

*А. А. Романенко**

ОНТО-ГНОСЕОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ ЭСХАТОЛОГИИ В. В. ЗЕНЬКОВСКОГО

В статье анализируется незаконченный фундаментальный труд В. В. Зеньковского «Основы христианской философии», в котором им была предпринята попытка построения философской системы, опирающейся на традиционное восточно-христианское богословие, всегда подчеркивавшее приоритет аскетической практики перед рациональным осмыслением ее результатов. Обосновывается правомерность рассмотрения онтологических и гносеологических представлений Зеньковского в русле паламитской концепции, утверждающейся в «церковном разуме» в качестве «православного энергетизма» (С. С. Хоружий). Констатируется, что история, согласно мировоззрению Зеньковского, может обрести смысл только в эсхатологической перспективе, предполагающей не только действия Бога, но и акты трансцендирования со стороны человека, синергично приобщающегося к «инобытию» и метафизически преобразующего мир.

Ключевые слова: онтология, гносеология, эсхатология, трансцендентное, метафизическое, В. В. Зеньковский.

A. A. Romanenko
ONTO-EPISTEMOLOGICAL FOUNDATIONS
OF ESCHATOLOGY OF V. V. ZENKOVSKY

The article analyzes the unfinished fundamental work of V. V. Zenkovsky *Fundamentals of Christian Philosophy*. It attempted to build a philosophical system based on traditional Eastern Christian theology, which has always emphasized the priority of ascetic practice over rational understanding of its results. The legitimacy of considering the ontological and epistemological ideas of Zenkovsky in line with the Palamite concept, which is affirmed in the «church mind» as «Orthodox energetism» (S. S. Khoruzhy). It is stated that history, according to the worldview of Zenkovsky, can only make sense from an eschatological perspective. This perspective presupposes not only acts of God, but also acts of transcendence on the part of

* Романенко Анастасия Андреевна, соискатель, кафедра истории философии Российского университета дружбы народов (РУДН); cogito1966@inbox.ru

man. At the same time, a person synergistically joins the «other being» and metaphysically transforms the world.

Keywords: ontology, epistemology, eschatology, transcendental, metaphysical, V. V. Zenkovsky.

Оценка философской самобытности В. В. Зеньковского неоднозначна: за ним, конечно, признаются значительные достижения в историко-философской области, а также в педагогической науке, которой он отдал много сил, но вот в утверждении мыслителя в качестве систематика возможны разногласия. Однако сам Зеньковский полагал признаком состоявшегося философствования именно его систематизацию, а поздний период своего творчества посвятил написанию фундаментального труда «Основы христианской философии». Правда, задуманная философом третья часть, посвященная антропологической проблематике, осталась ненаписанной, но на основании многочисленных опубликованных статей и этюдов мы вполне можем реконструировать отношение Зеньковского и к этой важнейшей для мировоззренческой системы тематике. Философ писал о себе:

В ранние годы я находился под большим влиянием Вл. Соловьева и Л. М. Лопатина, но постепенно мои взгляды стали меняться — и здесь решающими были для меня размышления над понятием «личности»... Только используя богословское понятие «первородного греха», мы можем понять одновременно наличие свободы в человеке и ограниченность ее. Раз будучи принятым, понятие первородного греха неизбежно привело меня к пересмотру основных начал метафизики, а затем гносеологии [7, с. 552].

Безусловно, мыслитель являлся приверженцем персоналистического направления отечественной историософии, рассматривавшим исторический процесс как путь самоопределения множества личностей по отношению к безусловному началу. Это — именно человеческий путь, при прохождении которого возможны бесчисленные отклонения, которые никак нельзя объяснить исходя из объективных законов, пусть даже и данных Богом, ведь свободные действия личностей невозможно подвести под какие-либо закономерности, поэтому история общества во многом стихийна и случайна, но все же она задана, зависит от своего начала. История в известной мере предопределена направленностью к точке завершения, возвращающей ее к началу, которое трансцендентно, поэтому логично думать, что и конец истории будет таким же. Исходя из такого понимания, мы имеем достаточные основания, чтобы характеризовать эсхатологию Зеньковского как трансцендентную и в полной мере соответствующую традиционному христианскому мировоззрению.

«С христианской точки зрения, — отмечает философ, — история определяется изнутри темой спасения, она движется именно к этому «концу»». В качестве же реального субъекта истории, воплощающего это движение, Зеньковский рассматривает только человечество в целом, в его «единосущии», которое «есть *вершина и космического бытия*» [4, с. 221]. Судьбы личностей и даже народов случайны, зависят не столько даже от внешне заданных условий, сколько от свободы, данной человеку; поиск отдельных смыслов этих

судеб, с точки зрения философа, не может привести к обоснованным и совпадающим результатам: смысл истории начнет раскрываться для нас только на уровне человечества. Исторический процесс в целом имеет свой особый смысл, и это — движение человечества к спасению, движение, которое отдельным личностям далеко не всегда открывается:

Реальность Промысла в истории, то, что можно назвать «священной историей» в истории внешне нам доступной, не может быть рационально показана — тут мы имеем дело с той тайной («сумерки»), которая покрывает некоей тьмой для нас и существо Божие и действия Бога в мире.

При этом порой, видя происходящее в мире, мы можем сильно недоумевать, пытаюсь разумно объяснить необъяснимое, и только «лучи веры, хотя и не могут проникнуть в закрытые тайны Божии, разгоняют все же мрак в душе, утверждая не только грядущее торжество Добра, но и его живую реальность ныне» [4, с. 220].

Здесь мы можем видеть прямое соответствие взглядов Зеньковского и М. Элиаде, считавшего, что в современном познании, шире — мировоззрении, прочно закрепился «историцизм», в основе которого лежит утопическая идея социального прогресса. По его мнению, историцизм

сложился как продукт разложения христианского учения, он придает решающее значение историческому событию (что является одной из исходных идей иудео-христианства), но событию такому, каково оно есть, т. е. лишая его возможности вскрыть некий сотериологический и трансисторический замысел.

История предстает перед нами как история событийная, весьма значимыми становятся для нас конкретные даты знаменательных событий, определяемых нами как ключевые смысловые точки исторического процесса, связанные между собой неумолимой внутренней логикой прогресса. Христианская же историософия, считает Элиаде, в отличие от «историцистской» философии истории,

выливается не в какую-то философию, а в теологию истории, так как вмешательство Бога в Историю, и особенно Воплощение Иисуса Христа в историческую личность, имеет трансисторическую цель: Спасение человека [9, с. 306].

История, таким образом, предстает и у Элиаде, и у Зеньковского как «теофания», богоявленность, она — Священная История, субъектом которой действительно является все человечество. При этом важно отметить, что человечество у обоих философов не гипостазировано, как это произошло, например, в философии истории Г. Гегеля; они остаются убежденными персоналистами, оставляя за личностями право свободно принимать или же отвергать действие Промысла, что, собственно, и определяет извилистый ход событийной истории людей и народов, искать внутри которой единый смысл бесполезно.

Философскую позицию Зеньковского можно характеризовать как христианский трансцендентизм, однако без сопутствующего объяснения это определение не будет вполне достаточным, поскольку в истории философии, как и в современной философии, понимание трансцендентного существенно

разнится. Необходимо прояснение того, как трансцендентное мыслилось самим Зеньковским, писавшим о себе: «Философски я выросал под влиянием трансцендентализма, от которого многое усвоил, но очень рано у меня созрело также сознание необходимости преодолеть то неверное, что есть в трансцендентализме» [4, с. 7]. Преодолевая «неверное» с его точки зрения, он исходил прежде всего из представлений восточно-христианского аскетизма, согласно которым разум человеческий не самодостаточен и должен опираться в своих умозаключениях на духовный опыт, приобретаемый в актах трансцендентирования, выхода за пределы собственных познавательных возможностей. Полагаясь лишь на силу разума, личность превращает свою жизнь «в постоянный внутренний антиномизм», ведь

разнородность устремлений разума и движений сердца, отмеченная в свое время Паскалем, есть факт, — и несовпадение этих двух источников идей и замыслов достигает часто непосильной для души остроты [4, с. 199].

Преодолеть эту внутреннюю антиномичность можно лишь одним способом, а именно: уяснить для себя, что экзистенциальный и трансцендентный ракурсы рассмотрения всякой проблемы дают неоднозначные, но при этом истинные решения. Философ делает оригинальное предположение, утверждая, что такая априорная двойственность человеческого познания обусловливается фактом грехопадения: «Все эти противоречия никак не позволяют думать, что человек *сейчас* построен «добро зело»; насыщенность его противоречиями понятна только как выражение *поврежденности человеческой природы*» [4, с. 200].

В «имманентных» мировоззрениях, отказывающих трансцендентному в праве на существование и стремящихся рационально объяснить мир из него самого, противоречия обязательно должны сглаживаться, если не прямо сейчас, то в будущем, желательно ближайшем. Однако множество фундаментальных противоречий в жизни и познании человека никогда не преодолевается, разум отказывает в такой возможности, будучи при этом бессильным объяснить сам факт возникновения принципиальных и стабильных онто-гносеологических противоречий. Христианский трансцендентизм Зеньковского не только позволяет увидеть такие антиномии вокруг себя, но и объясняет их возникновение сменой когнитивных ракурсов, переходом от логики разума к «сверхлогике» духовного познания. Даже, казалось бы, во вполне ясном и «очевидном» процессе эмпирического познания любого предмета философ находил антиномию, ведь содержание нашего познания, слагаясь из определенных «психических материалов», становится имманентным, входит в индивидуальное сознание, делаясь неотделимым от него; однако при этом сам предмет познания остается внепсихическим, «транссубъектным», он никогда не «сливается» со сформированным в нас, всецело имманентным «содержанием» [4, с. 121].

Используя удачный, на его взгляд, термин Авенариуса, Зеньковский называет неотделимость содержания познания от его предмета «гносеологической координацией» и утверждает, что всю трудность ее представления четко осознал уже И. Кант, решительно отмежевывавшийся от отрицания транссубъективной реальности и твердо признававший «вещи в себе» в качестве принципиально недоступных для познания, однако при этом каким-то

образом на нас действующих. Гносеологическая система Канта, по мнению Зеньковского, «как будто» напоминает трансцендентальный реализм (но только именно «как будто»), которому противостоял трансцендентальный идеализм, во всей полноте воплотившийся в философии Гегеля, не допускавшей никакой транссубъективной реальности:

...само понятие «реальности» означает здесь только охваченность содержания познания трансцендентальными формами, что придает им объективное значение. По существу здесь предмет познания тождествен субъекту познания, поскольку оба члена гносеологической координации имеют свой корень в трансцендентальной сфере [4, с. 122].

Гегель, по мысли Зеньковского, действительно объясняет «гносеологическую координацию», однако делает при этом совершенно непонятной эмпирическую сферу, в которой реальность вообще отсутствует, у него «природа в подлинном смысле слова есть трансцендентально оформленное «явление» вечных идей, и только...» [4, с. 123].

Выходит, что трансцендентальный идеализм, хотя и по видимости объясняет загадочную гносеологическую координацию, однако делает это ценой исключения из этой координации самой реальности, трансцендентальный же реализм «весь определяется непоколебимым чувством трансцендентной познанию реальности» [1, с. 123–124]. Тем не менее, продолжает свое рассуждение Зеньковский, при всей ценности трансцендентального реализма факт гносеологической координации становится в нем только более загадочным. Он не может ответить на вопрос: каким же образом можно отнести к трансцендентной реальности, существование которой утверждается, имманентный материал знания? Философ считает, что уяснить как трансцендентность познания его реальному предмету, так и их «встречу», «вхождение» предмета в субъект, позволяет развитие на основе христианского учения идеи С. Н. Трубецкого о «соборной природе сознания». Зеньковский предлагает разграничить трансцендентальную сферу, открывающуюся нам в итоге гносеологического анализа,

от того «творческого корня», из которого вырастает реальность в познавательном бытии и откуда исходит и самая трансцендентальная сфера. Таким творческим корнем можно признать только сферу Абсолюта, так как только в нем лежит первооснова всякой реальности... [1, с. 128–129].

Поэтому призыв познавать мир «в свете Христовом» не является для мыслителя образом или фигурой речи, это — единственно возможная методология познавательной деятельности, и осуществиться в полной мере она может не в отдельном индивидуе как познающем субъекте, а в «церковном разуме». Философ уточняет, что в своем гносеологическом анализе понятие Церкви употребляет не в историческом аспекте, а

как некое универсальное понятие, реально осуществленное в бытии еще до Боговоплощения... Мир был создан Сыном Божиим, вечно обновляется в Нем, вечно приемлет свет Христов («просвещающий всякого человека, грядущего в мир») — и отсюда понятна универсальная действенность Церкви в мире [4, с. 130].

Зеньковский, опираясь на вышеизложенное, констатирует: «Для нас мир трансцендентен — его основа уходит в Непостижимое, в таинственную глубину Творческой силы Создателя» [4, с. 134], однако нам доступны «ступени», по которым реальность раскрывается в нашем сознании: внешний чувственный мир, общее, или идеальное, бытие, законы и математические соотношения. Но весьма существенно, считает философ, то, что нами познается лишь небольшая часть действий Бога в мире, вследствие чего значительная сфера бытия так и остается для большинства людей трансцендентно-непостижимой, и лишь личности, развивающие в себе «духовное зрение», способны воспринять более других, однако им сложно, даже невозможно передать свой духовный опыт ученикам. Именно поэтому в познании следует опираться не только на индивидуальный разум, но прежде всего — на разум церковный: «В общении с благодатными силами Церкви человек научается искать в церковном разуме восполнение своей ограниченности — и на этом пути расширяются силы разума, рождается единство ума и сердца» [1, с. 139].

Философ недаром, по нашему мнению, начинает знакомить читателя со своей системой христианской философии с главы, посвященной учению о познании, только после этого переходя к учению о мире. Он как бы вводит гносеологию в онтологию, при этом делая первую служебной по отношению ко второй, преодолевая тем самым укоренившийся в западноевропейской философской мысли гносеологизм, ведь:

теория познания не есть центральная философская дисциплина... внимательное историческое исследование показывает, что почти у всех философов в центре их творчества действуют общие исходные интуиции — они (а не теория познания) определяют ход мыслей, логику построений [3, с. 17].

Представленная Зеньковским онтология во многом является переложением на философский язык христианской икономии — раздела богословия, относящегося к прояснению отношений Бога и мира, Бога и человека. С его точки зрения, такое положение дел является единственно нормальным, поскольку христианская философия, как по преимуществу рационально-теоретическое знание, призвана к осмыслению в человеческом сознании догматических истин, а не к самостоятельному онтологическому творчеству. Со времени первых апологетов крепла убежденность христиан в служебной роли философии по отношению к формирующемуся богословию: она, с их точки зрения, не должна измышлять новых онто-гносеологических оснований, поскольку Истина уже обретена в лице Иисуса Христа. Следовательно, перед философией стоит задача раскрытия этой Истины для сознания, «технические» этапы которого выражались в формулировании догматических определений и соборном их утверждении, богословие и философия при этом тесно взаимодействовали между собой. Мы видим, что Зеньковский, строя свои заключения о «церковном разуме», отнюдь не стремился к новым философским открытиям, а лишь желал объяснить те мировоззренческие проблемы, которые не получили еще должного освещения в христианской мысли. И центральной темой для него, как и для всех русских мыслителей, была этическая, которую не без оснований относят к практической философии. Вполне в согласии с восточно-христианской

аскетической традицией, практика для Зеньковского была первым шагом познавательной деятельности, за которым должна следовать теория как выражение практического (духовного) опыта в суждениях, и никак не наоборот. Служебная функция философии при этом не означает ее второстепенной роли в мировоззренчески-творческой деятельности, ведь теория и практика взаимобусловлены, значит, без философских обоснований невозможно развитие духовной практики, так как необходимо, чтобы с ее достижениями знакомились, продолжали и осваивали опыт, совершенствовали его, — собственно, таким же образом дело обстоит и в естественнонаучной когнитивной области.

В современной философии достаточно результативная попытка переложения аскетического (преимущественно исихастского) опыта на философский язык была предпринята С. С. Хоружим, и в этом он следовал по пути, проторенному великим множеством христианских философов, в том числе и Зеньковским. Характерно, что основные выводы и Хоружего, и Зеньковского тождественны, и это можно объяснить тем, что «православный энергетизм» Хоружего является интерпретативным вариантом христианского трансцендентизма, как и философская система Зеньковского. Поэтому философская терминология, разработанная Хоружим, вполне может применяться при осмыслении мировоззренческих взглядов Зеньковского, зачастую вынужденного пользоваться богословскими терминами за неимением других.

Всецело в духе метафизических представлений Зеньковского Хоружий пишет о том, что реальность далеко не исчерпывается горизонтом нашего земного бытия и характеризуется «расщеплением (расхождением, отстоянием) между наличным бытием и иным ему бытием», между которыми существует определенная связь, а именно: «здесьнее бытие» стремится, тяготеет к иному, которое, соответственно, «притягивает» его. Эта двусторонняя связь отражается во внутреннем опыте человека, осознающего свою ущербность: иная реальность

и есть для него то самое «то», в сравнении с которым реальность здешняя — только досадное и ущербное «не то»... Она есть истина и исполнение человека и именно потому — предмет его фундаментального стремления» [8, с. 340].

Иной реальности Хоружий присваивает имя «Личность», имея в виду святоотеческую традицию полагать в качестве совершенной Личности только Бога, рассматривая при этом человека, Его «образ и подобие», как несовершенную личность, только стремящуюся к совершенству. Неравноправная, несимметричная, но все же связь устанавливается между человеком и Личностью посредством «энергичного соединения», причем

со стороны Личности эта связь есть откровение себя человеку или, равносильно, «притяжение» человека к себе, со стороны же человека эта связь есть «синергия»... — содействие его энергий притягивающей энергии Личности [8, с. 344–345].

Предметом исполнения фундаментального стремления человека, подчеркивает Хоружий, является не столько «энергично-экстатическое» соединение человека и Личности (в терминах богословия — его обожение, совершаемое не по сущности, а по благодати, теозис), сколько «осуществление человеком

глобальной трансформации здешнего бытия», коренное его преобразование, имеющее «своей онтологической предпосылкой притягивающую энергию Личности» [3, с. 376].

При использовании «синергетической» терминологии Хоружего полнее раскрывается философская специфика трансцендентизма Зеньковского. Становится ясна его мысль о том, что опирающаяся на Канта философия

определяет сферу ценностей в терминах трансцендентализма, но неизбежно впадает в трансцендентизм при этом, т. е. мыслит сферу ценностей, как мыслил Платон сферу идей, существующих над чувственным миром и потому существующих в вечности, т. е. метафизически [4, с. 216].

Трансцендентизм самого Зеньковского иной (как и понимание им метафизического): философ не останавливается на апофатике, утверждая принципиальную невозможность познания Божественного, которое ведь действует в мире, проявляя свои нетварные энергии, а значит, возможно и некоторое знание об этих действиях, а также приобщение к ним. Зеньковский утверждает, что с христианской точки зрения:

Мы вправе сказать, что сфера ценностей принадлежит миру как явления Божественных энергий, — они и трансцендентальны, т. е. даны нам в нашем сознании, но и трансцендентны, будучи выявлением Божественных энергий [4, с. 216].

Уже исходя только из данного суждения, можно со вполне достаточной уверенностью констатировать, что учение свт. Григория Паламы о нетварных энергиях Божьих и о синергийном восприятии их человеком, призванным к теозису по благодати, но не по сущности, оказало значительное влияние не только на Хоружего, но и на Зеньковского, в целом вполне выражая дух православной мировоззренческой традиции. Обращение обоих мыслителей к паламитской концепции было вызвано их убежденностью в том, что она «способна дать ответ на ключевые философские вопросы современности, причем ответ лучший, более полный и глубокий, нежели может предоставить сама современность» [1, с. 65].

Итак, если исходить из онто-гносеологии Зеньковского, метафизическое (божественное) не только сверхмирно, но и «неотмирно», не только сверхъестественно, но и инобытно; между ним и физическим (человеческим) — сущностный параллелизм, необъятная пропасть. Однако эта пропасть преодолима энергийно — взаимодействием благодати и устремленной к ее приятию свободной человеческой воли. Совокупность ошибок и достижений на этом пути, составляющая событийную историю народов, не поддается однообразному логическому обоснованию, тем не менее за невероятной сложностью исторического процесса, кажущегося зачастую иррациональным, обнаруживается его единое русло — движение человечества к спасению, к совершенствованию, к Богу, а значит, стяженная человечеством благодать должна возрастать в обоживающемся мире; однако с таким утверждением согласиться может далеко не всякий. Философ понимал всю трудность соотнесения совершенствования человечества с возрастанием зла в мире. «Искать в истории ее «логос», — писал он, — как об этом мечтал Гегель, не приходится — история постоянно, по вы-

ражению Герцена, «импровизирует», но это не превращает ход истории в бессмысленный поток, в чистый хаос» [4, с. 291], ее смысл раскрывается человеку, но только в эсхатологической перспективе.

Все современные ему учения о конце истории Зеньковский считает явным искажением христианской эсхатологии. Несмотря на преемственность многих своих моментов, они в целом кардинально расходятся с исторически предшествующим мировоззрением, поскольку утверждают имманентные миру изменения. «Христианская же идея, имеющая в виду конец нынешнего эона, означает иное — переход к Царству Божию, к преображению бытия, т. е. к «новой земле и новому небу»» [4, с. 298]. Этот «переход» — не что иное, как трансцендирование не только отдельных личностей, но и всего мира к метафизическому «миру иному», приводящее к преображению земного мира, не изменяющему, что важно, сущности этого мира как тварного, но «причащающему» его к сущности Божественного инобытия, — и такое преображение, конечно, не под силу одному человеку, хотя и его действие в нем является необходимым. Мы видим, что эсхатология Зеньковского имеет явно выраженный трансцендентный характер, при этом эсхатон у него не является только результатом действий Бога и требует со стороны человека акта трансцендирования, без которого невозможно метафизическое преображение мира, или синергичное приобщение его к инобытию.

ЛИТЕРАТУРА

1. Буланенко М. Е. Учение об энергии в восточнохристианской традиции: попытка систематического изложения на основе «Источника знания» преп. Иоанна Дамаскина // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. — 2022. — Т. 23. — Вып. 4. — С. 64–85.
2. Зеньковский В. В., прот. Апологетика. — М.: Грааль, 2001.
3. Зеньковский В. В. История русской философии. В 2 т. — Т. 1. — Ростов н/Д.: Феникс, 1999.
4. Зеньковский В. В. Основы христианской философии. — М.: Канон+, 1997.
5. Зеньковский В. В. Русские мыслители и Европа. — М.: Республика, 1997.
6. Зеньковский В. В. Собрание сочинений в 2 т. — М.: Русский путь, 2008.
7. Сапов В. В. В. Зеньковский. Очерк жизни и творчества // Зеньковский В. В. Основы христианской философии. — М.: Канон+, 1997. — С. 550–557.
8. Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. — СПб.: Алетейя, 1994.
9. Элиаде М. Священное и мирское // Избранные сочинения. — М.: Ладомир, 2000.