

В.Т. Фаритов

ПНЕВМАТОЛОГИЧЕСКИЕ УЧЕНИЯ Н.А. БЕРДЯЕВА И С.Н. БУЛГАКОВА: ЭКСТАЗ И КЕНОЗИС

*Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 19-011-00910
«Маргинальные феномены человеческого бытия (Антропология ad Marginem)».*

Осуществляется сравнительное исследование философских учений о духе Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова. Компаративистский анализ пневматологических учений русских философов осуществляется в контексте кризиса европейской метафизики. Автор обосновывает тезис, что в учении Бердяева дух понимается как экстатический выход за установленные границы, в то время как Булгаков трактует дух как кенотическое принятие бесконечным меры и границ.

Ключевые слова: дух; пневматология; граница; экстаз; трансгрессия; кенозис; Н.А. Бердяев; С.Н. Булгаков.

В современной философии, занятой преимущественно исследованием феноменов науки и техники, глобализации, виртуальной реальности, проблема духа отходит на второй план и, на первый взгляд, утрачивает свою актуальность, сохраняя некоторую значимость лишь для истории философии. Тем не менее провозглашать завершение философии духа было бы преждевременно. Проблема, побуждающая нас к написанию настоящего исследования, заключается в том, что вопрос о духе исторически находится в эпицентре кризиса европейской метафизики и составляет центральный пункт в становлении русской религиозной философии [1]. Философия духа на Западе, получив свою классическую разработку в гегелевском учении, переходит в область исследований «наук о духе», а затем переживает период угасания и забвения, разделяя судьбу европейской метафизики. Наиболее значимые направления европейской философии XX столетия представляют собой попытку построения философского дискурса без метафизики. Поскольку дух для Запада был по преимуществу метафизической проблемой, вместе с метафизикой практически исчезает и философия духа. Дух становится маргинальной областью философии, перемещаясь из центра философской мысли на ее периферию, в психологию и протестантскую теологию [2, 3]. Напротив, в русской метафизической философии, для которой событие кризиса европейской метафизики становится отправным пунктом развития, проблема духа помещается в центр. Наряду с освоением достижений европейской метафизики происходит и актуализация наследия восточного богословия православной церкви, в котором заложены возможности для принципиально иного, отличного от западной метафизики пути формирования философии духа. Однако и в русской религиозной философии возможности эти остаются пока лишь намеченной, но еще не осуществленной перспективой. Ввиду вышесказанного исследование вопроса о духе в русской философии в свете кризиса европейской метафизики является актуальной проблемой. Проанализировав тенденции становления русской философской мысли, мы сможем обосновать тезис, что новая философия духа уже не будет представлять собой повторение путей европейской метафизики, но станет носить постметафизический харак-

тер. В этой связи актуальной для нашего исследования задачей является переосмысление философских разработок Ф. Ницше. Необходимо показать, что в учении Ницше закладываются пути формирования постметафизической философии духа, которая будет развиваться уже на почве не европейской, но русской философской мысли.

Для осуществления поставленной задачи обратимся к компаративистскому анализу трудов С.Н. Булгакова «Утешитель» и Н.А. Бердяева «Дух и реальность». Обе работы на русском языке выходят примерно в одно и то же время (1936 и 1937 гг.) и в одном издательстве (YMCA-Press, Paris). При этом труды реализуют различные тенденции к формированию философии духа в горизонте события кризиса европейской метафизики. Булгаков в большей степени обращается к богословскому наследию восточной церкви, Бердяев, в свою очередь, осуществляет артикуляцию некоторых концептуальных ходов, намеченных в учении Ницше, и разрабатывает постметафизическую философию духа преимущественно в этом ключе. Мысль Булгакова движется в концентрическом направлении, мысль Бердяева – в экстатическом. И тот и другой путь по-разному преодолевают вертикальную направленность европейской метафизики.

Различием в понимании феномена духа во многом было предопределено расхождение западной метафизики и русской философии. На греческом «дух» может обозначаться как словом «*pous*», так и «*pnema*». В первом случае актуализируется разумность как высшая основа мироздания, во втором – божественность как источник жизни. Античная метафизика и схоластическая философия склоняются к пониманию духа как нус, чем и предопределяются едва ли не все коллизии европейской метафизики. На этот момент указывает в своем исследовании Бердяев: «Греческая философия всегда предпочитала обозначать дух словом “*нус*”, чем словом “*пневма*”. Но нус значит также разум, интеллект, логос. Основным признаком духа признается интеллектуальное начало. Интеллектуальное начало возвышается над чувственным миром, оно духовно и божественно. Во французском переводе Плотина нус переводится через *intelligence*. Это понимание духа унаследовано схоластикой. Тут мы уже очень далеко от древнего понимания пневмы как ду-

новения, дыхания» [4. С. 33–34]. В гегелевской философии духа эта тенденция будет доведена до абсолюта: «Разум есть дух, так как достоверность того, что он – вся реальность, возведена в истину; и разум сознает себя самого как свой мир, а мир – как себя самого» [5. С. 233]. («Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewußt ist» [6. S. 299]). В текстах священного писания дух есть пневма, а не нус: «Ясно различие библейского, евангельского, апостольского понимания Духа и понимания греческой философии. В первом понимании Дух есть благодатная энергия, прорывающаяся из иного, божественного мира в наш мир, во втором понимании Дух есть идеальная основа мира, разум, возвышающийся над чувственным миром» [4. С. 38].

Понимание духа как нус, разум, предопределяет фундаментальные черты европейской метафизики: в первую очередь, отсюда берет свое начало оппозиция интеллигибельного и чувственно воспринимаемого мира, затем оппозиция духовного (идеального, сверхчувственного) и физического, природного, материального, оппозиция трансцендентного и имманентного. Метафизическая теория двух миров становится основным содержанием европейской метафизики. Дух в метафизической традиции противопоставляется жизни, поэтому философия жизни будет принимать черты отрицания духа. В действительности отрицается здесь не дух, а лишь определенное понимание духа. За длительный период своего существования европейская метафизика прошла сложный путь и в конце концов исчерпала свой потенциал, достигла крайних границ, за которыми следует кризис и поиск иных горизонтов философской мысли.

Дух в учении Н.А. Бердяева: экстатическая пневматология

Попытки разработать новую философию духа предпринимаются в русской религиозной философии. Ответом на кризис европейской метафизики становится обращение от нусологии к пневматологии. Дух как нус получает в западной традиции концептуализацию в категориях бытия, первопричины, единого. Соответственно, пневматология предполагает освобождение духа от категорий европейской метафизики. Данная тенденция проявляется и в учении Бердяева, и в учении Булгакова. Так, для Бердяева дух не выступает в качестве трансцендентного начала, превосходящего все множественное, материальное, телесное и конечное. Дух как пневма есть «сила просветляющая, преображающая, освобождающая, а не принуждающая» [4. С. 45]. Если западная метафизика в платонизме и картезианстве конституирует оппозицию духовного и телесного, то пневматологическая философия выходит за рамки данной оппозиции: «Духовность» не противоположна «телу» или «материальному», а означает его преображение, достижение высшей качественности целостного человека» [Там же. С. 49]. Такое понимание духовности укоренено в православной традиции, обнаруживающей значимые рас-

хождения с западной мыслью. Преподобный Серафим Саровский благодать Святого Духа определяет как «претворяющая оное от сего в сие, т.е. от тления в нетление, от смерти душевной в жизнь духовную, от тьмы в свет» [7. С. 56].

С философской точки зрения речь здесь идет о преодолении оппозиции трансцендентного и имманентного. «Дух одинаково и трансцендентен и имманентен. В нем трансцендентное делается имманентным и имманентное трансцендирует, переходит через границу» [4. С. 45]. Для Бердяева трансцендентное не должно мыслиться как остающееся лишь трансцендентным, сохраняющим непреодолимую границу по отношению к имманентному. Трансцендентное должно быть преодолено в творческом прорыве, оно должно проникнуть в имманентное и преобразовать его. Таким творческим прорывом и является дух как пневма: «Дух есть прорыв. Он действует как сила трансцендирующая, переступающая пределы и границы» [Там же. С. 55]. Здесь Бердяев осуществляет размежевание с диалектической философией духа Гегеля и обнаруживает близость к экстатической философии Ницше. В гегелевской диалектике дух также мыслится динамически, однако эта динамика носит эволюционный характер, представляет собой поступательный процесс, закономерное развитие. Дух в философии Гегеля – это греческий нус, а не пневма: «Дух не действует путем эволюции. Нет развития духа, что означало бы закономерность и было бы противоположно свободе. У Гегеля сама свобода была закономерностью» [Там же]. Диалектическому процессу Бердяев противопоставляет трансцендирование: «В сущности, не существует статического трансцендентного, а существует лишь Трансцендирование. Это принадлежит к тайне духа и духовной жизни. Дух есть в-себе-бытие, т.е. неопределяемость извне. И вместе с тем жизнь духа есть неустанное Трансцендирование, выход за свои границы, но не из детерминации, а из свободы» [Там же]. Трансцендирование означает экстатический выход за установленные границы, трансгрессию, избыточность. В учении Ницше все эти характеристики будут представлять жизнь как волю к власти, как творческое самопревосхождение (*Überwindung*). Дух для Бердяева экстатичен в том смысле, что он никогда не существует в-себе и для-себя, но всегда есть выход за пределы самого себя, выход к Другому для его просветления, преображения и освобождения. В своей экстатичности дух выходит к подлинному Другому – в отличие от гегелевской диалектики, для которой другой – лишь инобытие (*Anderssein*) идеи, т.е. сам дух, еще не пришедший к самому себе. Гегелевская диалектика нусологична и как таковая не близка духу Евангелия, которое задает понимание духа как пневмы. В Евангелии нет диалектики, нет эволюции, но «все есть прорыв духа в этот мир, а не эволюция, все катастрофично» [4. С. 80].

Пневматологическое понимание духа предполагает «...действие Божьей благодати, веяние Духа в человеке. Пневма, как ночной ветер, входит в человека и изменяет его» [Там же. С. 87]. Дуновение, ветер – это одно из значений греческого слова «пневма». Этот архаичный аспект духа-пневмы актуализируется в

нищевском «Так говорил Заратустра». Нусологическое понимание духа было отвергнуто Ницше еще в «Рождении трагедии» в теме критики сократизма как источнике декаданса греческой культуры и европейского нигилизма. В «Так говорил Заратустра» философ обращается к тому аспекту духа, который не был разработан в магистральной линии европейской метафизики: «Я северный ветер для спелых плодов» [8. С. 87]. («Ein Nordwind bin ich reifen Feigen» [9. S. 423]). В следующем фрагменте ветер (Wind) упоминается в непосредственной связи с духом (Geist) и дыханием (Atem): «И, подобно ветру, хочу я однажды еще подуть среди них и своим духом отнять дыхание их духа: так хочет мое будущее. И действительно, могучий ветер Заратустра для всех низин» [8. С. 102]. («Und einem Winde gleich will ich einst noch zwischen sie blasen und mit meinem Geiste ihrem Geiste den Atem nehmen: so will es meine Zukunft. Wahrlich, ein starker Wind ist Zarathustra allen Niederungen» [9. S. 434]). Отождествление Заратустры с ветром приобретает максимальную смысловую концентрацию в сновидении о замке Смерти. Речь здесь идет о торжестве над смертью: ворота в замке распаивает бушующий ветер, черный гроб раскалывается и из него раздается «смех на тысячу ладов» («tausendfältiges Gelächter»). Ученик Заратустры объясняет этот сон: «Не ты ли сам этот ветер, с пронзительным свистом распаивающий ворота в замке Смерти?» [8. С. 142]. («Bist du nicht selber der Wind mit schrillum Pfeifen, der den Burgen des Todes die Thore aufreisst?» [9. S. 465]). Ветер – пневма, дух – побеждает смерть. Интересно, что Бердяев в избранной библиографии среди книг, посвященных «выяснению того, что такое дух», указывает и «Also sprach Zarathustra» [4. С. 169]. Книга, как и все творчество Ницше, знаменует кризис нусологической философии и раскрывает горизонты новой пневматологической философии будущего.

Дух в трактовке Бердяева есть смысл и свобода, свобода, соединенная со смыслом: «Дух есть свобода, но свобода, соединенная с Логосом, свобода просветленная, через которую торжествует смысл. Духовность и есть просветление свободы, проникновение в нее смысла. Духовность есть также свобода, соединенная с любовью» [Там же. С. 114]. Понимание духа как свободы ведет к значимым выводам в области онтологии – дух не есть бытие: «Свободе принадлежит примат над бытием. Бытие есть остывшая свобода, уже обработанная понятием мысли, оно есть уже объективация» [Там же. С. 125]. «В более тонком смысле нужно сказать, что дух не только не есть природа или субстанция, но не есть и бытие, ибо свобода не есть бытие» [Там же]. Дух не есть бытие, поскольку бытие представляет собой категорию рационалистической метафизики, метафизики, сформировавшейся в рамках унаследованного европейской мыслью нусологического подхода к духу. Дух в пневматологической философии есть то, что превосходит всякое «есть», превосходит категории античной и европейской метафизики, дух есть не бытие, но *сверхбытие*. Термин «сверхбытие» восходит к апофатическому богословию восточной церкви, встречается в текстах Дионисия Ареопагита [10]. Впоследствии этот термин будет применен в

русской религиозной философии в связи с актуализацией наследия восточного богословия. «Сверхбытие» получает концептуальную разработку в философии С.Н. Булгакова: «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» [11. С. 140]. И Бердяев, ориентированный на преодоление европейской метафизики, осуществляет в своей пневматологической философии переход от бытия к сверхбытию: «Проблема, к которой мы приходим, следующая. Применима ли выработанная рациональной мыслью категория бытия к духу, применима ли она к Богу? Апофатическая мистическая теология отрицает применимость к Богу категории бытия, она признает Бога сверхбытием и даже небытием. По-другому это должно быть сделано и для философского познания духа. Дух не только не есть объективная реальность, но не есть бытие как рациональная категория. Духа нигде нет, как реального предмета, и никогда нет» [4. С. 23–24].

Однако выявление сверхбытийности духа не означает у Бердяева уход в апофатику и отказ от философского осмысления духа. Сверхбытийность духа означает для русского философа, что философия духа должна быть иной: «Философия духа должна быть не философией бытия, не онтологией, а философией существования» [Там же. С. 24]. Переход от эссенциализма к экзистенциализму предполагает обращение к человеку, в существовании которого дух будет себя проявлять, не утрачивая своего сверхбытийного характера. В 1927 г. этим путем пойдет М. Хайдеггер, избрав в «Бытии и времени» путь экзистенциальной аналитики Dasein в качестве горизонта для постановки и возобновления вопроса о бытии как таковом. Впоследствии современный православный богослов и философ Х. Яннарас укажет на связь учения Хайдеггера с апофатическим богословием Дионисия Ареопагита [12]. У Бердяева в человеческом существовании раскрывается дух: «Духовность раскрывает в человеке божественное, но оно же оказывается и глубоко человеческим» [4. С. 118]. Сверхбытийственность духа, парадоксальным образом, не означает его абсолютной трансцендентности по отношению к существованию человека. Трансцендентизм в философии духа был бы возвратом к европейской метафизике. Уже Гегель преодолевает в своей философии трансцендентность духа по отношению к человеческому бытию, оставаясь, правда, в рамках нусологической традиции с вытекающим отсюда пониманием духа как диалектического процесса. У Бердяева духовное и божественное переходят в человеческое, не утрачивая при этом своей самостоятельности и своего различия с человеческим существованием: «Духовность и есть имманентность божественного человеческому, но имманентность не означает тождества, снимающего всякое различие. Парадокс тут в том, что в мистическом опыте есть стояние перед трансцендентным и переживание трансцендентного, но трансцен-

дентное в нем имманентно, самое различие между трансцендентным и имманентным снимается, и это совсем не означает поглощения божественного человеческого. Божественное переживается имманентно, Бог раскрывается в первооснове души, все исходит из глубины и изнутри, а не сверху и извне» [4. С. 119]. Духовное и человеческое в пневматологической философии Бердяева проникают в друг друга «нераздельно и неслиянно», по принципу «неслиянного слияния». «Неслиянное слияние» – еще одно терминологическое сочетание, пришедшее в русскую философию из наследия восточного богословия, где оно используется для характеристики троичности Бога [13. С. 237–238]. В гегелевской диалектике в конечном счете происходит поглощение человеческого духовным-всеобщим, что получило наиболее яркое выражение в его философии истории.

Раскрытие духа в человеческом существовании предполагает, с точки зрения Бердяева, и активное участие самого человека, его соучастие божественной благодати в творческом прорыве. Здесь мы приближаемся к центральному пункту философии Бердяева – к теме творчества: «Мир объективации может быть разрушен творческим усилием человека, но потому только, что в этом творческом усилии будет действовать и Бог» [4. С. 168]. И в этом пункте философ подходит к крайним пределам мысли, его взгляды начинают граничить с ересью и «прелестью». Настаивая на экстатическом, прорывном, творческом характере духа, Бердяев занимает критическую позицию по отношению к аскетической традиции православной церкви. Монашеской аскезе он противопоставляет императив экстатического выхода из своей ограниченности: «Задача духовной жизни есть прежде всего выход из собственной ограниченности и самопоглощенности, преодоление эгоцентризма. Только выход из себя реализует личность. Но старая духовность и старая аскеза часто оставляли человека заключенным в себе, самопоглощенным, сосредоточенным на собственных грехах, собственных страданиях» [Там же. С. 163]. С одной стороны, Бердяев здесь следует завету Христа: «Любящий душу свою погубит ее; а ненавидящий душу свою в мире сем сохранит ее в жизнь вечную» (Иоанн, 12:25). С другой стороны, экстатичность и трансгрессивность его воззрений соскальзывает в направлении ницшеовского тезиса: «Der Mensch ist etwas, das überwunden werden soll» («Человек есть нечто, что должно превзойти»). В своей критике аскетизма Бердяев сближается с позицией Ницше в «К генеалогии морали», где аскетические идеалы разоблачаются как нигилистическое отрицание жизни и мира [14]. Аскетическому отрицанию мира Бердяев предпочитает путь творческого экстаза, направленный на духовное преображение мира: «Новая жизнь, которой жаждет человек, есть жизнь в духе, она имеет своим принципом пневму и без нее невозможна. Всякая высота в человеке есть дух. Новую жизнь нельзя мыслить лишь натуралистически или социально, ее нужно мыслить духовно. Но дух принимает внутрь себя и природную и социальную жизнь, сообщая ей смысл, целостность, свободу, вечность, побеждая смерть и тление, на которые обречено все не прони-

занное духовностью» [4. С. 167]. В артикуляции и абсолютизации экстатических и творческих аспектов духовности проявляется ницшеанский элемент пневматологической философии Бердяева.

Дух в учении С.Н. Булгакова: концентрическая пневматология

Если Бердяев пишет о духе вообще, в котором есть и Святой Дух, то Булгаков пишет непосредственно о Духе Святом, разбирая по преимуществу богословские вопросы. Вместе с тем и исследование протоиерея Сергея Булгакова носит философский характер в неменьшей степени, чем «Дух и реальность» Бердяева. Обращение к наследию православного богословия в данном случае есть один из путей, по которому идет русская философская мысль в ситуации кризиса европейской метафизики.

Проведя достаточно скрупулезный анализ текстов восточного и западного богословия, Булгаков делает вывод о фактическом отсутствии пневматологии: даже отцам церкви свойственно «недоумение относительно самого факта существования Третьей ипостаси», нежели четкая и ясная разработка вопроса. В конце концов, многовековые дискуссии свелись к вопросу о причинном происхождении Святого Духа от Отца или от Отца и Сына. Не столь важно, какой из вариантов решения данного вопроса получит статус догмата, сколь значимо то обстоятельство, что сама постановка вопроса базируется на неверных предположениях. Применение категории причинности по отношению к ипостасям Троицы есть заведомо ошибочный путь – как в теологическом, так и в философском плане. Пневматология остается нерешенной задачей.

Не только адекватность категории причинности для вопроса о Третьей ипостаси является проблематичной. Применимость самой категории бытия к Святому Духу едва ли возможна: «Он есть прозрачная среда, которая неприметна в прозрачности своей. Его для Себя нет, п. ч. Он весь в других, в Отце и Сыне, и Его собственное бытие есть как бы не-бытие, но в этом собственном жертвенном самоумирании совершается блаженство любви, самоутешение Утешителя, Само-радость, Само-красота, Само-любование, вершина любви. Итак, в Любви – Св. Троице Третья ипостась есть сама Любовь, в себе самой ипостасно совершающая всю полноту любви» [15. С. 80–81]. Здесь падают, оказываются несостоятельными фундаментальные категории античной и европейской метафизики. Дух Святой не может быть адекватно помыслен в категории субстанции, тождества и метафизического единства. Не есть он и диалектический процесс самовосхождения, самопознания, самораскрытия в качестве единства многообразных определений. Бесильными оказываются и метафизика и диалектика. Третья ипостась «в Своем исхождении от Отца на Сына Себя саму как бы теряет, есть только связь, живой мост любви между Отцом и Сыном, ипостасное Между. Но в этом кенозисе Третья ипостась обретает саму Себя как Жизнь других ипостасей, и как Любовь других, и как Утешение Других, которое тем самым становится и для Нее самой собственным

Утешением, самоутешением» [15. С. 213–214]. Святой Дух не обладает самостным бытием, для описания Его онтологического статуса в большей степени подходит характеристика «бытия Между» – парадоксальный феномен в парадигме рационалистической философии Нового времени, заставляющий вспомнить «постмодернистские» концепты «складки» и «ускользания».

Не в метафизике, но в богословии Булгаков находит понятие, способное приблизить к горизонтам пневматологии. Это понятие «кенозис». Термин, закрепившийся преимущественно за догматом о вочеловечении Бога-Слова, Второй ипостаси, Булгаков распространяет на всю Троицу: «Кенозис во Св. Троице сущего Бога в творении означает самоуменьшение Бога в абсолютности Своей. Абсолютный, ни с чем помимо Себя не соотносящийся Бог становится абсолютным-соотносительным. Именно полагая относительное тварное бытие, Он с ним соотносится – Абсолютное становится Богом, который есть понятие относительное: Бог есть для другого, для твари, в себе же самом Абсолютное не есть Бог. Это саморелятивирование Абсолютного есть жертва любви Бога к этому другому, им самим полагаемому, творение из ничего» [Там же. С. 252]. Бог есть Бог не в качестве Абсолютного, возвышающегося над всем тварным и конечным, но в кенотическом самоуменьшении, саморелятивировании, которое есть любовь. Ни Платон, ни Кант, ни Гегель не приближались к таким перспективам мысли. Чтобы выйти на этот путь, философия должна была прежде пройти все тупики европейской метафизики, последовательно пережить всевозможные кризисы и повороты, дойдя в конечном итоге до признания своего поражения и констатации собственной «смерти». Но в этой смерти заложены семена предстоящего возрождения.

Что означает кенозис применительно к Третьей ипостаси? «Совершенно непостижим для твари, которая знает лишь неполноту и смотрит лишь из становления, этот кенозис Духа, принятие Полнотой неполноты, вечностью – становления, но именно этот кенозис и составляет самую основу участия Духа в творении, определяет Его как Творца. Безмерность Полноты заключается в меру, свойственную неполноте, какая неизбежна со стороны восприимлющего творения с его “эволюцией” и возрастанием, – в меру твари» [Там же. С. 254]. Метафизическая парадигма предполагает восхождение от конечного к бесконечному, трансценденцию и трансцендирование – выход за границы конечного, имманентного, или же бытие на границе как особый способ соотношения конечного с бесконечным (учение К. Ясперса [16]). Выход бесконечного к конечному в метафизике есть эманативный процесс, в котором трансцендентное не затрагивается в своей всепревосходящей абсолютности. Трансцендентное остается трансцендентным, безучастным и холодным по отношению к миру, который есть лишь вторичное его проявление. В различных вариациях этот паттерн будет реализовываться в большей части метафизических учений – от Платона до Шопенгауэра. Напротив, в кенозисе имеет место именно нисхождение, самоограничение Бога в направлении мира:

«...не мир устремляется навстречу Богу, но Бог сходит со Своей высоты и применяется к человеку. Это – то применение Божественной любви и снисхождения и есть кенозис Духа, которым как бы стягивается, умаляется, ограничивается Его сила в воздействии на мир. Оно совершается не безмерно, но от меры в меру» [15. С. 398]. Трансцендирование есть акт выхода конечного за свои собственные границы по направлению к бесконечному. Такова метафизическая парадигма. Выход за границы, имеющий в качестве своего направления не бесконечное, но само событие нарушения границ, есть трансгрессия. Этот путь будет апробирован европейской философией в ситуации кризиса метафизики [17]. Наконец, выход бесконечного в конечное, принятие на себя меры и границ, есть кенозис: «Божество здесь как бы выходит за край самого Себя, соприкасается с тварным ничто, как началом ограничения» [15. С. 398]. Таким образом, в философском плане кенозис представляет собой ответ на онтологические апории трансценденции и трансгрессии. «Дух же посылается в мир. Он есть Любовь Божия к миру, живая ипостасная связь между небом и землею, поскольку Он, сходя в мир, пребывает и на небеси» [Там же. С. 435]. Кенозис есть любовь, в которой достигается единение трансцендентного и имманентного, единение, которое одновременно не упраздняет различия соединяемого. В трансценденции трансцендентное утверждает себя в своей абсолютной отъединенности и оппозиции, в трансгрессии трансцендентное упраздняется вместе с имманентным.

С кенозисом Духа связывается у Булгакова и понимание феномена творчества. Отдельные высказывания по этой теме могут произвести впечатление близости бердяевской трактовки творчества как экстатического феномена: «Творчество же есть усилие превзойти ограниченную данность и вместить в нее бескрайнюю заданность – “себя перерастить”. Оно есть порыв из себя, за себя, выше себя, и в этом порыве оно или постигает свою собственную глубину, или же поднимается до встречи с духом, сходящим свыше» [15. С. 250]. Здесь снова проступают мотивы ницшевского *Überwindung*, трансгрессивного самопревосхождения. Однако у Булгакова экстатический, трансгрессивный аспект творчества оказывается нейтрализован кенотическим самоограничением Духа и вытекающим отсюда смирением твари: «Но человек не Бог и никогда не может стать ни своим собственным творцом, ни творцом мира. Притязания к тому суть или безвкусный самообман, или же метафизическое воровство, т.е. именно “повторение”. Таков Люцифер, “князь мира сего”, вор и лжец, и таково же и люцеферство всех видов» [Там же. С. 251].

Это принципиальный момент, отличающий Булгакова от Бердяева и Ницше. Люцеферическая прелесть не была чужда ни Бердяеву, ни Ницше. Ницшеанское обожествление человека, утверждение экстатического самопревосхождения составляет неотъемлемый момент философии творчества Бердяева: «...ибо бесконечную имманентную помощь найдет человек в себе самом, если дерзнет раскрыть в себе творческим актом все силы Бога и мира, мира подлинного в свободе

от “мира” призрачного» [18. С. 256]. На возможность подобного искажения указывал К.Г. Юнг: «откровение Святого Духа изнутри самого человека» может привести «...к самообожествлению человека и инфляции его самомнения: начало этого процесса отчетливо вырисовывается уже в случае Ницше. Чем менее сознательно относимся мы к религиозной проблеме будущего, так и так встающей перед нами, тем больше опасность, что мы злоупотребим содержащимся в человеке божественным зачатком ради смехотворного или демонического раздувания собственной персоны вместо того, чтобы помнить и сознавать, что мы – не более чем ясли, в которых родится Господь» [19. С. 165].

Экстатическому пути Булгаков противопоставляет путь кенотический: «Кенозис Св. Духа именно и состоит в вольном Его самоограничении перед лицом тварной свободы и косности» [15. С. 319]. Здесь утверждается не трансгрессивный прорыв в творческом экстазе, но совершенно противоположная направленность: свободное принятие меры и границ, добровольное принятие тварности и облечение в тварность из любви к твари. В метафизике конечное отрицается бесконечным. У Гегеля конечное возвышается до бесконечного и в конце концов поглощается конечным. Трансгрессия прорывает границы, выходит за положенные пределы. Только кенозис осуществляет подлинное принятие ограниченного безграничным. В кенотической любви божественное не поглощает тварное, но само нисходит в конечное, облачается в его границы и в них и через них обнаруживает себя. Здесь заложены возможности новой онтологии, новой философии. Ни в античной, ни в европейской философии этот путь не был апробирован.

Кенозис раскрывает в личности концентрическое пространство бытия – в противоположность точечному эгоцентризму и рассеивающему эксцентризму: «Церковная любовь, по образу Св. Троицы, преодолевает обособляющий эгоцентризм силою целого, которое входит в душу как высшая действительность: «кто теряет душу свою ради Меня, тот обретает ее» (Мф. 16, 25). При этом здесь первое движение есть «отвергнуться себя», оставить свое самоутверждение, и тогда происходит ответное наполнение души жизнью целого через любовь. Личность обретает для себя высший центр, вместо своего собственного, и наряду с ним становится не эксцентрична и эгоцентрична, но концентрична целому» [15. С. 362]. Эгоцентризм есть порождение и одновременно источник того преимущественно западного течения, которое Б. Вышеславцев называет «безрелигиозным гуманизмом» [20]. Эксцентричность отсылает к «постмодернистским» концептам смерти автора и субъекта, восходя к тезису Ницше о «смерти Бога». Кенотическое схождение Св. Духа приводит к образованию концентрической личности. Человек здесь одновременно не отделяется от целого и не растворяется в нем, но становится именно концентричен целому. Границы личности остаются ненарушенными, но вместе со своими границами личность оказывается вписанной в ансамбль других границ с единым общим центром. Такова одна

из центральных для русской религиозной философии идея соборности.

Таким образом, учение Булгакова о кенозисе Духа Святого противостоит бердяевскому экстатическому пониманию духа.

Пневматология как философия будущего

Экстатическое и кенотическое понимание Духа не являются абсолютно противоположными и взаимоисключающими подходами в пневматологии. Оба направления восходят к одному и тому же событию: откровению Святого Духа как основному смыслу и содержанию жизни будущего века. Учение о жизни будущего века – богословская идея, отчасти проясняющая причину отсутствия разработанной пневматологии даже в наследии отцов церкви. Св. Василий Великий указывает: «Ибо благочестивому уму свойственно произносить о Духе Святом то, что умолчано в святых Писаниях, верить же *свойственно*, что опытное познание о Нем и точное постижение предоставлено нам в грядущем веке, когда, перестав видеть истину *в зеркале и гадании* (1 Кор. 13:12), удостоимся созерцать ее лицом к лицу» [21. С. 266]. Эту же идею мы находим у Блаженного Августина: «Ибо тогда уже не будет веры, посредством которой верят в то, чего не видят, но – видение, посредством которого видят то, во что (когда-то) верили. Следовательно, хотя и тогда мы будем помнить об этой свершившейся смертной жизни и вновь возвращать к памяти то, что мы некогда верили в то, чего не видели (все же) та вера будет рассматриваться как прошедшее и свершившееся, а не как настоящее и вечно пребывающее» [22. С. 330]. В богословии XX столетия к идее будущего века обращается В.Н. Лосский: «Но скажем с апостолом Павлом: «тайна сия велика есть». Она принадлежит будущему веку, в котором Церковь достигнет своего совершенства в Духе Святом, а человеческие личности соединят в себе свою тварную природу с нетварной полнотой и станут человеческими ипостасями, обоженными вокруг Христа – Божественной Ипостаси воплощенной» [23. С. 330]. Здесь проясняется вопрос об экстатическом понимании Духа: «Это уже более не экстаз, не преходящее состояние, которое восхищает, отрывает человеческое существо от его обычного опыта, но сознательная жизнь в свете, в непрестанном общении с Богом. Действительно, мы выше приводили то место из святого Симеона Нового Богослова, где говорится, что экстатические состояния особенно свойственны лицам, природа которых еще не изменилась и которые не устроили своей жизни в Боге. <...> Защита философским путем автономии нашей ограниченной природы, для которой недоступно опытное познание благодати, является сознательным подтверждением нашей бессознательности, отвращением от познания Бога, отвращением от света, противлением Святому Духу, раскрывающему в человеках полное сознание общения с Богом» [23. С. 357]. Действие Духа Святого осмысливается как экстаз с позиций настоящего, евангельского века, когда откровение Святого Духа еще относится к ожидаемому веку грядущему.

Для философского разума с его метафизическими оппозициями чувственного и умопостигаемого Дух может мыслиться преимущественно экстатически. Отнести Дух к кантовской области вещей в себе означает отказ от философии духа. Уже Гегель вынужден был диалектически снять противоположность трансцендентного и имманентного. Однако, как было показано выше, в гегелевской диалектике пневматология не получает концептуальной разработки, поскольку учение Гегеля остается в рамках традиции европейской философии с ее нусологическими ориентациями. Установка на выход за пределы западной парадигмы раскрывается уже в учении Ницше. Здесь есть и критика нусологии и предвосхищение пневматологии. Здесь же закладывается экстатический подход к философии духа. Объявив войну рационализации духа в западной метафизике, Ницше как будто бы объявляет войну духу вообще. Выступая против омертвления духа и вставая на путь поисков духа живого, Ницше обращается к дионизизму, к экстазу и трансгрессии. Отчасти по этому же пути пойдет и Бердяев. Преодолев богоборческую позицию немецкого философа, Бердяев сохраняет экстатическую направленность его мысли, обнаруживает склонность к ницшеанскому обожествлению человека и его творческой силы: «Но явление Христа Грядущего, но Царство Божье подготавливается и человеческой активностью, человеческим творчеством» [4. С. 166]. В этом плане справедлива оценка учения Бердяева, данная С.А. Левицким: «В богословских вопросах он – плохой учитель, да он и называет себя свободным религиозным философом. Во всяком случае, от вопросов, поставленных Бердяевым, нельзя просто отмахнуться: их необходимо пережить и преодолеть. Знание учения Бердяева непрочное, но в нем есть золотые кирпичи. Поэтому можно сказать, что в целом творчество Бердяева глубоко оправданно» [24. С. 517]. И справедлива оценка положения мыслителя в русской религиозной философии: «Если сравнивать, на чисто философских весах – некоторые современные русские мыслители весят больше Бердяева. Так, Лосский и Франк имеют

больше чисто философских заслуг, отец Павел Флоренский превосходит его высотой религиозно-философских прозрений, а отец Сергей Булгаков выше его в богословском отношении» [24. С. 515–516].

Булгаков, действительно, ориентирован на продолжение и развитие в русской философии традиций богословия. Хотя и его учение, по замечанию В.Н. Лосского, «так же как и учение Оригена, обнаруживает возможность опасных уклонов восточного мышления, или, вернее, соблазны, свойственные русской религиозной мысли» [23. С. 238]. Тем не менее, несмотря на все уклоны и обвинения в ереси, Булгаков в своих пневматолитических исследованиях обнаруживает несомненно большую ускоренность в православном предании, нежели ницшеанствующий Бердяев: «Лицо Св. Духа остается облеченным тайной, оно неведомо, неоткрыто в себе самом. Есть ли это тайна будущего века, не совершившееся еще откровение, подобно тому как В. З. не знает личного откровения и Сына? Превышает ли явление Лица Св. Духа область восточного в «царстве благодати» и совершится лишь в «царстве славы»? Или же это молчание происходит из особого личного свойства Св. Духа как Третьей ипостаси? Здесь, на основании экзегетических данных, следует констатировать, что библейского откровения об Утешителе самом, как Лице, мы не имеем, так же как и ипостасного Его откровения в истории Церкви не знаем. Утешитель лично еще не явлен, хотя и послан Церкви в дарах Своих новозаветных в Пятидесятницу» [15. С. 207]. Богословские и философские разработки Булгакова позволяют сделать значимый вывод, что событием в онтологическом плане может быть не только нарушение, но утверждение границ. Для Булгакова это кенозис Св. Духа, который предполагает не трансгрессивное нарушение границ, но принятие полнотой неполноты, вхождение безграничного в меру и границы и добровольное пребывание в них. Это уже третий онтологический горизонт, который равным образом отличен и от метафизической трансценденции и от постмодернистской трансгрессии.

ЛИТЕРАТУРА

1. Соловьев В.С. Кризис западной философии // Философское начало цельного знания. Минск : Харвест, 1999. С. 5–146.
2. Юнг К.Г. Феноменология духа в сказке // Бог и бессознательное. М. : Олимп; АСТ, 1998. С. 227–283.
3. Бультман Р. Избранное: Вера и понимание. М. : Российская политическая энциклопедия, 2004. 752 с.
4. Бердяев Н.А. Дух и реальность // Опыт эсхатологической метафизики. Сборник научных трудов 1937–1948. М. : Книжный клуб Книговек, 2013. С. 21–171.
5. Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. СПб. : Наука, 2006. 444 с.
6. Hegel G.W.F. Phänomenologie des Geistes. Hamburg : Nikol Verlag, 2016. 544 s.
7. Беседа прп. Серафима Саровского с Н.А. Мотовиловым «О цели христианской жизни». М. : Русский паломник, 2015. 192 с.
8. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 4: Так говорил Заратустра. Книга для всех и ни для кого. М. : Культурная революция, 2007. 432 с.
9. Nietzsche F. Gesammelte Werke. Köln : Anaconda Verlag GmbH, 2012. 972 s.
10. Дионисий Ареопагит. Корпус сочинений. С толкованиями преп. Максима Исповедника. СПб. : Издательство Олега Абышко, 2017. 464 с.
11. Булгаков С.Н. Свет Невечерний. СПб. : Издательство Олега Абышко; Пальмира, 2017. 631 с.
12. Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или об отсутствии и непознаваемости Бога. М. : Директ-Медиа, 2014. 121 с.
13. Преподобный Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. М. : Благовест, 2014. 512 с.
14. Ницше Ф. Полное собрание сочинений : в 13 т. Т. 5: По ту сторону добра и зла. К генеалогии морали. Случай «Вагнер». М. : Культурная революция, 2012. 480 с.
15. Булгаков С. Утешитель. О Богочеловечестве. Ч. II. Париж : YMCA Press, 1936. 445 с.
16. Ясперс К. Философия. Кн. 3: Метафизика. М. : Канон+; РООИ «Реабилитация», 2012. 296 с.
17. Фаритов В.Т. Онтология трансгрессии: Г.В.Ф. Гегель и Ф. Ницше у истоков новой философской парадигмы (из истории метафизических учений). СПб. : Алетейя, 2017. 442 с.
18. Бердяев Н.А. Смысл творчества // Философия свободы. Смысл творчества. М. : Правда, 1989. С. 254–581.
19. Юнг К.Г. Попытка психологического истолкования догмата о Троице // Ответ Иову. М. : АСТ, 1998. С. 99–187.

20. Вышеславцев Б. Религия и безрелигиозность // Проблемы русского религиозного сознания : сб. ст. Берлин : YMCA Press, 1924. С. 7–52.
21. Святитель Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской. Творения : в 2 т. Т. 1: Догматико-poleмические творения. Экзегетические сочинения. Беседы / Василий Великий. М. : Сибирская Благовонница, 2012. 1136 с.
22. Августин Аврелий Блаженный. О Троице. М. : РИПОЛ-Классик, 2018. 429 с.
23. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М. : Академический проект; Парадигма, 2015. 543 с.
24. Левицкий С.А. Бердяев: пророк или еретик? // Бердяев: pro et contra. Кн. 1 / сост. А.А. Ермичева. СПб. : РХГИ, 1994. С. 501–518.

Статья представлена научной редакцией «Философия» 15 октября 2019 г.

The Pneumatological Doctrines of Nikolai Berdyaev and Sergei Bulgakov: Ecstasy and Kenosis

Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta – Tomsk State University Journal, 2020, 452, 99–107.

DOI: 10.17223/15617793/452/12

Vyacheslav T. Faritov, Ulyanovsk State Technical University (Ulyanovsk, Russian Federation). E-mail: vfar@mail.ru

Keywords: spirit; pneumatology; boundary; ecstasy; transgression; kenosis; Nikolai Berdyaev; Sergei Bulgakov.

The aim of the study is to explicate the conceptual differences in the interpretation of spirit in Nikolai Berdyaev's and Sergei Bulgakov's philosophies. The subject matter of the article is Berdyaev's and Bulgakov's philosophical doctrines of spirit in the aspect of comparative research. The pneumatological doctrines of the Russian philosophers in the context of the crisis of European metaphysics are compared. The article uses the methodological techniques and tenets of philosophical comparative studies. The article substantiates the thesis that, in Berdyaev's doctrine, spirit is understood as an ecstatic way out of established boundaries, while Bulgakov interprets spirit as a kenotic adoption of endless measures and boundaries. The difference in the understanding of the phenomenon of spirit was largely predetermined by the discrepancy between Western metaphysics and Russian philosophy. In Greek, "spirit" can be referred to by words "nous" or "pneuma". In the first case, rationality is actualized as the highest basis of the universe; in the second, divinity as the source of life. Ancient metaphysics and scholastic philosophy tend to understand spirit as nous, which predetermines almost all collisions of European metaphysics. Attempts to develop a new philosophy of spirit are made in Russian religious philosophy. The answer to the crisis of European metaphysics is turning from nousology to pneumatology. In the Western tradition, spirit as nous receives conceptualization in the categories of being, the root cause, the one. Accordingly, pneumatology implies the liberation of spirit from the categories of European metaphysics. This trend is manifested in Berdyaev's and Bulgakov's doctrines. Thus, for Berdyaev, spirit does not act as a transcendental principle, transcending all the plural, material, bodily and finite. The article proves that in the articulation and absolutization of the ecstatic and creative aspects of spirituality, the Nietzschean element of Berdyaev's pneumatological philosophy is manifested. Bulgakov finds a concept that can bring the philosophies of spirit closer to the horizons in theology, not in metaphysics. This is the concept "kenosis". In kenosis, the descent, the self-limitation of God in directing the world, the infinite coming to the finite, the adoption of measures and boundaries. Thus, Bulgakov's doctrine on the kenosis of the Holy Spirit is opposed to Berdyaev's ecstatic understanding of spirit. Bulgakov's theological and philosophical developments lead to the significant conclusion that ontological events can be not only a violation, but also the establishment of boundaries. For Bulgakov, this is the kenosis of the Holy Spirit, which involves acceptance of incompleteness, entry of the infinite into measure and boundaries, and voluntary presence within them rather than a transgressive violation of boundaries. This is the third ontological horizon, which is equally different from both metaphysical transcendence and postmodern transgression.

REFERENCES

1. Solov'ev, V.S. (1999) *Filosofskoe nachalo tsel'nogo znaniya* [The Philosophical Beginning of Integral Knowledge]. Minsk: Kharvest. pp. 5–146.
2. Jung, C.G. (1998) *Bog i bessoznatel'noe* [God and the Unconscious]. Translated from German. Moscow: Olimp; AST. pp. 227–283.
3. Bul'tmann, R. (2004) *Izbrannoe: Vera i ponimanie* [Selected Works: Faith and Understanding]. Translated from English. Moscow: Rossiyskaya politicheskaya entsiklopediya.
4. Berdyaev, N.A. (2013) *Opyt eshatologicheskoy metafiziki. Sbornik nauchnykh trudov 1937–1948* [Experience of Eschatological Metaphysics. A Collection of Research Papers of 1937–1948]. Moscow: Knizhnyy klub Knigovok. pp. 21–171.
5. Hegel, G.W.F. (2006) *Fenomenologiya dukha* [The Phenomenology of Spirit]. Translated from German. St. Petersburg: Nauka.
6. Hegel, G.W.F. (2016) *Phänomenologie des Geistes*. Hamburg: Nikol Verlag.
7. Motovilov, N.A. & Seraphim of Sarov. (2015) *Beseda prp. Serafima Sarovskogo s N.A. Motovilovym "O tseli khristianskoy zhizni"* [Conversation between Seraphim of Sarov and N.A. Motovilov "On the Purpose of the Christian Life"]. Moscow: Russkiy palomnik.
8. Nietzsche, F. (2007) *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 t.* [Complete Works: In 13 Vols]. Translated from German. Vol. 4. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya.
9. Nietzsche, F. (2012) *Gesammelte Werke*. Köln: Anaconda Verlag GmbH.
10. Dionysius the Areopagite. (2017) *Korpus sochineniy. S tolkovaniyami prep. Maksima Ispovednika* [Corpus of Essays. With the Interpretation of Maximus the Confessor]. Translated from Old Greek by G.M. Prokhorov. St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko.
11. Bulgakov, S.N. (2017) *Svet Nevecherniy* [Unfading Light: Contemplations and Speculations]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko; Pal'mira.
12. Yannaras, C. (2014) *Khaydegger i Areopagit, ili ob otsutstvii i nepoznavaemosti Boga* [On the Absence and Unknowability of God: Heidegger and the Areopagite]. Translated from Greek by G.V. Vdovin. Moscow: Direkt-Media.
13. St. John Damascene. (2014) *Tochnoe izlozhenie pravoslavnoy very* [An Exact Exposition of the Orthodox Faith]. Moscow: Blagovest.
14. Nietzsche, F. (2012) *Polnoe sobranie sochineniy: v 13 t.* [Complete Works: In 13 Vols]. Translated from German. Vol. 5. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya.
15. Bulgakov, S. (1936) *O Bogochelevechestve* [On Godmanhood]. Pt. II. Paris: YMCA Press
16. Jaspers, K. (2012) *Filosofiya* [Philosophy]. Book 3. Translated from German by A.K. Sudakov. Moscow: Kanon+; ROOI "Reabilitatsiya".
17. Faritov, V.T. (2017) *Ontologiya transgressii: G.W.F. Hegel' i Fund Nitshe u istokov novoy filosofskoy paradigmy (iz istorii metafizicheskikh ucheniy)* [Ontology of Transgression: G.W.F. Hegel and F. Nietzsche at the Origins of the New Philosophical Paradigm (From the History of Metaphysical Doctrines)]. St. Petersburg: Aleteyya.
18. Berdyaev, N.A. (1989) *Filosofiya svobody. Smysl tvorchestva* [Philosophy of Freedom. The Meaning of Creativity]. Moscow: Pravda. pp. 254–581.
19. Jung, C.G. (1998) *Otvety Iovu* [Answer to Job] Translated from German by V.M. Bakusev. Moscow: AST. pp. 99–187.
20. Vysheslavtsev, B. (1924) *Religiya i bezreligioznost'* [Religion and Lack of Religiosity]. In: Berdyaev, N.A. et al. *Problemy russkogo religiozno go soznaniya* [Problems of Russian Religious Consciousness]. Berlin: YMCA Press, pp. 7–52.

21. Saint Basil the Great. (2012) *Tvoreniya: v 2 t.* [Works: In 2 Vols]. Vol. 1. Moscow: Sibirskaya Blagozvonitsa.
22. Augustine of Hippo. (2018) *O Troitse* [On the Trinity]. Translated from Latin by A.A. Tashchian. Moscow: RIPOI-Klassik.
23. Losskiy, V.N. (2015) *Ocherk misticheskogo bogosloviya Vostochnoy Tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie* [Essay on the Mystical Theology of the Eastern Church. Dogmatic Theology]. Moscow: Akademicheskii proekt; Paradigma.
24. Levitskiy, S.A. (1994) Berdyaev: prorok ili eretik? [Berdyaev: A Prophet or a Heretic?]. In: Ermicheva, A.A. (ed.) *Berdyaev: pro et contra* [Berdyaev: Pro et Contra]. Book 1. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Institute. pp. 501–518.

Received: 15 October 2019