

ФИЛОСОФИЯ, СОЦИОЛОГИЯ, ПОЛИТОЛОГИЯ

УДК 1:21

В.В. Бабич

КОНЦЕПТ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВА В ФИЛОСОФИИ В.С. СОЛОВЬЕВА
КАК РЕЦЕПЦИЯ ХРИСТИАНСКОЙ ДОГМАТИЧЕСКОЙ ДОКТРИНЫ

Анализируется рецепция концепта богочеловечества из христианского догматического богословия в русскую религиозную философию в работах В.С. Соловьева.

Ключевые слова: Богочеловечество; русская религиозная философия; христианская догматическая доктрина.

Бог стал человеком, чтобы человек стал Богом.
Loci communes

«Богочеловечество» – одно из ключевых понятий русской религиозной философии – заимствовано русскими философами из христианской патристики. Догматические мотивы богочеловечества берут свое начало из текста Евангелия от Иоанна, в котором говорится о Божественном Логосе, ставшем плотью, а также из текста послания апостола Петра: «Дарованы нам великие и драгоценные обетования, дабы вы через них соделались участниками Божеского естества» (2 Пет. 1:4). Окончательное оформление идеи богочеловечества в христианской традиции происходит после становления догматического учения на Вселенских Соборах, когда был поставлен вопрос, каким образом Бог-Троица может быть объектом единения и мистического опыта, а также вопрос, связанный с прояснением проблем эсхатологической перспективы человечества в спорах о природе Промысла.

Особое догматическое значение для формирования термина «богочеловечество» имел Четвертый Вселенский собор в Халкидоне (451 г.), на котором было сформулировано взаимоотношение двух природ во Христе – Божественной и человеческой, выражавшееся четырьмя отрицательными наречиями: «неслитно, неизменно, неразделимо, неразлучно». Постановление собора о взаимоотношении двух природ во многом определило христианскую антропологию, а также парадигму культуры и истории в целом, выдвигая принцип (и цель) богочеловечества в качестве метаисторического смысла индивидуального бытия и бытия всечеловеческого.

Параллельно с экклесиологическими размышлениями происходила и религиозно-философская разработка термина отцами Церкви. Особое значение в теолого-философской традиции приобретают трактаты псевдо-Дионисия Ареопагита, осуществившего синтез христианской мистической интуиции с логико-теоретическими построениями поздней Античности. В трактате «О божественных именах» Дионисий Ареопагит дает предпосылку для формирования целостной концепции богочеловечества, в фокусе которой возможно рассмотрение проблем в области онтологии, антропологии, этики, гносеологии и социальной философии. Дионисий предполагает в Боге «единое» и «различное»; но, признавая, что троичное богословие есть мистическое богословие соединения, предполагающее путь постепенных изменений тварной природы посредством все более и более глубокого общения человеческой личности с Богом-Троицей, автор при-

ходит к определенной антиномии («единений» и «различий»). Эта антиномия обосновывает два пути богопознания, которыми руководствуется Дионисий Ареопагит – богословие положительное (катафатическое) и богословие отрицательное (апофатическое). Для Дионисия «единение» – это «тайны пребывания, которые себя не обнаруживают» (трансцендентная сфера Божественного бытия), а «различиями» являются «благолепные выступления богочеловечества вонне и его изъяснения», т.е. нисхождение Божества вонне, Его проявления, которые автор называет также «силами», которым сопричастно все существующее (имманентная сфера Божественного бытия) [1. С. 408–409]. Опираясь на трактат Дионисия Ареопагита, последующая теолого-философская мысль получила возможность сочетать в рамках религиозно-философского дискурса различные подходы к проблеме человека и общества, человека и истории.

Упоминание о богочеловечестве в русской церковной литературе мы находим в «Слове о Законе и Благодати» (XI в.) митрополита Иллариона. Трактат представляет собой проповедь Богочеловечества Христа, богословски соответствуя христологическому Халкидонскому догмату. Проповедь направлена против различных ересей, которые представляли Бога абстрактно-невоплощенным и недоступным для людей, Христа же считали лишь нравственным образцом совершенного человека.

Особое значение термин «богочеловечество» приобретает в русской религиозно-философской традиции XIX–XX вв. Русские философы обращаются к архетипическим пластам христианской культуры, преобразуя понятие богочеловечества в концептуальный конструкт, в котором отражается специфический социокультурный и экзистенциальный опыт эпохи в понятиях христианской мистики и догматики. Особенно привлекательными для русских мыслителей в византийской духовной традиции стала идея обожения человека, нашедшая свое выражение в трудах отцов-каппадокийцев, Симеона Нового Богослова, Максима Исповедника, Григория Паламы. В их учении преодолевается грань между Творцом и творением; образ и подобие Божие в человеке представляют собой ту основу, на которой возможно творческое взаимодействие Бога и человека в преображении окружающего мира и внутреннего мира человека.

Основой процесса формирования концепции богочеловечества в русской религиозной философии послужила

работа В.С. Соловьёва «Чтения о Богочеловечестве», определившая постановку проблемы и расширение ее аспектологии, путь, которым продолжала двигаться русская религиозно-философская мысль в течение последующего столетия. Понятие «богочеловечество» В.С. Соловьёв органически выводит из учения о соборности (всеединстве), которое впервые было подробно рассмотрено и представлено в богословских работах А.С. Хомякова. Учение о соборности и идея богочеловечества в русской религиозной философии, взаимопроникающая, образуют сложную философско-социальную модель, в рамках которой решались вопросы морали, определение критериев человека, его природных и духовных качеств, свободы, творчества и цели бытия. В контексте философии всеединства термин «богочеловечество» наполнился универсальным содержанием, стал фундаментальной категорией религиозной философии, предметом мистического созерцания и формой исторической надежды.

Оценивая социализм и позитивизм как объективно актуальные формы социокультурного бытия, В.С. Соловьёв все же дает негативную оценку данным историческим феноменам и признает их только лишь одним из переходных этапов культурно-исторического развития. Пытаясь решить главное противоречие европейской культуры между единичностью экзистенции и всеобщностью культурных универсалий, В.С. Соловьёв выдвигает альтернативу упомянутым социальным идеям, реализующуюся в концепте богочеловечества. Помещенный в перспективу философии всеединства (соборности), он становится предвосхищением идеального состояния человечества в историческом становлении.

Внутреннее противоречие культурных универсалий обнаруживает себя в свободном самоопределении личности, но оно не может осуществиться, ибо структура самовыражения личности подчинена универсалиям, и не может и не осуществиться, поскольку индивидуальная свобода есть ценность, без которой нет культуры [2]. В.С. Соловьёв анализирует это противоречие, воспроизводя структуру отношений между свободной волей индивида и Божественной волей (в классической теологии этот спор отражен в переписке Лютера с Эразмом в XVI в.) [3]. В.С. Соловьёв писал: «Как высшее начало – католичество требует себе подчинения со стороны частного и единичного, подчинения человеческой личности. Но, становясь внешней силой, оно перестает быть высшим началом и теряет право господства над человеческой личностью (как обладающей силою внутреннею), фактическое же господство является как только насилие... Великий смысл исторического процесса, начавшегося с религиозной реформации, состоит в том, что он обособил человеческую личность, предоставил ее самой себе, чтобы она могла сознательно и свободно обратиться к Божественному началу. Свободная же внутренняя связь между безусловным Божественным началом и человеческой личностью возможна только потому, что сама эта человеческая личность имеет безусловное значение» [6. С. 19–20]. Мы наблюдаем лишь формальное выражение этих отношений в социальной сфере Европы XIX в., т.к. в процессе секуляризации европейской культуры ее универсалии оказались отсеченными от их традиционного трансцендентного обоснования [4].

Противоречие перешло из теологической мысли в конфликты между свободной человеческой индивиду-

альностью и принудительностью матриц, образующих из «человеческого материала» стандартные формы его социальности (так, это противоречие исследовалось мыслителями от Фейербаха и Маркса до Сартра и Хайдеггера) [5. С. 54]. В философии В.С. Соловьёва этому противоречию была возвращена теологическая и метафизическая значимость. Оно представлено как следствие тео-космической катастрофы.

Противопоставление индивидуального всеобщему в человеческой жизни выступило в этой философии как болезненное, противоестественное состояние – искажение бытия, а не его подлинность. Онтологическая катастрофа расколола и внутренний мир человека, в котором индивидуально-эгоистическое существование находится в конфликте с Божественной сущностью. Преодоление раскола мыслилось В.С. Соловьёвым, в конечном счете, как синергичное соединение двух волей – Божественной и человеческой. Русский философ, утверждая, что общая концепция Абсолюта должна быть непротиворечивой, подчеркивает, что необходима ясность в описании того, как абсолютный Бог входит в общение с человеком и тварью вообще. Попытка этого описания, а также попытка решения основополагающей антиномии религиозного сознания (трансцендентно-имманентная природа Бога), была представлена им в чтениях о богочеловечестве.

В.С. Соловьёв, опираясь на основы христианской онтологии и антропологии, выводит свое понятие богочеловечества. Он писал: «Будучи реально только одним из множества существ в природе, человек, в сознании своем имея способность постигать разум или внутреннюю связь и смысл всего существующего, является в идее как все и в этом смысле есть второе всеединое, образ и подобие Божие. В человеке природа перерастает саму себя и переходит в область бытия абсолютного» [6. С. 139–140], но это «перерастание» природы самой себя невозможно только из внутренних причин. Далее В.С. Соловьёв указывает на то, что является условием «перерастания»: личность должна «сознательно и свободно обратиться к Божественному началу, войти с Ним в совершенно сознательную и свободную связь». Далее философ продолжает: «Человеческая личность только потому может свободно изнутри соединяться с Божественным началом, что она сама в известном смысле божественна, или точнее – причастна Божеству» [6. С. 20]. Тем самым В.С. Соловьёв в своем философствовании выделяет человека из общего числа природных существ, наделяя его особой причастностью к «Божественному началу». Здесь философ в точности следует библейской традиции, где из всех творений человек выделяется особым действием Божиим: «И создал Господь Бог человека из праха земного, и *вдул в лице его дыхание жизни*, и стал человек душою живою» (Быт. 2:7). Также библейская традиция признает, что только человек обладает «образом и подобием» Божиим (Быт. 1:26), тем самым выделяя его из всех тварных существ. Современный православный богослов Митрополит Амфилохий (Радович) пишет: «Как богоподобное существо, он (человек) несет в себе нечто большее и высшее, чем все творения в целом... как существо, созданное по образу и подобию Божию, он призван возвысить все творения до Божественного уровня и стать обиталищем Святой Троицы, направляя свою свободную волю на исполнение Божественной воли» [7. С. 24]. В классической теологии под

«образом» большинство отцов церкви понимали некую заданность, нечто состоявшееся по образу первообраза. В философствовании В.С. Соловьёва идея образа понимается как заданное сопричастие Богу и вместе с «сознательным и свободным» обращением к Божеству выступает первым необходимым условием «перехода» человеческой природы к области природы Абсолюта (Бога).

Вторым необходимым условием преобразования человеческой природы у В.С. Соловьёва является действие Бога по отношению к человеку. Действие Божества философ характеризует на примере христианских пророков: «Пророкам Бог открывается как обладающий известным существованием идеальным определением, как всеобъемлющая любовь, – вследствие чего и действие Бога на другое, Его отношение к человеку определяется уже объективно идеей абсолютного блага, и закон Его бытия является уже не как чистый произвол (в Нем) и внешняя насильственная необходимость (для человека), а как внутренняя необходимость, или истинная свобода» [6. С. 75]. Говоря другими словами, по В.С. Соловьёву, для перерастания человеческой природы необходимо совпадение двух свобод, т.е. воли Божественной и человеческой. Возможность этого совпадения философ основывает на данности сопричастия человеческой личности Богу, где воля человека определяется как некая потенциальная заданность к сущностной тождественности с Богом.

Таким образом, В.С. Соловьёв в понятии воли выражает христианское видение идеи подобия как некой возможности, которую следует приобрести, где надо уподобиться, чтобы стать подобным [8. С. 110]. Отсюда, понятие богочеловечества у В.С. Соловьёва – это «вера в себя, вера в человеческую личность», которая «есть вместе с тем вера в Бога, ибо божество принадлежит человеку и Богу, с тою разницею, что Богу принадлежит оно в вечной действительности, а человеком только достигается, только получается, в данном же состоянии есть только возможность, только стремление... осуществленные обе эти веры – вера в Бога и вера в человека – сходятся в единой полной и всецелой истине Богочеловечества» [6. С. 26–27].

Следуя за традицией христианской антропологии, где особое место занимала идея синергии – соработничества двух энергий (Божественной и человеческой), имеющих свой источник в разных горизонтах бытия, в бытии нетварном и в бытии тварном, – В.С. Соловьёв строит свое понятие человеческой личности. В статье «Понятие о Боге» он писал: «Самостоятельность, или самосодержательность нашей личности есть только формальная; действительно же самостоятельной и содержательной она делается, лишь утверждая себя, как подставку другого, высше-

го» [9. С. 57]. Экстраполируя природу личностных отношений на принципы социальной жизни, В.С. Соловьёв утверждал: «Если истинное богочеловеческое общество, созданное по образу и подобию самого Богочеловека, должно представлять свободное согласование Божественного и человеческого начал, то оно, очевидно, обусловливается как действующею силою первого, так и содействующею силою второго» [6. С. 168]. Личность обретает идентичность в религиозном целом и вместе с целым, оставаясь при этом особой индивидуальностью. И это – особый волевой акт, который и есть подлинное самоутверждение личности как автономной субстанции, а не растворение в целом. Главное для философа в том, что человечество есть духовный организм, духовный замысел, который воплощается в отдельном человеке и одновременно может быть реализован только человеком в единстве с Богом. Поэтому у В.С. Соловьёва личность является открытой антропологической формацией, где содействие энергий человека с энергией иного онтологического статуса (Абсолюта) выступает необходимым условием обретения бытия и содержательности.

Соединяя свою антропологическую концепцию с христологией Восточной церкви, В.С. Соловьёв выводит целостное представление о мире. Как человеческая личность, так и космос являются у философа потенциально единственными Божественному началу (Абсолюту), но не тождественны ему, поскольку Абсолютное есть актуально сущее, а космос – становящееся. У них общее абсолютное содержание, выраженное в концепте всеединства, но если Бог имеет его в «вечном и нераздельном акте», то человечество как абсолютное существо «может быть субъектом того же содержания в постепенном процессе». Таким образом, в идее богочеловечества происходит признание сущностного единства Бога и космоса, но в отличие от пантеизма Бог не растворяется в природе, а освящает ее присутствием в ней, выражая Собой высшее личностное начало в бытии.

Исходя из вышесказанного, мы признаем, что идея богочеловечества в философии В.С. Соловьёва является прямой рецепцией христианской догматической доктрины, но отказ философа от апофатического метода приводит к нарушению в целостной богословской традиции христианской церкви и иной интерпретации антиномии условного и безусловного, тварного и нетварного, единицы и целого. Отказ от апофатического метода и неточность в формулировках послужили к взаимному оппонированию философских позиций. Так, например, В.В. Зеньковский и В.Н. Лосский считали, что философия В.С. Соловьёва находится в области пантеистических идей.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Мистическое* богословие восточной церкви: Пер. с древнегреч. / Сост. и предисл. Л.С. Кукушкина. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. 592 с.
2. *Аванесов С.С.* Нормативность культуры // Дефиниции культуры: Сб. тр. участников Всерос. семинара ученых. Вып. VIII. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2009. С. 12–15.
3. *Эразм Роттердамский.* Философские произведения. М.: Наука, 1987. 392 с.
4. *Макинтайр А.* После добродетели: Исследование теории морали / Пер. с англ. В.В. Целищева. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга, 2000. 384 с.
5. *На пути к синтетическому единству европейской культуры.* Философско-богословское наследие П.А. Флоренского и современность / Под ред. Владимира Поруся. М.: Библиейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2006. 279 с.
6. *Соловьёв В.С.* Сочинения: В 2 т. Т. 2. М.: Правда, 1989. 735 с.
7. *Амфилохий (Радович), митр.* Человек – носитель вечной жизни / Пер. с серб. С. Луганской. М.: Изд. Сретенского монастыря, 2005. 304 с.
8. *Фаст Г.* Этюды по Ветхому Завету. Руководство к изучению Священного писания. Красноярск: Енисейский Благовест, 2007. 352 с.
9. *Зеньковский В.В.* История русской философии: В 2 т. Ростов н/Д: Феникс, 2004. Т. 2. 554 с.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 18 января 2010 г.