

ПУТИ РУССКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ФИЛОСОФИИ В СВЕТЕ ТРАНСФОРМАЦИИ ЕВРОПЕЙСКОЙ МЕТАФИЗИКИ*

В.Т. Фаритов*

ФГБОУ ВО «Ульяновский государственный технический университет»

г. Ульяновск, Россия

E-mail: vfar@mail.ru

Аннотация. *Статья посвящена осмыслению пути русской религиозной философии в перспективе кризиса европейской метафизики. Обосновывается тезис о том, что европейская метафизика, достигнув своих пределов и горизонтов, интуитивно и бессознательно подошла к тому, что столетия назад было высказано отцами православной церкви. Новый импульс метафизика получит в русской религиозной философии, путь который есть, с одной стороны, усвоение и одновременно преодоление «логического совершенства западной формы», а с другой – раскрытие философского потенциала восточного богословия.*

Ключевые слова: *онтология, европейская метафизика, русская философия, сверхбытие, трансценденция, трансгрессия, богословие.*

Поскольку российская культура, согласно О. Шпенглеру, в продолжение достаточно длительного периода находится в состоянии «европейской псевдоморфозы», ситуация кризиса метафизики и утраты смысла в европейском культурном пространстве неизбежно оказывается реальностью и для нас. В этой ситуации – исток философских поисков целого поколения русских мыслителей. В западной философии учение Ницше явилось началом упадка новейшей философской мысли. За Ницше последуют французы: М. Фуко, Ж. Делёз... «Постмодернисты» сформируют наиболее радикальную по отношению к новоевропейской философии оппозицию. Впрочем, в содержательном плане философия Ницше уже представляет собой крайний предел: антиметафизическая идея несводимости мира к единому знаменателю была продумана немецким философом до конца.

Кризис европейской метафизики не представляет собой результат чьей-то злой воли, но является продуктом внутренней логики самой европейской ме-

* Фаритов Вячеслав Тависович – доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии.

Исправленный и доработанный вариант статьи: Фаритов В.Т. Пути русской религиозной философии в свете кризиса европейской метафизики: С.Н. Булгаков и Ф. Ницше // Философская мысль. – 2019. – № 3. – С. 8–19. DOI: 10.25136/2409-8728.2019.3.25722.

тафизики. Что-то в самом корне этой метафизики было не так, что впоследствии и обнаружилось в кризисе. В чем основная идея ницшевского опровержения метафизики? Идея эта – в метафизической теории двух миров, в полагании бытия, смысла и цели существования в трансцендентной области потустороннего-сверхчувственного. Тем самым в метафизике согласно Ницше изначально присутствует нигилистическая тенденция: отрицание ценности (имманентного) мира посредством утверждения высшего плана существования. В качестве пути преодоления нигилизма философ предлагает не вульгарное отрицание сверхчувственного мира, но упразднение самой оппозиции чувственного и сверхчувственного, истинного и кажущегося. В «Сумерках идолов» Фридрих Ницше с присущей его стилю афористической краткостью описывает историю европейской метафизики [1, с. 33–34]. Заголовков раздела – «Wie die «wahre Welt» endlich zur Fabel wurde» («Как истинный мир стал наконец басней») – показывает, что речь идет о кризисе метафизики. Мыслитель выделяет шесть этапов разложения основополагающего метафизического понятия – «истинного мира» («die wahre Welt»): философия Платона, христианская философия, философия Канта, позитивизм, нигилизм, философия самого Ницше. Первые три этапа (от Платона до Канта) характеризуются увеличением разрыва между истинным миром и миром «кажущимся», между трансцендентным и имманентным. Истинный мир становится все более недостижимым (unerreichbar), все более абстрактным в своей односторонней противопоставленности миру имманентному. В результате само понятие истинного мира подвергается отрицанию. Учение Ницше знаменует собой упразднение самой оппозиции чувственно воспринимаемого и сверхчувственного: «Die wahre Welt haben wir abgeschafft: welche Welt blieb übrig? die scheinbare vielleicht?.. Aber nein! mit der wahren Welt haben wir auch die scheinbare abgeschafft! (Mittag; Augenblick des kürzesten Schattens; Ende des längsten Irrthums; Höhepunkt der Menschheit)» [2, s. 757] («Мы упразднили истинный мир – какой же мир остался? Быть может, кажущийся?.. Но нет! Вместе с истинным миром мы упразднили также и кажущийся! (Полдень; мгновение, когда тень так коротка; конец заблуждения, сопровождавшего нас так долго; апогей человечества)» [1, с. 35].

То, что Ницше мыслит в качестве Höhepunkt der Menschheit, есть в действительности высший пункт кризиса европейской метафизики. Осознание этого кризиса засвидетельствовано в немецкой философии еще до появления Ницше. Уже у Гегеля осуществлен решительный шаг в направлении упразднения метафизической теории двух миров: ««Феноменология духа» – это как раз та великая книга, которая провозглашает исчезновение двух миров; отны-

не существует лишь один-единственный мир» [3, с. 122]. Л. Фейербах в 1838 г. охарактеризует католицизм как противоречие духа и плоти, а протестантизм – как противоречие веры и разума [4]. Европейская метафизика Средних веков есть выражение духа католицизма, метафизика Нового времени – выражение духа протестантизма. Соответственно, противоречия двух западных ветвей христианства получают непосредственное отражение в западной метафизике, но не находят своего разрешения. Европейская метафизика гибнет вместе с европейской цивилизацией – данный пункт станет ясным в начале XX столетия с появлением главного труда О. Шпенглера. Возможный путь преодоления кризиса – это движение мысли в сторону Востока. Но это путь уже не европейской, а русской философии.

В точке слома и краха западной метафизики начинает формироваться русская мысль. Указание на это дается в программной работе В.С. Соловьева «Кризис западной философии», датированной 1874 годом. Ницше в это время только автор «Рождения трагедии» и «Несвоевременных размышлений». Высоты своей мысли он еще не достиг, и тем более не пришла пора его популярности и влияния. Но уже подведены итоги мысли Э. фон Гартмана и А. Шопенгауэра, знаменующие обращение европейской философской мысли к другой стороне собственной культуры – от Запада к Востоку. В этой связи В.С. Соловьев отмечает: «И тут оказывается, что эти последние необходимые результаты западного философского развития утверждают, в форме рационального познания, те самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока (отчасти древнего, а в особенности христианского). Таким образом, эта новейшая философия с логическим совершенством западной формы стремится соединить полноту содержания духовных созерцаний Востока» [5, с. 177]. Западная философия во многих определяющих моментах развивалась на основе рецепции теологических учений католичества и протестантизма. Кант и Гегель остаются в рамках духа протестантизма, преодолевая границы лишь схоластической метафизики. Наследие восточного христианского богословия не было воспринято европейскими метафизиками. Эта область – подлинная *terra incognita* западной мысли. Пройдя свой путь, достигнув собственных пределов и горизонтов, европейская метафизика интуитивно и бессознательно подошла к тому, что столетия назад было высказано отцами православной церкви. У этой черты западная философия останавливается, устремляя свой взор к другим берегам, для нее недостижимым (ниже мы проясним значение этой метафоры, так часто встречающейся в работах зрелого Ницше). Или движется по пути своего разложения в различных ответвлениях позитивизма и «по-

стмодернизма», в философии без метафизики. Новый импульс метафизика получит в русской религиозной философии, путь который есть, с одной стороны, усвоение и одновременно преодоление «логического совершенства западной формы», а с другой – раскрытие философского потенциала восточного богословия. Однако путь этот еще не пройден, по сути, мы стоим лишь в его начале. И в русской философской мысли это содержание восточного богословия подчас с большим трудом пробивается сквозь формы западной логики и онтологии. Одно только усвоение этой формы стоило нам немалых усилий, еще больше силы потребуется, чтобы преодолеть это ученичество, которое нередко приобретало характер европейской псевдоморфозы [6, с. 910–968].

Древнегреческая философия оказывала определенное влияние на формирование как западного, так и восточного богословия. Тем не менее определять последнее как разновидность неоплатонизма было бы в принципе ошибочно. По неоплатонической линии пошла преимущественно западная теология, определившая характер мысли европейского средневековья. Путь восточного богословия лежит в ином направлении. Именно это направление и предопределило в конечном итоге кардинальное отличие русской метафизики, зародившейся лишь к концу XIX столетия, от метафизики европейской, к этому времени уже свой потенциал исчерпавшей. На Западе философия прошла длительный период служения богословию, прошла и период самостоятельного, секуляризированного существования, завершившийся, в свою очередь, кризисом и потерей прежних ориентиров. В России основательное усвоение наследия отцов восточной церкви началось достаточно поздно: «Развитие собственно богословия оказалось на Руси затруднено из-за незнания греческого языка, на котором были написаны творения Отцов и Учителей Церкви. Тем самым для относительно недавно пришедших к Христианству русских людей в то время оказались малодоступными высшие интеллектуальные аспекты христианского богословия. Творения святителей Василия Великого, Григория Богослова и Иоанна Златоустого были известны на Руси отрывочно, во фрагментах, а многие их важные работы в XI в. вовсе не были известны» [7, с. 161]. С течением времени исторические обстоятельства привели лишь к усилению разрыва: «Богословская школа на Востоке под властью турок пришла в упадок, а на Руси и вовсе пребывала в плачевном состоянии, временами вообще прекращая свое существование» [7, с. 165]. Другим тормозящим формирование самобытной русской метафизики фактором стало влияние европейского Просвещения и немецкого идеализма и материализма. Усвоение наследия Канта, Шеллинга и Гегеля столько же обогатило русскую

мысль, сколь и помешало ее самостоятельному движению. Идеи Шопенгауэра и Ницше в этом плане оказались более полезными, поскольку показали, что европейская философия зашла в тупик и путь необходимо искать в ином направлении. Обращение к Индии и Китаю как на Западе, так и у нас было лишь крайностью, которая не принесла ничего плодотворного. Такие авторы, как Д. Андреев или Е. Блаватская, – суть экзоты и казусы, маргиналы «русской идеи». У нас был свой, исторически близкий Восток, ожидавший своего творческого освоения.

Западная схоластическая мысль формируется через рецепцию наследия античной метафизики. Метафизический архетип данной ветви философии содержится в постулировании онтологического приоритета субстанции, бытия, сверхчувственного-умопостигаемого, единого. Данный архетип сформировался в учении Парменида, у Платона и Аристотеля получил классическое выражение, а в схоластике достиг полного расцвета. Номинализм представлял собой лишь реакцию, побочную партию в контрапункте европейской метафизики. В Новое время этот контрапункт проявился в утверждении отвлеченного рассудка, компенсируемого утверждением столь же отвлеченного, абстрактного «опыта».

Восточное богословие развивалось в ином направлении. Оно было ориентировано на опыт конкретный, с одной стороны не разделяющий противоположности, а с другой – не растворяющий их в абстрактном единстве. Соответственно, восточное богословие оперирует иными категориями, не имеющими аналогов в западной метафизике. Бог западной метафизики есть умопостигаемая сущность, подобная платоновским идеям или платиновскому Единому. Напротив, для Дионисия Ареопагита Бог не есть сущность, не есть единое, не есть бытие. В «Мистическом богословии» сначала утверждается, что Бог как причина всего не является ничем из чувственного. Данный тезис вполне соответствует направленности европейской метафизики с ее противопоставлением чувственного и сверхчувственного. Однако сразу же в следующей главе доказывается, что божественная причина не является и ничем из умственного: «Она не знание, не истина, не царство, не премудрость; Она не единое и не единство, не божественность или благодать» [8, с. 410]. Здесь категории философии Платона, Плотина и западной метафизики в целом терпят крах, обнаруживают свою нерелевантность, недостаточность по отношению к Богу. Основной результат греческой метафизики заключается в постижении бытия в качестве абсолютного Единства, превосходящего и упраздняющего любую множественность. Многообразие чувственно воспринимаемого мира растворяется в простоте и единстве сверхчувственного первонача-

ла. Этот образ мысли был усвоен в конечном итоге западным богословием и западной метафизикой. Бог здесь – бытие, высшее единство, которому противопоставляется множественность. В наследии Дионисия Бог не является ни множественностью, ни единством: «Непознаваемый по своей природе Бог Дионисия <...> не есть первичный Бог-Единство неоплатоников» [9, с. 215].

Лишь спустя многие столетия в учении Канта начнет пробиваться мысль, что не только чувственные, детерминированные формами пространства и времени созерцания, но и интеллектуальные, рассудочные категории неприменимы к ноуменальному, трансцендентному миру. Однако и Кант будет сохранять фундаментальную оппозицию феноменального и ноуменального, явления и вещи в себе. Немецкий философ исходит не из бытия, но из сознания как условия доступного нам постижения бытия: «Прежняя догматическая метафизика трансцендировала мыслью в сфере предметного к некоторому сверхчувственному предмету – бытию в себе, или Богу. Кант трансцендирует предметное мышление как бы в обратную сторону – к условию всякой предметности. Место метафизического познания иного мира занимает познание истока нашего познавания. В первом случае путь лежит в исток всех вещей, во втором – в исток раздвоения на субъект и объект. Конец пути – не знаемый предмет (как в прежней метафизике), а сознание границы нашего знающего существования» [10, с. 77]. Апофатическое богословие не относится ни к догматической метафизике, ни к агностицизму Канта. Оно исходит не из бытия и не из границ нашего сознания, а из Бога, который превышает как бытие, так и нашего сознания.

Потенциал апофатического богословия не был исчерпан ни догматической метафизикой, ни кантовским критицизмом. Апофатическое богословие доказывает, что Бог не только не является ничем из сущего, но не является и сущностью, бытием: «Ибо Он не есть что-либо из числа вещей существующих, не потому, чтобы вовсе не существовал, но потому, что превышает всего существующего, превышает даже самого бытия» [11, с. 20]. Бог в учении восточных отцов не бытие, но сверхбытие, не сущность, но сверхсущность. Введение данных терминов позволяет преодолеть оппозиции, на которых строится метафизика: бытия и сущего, сущности и существования. Европейская философия, пройдя путь догматической метафизики, кантовского критицизма и немецкого идеализма, подходит к задаче выхода за пределы метафизического бинаризма. После Гегеля, после Ницше за эту проблему возьмется Хайдеггер, введя принцип онтологической дифференции: бытие не есть сущее. В постструктурализме будет осуществлена попытка ввести концепт антисубстанции: «то, что сопротивляется любой философии, доводя ее до крайнего

исступления, будучи не-тождеством, не-сущностью, не-субстанцией» [12, с. 83]. Хайдеггер ставит своей задачей прийти к бытию, которое не является сущим, постструктуралисты ищут пути устранения из философии самого бытия. Эти интенции постметафизической философии Запада перекрываются тем, что уже было достигнуто апофатическим богословием.

Сверхбытие не является пограничным понятием, указывающим на границы нашего познания. Сверхбытийственность означает, что Бог есть превосходящий все избыток: «Божественный мрак (см.: Исх. 20:21) – это «неприступный свет», в котором, говорится, обитает Бог (1 Тим. 6:16), – невидимый из-за чрезмерной светлости и неприступный из-за избытка сверхсущественного светоизлияния» [8, с. 420]. «Есть и такие имена, которые, хотя приписываются Богу утвердительно, но имеют силу превосходного отрицания, таково: тьма, не потому, что Он не есть свет, а – превыше света» [11, с. 67]. Отрицание в данном случае указывает не на недостаток, но на всепревышающий избыток. Бог как сверхбытие превосходит не только множество и разделенность, но и единство, не только чувственное, но и умопостигаемое. Таким путем утверждается Абсолют, превосходящий оппозиции греческой, а впоследствии и европейской метафизики: «В своем трактате «О Божественных именах», рассматривая приложимое к Богу имя «Единое», Дионисий показывает его недостаточность и противопоставляет ему Другое «наивысочайшее» имя – Святая Троица, говорящее о том, что Бог не единство и не множество, но что Он превосходит эту антиномию, будучи непознаваемым в том, что Он есть» [9, с. 215]. Место метафизического Единства, растворяющего и отрицающего множественность, занимает Троица.

В своем критическом рассмотрении метафизического наследия античной философии Ницше разоблачает основополагающее понятие учения элеатов [13, с. 329]. Бытие Парменида есть лишь результат гипостазирования предельной абстракции, возведения в Абсолют чистого тождества и единства, оторванного от всякого становления, различия и многообразия. Соответственно, Бог, понимаемый как бытие, как абсолютное Единство, есть абстрактный Бог. Абстрактный Бог есть мертвый Бог. Смерть Бога начинается с того момента, когда Бог начинает мыслиться в качестве бытия. Выше мы показали, что в апофатическом богословии Дионисия Ареопагита Бог не определяется в качестве бытия, но рассматривается как сверхбытие.

Возникает вопрос, не является ли сверхбытие абстракцией еще более высокого порядка, нежели бытие? На этот вопрос следует дать отрицательный ответ. В понятии сверхбытия Бог не сводится к отдельным изолированным категориям рассудка, но мыслится как превосходящий метафизические оппо-

зиции тождества и различия. Как бытие Бог есть лишь абстрактное Единство. Как сверхбытие Бог есть единство, включающее в себя различие, и различие, включающее в себя единство. Следовательно, в богословском учении Дионисия Ареопагита Бог не абстрактный, но конкретный. Переход от бытия к сверхбытию в онтологии есть переход от абстрактности к конкретности – горизонт, к которому на исходе европейской метафизики будет двигаться Гегель в своей диалектике, к которому будет направлена русская религиозная философия. В этом плане не случайно, что в своей ключевой работе И.А. Ильин позиционирует философию Гегеля как учение о конкретности Бога и человека [14].

В богословии конкретность Бога достигается в разработке догмата о Троице. В трактовке данного утверждения заключен корень православного богословия (наряду с трактовкой догмата о боговоплощении). В Троице Бог мыслится как одновременно единый и различный в трех Лицах (ипостасях). Троичность Божества есть неслиянное слияние. Именно в этом пункте коренится фундаментальное отличие онтологии восточного богословия от древней и новой (европейской) метафизики. Преподобный Иоанн Дамаскин дает следующее разъяснение догмата: «три Лица Святой Троицы соединены без слияния и различаются и исчисляются без разделения, и число не производит в Них ни разделения, ни разлучения, ни отчуждения, ни рассечения, ибо мы признаем Отца и Сына и Святого Духа единым Богом» [11, с. 237–238]. Троичность не сводится к абстракции числа, в которой дано либо не ведающее различия единство, либо исключаящее единство различие. В Троице сверхсущественным, т. е. превосходящим абстрактную простоту метафизической субстанции, образом единство включает различие, а различие – единство. Ни один из этих моментов не получает онтологического приоритета по отношению к другому. В этом пункте богословие достигает своего высшего предела, поскольку начинает превосходить возможности как оперирующего абстрактными категориями рассудка, так и ориентированного на единичное чувственного восприятия. На такую высоту не дерзал взойти даже Кант, скромно остановившийся перед антиномиями чистого разума и оставшийся в границах возможного познания. Гегель, предпринявший попытку подняться от рассудочной метафизики к конкретному единству Бога, достигает в итоге лишь люциферического обожествления философского разума, высказав «абсолютную претензию мыслить мысли Бога» [10, с. 406].

Дионисий Ареопагит поясняет превосходящее возможности рассудка и чувственного восприятия содержание догмата с помощью метафоры света светильников. Приведем один из наиболее значимых фрагментов «Ареопаги-

тик»: «как свет каждого из светильников, находящихся в одной комнате, полностью проникает в свет других и остается особенным, сохраняя по отношению к другим свои отличия: он объединяется с ним, отличаясь, и отличается, объединяясь. И когда в комнате много светильников, мы видим, что свет их всех сливается в одно нерасчленимое свечение, и я думаю, никто не в силах в пронизанном общим светом воздухе отличить свет одного из светильников от света другого и увидеть один из них, не видя другого, поскольку все они неслиянно растворены друг в друге.

Если же кто-нибудь вынесет какой-то один из светильников из дома, выйдет наружу и весь его свет, ни один из других светов с собой не увлекая и другим своего не оставляя. А ведь имело место, как я сказал, полнейшее соединение каждого из них с каждым другим, без какого-либо смещения и слияния каких бы то ни было составляющих их частей, причем свет был источником материальным огнем в по-настоящему материальном теле, воздухе» [8, с. 148–149]. Именно в Троице раскрывается сверхсущественная природа божественного единства, превосходящего оппозиции идеального и телесного (материального): «Поэтому мы говорим, что сверхсущественное единство превосходит не только единство в телесной среде, но даже единство душ и самих умов» [8, с. 148–149]. Сверхсущественное единство потому и является сверхсущественным, что момент высшего единения – непостижимым для абстрактно мыслящего рассудка образом – превосходя все оппозиции, одновременно сохраняет различия Лиц: «в самом единстве каждая из начальных ипостасей сохраняет <...> свое собственное бытие, не смешиваясь и не сливаясь с другими» [8, с. 149].

Как сверхсущественное единство Бог-Троица сочетает в себе «Единения» и «Различения». Это означает, что Бог пребывает как в своей сущности, так и вне ее. В качестве сверхбытия Бог не ограничивается пребыванием только в своей сущности, не замыкается в очерченных пределах только трансцендентного бытия. Как сверхбытие Бог превосходит бытие, превосходит сущность. Ссылаясь на работы Дионисия Ареопагита, Максима Исповедника, Григория Богослова, Иоанна Дамаскина и Григория Паламы, В.Н. Лосский отмечает: «Присутствие Бога в Его энергиях должно понимать в смысле реальном. Это – не действительное присутствие причины в ее следствиях: энергии – не «следствия» (эффекты) Причины, как мир тварный. Они не сотворены, не созданы «из ничего», но превечно изливаются из единой сущности Пресвятой Троицы. Они – преизбыток Божественной природы, которая не может себя ограничить, которая больше своей сущности. Можно сказать, что энергии раскрывают нам некий образ бытия Пресвятой Троицы вовне Ее неприступной

сущности. Итак, мы узнаем: Бог существует одновременно в Своей сущности и вне Своей сущности» [9, с. 245]. Здесь преодолевается как средневековый теоцентризм, так и возрожденческий пантеизм. Бог не полагается в качестве метафизической причины, производящей свои следствия. И Бог не растворяется в «мире», в «природе», не становится вместо трансцендентного имманентным. Бог преизбыточен и в качестве такового превосходит в том числе и оппозицию трансцендентного и имманентного.

Если трансценденция есть сведение многообразия и различия к простоте сверхчувственного единства, то преизбыток, превосхождение своей сущности, экстатическое бытие вне себя есть трангрессия. К такому пониманию Бога направлена гегелевская диалектика [15]. Однако в своем устремлении преодолеть ограниченность схоластического, рассудочного понимания Бога Гегель обращается к другой крайности. Бог у него растворяется в диалектическом процессе. Как Идея и как Дух Бог оказывается у Гегеля перманентным становлением, восхождением от абстрактного к конкретному через снятие и отрицание своих собственных частных моментов. Догмат о Троице в восточном богословии не должен прочитываться ни сквозь призму платонизма, ни сквозь призму гегелеизма, не должен быть сведен ни к метафизике, ни к диалектике: «В Боге – никакого внутреннего процесса, никакой диалектики трех Лиц, никакого становления, никакой трагедии в Абсолюте, для преодоления или разрешения которой потребовалось бы троическое развитие Божественного существа. Подобные вымыслы, свойственные романтическим теориям немецкой философии прошлого века, совершенно чужды догмату о Пресвятой Троице» [9, с. 225–226].

Трангрессия как экстатическое бытие вне себя, преизбыток божественной сущности, как сверхсуществование и сверхбытие в Боге-Троице не есть процесс, но – данность, само божественное (сверх)бытие: «Постоянно стремясь к восприятию все большей полноты, к преодолению всех ограничительных понятий, определяющих Божество путем рационалистическим, богословие Восточной Церкви отказывается придавать Божественной природе характер сущности, замкнутой в Самой Себе. Бог, единая сущность в Трех Лицах, – больше Своей сущности: Он переходит за Свою сущность, проявляет Себя вне ее, Несообщимый по природе сообщается тварному. Исхождения Божества вне Своей сущности, изливания Божественной преизбыточности – это энергии, модус существования, свойственный Богу, изливающему полноту Своего Божества Духом Святым на всех тех, кто способен ее воспринять» [9, с. 365].

В русской философской мысли к такому пониманию Бога пытался подойти Бердяев в своей философии творчества [16]. Утверждая избыточную,

превосходящую границы, т. е. трансгрессивную природу Бога, Бердяев пишет: «Творческая энергия есть энергия прирастающая, а не перераспределяющаяся. Тайна свободы отрицает всякую замкнутость и всякие границы» [17, с. 370]. Однако если у Гегеля был переко́с в сторону Духа как диалектического процесса, то у Бердяева наблюдается не менее существенный переко́с в сторону человека (обстоятельство, позволившее С.Н. Булгакову охарактеризовать концепцию Бердяева как «мистическое фейербахианство» [18, с. 252]).

С.Н. Булгаков также мыслит Бога в превосходящих западную метафизику категориях сверхбытия и преизбытка. Следуя традициям апофатического богословия, отец Сергей указывает на неприменимость к Богу онтологической категории «бытие»: «Божеству не свойственно бытие (хотя это не значит, что Его нет в смысле имманентного самосознания). Оно есть НЕ-бытие, Сверх-бытие. Про Абсолютное нельзя сказать, что Оно есть, как и нельзя сказать, что Его нет: здесь умолкает в бессилии человеческое слово, остается только молчаливый философско-мистический жест, одно отрицание, голое НЕ» [18, с. 140]. При этом и для Булгакова сверхбытие не означает восхождения к предельной абстракции, превосходящей по своей отвлеченности даже само бытие (наиболее пустое понятие, по Гегелю). Бог превосходит всякое бытие не в силу отвлечения, но в силу трансгрессивного преизбытка: «Абсолютное преизбыточно, оно есть неисчерпаемый источник преизобильного бытия, которое есть изливание его богатства и полноты» [18, с. 247]. Преизбыточная сверхбытийность Бога предполагает превосхождение Богом самого себя, выход за пределы себя как только сущности. Здесь Булгаков противопоставляет метафизической идее эманации идею творения. В учении об эманации вся полнота бытия приписывается одному Богу, в то время как мир мыслится лишь как недостаток, удаление и ослабление самодовлеющей субстанции: «Мир лежит не вне Абсолютного, но есть оно же само, не получает самобытности, не организуется в ней, но так и остается только тенью Абсолютного» [18, с. 247]. В этой парадигме формируется отрицательное отношение к миру: мир ничто, любовь к миру есть нелюбовь к Богу, любовь к Богу предполагает отречение от мира. Напротив, идея творения предполагает активное выходение Бога за пределы себя как только трансцендентной субстанции и полагание Иного, обладающего самостоятельностью и полнотой бытия. Если мир есть лишь недостаток Бога, тогда Бог есть лишь метафизическая субстанция, замкнутая в себе сущность. Если же мир есть самостоятельное бытие, то Бог есть сверхбытие, в своей преизбыточности дающее бытие полноценному Иному. Только в качестве сверхбытия Бог есть любовь, а не равнодушная субстанция. Творение есть экстаз, самораздвоение Абсолют-

ного, «жертва Абсолютного ради относительного, которое становится для него «другим», творческая жертва любви» [18, с. 249].

Вывод, к которому мы приходим, состоит в следующем: Бог в восточном богословии есть конкретный Бог и как таковой не есть абстрактное единство, отрицающее мир, множественность и относительность, полагающее мир лишь в качестве лишенной бытия видимости. Христианство подразумевает не отрицание мира, но его утверждение. Однако это утверждение не означает признания мира как чистой посюсторонности, лишенной трансцендентного измерения. Онтологический смысл благой вести состоит в том, что Бог не остается только трансцендентным, потусторонним, сверхчувственным, а мир не является только посюсторонним. Разрыв между Богом и миром, между умопостигаемым и чувственно воспринимаемым устраняется. Мир перестает быть только миром, Бог перестает быть только Богом (в старом, метафизическом смысле). Возвещается примирение Бога и мира.

Благая весть – это «новая песня» (Исаия 42, 10). Музыкальная метафора здесь не случайна, она выражает саму суть дела. Музыка организует многообразный звуковой материал, пронизывает его началом гармонии. Сам по себе звуковой материал гармонией не обладает, но и гармония не есть отрицание этого наличного материала, не есть растворение множественности в потустороннем единстве. Множественное и единое здесь не отрицают друг друга, но сочетаются в новое единство, в единство конкретное, включающее в себя множественность и относительность, его преобразующее и организующее. Об этом говорит Климент Александрийский: «Смотри, какую силу имеет новая песня! <...> И все остальное она устроила слаженно и разногласие элементов привела к гармонии, чтобы вся вселенная стала у нее созвучием. Дала свободу морю, однако воспрепятствовала ему покрыть землю; землю же, прежде подвижную, сделала твердой и установила ее границей для моря, натиск огня ослабила воздухом, как бы смешав дорийский лад с лидийским, а суровый холод воздуха укротила примесью огня, слаженно сочетав столь разные голоса» [19, 50]. Здесь нет отрицания множественного и относительного, нет метафизического отрицания мира. Но есть преобразование мира, сочетание разных голосов в созвучие. И пронизывает оно не только космос, но и человека: «Слово Божие, говоря я, стало Человеком, чтобы и ты научился от Человека, как человеку стать богом» [19, с. 54].

Эта исходящая от восточной апологетики и патристики мысль была унаследована и усвоена богословием Древней Руси. Хотя эта идея и не получила тщательной и детальной теоретической разработки, но подобно зерну пала в землю. Зерно это содержит в себе устремление к жизни будущего века,

которое позднее прорастет на почве русской культуры и даст многообразные побеги «русской идеи». Русская идея получит выражение не только в русской религиозной философии, но охватит практически весь строй русской мысли, что позволит Бердяеву утверждать: «Русские атеизм, нигилизм, материализм приобретали религиозную окраску» [21, с. 305]. Этот исток, ставший архетипом русской души и русской культуры, находим мы в XI веке у митрополита Илариона: «Ведь закон предтечей был и служителем благодати и истины, истина же и благодать – служитель будущего века, жизни нетленной. Ибо закон приводил подзаконных к благодатному крещению, а крещение провождает сынов своих в жизнь вечную. Моисей ведь и пророки проповедали о пришествии Христовом, Христос же и апостолы – о воскресении и жизни будущего века» [20, с. 28]. Архетип русской души получает формулировку в триаде: закон-благодать-жизнь будущего века. «И благодать Христова, объяв всю землю, ее покрыва, подобно водам моря. И, отложив все ветхое, ввергнутое в ветхость злобой иудейской, все новое хранят, по пророчеству Исаии: «Ветхое миновало, и новое возвещаю вам; пойте Богу песнь новую, славьте имя его от концов земли, и выходящие в море, и плавающие по нему, и острова все» [20, с. 30]. Море, покрывающее землю, есть пространственная метафора бесконечности: «И озеро закона пересохло, евангельский же источник, исполнившись водой и покрыв всю землю, разлился и до пределов наших» [20, с. 34]. Спустя столетия, когда настанет для нас время пробуждения самосознания, эта идея начнет приобретать концептуальную форму выражения: «Есть не только физическое, но и духовное странничество. Оно есть невозможность успокоиться ни на чем конечном, устремленность к бесконечному» [21, с. 240].

Устремленность к бесконечному горизонту в качестве архетипа будет активирована у Ницше. На исходе европейской метафизики и культуры философ снова обратится к языку метафор: «Мы покинули сушу и пустились в плавание! Мы снесли за собою мосты – больше того, мы снесли и саму землю! (Wir haben das Land verlassen und sind zu Schiff gegangen! Wir haben die Brücke hinter uns, – mehr noch, wir haben das Land hinter uns abgebrochen!). Ну, кораблик! Берегись! Вокруг тебя океан (Neben dir liegt der Ocean): правда, он не всегда ревет и порою лежит, словно шелк и золото, грезя о благе. Но наступит время, и ты узнаешь, что он бесконечен и что нет ничего страшнее бесконечности. О, бедная птица, жившая прежде на воле, а нынче бьющаяся о стены этой клетки! Горе тебе, если тебя охватит тоска по суше и дому, словно бы там было больше свободы, – а «суши»-то уже и нет! (und es gibt kein «Land» mehr!)» [21, с. 349; 22, S. 142]. Ницше смотрит по ту сторону ев-

ропейской культуры, бывшей некогда «сушей» (das Land). Гибель Европы (завершение европейского метанарратива) открывает горизонты, подобные новым морям. Но Ницше не видит новой земли, его учение утверждает только все превосходящий бескрайний горизонт.

Список литературы

1. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 6: Сумерки идолов. Анти-христ. Ессе homo. Дионисовы дифирамбы. Ницше contra Вагнер. – М.: Культурная революция, 2009. – 408 с.
2. *Nietzsche F.* Gesammelte Werke. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012.
3. *Делёз Ж.* Лекции о Лейбнице. 1980. 1986/87. – М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. – 376 с.
4. *Фейербах Л.* История философии: Собр. произв. в 3 т. Т. 3. – М.: Мысль, 1974. – 486 с.
5. *Соловьев В.С.* Философское начало цельного знания. – Мн.: Харвест, 1999. – 912 с.
6. *Шпенглер О.* Закат Европы. – Минск: Харвест, М.: АСТ, 2000. – 1376 с.
7. *Яковлев А.И.* Лекции по истории Христианской Церкви. – М.: Книжный клуб Книгоvek, 2014. – 448 с.
8. *Дионисий Ареопагит.* Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2017. – 464 с.
9. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. – М.: Академический проект, Парадигма, 2015. – 543 с.
10. *Ясперс К.* Кант: Жизнь, труды, влияние. – М.: Канон+, 2015. – 416 с.
11. Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. – М.: Благовест, 2014. – 512 с.
12. *Деррида Ж.* Диссеминация. – Екатеринбург: У-Фактория, 2006. – 608 с.
13. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 1/1: Рождение трагедии. Из наследия 1869–1873 годов. – М.: Культурная революция, 2012. – С. 301–367.
14. *Ильин И.А.* Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека. – СПб.: Наука, 1994. – 544 с.
15. *Фаритов В.Т.* Бог и христианство в философии Г.В.Ф. Гегеля и Ф. Ницше: опыт сравнительного исследования [Электронный ресурс] // Философская мысль. – 2016. – № 2. – С. 105–134. DOI: 10.7256/2409-8728.2016.2.17854. – URL: http://e-notabene.ru/fr/article_17854.html
16. *Фаритов В.Т.* Творчество и трансгрессия в учении Н. Бердяева: пути русской философии в свете кризиса европейской метафизики [Электронный ресурс] // Социодинамика. – 2017. – № 5. – С. 120-131. DOI: 10.25136/2409-7144.2017.5.21468. – URL: http://e-notabene.ru/pr/article_21468.htm
17. *Бердяев Н.А.* Философия свободы. Смысл творчества. – М.: Правда, 1989. – 608 с.

18. *Булгаков С.Н.* Свет Невечерний. – СПб.: Издательство Олега Абышко; Пальмира, 2017. – 631 с.
19. *Климент Александрийский.* Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется. – СПб.: Издательство Олега Абышко; Пальмира, 2017. – 282 с.
20. Повести и сказания Древней Руси. – СПб.: ДИЛЯ, 2001. – 1152 с.
21. *Бердяев Н.А.* Русская идея. Мирозерцание Достоевского. – М.: «Э», 2016. – 512 с.
22. *Ницше Ф.* Полное собрание сочинений: В 13 т. Т. 3: Утренняя заря. Мессинские идиллии. Веселая наука. – М.: Культурная революция, 2014. – 640 с.
23. *Nietzsche F.* Die fröhliche Wissenschaft. Köln: Anaconda Verlag GmbH, 2012.

WAYS OF RUSSIAN RELIGIOUS PHILOSOPHY IN THE LIGHT OF TRANSFORMATION OF EUROPEAN METAPHYSICS

V.T. Faritov *

Ulyanovsk State Technical University

Ulyanovsk, Russia

E-mail: vfar@mail.ru

Abstract. *The article is devoted to understanding the path of Russian religious philosophy in the perspective of the crisis of European metaphysics. The article substantiates the thesis that European metaphysics, having reached its limits and horizons, intuitively and unconsciously approached what the Orthodox Fathers expressed a century ago. New impetus to metaphysics will receive in Russian religious philosophy, the path which is, on the one hand, the assimilation and at the same time overcoming the “logical perfection of the Western form”, and, on the other hand, the disclosure of the philosophical potential of Eastern theology.*

Keywords: *ontology, European metaphysics, Russian philosophy, super-existence, transcendence, transgression, theology.*

*Faritov Vyacheslav Tavisovich – Doctor of Philosophy, Associate Professor, Professor of the Department of Philosophy.