сербском городе Сремски Карловцы («Карловацкий Собор») составил послание с обвинениями богословских взглядов о. Сергия Булгакова в модернизме. В 1935 году его взгляды были дважды осуждены высшими церковными властями, о чём свидетельствуют два документа:

1. Указ Московской Патриархии от 24 августа 1935 г. № 93. В этом документе говорится следующее. Определением своим от 24 августа 1935 года за № 93 постановили: I. Учение проф. прот. С. Н. Булгакова, своеобразным и произвольным (Софианским) истолкованием часто искажающее догматы Православной веры, в некоторых своих пунктах и прямо повторяющее лжеучения, уже соборно осуждённые Церковью, в возможных же из него выводах могущее быть даже и опасным для духовной жизни, признать учением чуждым Святой Православной Христовой Церкви и предостеречь от увлечений им всех Её верных служителей и чад; II. Православных Преосвященных Архипастырей, клириков и мирян, имеющих неосторожность увлечься учением Булгакова и следовавших ему в своих поучениях, в письменных или печатных трудах,

призвать к исправлению допущенных ошибок и к неуклонной верности «здравому учению».

2. Определение Архиерейского Собора Русской Православной Церкви за границей от 17/30 октября 1935 г. о новом учении протоиерея Сергия Булгакова о Софии – Премудрости Божией. В этом документе говорится следующее: 1) Признать учение протоиерея Сергия Булгакова о Софии – Премудрости Божией еретическим; 2) Сообщить о настоящем определении Собора Митрополиту Евлогию, с просьбой сделать увещание протоиерею Булгакову на предмет побуждения последнего к публичному отречению от своего еретического учения о Софии и о последующем сообщить Архиерейскому Синоду Русской Православной Церкви за границей; 3) В случае нераскаяния прот. Булгакова состоявшееся определение Собора об осуждении софийской ереси довести до сведения всех Автокефальных Церквей.

Здесь следует отметить, что в 1935 году, т. е. к моменту выхода обоих документов, о. Сергей Булгаков не находился ни в юрисдикции Московской Патриархии, ни в юрисдикции Русской Православной Церкви за границей. Митрополит Евлогий (Георгиевский), в епархиальном подчинении у которого находился о. Сергей Булгаков, перешёл в юрисдикцию Вселенского Константинопольского Патриархата ещё в феврале 1931 года (см: [5, с. 233]), а отказался признавать себя подвластным Архиерейскому Синоду Русской Православной Церкви за границей и того раньше – с января 1927 года [5, с. 245]. Так что требования «увещания» митрополитом Евлогием о. Сергия Булгакова не имели церковно-административной силы. Что же до непосредственного церковного начальства о. Сергия Булгакова, оно никогда не объявляло его учение «опасным для духовной жизни» и уж тем более «еретическим», считая его частным богословским мнением и принимая ответы-возражения о. Сергия Булгакова на все обвинения в свой адрес. Парадоксальность наследия российской религиозно-философской традиции предопределила и парадоксальность отношение к нему различных церковных кругов.

В заключение можно сделать вывод, что развитие российского варианта философии всеединства тесным образом связано со своеобразной интерпретацией или, точнее, ассимиляцией идей Платона, причём как непосредственно, так и опосредованно – через неоплатонические идеи. Российская философия всеединства отнюдь не единообразна и не представляет собой какой-то одной узкой философской школы. Достаточно сказать, что идеи всеединства теоретически разрабатывали В. С. Соловьёв, С. Н. Трубецкой, Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрн, С. А. Аскольдов (Алексеев), о. Павел Флоренский, о. Сергей Булгаков, С. Л. Франк, Л. П. Карсавин, Н. О. Лосский, А. Ф. Лосев, в

определённой степени – Н. А. Бердяев и М. М. Бахтин. Экуменическая деятельность многих представителей российской религиозно-философской традиции напрямую вытекала из философии всеединства. Различные вариации российской философии всеединства характеризовались разной степенью взаимосвязи и преемственности с платонизмом и неоплатонизмом. Философия всеединства о. Сергия Булгакова, по нашему мнению, наиболее близка к платоническим идеям. Возможно, именно поэтому она вызвала наибольшую подозрительность со стороны православных ортодоксов, вылившуюся в прямое церковное осуждение в контексте осуждения софиологических взглядов в целом. Но, невзирая на это осуждение, философия всеединства является одной из наиболее плодотворных идей российской религиозно-философской традиции.

1. Акулинин В. Н. Философия всеединства: От В. С. Соловьёва к П. А. Флоренскому.– Новосибирск: Наука. Сибирское отделение, 1990.– 158 с.
2. Булгаков С. Н. Софийность хозяйства // Русский космизм: Антология философской мысли.– М.: Педагогика-Пресс, 1993.– С. 131–141.
3. Вершина В. А. Неоплатонизм и философия всеединства С. Л. Франка // *Доξα / Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 4. Грецький спадок і сучасність.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2003.– С. 350–358.
4. Доброхотов А. Л. Сергій Николаевич Булгаков // Русские философы (конец XIX – середина XX века): Антология.– Вып. 1.– М.: Книжная палата, 1993.– С. 72–81.
5. Зёрнов Н. М. Русское религиозное возрождение XX века.– Париж: YMCA-PRESS, 1974.– 382 с.
6. Крымский С. Б., Павленко Ю. В. Софийная основа сакральной топографии древнего Киева // *Collegium*. Международный научный журнал.– К., 2001.– № 11.– С. 4–29.
7. Лихачёв Д. С. Три основы европейской культуры и русский исторический опыт // Наше наследие.– 1991.– № VI (24).– С. 15–16.
8. Матвеева Н. Ю. Методология социального познания в русской религиозной философии // Социологические исследования.– 2004.– № 1.– С. 61–69.
9. Панков А. А. К вопросу о взаимоотношении западной и русской философий // Тезисы докладов и выступлений на Всероссийской научной конференции «Русская философия: преемственность и роль в современном мире».– Ч. 2.– СПб., 1992.– С. 53–55.
10. Панков А. А. Даниил Хармс как представитель русской смеховой и религиозно-философской традиции // *Доξα / Докса*. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип.5. Логос і праксис сміху.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2004.– С. 343–348.
11. Панков А. А. Религиозные взгляды Г. С. Сковороды и их влияние на российскую философию и литературу // *Філософія і література*. Матеріали XI Харківських міжнародних Сковородинських читань.– Харків: Прометей-Прес, 2004.– С. 80–83.
12. Сильницкий Г. Г. Разум человека по учениям исхастского и схоластического

- богословия // Синергия. Проблемы аскетики и мистики Православия. Научный сборник под общей редакцией Хоружего С. С.– М.: Издательство Ди-Дик, 1995.– С. 249–271.
13. Сумченко И. В. Учение Платона в религиозно-философском наследии России (вторая половина XIX – первая половина XX ст.) // Δοξα / Докса. Збірник наукових праць з філософії та філології. Вип. 4. Грецький спадок і сучасність.– Одеса: ОНУ ім. І. І. Мечникова, 2003.– С. 341–349.
 14. Суходуб Т. Д. Памяти Сергея Булгакова // Collegium. Международный научный журнал.– К., 2001.– № 11.– С. 190–193.
 15. Хоружий С. С. Идея всеединства от Гераклита до Бахтина // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии.– СПб.: Алетейя; Русский Христианский Гуманитарный Институт, 1994.– С. 32–66.
 16. Хоружий С. С. София – Космос – Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии.– СПб.: Алетейя; Русский Христианский Гуманитарный Институт, 1994.– С. 67–99.