

*Н. Н. Павлюченков\**

**ПОПЫТКИ ОСМЫСЛЕНИЯ  
ФИЛОСОФИИ ВСЕДИНСТВА В. С. СОЛОВЬЕВА  
И ПОСТРОЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ МЕТАФИЗИКИ В XX ВЕКЕ**

В статье исследуются некоторые еще недостаточно раскрытые в литературе особенности интерпретации философии всеединства В. С. Соловьева в трудах П. А. Флоренского, Е. Н. Трубецкого и С. Н. Булгакова. Особое внимание обращается на попытки исключить из системы метафизики всеединства элементы, не отвечающие традиционному христианскому учению о сущностном различии Бога и сотворенного Им мира и об отсутствии необходимости для Бога быть Творцом. Использование и критическое переосмысление этих попыток в некоторых наиболее характерных работах Г. В. Флоровского и В. Н. Лосского рассматривается как фактор, способствовавший развитию отечественной религиозно-философской и богословской мысли в XX веке. В заключение выявляются важные аспекты философии всеединства, оказавшие влияние на формирование концепций христианской метафизики в XX в. и определяются возможные направления дальнейших исследований в раскрытии данной темы.

**Ключевые слова:** философия всеединства, метафизика, творение, мир, мировоззрение, христианская традиция, София, ипостась, сущность, вечность, обожение.

*N. N. Pavliuchenkov*

*ATTEMPTS TO COMPREHEND V. S. SOLOVYOV'S PHILOSOPHY OF UNITY  
AND THE CONSTRUCTION OF CHRISTIAN METAPHYSICS IN THE 20TH CENTURY*

The article examines some features of the interpretation of the philosophy of the Unity V. S. Solovyov in the works of P. A. Florensky, E. N. Trubetsky and S. N. Bulgakov. Special attention is paid to attempts to exclude from the metaphysics system elements, which do not correspond to the traditional Christian teaching about the difference between God and the world created and that God did not have the need to create the world. The use and critical rethinking of these attempts in some works of G. V. Florovsky and V. N. Lossky is

---

\* Павлюченков Николай Николаевич, кандидат богословия, кандидат философских наук, доцент, старший научный сотрудник, Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; [pavl1905@mail.ru](mailto:pavl1905@mail.ru)

considered as a factor that contributed to the development of Russian philosophical and theological thought in the twentieth century. In conclusion, the author identifies important aspects of the philosophy of unity, which influenced the formation of concepts of Christian metaphysics in the twentieth century. Possible directions of further research in the disclosure of this topic are determined.

**Keywords:** philosophy of unity, metaphysics, creation, world, worldview, Christian tradition, Sophia, hypostasis, essence, eternity, deification.

Философия всеединства достаточно хорошо исследована в отечественной и зарубежной литературе. Она уже вошла в историю, оказавшись одним из наиболее замечательных проявлений религиозно-философского ренессанса в России конца XIX — начала XX вв. Как представление о единстве всего сущего, так и сам термин «всеединство» существовали давно, но, как отмечал В. В. Зеньковский, только влияние В. Соловьева «очаровало» этой концепцией русскую мысль и способствовало ее утверждению в России [5, с. 150].

Для исследователей, особенно иностранных, констатация такого факта может служить свидетельством, подтверждающим особое значение трудов В. Соловьёва в процессе обращения русской философии (и даже русского богословия) к «восточной традиции созерцания», которая «стремится к видению Бога во всех вещах» [25, с. 89], и, следовательно, все бытие мировой множественности возводит к единому Божественному источнику. Соловьев констатировал «кризис» западной философии в то время, когда в русской религиозной мысли начинался поиск путей освобождения от западного влияния и даже «пленения» (Ю. Ф. Самарин) и, в числе прочего, могло казаться, что связанная с парадигмой всеединства доктрина «Богочеловечества» действительно отражает то, что восточные Отцы христианства говорили об «обожении» как цели и конечном смысле существования человека.

Однако за концепцией всеединства по В. Соловьёву, наряду с восторженными оценками, практически сразу закрепилась репутация «пантеистического соблазна», уводящего религиозную философию от основ христианского мировоззрения. И после кончины Соловьёва обнаружились такие его последователи, для которых наличие подобных «соблазнов» не означало необходимости отвергнуть саму идею всеединства. Они поставили себе целью эти «соблазны» устранить, полагая что парадигма всеединства вырастает из глубины христианского миропонимания, а уклоняются от него только ее конкретные разработки, обусловленные частными пристрастиями, заблуждениями или недоработками того или иного философа. Опыты, представляющие собой попытки рецепции философии всеединства с таких позиций, оказали очень существенное влияние на дальнейшее развитие отечественной религиозно-философской и богословской мысли, но, к сожалению, они в таком своем качестве ещё не привлекли к себе достаточно серьёзного внимания исследователей и аналитиков.

Есть работы, затрагивающие лишь отдельные аспекты данной темы, причем зарубежные исследователи пока опережают отечественных в раскрытии связанной с метафизикой всеединства темы обожения в трудах В. Соловьёва и его последователей. В ряде случаев в отношении попыток рецепции метафизики всеединства их работы дополняют друг друга. Так, например, О. Смит отметил, что «предметом жарких споров» в русской религиозной мысли стала

не сама идея единства духа и материи, а «характер такого единства» [28, р. 277]. Дж. Рич, в числе прочего, рассмотрел «русский контекст» обращения В. Соловьева к восточно-христианской традиции [27, р. 59–66], а Р. Коутс сделала вывод, что из представителей русского религиозно-философского ренессанса начала XX в. к этой традиции был наиболее близок П. Флоренский [26, р. 175]. Особого внимания в контексте данной темы заслуживают сопоставления основных положений метафизики всеединства В. Соловьева с учением прп. Максима Исповедника [27, р. 75–112], обращение к которому сыграло большую роль в построении концепций прот. С. Булгакова и особенно В. Н. Лосского.

Если говорить о наиболее выдающихся последователях В. Соловьева, трудившихся в рамках предложенной им парадигмы всеединства, то, наряду с Е. Н. Трубецким, П. А. Флоренским и С. Н. Булгаковым, нужно упомянуть Л. П. Карсавина и С. Л. Франка. Но они, как представляется, не находили в концепциях Соловьева существенных моментов, которые могли бы восприниматься как проблемные с позиций христианского мирозерцания. Франк, например, в переживании реальности «Непостижимого» («Unergründliche») видел основу мистических интуиций и концепций как В. Соловьева (а также Шеллинга, Ф. Баадера, Я Беме и др.), так и отцов Христианской Церкви. Он прямо писал, что восточная патристика является источником современной немецкой и русской философии [24, с. 183, 246, 481]. У Карсавина концепция всеединства основана на особо выделяемой им христианской идее самопожертвования, которая в данном случае выражается не только в учении о Боговоплощении в крестной смерти Богочеловека, но и в представлении о творении мира как онтологическом ограничении Абсолюта, при котором Он даже «исчезает» («умирает») в мире как в своем проявлении в небытии [6, с. 14, 17]. Рассмотрение творчества этих представителей философии всеединства в рамках данной темы требует специального исследования, восполняющего могущий показаться односторонним осуществляемый здесь подход к восприятию наследия великого философа. Выделяемые здесь авторы представляют интерес, прежде всего, своей критической позицией, связанной со стремлением привести предложенную Соловьевым метафизику в согласие с традиционным христианским мировоззрением, как они его себе представляли.

Е. Н. Трубецкому и П. А. Флоренскому принадлежат первые две масштабные попытки разделить в предложенной В. Соловьевым метафизике, по их мнению, объективное (отвечающее христианской традиции) и субъективное (соответствующее личным пристрастиям автора) содержание. Эти опыты были предприняты независимо друг от друга и результаты их оказались опубликованными в России почти одновременно. Так, в 1913 г. в издательстве «Путь» вышел двухтомник Е. Н. Трубецкого «Мирозерцание Вл. С. Соловьева», и в том же издательстве, формально в 1914 г., а по факту в конце 1913 г., вышел «Столп и утверждение Истины» П. А. Флоренского, тогда уже священника, выпускника Московской духовной академии, готовящегося стать магистром богословия и профессором (защита состоялась в мае 1914 г.).

Опыт Флоренского отличался тем, что здесь переосмысление концепций В. Соловьева осуществлялось нарочито без видимой с ними связи, даже без употребления самих терминов «всеединство» и «Богочеловечество». Вместе

с тем, Флоренский буквально повторял тезис В. Соловьева [11, с. 691–692] (без ссылки на него): «Истина есть все» [21, с. 167–168] — и фактически воспроизводил ту же, что и у Соловьева, метафизику, лишь внешне оформляя ее материалом, призванным, в числе прочего, быть приемлемым в православном богословии. Н. Бердяев назвал это «стилизацией» [2, с. 267], с чем отчасти можно согласиться.

Прежде всего, Флоренский представил все бытие мира как единство «сотворенных» в Божественной вечности идеальных оснований и их «проявления» в эмпирии. В идеальных основаниях вся тварь изначально обожена, т. е., согласно «Столпу и утверждению Истины», причастна Божественной сущности. София выступает здесь как онтологическая реальность, объединяющая всю такую, т. е. сотворенную и обоженную в вечности тварь. В таком своем качестве она — «четвертая ипостась», не входящая, но *принимаемая* по свободной воле Творца в Божественное Троиединство [21, с. 50]. Она не является самой Божественной сущностью (как у В. Соловьева), а *получает* Божественную сущность, что, однако, в условиях «вечного обожения» [21, с. 65] фактически означает изначальное (и безначальное) *обладание* этой сущностью. Причастие Божественной сущности Флоренский прямо называл «пресуществлением» [21, с. 85], понимая под этим, очевидно, *полное изменение* сущности — с тварной на нетварную, Божественную. И если, согласно «Столпу и утверждению Истины», ипостась и сущность — антиномически разные и в то же время тождественные друг другу реальности [21, с. 53], то София, будучи не-божественной *Ипостасью*, все же при этом (антиномически) есть также и сама *сущность* Божества.

«Творение» в такой концепции если и можно понимать как творение «из ничего», то его результат, как иноприродную Богу реальность, тотчас следует признать уже единым и тождественным с Богом в вечности, где нет «начала». Следовательно, там «пресуществление» твари в Божество должно означать ее изначальную божественность. Собственно, «творение» в концепции «Столпа и утверждения Истины» также должно рассматриваться как «отпадение» от Бога, необходимое для формирования в эмпирическом мире *осознающей* свое обожение человеческой личности. Предусмотренный в этом мире процесс должен вести к сознательному принятию человеком своего извечно существующего в Боге обожения.

Но «проявление» в эмпирии необходимо не только для того, чтобы изначально данное твари обожение стало ее свободно и сознательно воспринятым достоянием. Согласно Флоренскому, если нет явления, то, значит, нет и того, что могло бы себя явить [19, с. 155]. Это, по существу, означает, что Бог *не может* существовать без Своего явления «вовне». И тварный мир должен быть таким явлением — единым (хотя, конечно, и имеющим различные уровни своей «интенсивности») Божественным феноменом.

Таким образом, существо предложенной Соловьевым метафизики у Флоренского практически полностью сохраняется, а усиление внимания к модулю «тварности» не приводит к однозначному утверждению традиционного христианского учения о творении «из ничего». Как и в ряде других случаев, когда необходимо «синтезировать» философию всеединства с христианскими

догматами, здесь Флоренский указывает на антиномии, всегда и неизбежно сопровождающие как само человеческое восприятие догматов, так и попытки согласовать между собой религиозное знание и религиозный опыт. Так, София, олицетворяющая собой «святое ядро» твари, будучи, по Флоренскому, пронизана «Троицескою Любовью... религиозно, — не рассудочно, — почти сливается со Словом и Духом и Отцом...; но *рассудочно* она есть совсем иное, нежели каждая из этих Ипостасей» [21, с. 331]. Она — «столь же Бог, как и не Бог, и столь же тварь, как и не тварь. О ней нельзя сказать ни “да”, ни “нет”» [20, с. 282].

В целом, Флоренский предложил такую концепцию, которая реальность онтологического единения твари с Творцом закладывает в самую основу устройства мироздания и избегает при этом прямой апелляции к положениям, которые могут восприниматься как «соблазн пантеизма». Необходимость «отпадения» от Абсолюта здесь трактуется как необходимость «проявления» вечного «ноумена» в эмпирии, что, в свою очередь, осмысливается как необходимость «воплощения» духа в материи, без чего не может быть реального, т. е. свободного и сознательного бытия твари. И если учение о конечном единосущии свободных и сознательных тварных ипостасей-личностей есть «аналог» догматической истины о единосущии Св. Троицы, то «воплощение» идеального обожения твари в эмпирическом мире есть аналог догмата Боговоплощения. Так, по выражению игумена Андроника (Трубачева), Флоренский вводил «догматические принципы» в философию [1, с. 75] и вносил в концепцию всеединства «определенность и догматическую ясность» [1, с. 177–178].

В начале 1910-х гг. Е. Трубецкой мог общаться с Флоренским на заседаниях Московского религиозно-философского общества памяти В. Соловьева, но прямых свидетельств такого общения до начала 1914 г. обнаружить пока не удается [9, с. 99–100]. Критическая рецензия Е. Трубецкого на «Столп и утверждение Истины» (1914) написана им с позиций уже вполне сформировавшегося собственного видения всей ценности метафизики всеединства В. Соловьева и проблем, которые она создает для христианского религиозного сознания.

В предисловии к двухтомнику «Миросозерцание Вл. С. Соловьева» Е. Н. Трубецкой отметил, что писать о Соловьеве для него означало также и «выяснять основы своего собственного миросозерцания» [16, с. XI]. Иначе говоря, здесь читателю предлагалось не столько историко-философское исследование собственно жизни и трудов В. Соловьева, сколько их оценка с позиций убеждений самого автора проводимого исследования. Читатель должен был воспринимать предлагаемые оценки как авторские выводы о «достоинствах» и «недостатках» учения Соловьева и, учитывая главную мысль исследования — о непреходящем значении философа в истории русской мысли, — заключать, что все «лучшее» в его наследии нуждается в окончательном утверждении и развитии, а все «недостатки» должны быть подвергнуты анализу и исправлению.

В числе прочего, Е. Н. Трубецкой выявил у Соловьева «усвоение глубочайших мыслей немецкой мистики и Шеллинга» и заслугу продолжения их дела в России [16, с. 58]. Как положительный момент такого усвоения он отметил в его наследии «духовный материализм», а как отрицательный — «пантеистическую утопию». Цитируя пассажи В. Соловьева о ценности материальной

природы, способной к «освящению» и «обожению» (из «Трех речей в память Достоевского»), Е. Трубецкой заметил, что вполне ясно «те же мысли выражены у Беме и Баадера» [16, с. 71].

В какой степени сам Е. Трубецкой был согласен с такими представлениями, можно видеть особенно из его поздних работ — «Умозрение в красках» (1916) и «Смысл жизни» (1916–1918). Следуя прозрениям Я. Беме и Ф. Баадера, Трубецкой, как и Соловьев, полагал, что соединение Бога с «самим существом нашей природы», т. е. с человеческим «естеством», уже означает соединение Бога также и «со стихиями внешнего мира», т. е. с видимым, материальным «естеством» всей твари. Для Соловьева это означало «признать природу способную к такому воплощению в нее Божества», т. е. «поверить в искупление и обожение материи» [17, с. 313]. То же самое убеждение для Е. Трубецкого становится еще и поводом подчеркнуть, что во Христе «мы находим явление искомой нами жизненной полноты и правду всеединства» [18, с. 89].

Соединиться с Богом и стать Его «храмом», по Трубецкому, должна *вся тварь*, и под эту идею он подводит практически все свои созерцания и размышления на тему архитектуры древнерусских храмов и древнерусской иконописи. Центральная идея всей русской иконописи воспринимается им не только как идея *собрания* всей твари в «живое целое» храма, но и как идея *соединения* Бога со всей тварью [18, с. 43]. Как и Флоренский, Е. Трубецкой утверждал, что «по образу и подобию» Божественного Триединства должно быть устроено не только человечество, но и *вся мир* — «вся тварь», сразу же при этом замечая, что это будет «внутреннее объединение всех существ в Боге» [18, с. 20]. Е. Трубецкой принял как установленный факт то, на что Флоренскому в его интерпретации концепций Соловьева потребовались серьезные опыты «стилизации», а именно: вся тварь в обожении получает (восстанавливает) свое собственное единосущие и онтологическое единство с Богом. Как и у Соловьева, такое восстановление мыслится как совершаемое в Церкви, «границы» которой раздвигаются на все мироздание, включая в себя все природные — земные и «космические» — стихии.

В осмыслении других основных аспектов метафизики всеединства Е. Трубецкой критически оценил те положения концепции Соловьева, которые воспринимались им как не до конца преодоленные пантеистические «соблазны». Пытаясь их преодолеть, Е. Трубецкой, прежде всего, подчеркивал наличие глубокой онтологической дистанции, разделяющей «здесьнее» и «горнее». Он утверждал, что наш мир — не явление вечной божественной природы, а «явление чего-то другого» [16, с. 296], мир имеет свое происхождение не «из Абсолюта», а «из ничего» [19, с. 309]. Для Соловьева божественная идея, будучи сущностью всего существующего, является «неотделимой частью божественной природы» [16, с. 294]. С такой точки зрения, если человек создан «из ничего», то он для Бога случаен и не имеет своей абсолютной свободы [16, с. 352]. Но это, согласно Е. Трубецкому, — ошибочный вывод, связанный с неверной предпосылкой. Трубецкой излагал свое представление о божественных идеях [16, с. 294–298] и пытался показать, что, напротив, свобода человека возможна только при условии, что его идея-первообраз — не сущность, а идеал, к которому он должен стремиться [16, с. 361]. Т. е. идея есть не *данный* в самой

Божественной сущности ноумен всякой тварной вещи (феномена), а *заданный* для нее образец развития и движения к конечной цели.

В «Смысле жизни» Е. Трубецкой резко возразил и против обозначившейся у Булгакова (он рассматривал напечатанные в издательстве «Путь» работы С. Булгакова «Философия хозяйства» (1912) и «Свет Невечерний» (1917)) попытки ввести божественные идеи в само естество твари.

Если божественный замысел обо мне, — писал он, — есть моя субстанция или сущность, я не могу не быть явлением этой сущности. Хочу я или не хочу, я во всяком случае таков, каким меня замыслил Бог: все мои действия — все равно добрые или злые — суть порождения этой сущности... [17, с. 166],

что обращает в ничто свободу человека и вообще всей твари. На самом деле, согласно Е. Трубецкому, «идея каждого сотворенного существа не есть его природа, а иная, отличная от него действительность, с которой оно может сочетаться или не сочетаться» [17, с. 173]. Это —

образ грядущей, новой твари, который должен быть осуществлен в свободе. Это первообраз твари, какую ее хотел и какую ее замыслил Бог, но осуществление этого первообраза в мире, становящемся во времени, не является односторонним действием Божества: оно совершается при деятельном участии твари, призванной к свободному сотрудничеству, к свободному содействию воле Божией [17, с. 173].

Мир, всецело зависимый от Бога, с точки зрения Е. Трубецкого, с Богом радикально разобщен, причем разобщен не только в эмпирии, но и на всех уровнях своего бытия. Божественные же идеи о мире — это не «часть» самого мира, не его (мира) собственные ноуменальные основания, а творческий замысел Бога о мире, пребывающий в Боге. Отсюда — то, что для Соловьева, Флоренского и Булгакова было изначальной *данностью*, — соединение Бога с миром — для Трубецкого было только *заданностью*.

Трубецкой нашел возможность пересмотреть саму основополагающую для метафизики всеединства по Шеллингу и Соловьеву концепцию «тварного» мира как «перестановленного», «опрокинутого» мира божественного [16, с. 231–232]. У Флоренского и раннего Булгакова тварный мир есть *ничто*, фактически, чисто номинально, а по факту он изначально онтологически «укоренен» в Божественных идеях и извечно в своих идеальных основаниях пребывает в «недрах» Божественного Троиинства. Трубецкой не увлекся подобной «диалектикой» и «антиномиями» и предложил рассматривать это «ничто» в самом прямом, онтологическом смысле этого понятия. Труды Е. Трубецкого были известны в русской эмиграции, и, во всяком случае, создается впечатление, что именно его идеи и решения во многом были использованы Г. В. Флоровским и В. Н. Лосским, когда прот. С. Булгаков в 1920–1930-х гг. стал развивать свое учение о Софии.

Развивая софиологию в эмиграции, прот. С. Булгаков отчасти сохранил те основные интуиции, которые возникли у него в период общения с Флоренским, а отчасти прошел, если можно так сказать, «обратный» путь — от «стилизации» Флоренского к прямому воспроизведению идей Соловьева. В частности, вместо «четвертой ипостаси», он признал Софию сначала энергией,

а впоследствии, как Соловьев [14, с. 322], самой сущностью Св. Троицы [4, с. 125–126]. Повторяя найденную Флоренским аргументацию в пользу положения о «вечном предсуществовании» твари [4, с. 161], Булгаков прямо по Соловьеву договаривал то, что у Флоренского покрывалось молчанием. Так, Булгаков прямо писал относительно человеческого духа:

Духу, хотя и тварному, присуща особая тварная вечность и даже несотворенность... Духовное бытие укоренено в вечности Божией, тварный дух ей подобновечен и несотворен, и он несет в себе сознание и этой вечности, и этой несотворенности, как и вообще божественности своей [4, с. 114–115].

Если бы человек способен был освободиться от природного естества силою духовной жизни, он был бы просто Бог, и его жизнь *сливалась* бы с Божественной жизнью [4, с. 117].

Булгаков решительно исключил традиционное представление об *абсолютном* «ничто», из которого Бог творит мир. Он пишет:

Ничто не существует для Бога как нечто совершенно вне-божественное... Ничто есть понятие *относительное*, оно соотносительно с чем, т. е. с возникшим уже, однако в себе еще неполным, не абсолютным бытием... Таким образом, «ничто» есть не бытие, но состояние бытия, соответствующее его неполноте, *становлению*. Ничто... и есть само это становление, как это на все времена засвидетельствовано Платоном [4, с. 147].

«Положительное» содержание определения «Бог сотворил мир из ничего», согласно «Агнцу Божию» (1933), «может быть лишь таково, что Бог сотворил мир Собою, из Своего естества» [4, с. 148]. «Это — то потенциализирование Богом Своего собственного Божественного мира во внебожественное бытие и есть творение из ничего» [4, с. 149]. В конечном итоге, поздний Булгаков фактически прямым текстом отверг традиционное христианское представление об *абсолютной* иноприродности твари по отношению к Творцу — то, что критики метафизики всеединства старались отстаивать в первую очередь. Тем самым, желая, как П. Флоренский и Е. Трубецкой, оставаться на почве традиционного христианского миропонимания, С. Булгаков постепенно пришел к согласию с основными положениями метафизической концепции В. Соловьева. Известная полемика, развернувшаяся в 1920–1930-х гг. вокруг учения прот. С. Булгакова о Софии, в числе прочего, также стала по существу продолжением осмысления и самой метафизики всеединства В. Соловьева. При этом обращает на себя внимание использование некоторых важных аргументов Е. Трубецкого в работах прот. Г. Флоровского и В. Н. Лосского, выступавших критиками этой метафизики уже с позиций православного богословия.

В большой статье «Тварь тварность», написанной в 1927 г., Г. В. Флоровский (тогда еще не священник), без упоминания учения прот. С. Булгакова, фактически отследил все его основные моменты, связанные с идеей всеединства. Записано свидетельство самого прот. Г. Флоровского, согласно которому в этой статье была высказана «вся суть» его расхождения с Булгаковым [7, с. 107]. Флоровский отметил, что создание мира «из ничего» означает отсут-



ствии какой-либо необходимости в его существовании [23, с. 178–179]. Бог не нуждается в том, чтобы для Своего самоопределения совершать в творении Свое откровение *ad extra* [23, с. 185]. Бог мог бы и не творить мир, что никак не изменило бы и не обеднило Божественной природы. Также и творение мира не обогащает Божественное бытие. «Отсутствие мира означало бы некое вычитание конечного из бесконечного, что должно быть незаметно» [23, с. 189].

Как и Е. Трубецкой, Флоровский указал, что мир возникает «вне» Бога, как «другое» по отношению к Богу, но это «вне» полагается только в самом творении как совершенно новая внебожественная действительность [23, с. 179]. При этом Творение («идея мира»), по указанию Флоровского, имеет свое основание не в существе, но в воле Бога. Весь заключительный, третий, раздел своей статьи о. Г. Флоровский посвятил раскрытию необходимости различать (но не разделять) в Боге «естество» и «волю», «естество» и то, что «около естества», «что относится к естеству». Здесь он подчеркнул «всегдашнюю и основную мысль восточного богословия: «сущность Божия непостижима, а доступны познанию только силы или действия Божии» [23, с. 196].

Переходя к теме «обожения» (θεώσις), Флоровский привел как синоним и другой термин — «боготворение» (θεοποίησις) и отметил, что речь идет о «сверхприродном задании» для твари. «Это задание, — пишет он, — превышает тварное естество, но только в исполнении его самое естество раскрывается в полноте» [23, с. 201]. Это — «предел и цель тварного стремления и становления», в реализации которого «сохранится непреложная грань естеств». Этим «исключается всякое пресуществление твари» [23, с. 209]. Это — такое «боготворение», которым достигается «именно *общение* с Богом, причастие (μετουσία) Его жизни и дарам, и чрез то достижение некоторых свойств, богоподобных и богообразных» [23, с. 209].

Флоровский счел необходимым особо отметить, что тварь есть не явление, но «сущность» и субстанциальность тварной природы раскрывается прежде всего в *тварной свободе*. Эта свобода выражается в реальной равноположности двух путей — *к Богу и от Бога* — и связана не только со способностью выбора, но и с реальным прохождением обоих путей [23, с. 181]. Путь соединения с Богом предполагает Его ответное, встречное движение, чем никак не умаляется необходимость собственного усилия твари. «Нет насилия благодати», и потому для твари не закрыт путь разъединения, гибели и смерти. Не осуществляя своего призвания, тварь не перестает быть и существовать. «Открыта для нее возможность метафизического самоубийства, но не дано силы на самоупражнение» [23, с. 182].

Практически все важнейшие положения этой статьи воспроизведены у В. Н. Лосского в «Очерке мистического богословия Восточной Церкви» (1944) — работе, основанной на материалах лекций, прочитанных для группы французских католиков в начале 1940-х гг. Совпадения с Флоровским и тот же самый ход мысли фиксируется у В. Лосского даже в подборе цитат из патристической литературы, утверждающих или просто иллюстрирующих какое-либо положение.

Относительно обожения мысль Лосского точно следует путям, уже проложенным Флоровским, но с существенным ударением на определенную

«субстанциальность» Божественных действий. Если Флоровский греческому термину «энергия» предпочитал русское слово «действие» и говорил об обожении прежде всего как о причастии человеческого естества Божественной жизни, то у В. Лосского на первый план выступает раскрытие Божественных энергий как нетварного света, которому, если можно так сказать, «физически» должен стать причастным человек [8, с. 59–60, 165–167].

В отличие от Флоровского, В. Лосский вполне открыто и явно участвовал в полемике с Булгаковым, которого он сам считал «самым гениальным богословом XX века». И, как представляется, он более всего продвинулся в направлении творческого переосмысления его концепций, ориентируясь не только на разработки Флоровского, но напрямую продвигаясь в направлении, намеченном у Е. Н. Трубецкого. Упомянув в своем «Очерке» Е. Трубецкого [8, с. 101–102], В. Лосский назвал его неизвестным Западу «единственным “софианцем”, богословская мысль которого осталась вполне православной» [8, с. 194]. Это признание, очевидно, должно распространяться и на Трубецкого как автора *новой* метафизической концепции, которую он сам называл «всеединством». Во всяком случае, В. Лосский предложил решения, очень сходные с обозначенными в «Миросозерцании Вл. С. Соловьева» и «Смысле жизни».

При этом В. Лосский полностью воспринял общее для концепций В. Соловьева, Е. Трубецкого, П. Флоренского и С. Булгакова представление о «космическом» значении христианства. «Ощущение “космического”, — писал он, — никогда не было чуждо духовному аспекту Восточной Церкви» [8, с. 84]. Это тот «светлый космизм», который утверждает цель обожения *всего тварного мира*, осуществляемого в человеке и через человека. «На пути своего соединения с Богом, — отмечал В. Лосский, — человек... собирает весь раздробленный грехом космос, чтобы он был в конце преобразен благодатью» [8, с. 85].

Также, нигде не поддерживая употребление самого термина «всеединство», В. Лосский фактически принял и парадигму «истинного всеединства» В. Соловьева, в котором

единое существует не на счет всех или в ущерб им, а в пользу всех. Ложное, отрицательное единство подавляет или поглощает входящие в него элементы и само оказывается, таким образом, пустотою; истинное единство сохраняет и усиливает свои элементы, осуществляясь в них как полнота бытия [13, с. 552].

Такое реализуемое в мире всеединство, по Соловьеву, является отражением онтологического единства Св. Троицы, и именно эти, очень важные, положения В. Лосский интерпретирует в богословских терминах «сущности» («природы») и «ипостаси» (отождествляемой у Лосского с «личностью»). «Люди, — писал он, — обладают единой общей природой во многих человеческих личностях» [8, с. 92]. Это «различение между личностями и природой воспроизводит в человечестве строй Божественной жизни, выраженный троичным догматом» [8, с. 95].

В единстве общей природы личности не являются ее частями, но каждая представляет собой некое целое, завершающее свое совершенство в единении с Богом... Т. о., тайна Божества, различение единой природы и Божественных Лиц

отображена в человечестве, призванном к участию в жизни Пресвятой Троицы [8, с. 181–183].

Оба варианта софиологии (в варианте, где ранний Булгаков в основном повторял Флоренского, и в варианте, где поздний Булгаков «возвращался» к Соловьеву) В. Лосский оценил с тех же позиций, что и Е. Трубецкой [19, с. 169–173]. «Премудрость», не являющаяся ни особой ипостасью в Божественном Троицизме, ни сущностью Св. Троицы, есть исходящая из сущности общая всем Трем Лицам Божественная энергия. Причем это — лишь одна из Божественных энергий [3, с. 63], а не особая и, в определенном смысле, единственная, как полагал Булгаков в своем учении, озвученном на парижских «семинарах» в конце 1920-х гг. [3, с. 80]

Как Флоровский и Трубецкой, Лосский отрицал какую-либо онтологическую связь идей с тварным миром и не допускал их наличия в самой Божественной сущности. В связи с этим он практически идентично с ними аргументировал необходимость для христианского мировоззрения принятия учения о творении мира «из ничего». Разница только в отсутствующем у Трубецкого (и присутствующем у Флоровского) указании на «тайну тварного», которая, согласно В. Лосскому, требует «броска» веры для допущения «вне Бога и рядом с Ним» чего-то другого [8, с. 70]. «Мы часто забываем, — писал он, — что сотворение мира — не истина философского порядка, а один из пунктов нашей веры» [8, с. 70].

«Творение “из ничего”, — пишет В. Лосский, — означает как раз акт, производящий нечто вне Бога, сотворение сюжета абсолютно нового» [8, с. 71] и, следовательно, не оказывающего на Бога никакого влияния — ни в процессе своего развития, ни в своем ниспадении в «противоприродное» состояние. Это «вне Бога» невозможно рассматривать без самого творения. Оно «существует только благодаря творению... Как “вне”, так и “до” сводится к тому nihil [«ничто». — Н. П.], которое упраздняет мысль» [8, с. 225]. Будучи актом Божественной воли, «новое» твари «ничего не добавляет к бытию Бога... Тварь существует лишь в Боге, в той творческой воле, которая именно и соделывает ее отличной от Бога, т. е. тварью» [8, с. 225].

Божественные идеи о тварном мире, согласно В. Лосскому, имеют «волевой характер». «Их место не в сущности, а в том, что “сущности последует”, в Божественных энергиях» [8, с. 73]. Идеи также не являются онтологически причастными к твари. Они — *замысел* Божий о существах, которые Он создает. Идеи «отделены от твари, как воля художника отделена от произведения, в котором она проявляется» и «предусматривают различные модусы приобщения к энергиям, различные и неравные степени восхождения для различных категорий существ, движимых Божественной любовью и отвечающих на эту любовь в свою меру» [8, с. 74].

Подводя итоги, осуществление попыток переосмысления философии всеединства В. Соловьева с позиций традиционного христианства в XX в. можно обозначить двумя параллельными «путями», представляющими труды Е. Н. Трубецкого и П. А. Флоренского. Проходя через наследие Булгакова, «путь» Флоренского выходит к христианской метафизике, построенной В. Лосским,

и в этой точке пересекается с направлением, заданным Е. Трубецким. В отличие от В. Лосского, в своих собственных патристических исследованиях, прот. Г. Флоровский воздержался от попытки как-либо синтезировать их результаты с «гениальными» находками Булгакова. В. Лосский же, со своей стороны, провел с наследием Булгакова работу, в определенном смысле подобную той, что Е. Трубецкой провел с наследием В. Соловьева. И в этой связи — парадоксальным для внешнего взгляда образом — он является наследником мысли не только Булгакова, но и Флоренского.

На своем параллельном «пути» Е. Трубецкой работал над обновлением религиозно-философской концепции всеединства, и целый ряд его критических (и именно, если можно так сказать, конструктивно критических) замечаний по поводу метафизики всеединства В. Соловьева совпадает с аргументацией, выдвинутой Г. В. Флоровским и В. Н. Лосским в процессе полемики с учением прот. С. Булгакова. Оставляя для будущих специальных исследований проблему собственно генезиса этой аргументации (что именно воспринял Г. Флоровский от Е. Трубецкого и что именно взял В. Лосский у Е. Трубецкого, а что — от Г. Флоровского и т. п.), в данном случае как важную деталь нужно выделить мнение В. Лосского о православном характере мысли Е. Трубецкого — последователя В. Соловьева, желающего творчески переработать его метафизику, но при этом сохранить ее именно как христианскую метафизику всеединства.

В отличие от Е. Трубецкого, П. Флоренского и С. Булгакова, ни Флоровский, ни В. Лосский, конечно, не стремились ни «очищать», ни развивать содержащиеся в трудах Соловьева идеи всеединства. Но их труды, во всяком случае, существенно расширяют давно сформировавшееся представление о выдающемся значении В. Соловьева в истории отечественной религиозно-философской мысли. Флоровский писал о «редком платоническом даре» Соловьева — «трогать мысль» [22, с. 318], которая, как можно добавить, даже и при всей своей критической направленности, «загорается вдохновением» в случае согласия с самой главной идеей критикуемой концепции. А в метафизике всеединства В. Соловьева таковой является не отвлеченно-теоретическая, чисто умозрительная и пререкаемая метафизика Абсолюта, а как раз выходящая за рамки всех «отвлеченностей» концепция реального преображения человека и всего мира. Труды В. Соловьева в начале XX века дали творческий импульс новым попыткам выявления сути христианства в эпоху, названную эрой «научно-технической революции». Согласно В. Соловьеву, эта суть заключается в том, «чтобы по истинам веры преобразовать жизнь человечества» [12, с. 345–346], которое «обязано не созерцать божество, а само делаться божественным» [10, с. 12]. С этим были вполне согласны все его критики, о которых шла речь в данной статье. И пробуждению их мысли именно в этом, основном и определяющем для них, направлении они, как представляется, были обязаны трудам В. Соловьева.

## ЛИТЕРАТУРА

1. Андроник (Трубачёв), иером. Теодицея и антроподицея в творчестве священника Павла Флоренского. — Томск: Водолей, 1998.
2. Бердяев Н. А. Стилизованное православие // П. А. Флоренский: Pro et contra. Антология / Изд. 2-е. — СПб.: РХГА, 2001. — С. 264–282.
3. Бибихин В. В. Софиология о. Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. 5–7 марта 2001 г. — М.: Русский путь, 2003. — С. 79–85.
4. Булгаков С., прот. Агнец Божий. О Богочеловечестве. Ч. 1. — Париж: YMCA-Press, 1933.
5. Зеньковский В. В. История русской философии: В 2 т. — Т. 2. Ч. 2. — М., «ЭГО», 1991.
6. Карсавин Л. Saligia. Nodes Petropolitanae. — М.: АСТ, 2004.
7. Климов А. Е. Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков. История взаимоотношений в сфере споров о Софии // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения. 5–7 марта 2001 г. — М.: Русский путь, 2003. — С. 86–114.
8. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М.: Центр «СЭИ», 1991.
9. Переписка князя Евгения Николаевича Трубецкого и священника Павла Флоренского // Вопросы философии. — 1989. — № 12. — С. 99–111.
10. Соловьев В. Жизненный смысл христианства (Философский комментарий на учение о логосе ап. Иоанна Богослова). — М.: Универс. Типогр., 1883.
11. Соловьев В. С. Критика отвлеченных начал // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. — Т. 1. — М., 1988. — С. 581–756.
12. Соловьев В. С. Об упадке средневекового миросозерцания // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1988. — С. 339–350.
13. Соловьев В. С. Первый шаг к положительной эстетике // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1988. — С. 548–555.
14. Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь / Пер. с фр. Г. А. Рачинского. — М.: Путь, 1911.
15. Соловьев В. С. Три речи в память Достоевского // Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. — Т. 2. — М.: Мысль, 1988. — С. 298–323.
16. Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. — Т. 1. — М.: Путь, 1913.
17. Трубецкой Е. Смысл жизни / Сост. и отв. ред. О. В. Платонов. — М.: Институт русской цивилизации, 2011.
18. Трубецкой Е. Умозрение в красках. Три очерка о русской иконе. — Париж: YMCA-Press, 1965.
19. Флоренский П., свящ. Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание / Сост.: игумен Андроник (Трубачев), М. С. Трубачева, Т. В. Флоренская, П. В. Флоренский; предисл. и коммент. игумена Андроника (Трубачева). — М.: Московский рабочий, 1992.
20. Флоренский П., свящ. Небесные знамения // Флоренский П., свящ. Избранные труды по искусству. — М.: «Изобразительное искусство», 1996. — С. 279–284.
21. Флоренский П. А. <Сочинения>. — Т. 1 (1). Столп и утверждение Истины. — М.: Правда, 1990.

22. Флоровский Г. прот. Пути русского богословия. — Вильнюс, 1991.
23. Флоровский Г. В. Тварь и тварность // Православная мысль. — 1928. — Вып. 1. — С. 176–212.
24. Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии // Франк С. Л. Сочинения. — М.: Правда, 1990. — С. 183–555.
25. Шпидлик Т. Русская идея: иное видение человека / Пер. с фр. В. К. Зелинского и Н. Н. Костомаровой. — СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2006.
26. Coates R. Deification in Russian Religious Thought: Between the Revolutions, 1905–1907. — Oxford: Oxford University Press, 2019.
27. Pilch J. “Breathing the spirit with both lungs”: deification in the work of Vladimir Solov'ev. — Leuven — Paris — Bristol, CT: Uitgeverij Peeters, 2018.
28. Smith O. Vladimir Soloviev and the Spiritualization of Matter. — Boston: Academic Studies Press, 2011.