

Н. Н. Павлюченков

## ШЕЛЛИНГ И РУССКОЕ БОГОСЛОВИЕ

XIX–XX вв.

Цель данной статьи заключается в том, чтобы привлечь внимание к богословским аспектам религиозно-философского наследия Шеллинга, а также к проблеме соотношения его идей и концепций некоторых русских религиозных философов. Автор последовательно рассматривает работы А. С. Хомякова, В. С. Соловьева, С. Н. Булгакова и П. А. Флоренского и обсуждает связь некоторых их богословских взглядов с учением Шеллинга. В учении Шеллинга выделяются три главные идеи: Бог — это Абсолют, который должен изменяться внутри себя; эти изменения являются причиной появления мира и «первородного греха»; необходимость зла для наличия добра. В учении Хомякова обнаруживается идея необходимости зла — идея необходимости восходить на качественно новый уровень духовного развития через появление и временное развитие негативных процессов. В концепции Соловьева раскрываются его представления о необходимости внутреннего различия в Боге «Его Самого» и «Его Другого». Согласно Соловьеву, Бог утверждает Себя посредством отпадения Себя от Самого Себя. Бог имеет онтологическую потребность в существовании мира и в постепенном развитии Богочеловечества. Подчеркивается, что именно эти взгляды легли в основу более поздних концепций С. Н. Булгакова. В целом Булгаков оказался к Соловьеву и Шеллингу гораздо ближе, чем Флоренский. Но и у Флоренского содержится целый ряд идей, введенных в богословие из религиозно-философского наследия Шеллинга. В статье делается главный вывод, согласно которому Шеллинг действительно оказал значительное влияние на ряд представителей русского богословия XIX–XX вв.

Вопрос о шеллингианстве в русском богословии достаточно сложен прежде всего по двум основным причинам. Во-первых, иногда бывает трудно провести четкую грань между философией и богословием в творчестве некоторых русских мыслителей. Иногда эта грань не проводится целенаправленно, как, например, в «Путиях русского богословия» прот. Георгия Флоровского, где *богословами* фактически оказываются все русские религиозные *философы*, или в ряде работ свящ. Павла Флоренского, для которого, в его собственных концепциях, прежде всего был важен сам синтез богословия, философии и науки. Собственно, эта проблема возникает уже при

изучении наследия Владимира Соловьева, хотя в своем стремлении к подобному синтезу в область богословия он заходил не так далеко, как Флоренский.

Во-вторых, конечно, исследователь должен быть осторожен в окончательных выводах, когда речь идет о «влияниях» одного мыслителя на другого. Есть авторы, которые, например, настаивают на том, что нужно говорить не о «влияниях» Шеллинга на Соловьева, а о «творческой переработке» Соловьевым идей Шеллинга<sup>1</sup>. И в то же время есть целая работа, где прямые текстовые параллели Соловьева с Шеллингом представлены более чем на 30 страницах<sup>2</sup>. Подобных сложностей становится еще больше, если ставить вопрос о влиянии Шеллинга опосредованно, т. е. через Соловьева, — на наших философов, ставших богословами (т. е. на Флоренского и на прот. С. Булгакова).

И все же, несмотря на всю неоднозначность постановки данной проблемы, представляется не только возможным, но и особенно важным проследить параллели между идеями Шеллинга и теми концепциями, которые, благодаря, может быть, отчасти А. С. Хомякову, но прежде всего священнику Павлу Флоренскому и протоиерею Сергию Булгакову, вошли в русское богословие XX в. Значение этих концепций в нашем современном богословии не следует преувеличивать, но также их и не следует игнорировать, поскольку время от времени они, так или иначе, обнаруживают себя в статьях и в выступлениях отдельных авторов. Кроме того, в отличие от Флоренского и Булгакова, имена которых звучали в процессе богословской софиологической полемики 1920–30-х гг., имя А. С. Хомякова до сих пор в богословских кругах может пользоваться безукоризненной репутацией, и выявить следы шеллингианства в его наследии также может быть достаточно актуальным.

При анализе определенного круга идей, встречающихся в работах Хомякова, Соловьева, Флоренского и Булгакова, обратить внимание именно на Шеллинга заставляет в первую очередь, конечно,

<sup>1</sup> См., напр.: *Лазарев В. В.* О заимствовании. К сопоставлению философии В. С. Соловьева и Шеллинга // *Минувшее и непреходящее в жизни и творчестве В. С. Соловьева: Материалы Международной конференции*, г. Санкт-Петербург, 14–15 февраля 2003 г. Вып. 32. СПб., 2003. С. 290.

<sup>2</sup> *Muller L.* Solovjev und der Protestantismus. Freiburg, 1951. S. 93–125.

сам феномен «русского шеллингианства» XIX в. Он достаточно хорошо известен и описан<sup>3</sup>, но еще мало изучен по своим последствиям даже для русской религиозно-философской мысли. В своем же богословском аспекте он еще совсем практически не исследован. Его лишь слегка обозначил Василий Зеньковский в своей «Истории русской философии», когда, констатируя, что Хомяков внес в русское богословие некую «новую струю», отмечал при этом, что не все у Хомякова «вытекало из его сознания Церкви»<sup>4</sup>. Зеньковский прямо указывал на «особенно существенное» влияние на Хомякова Шеллинга<sup>5</sup>, с чем не согласился прот. Г. Флоровский<sup>6</sup>, который в «Пути русского богословия» вообще удивительно мало сказал о *богословской* проблеме русского шеллингианства. По существу, в данном случае Флоровский лишь констатировал переход к богословским темам московских последователей Соловьева — Флоренского и Булгакова — и особо выделил лишь одновременный «возврат» Булгакова к Шеллингу и к наследию церковного предания<sup>7</sup>. Эти два ориентира Булгакова Флоровский, конечно, противопоставил друг другу, но не рассмотрел того, что именно у Булгакова

<sup>3</sup> См., напр.: *Пустарнаков В. Ф.* Философия Шеллинга в России. СПб., 1998; *Лазарев В. В.* Философия раннего и позднего Шеллинга. М., 1990; *Лазарев В. В.* Шеллинг. М., 1976; *Каменский З. А.* Русская философия XIX века и Шеллинг. М., 1980; *Липич Т. И.* Русское романтическое шеллингианство // Вестник Тамбовского университета. Серия: Гуманитарные науки. 2009. № 8. С. 134–137. Из дореволюционных публикаций: *Ковалевский М.* Шеллингианство и гегельянство в России: К истории немецких культурных влияний // Вестник Европы. 1915. № 11. С. 133–170.

<sup>4</sup> *Зеньковский В. В.* История русской философии: В 2 т. Т. 1. Л., 1991. С. 197, 219.

<sup>5</sup> См.: Там же. С. 200. Ср.: Там же. С. 205.

<sup>6</sup> «Влияние Шеллинга на Хомякова вряд ли было значительным, как и влияние Баадера... К “натурфилософским” и к “космологическим” вопросам Хомяков оставался равнодушен, — его не заинтересовал ни Шеллинг, ни Якоб Беме...» (*Георгий Флоровский., прот.* Пути русского богословия. Вильнюс, 1991. С. 273–274). Ср. у Зеньковского: среди влияний на Хомякова «особенно существенным можно считать влияние Шеллинга — и в его *трансцендентализме* (что обычно не замечают) и в его *натурфилософии*». В частности, полагает Зеньковский, «организм» — «центральная категория в мышлении Хомякова... стоит, бесспорно, в несомненной связи с натурфилософией Шеллинга» (*Зеньковский В. В.* История русской философии. Т. 1. С. 200).

<sup>7</sup> См.: *Георгий Флоровский., прот.* Пути русского богословия. С. 492–493.

получилось в результате их совмещения. И вообще, вся до сих пор известная *богословская* критика трудов Булгакова и Флоренского звучала лишь в софиологическом контексте и оставляла в тени некоторые идеи, восходящие к Шеллингу или напрямую, или через посредство концепций Владимира Соловьева. Еще более односторонней была богословская критика трудов Хомякова. Как исходящая главным образом от Флоренского<sup>8</sup>, она, конечно, не могла быть ориентирована на осмысление присутствующих у Хомякова шеллингианских мотивов.

В целом значимые для богословия идеи Шеллинга можно обозначить следующим образом (разделив их на три большие группы):

1. Бог — это Абсолют, вне Которого ничто не может существовать. Но для того чтобы Самому Богу существовать в качестве Абсолюта, Он должен развиваться, претерпевая внутри Себя определенные изменения.

2. Эти изменения включают в себя появление «внутри» Абсолюта мира как результат первоначального разделения в Абсолюте. С этим разделением связываются различные негативные процессы (в том числе и само зло как таковое), которые признаются необходимыми для развития и перехода на новую ступень существования. Соответственно в такой системе нет места традиционному христианскому представлению о грехопадении с участием свободной воли уже достаточно совершенного и полностью сознательного человека. Вместо этого человек на первоначальном этапе представляется «первобытным» практически в смысле дарвиновской эволюционной теории и являющимся продуктом первоначального разделения в Абсолюте. Это первоначальное разделение, по существу, и выступает здесь в качестве так называемого «первородного греха». И следует подчеркнуть еще раз: человек в этом «грехе» не участвует и «первородный грех» — это такой негатив, который совершенно необходим для эволюционного развития мира и Самого Бога. Именно отсюда вытекает достаточно популярная идея, согласно которой, для того чтобы прийти к Богу, надо от Него сначала отпасть. Из этого же круга идей вытекает и представление о необходимости (или «запланированности», предопределенности) «первородного греха».

<sup>8</sup> См.: Павел Флоренский, *свящ.* Около Хомякова // Сочинения: В 4 т. Т. 2. М., 1996. С. 278–336.

3. Никакое развитие (ни в мире, ни в Самом Боге) невозможно без борьбы противоположностей. Для того чтобы существовало добро, необходимо существование зла и то же самое относится к полярным парам: любовь — ненависть, жизнь — смерть и т. д. Негатив, как «темная основа», присутствует и в Самом Боге, но в Боге он приведен в полную гармонию со своей противоположностью и потому негативом уже не является. Негатив становится таковым только в случае дисбаланса со своей противоположностью, что и имеет место в мире и в человеке. Однако в данном случае и этот дисбаланс необходим для развития мира и человека. Его, конечно, нужно преодолевать, но без его появления не было бы ни мира, ни человека, ни в конечном счете Самого Бога в качестве Абсолюта.

Эти и подобные идеи в различной степени и в разном сочетании оказались представленными в работах Хомякова, Флоренского и Булгакова, т. е. тех наших мыслителей, чьи имена в числе прочего ассоциируются и с русским богословием XIX–XX вв.

Хомяков формально, конечно, не может быть назван «русским шеллингианцем» уже хотя бы в связи с наличием ряда свидетельств, из которых прежде всего выделяются свидетельства А. И. Кошелева. Согласно Кошелеву, Хомяков с самого начала «всегда был строгим и глубоко верующим Православным Христианином», что Кошелев противопоставляет своему первоначальному, как он пишет, «заклятому» шеллингианству. В отличие от Киреевского и самого Кошелева, Хомяков не переживал духовной эволюции — от Шеллинга к православию; это Кошелев хочет подчеркнуть прежде всего<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> «Я знал Хомякова 37 лет, и основные его убеждения 1823 года остались теми же и в 1860 году» (Воспоминания А. И. Кошелева о Хомякове // *Хомяков А. С. Полное собрание сочинений: В 8 т. Т. 8. М., 1900. С. 128–129*). Путем «от Шеллинга» (или «через Шеллинга») к православию в России XIX — начала XX в. прошли многие, в том числе, например, будущий епископ Михаил (Грибановский) (см.: *Хондзинский П., свящ. Догмат любви // Митрополит Антоний (Храповицкий): Избранные труды. Письма. Материалы. М.: ПСТГУ, 2007. С. LV*). Ср. указание Г. П. Федотова на путь «от Шеллинга и Германии к России и православию» как на «царский путь» русской мысли XIX века... (*Федотов Г. П. Трагедия интеллигенции // Федотов Г. П. Судьба и грехи России:*

О том, что Шеллинг его не увлек, Хомяков однажды упомянул сам<sup>10</sup>. Вместе с тем труды этого немецкого философа Хомяков знал, по-видимому, в полном объеме, и знал настолько хорошо, что, например, мог уверенно называть его «самым гениальным» из всех деятелей немецкой философской школы<sup>11</sup> (а также одним «из гениальнейших умов не только нашего времени, но и всех времен»<sup>12</sup>) и сравнивать по значимости разные эпохи его творчества. В первой половине своей деятельности Шеллинг видится Хомякову как «воссоздатель цельности духа». Здесь Шеллинг явился «высшим и прекраснейшим явлением в истории философии до наших дней»<sup>13</sup>. Но при всем том, согласно Хомякову, Шеллингу — «великому философу» — вдруг «изменяет сила и ясность мысли»<sup>14</sup>. Последняя эпоха его трудов представляет собой «ряд блестящих заблуждений, перемешанных с высокими истинами, не связанными между собой никакой разумной нитью, проблески поэтических догадок, затерянных в тумане произвольной гностики»<sup>15</sup>. Особого упрека Хомякова заслуживает та «чистая возможность бытия» («das reine Seynkonnen»), которую Шеллинг принял за «самую точку отправления всего духовного развития»<sup>16</sup>.

Как известно, под этим понятием Шеллинг имел в виду некую изначальную реальность, которая может быть воспринята как

---

Избранные статьи по философии, русской истории и культуры: В 2 т. Т. 1. СПб., 1991. С. 86).

<sup>10</sup> См. в письме неизвестному лицу из Эмса 8 июля 1847 г.: «От Шеллинга, Неандера ровно ничего не добился... Впрочем, я очень полюбил Неандера» (Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 464).

<sup>11</sup> См.: Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 266.

<sup>12</sup> Хомяков А. С. Несколько слов православного Христианина о западных вероисповеданиях по поводу брошюры г-на Лоранси // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 2. М., 1886. С. 82.

<sup>13</sup> Хомяков А. С. О современных явлениях в области философии // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 292.

<sup>14</sup> Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 326.

<sup>15</sup> Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 266–267. Ср. в письме к Ю. Ф. Самарину — прямая характеристика последней эпохи Шеллинга как «гностицизм» (Там же. С. 308).

<sup>16</sup> Там же. С. 293.

добожественная, предшествующая «появлению» Бога как сознательного и свободного существа. Это — «праосновное» или «безосновное» — *Ungrund*, которое вступает в эволюционный процесс и «делится на два одинаково вечных начала только для того, чтобы эти два начала... стали бы едины посредством любви, т. е. чтобы была жизнь, и любовь, и личное существование...»<sup>17</sup>. После этого разделения Шеллинг различает Бога и Его «природу», которая неотделима от Него, но есть «все-таки отличная от него сущность»<sup>18</sup>. Это — бессознательное в Боге, Его «темное» основание, «темная» воля; «темное» в том смысле, что еще не вышло на «свет» сознания и разума, но только неудержимо к этому влечется<sup>19</sup>. В полемике с критиками Шеллинг, как кажется, исчерпывающе пояснил, как его нужно понимать. А именно: если кто хочет более глубоко познать Бога, ему не следует Божественную личность принимать как изначальную данность. Как личность, Бог, согласно Шеллингу, *развивается* из своей бессознательной (и в этом смысле «темной») первоосновы.

Этот один из ключевых моментов в системе Шеллинга Хомяков отказывается всерьез принимать и обсуждать. Его беспокоит в этом понятии прежде всего не сама его суть, а заложенный в нем скрытый рационализм немецкого мыслителя. Для Хомякова это просто понятие, «отвлеченность», свидетельство, что Шеллинг опять уходит в область рассудочного, а не полно-разумного знания. При этом, не находя возможности допустить (как у Шеллинга) идею духовной эволюции в отношении Божественного Троиинства, Хомяков вполне допускает ее для мира и человечества. И влияние Шеллинга в данном случае представляется почти несомненным, поскольку именно его учение о «внутреннем движении самосознающего раз-

<sup>17</sup> Шеллинг Ф. В. Й. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1987. С. 151.

<sup>18</sup> Там же. С. 107.

<sup>19</sup> Примечательно, что Шеллинг поясняет это примерами, извлеченными из *нашего нынешнего мира*: «Всякое рождение есть рождение из тьмы на свет; семя должно быть погружено в землю и погибнуть во тьме, чтобы мог подняться и раскрыться под лучами солнца прекрасный светлый образ» (Там же. С. 109). Эта реальность, оказавшаяся свойственной миру только *после* катастрофы грехопадения, Шеллингом смело переносится как естественная на процессы, идущие в Боге еще до творения мира.

ума» к «цельности духа» Хомяков считает одним из важнейших приобретений философии.

Практически по той же схеме, по которой Шеллинг утверждает развитие Бога от Его бессознательного состояния к формированию совершенной Божественной Личности, Хомяков говорит о начальной стадии существования человеческого сознания, еще не уяснившего, не определившего самого себя<sup>20</sup>. Это стадия так называемая «полного сознания», из которого в процессе эволюционного развития должен выделиться рассудок — та способность человеческого разума, которая, согласно Хомякову, может воспринимать лишь феномены<sup>21</sup>, т. е. неспособна воспринимать подлинную реальность во всей ее полноте. Рассудок — это очевидный негатив, который, однако, нужен и необходим, для того чтобы в конечном счете разум достиг своей целостности, а сознание явилось как «сила уясненная и достигшая самостоятельности». Этим будет замкнута «совершенная полнота разумного действия»<sup>22</sup>, т. е. развитие завершится практически так же, как, согласно Шеллингу, на конечном этапе эволюции Бог «замыкается» в совершенной полноте Своего Троиства.

Вырисовывается такая же, как у Шеллинга, идея *необходимости* восходить на качественно новый уровень духовного развития через появление и временное развитие негативных процессов, которые — чтобы не оказывать свое негативное воздействие — должны занимать свое определенное место в общей иерархии человеческого существа<sup>23</sup>. Нужно обязательно отойти, «отпасть» от подлинной реальности, для того чтобы затем познать эту реальность во всей ее целостности; не кто иной, как, очевидно, Шеллинг накладывает здесь свою печать на церковное сознание русского мыслителя.

<sup>20</sup> См.: Хомяков А. С. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы...» // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 248.

<sup>21</sup> Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 275.

<sup>22</sup> См.: Хомяков А. С. Отношение сознания к разуму // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 250.

<sup>23</sup> См.: Хомяков А. С. По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 252.

И конечно же, принимая такую духовную эволюцию человека и человечества в целом<sup>24</sup>, Хомяков совсем неслучайно не обсуждает (а вернее сказать, замалчивает) в своих трудах проблему происхождения зла и никак не затрагивает тему «первородного греха». Создается устойчивое впечатление, что он (как позже и Флоренский) целенаправленно избегает этих вопросов, потому что их трактовка у него принципиально иная, чем в традиционном христианском учении, и совпадает с трактовкой Шеллинга.

Так же как впоследствии Соловьев, Хомяков полагает, что идет процесс планомерного развития человечества, в центре которого стоит христианская Церковь как духовное средоточие этого процесса, как образец полноты Богопознания. В других религиях, несмотря на всю их ложь, согласно Хомякову, имеет место поклонение не другому Богу, а только Богу, менее познаваемому<sup>25</sup>. Поэтому, какова бы ни была их религия, различные народы тоже «восходят по лестнице к большему и большему разумению истины и к большей возможности ее жизненных проявлений»<sup>26</sup>. В этом свете, несмотря на «софизмы» Алексея Степановича<sup>27</sup>, возникает вполне однозначное

<sup>24</sup> То, что речь в данном случае идет именно об эволюционном развитии самого человека (а не только имеются в виду вопросы гносеологического порядка), подтверждает мысль Хомякова, что указанный им процесс «расклубления» разума (Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину // *Хомяков А. С. Полное собрание сочинений*. Т. 1. С. 345) должен идти на уровне целых народов. См., напр.: «В древней Руси разуму недоставало сознания» (*Хомяков А. С. По поводу статьи И. В. Киреевского «О характере просвещения Европы...»* // *Хомяков А. С. Полное собрание сочинений*. Т. 1. С. 248).

<sup>25</sup> См.: Письмо Хомякова Кошелеву // *Хомяков А. С. Полное собрание сочинений*. Т. 8. С. 137–138.

<sup>26</sup> Там же. С. 137.

<sup>27</sup> Хомякова упрекали «в любви к софизмам и спорам и уверяли, что он противоречил часто сам себе, защищая сегодня то, что он опровергал накануне». Когда А. Кошелев также уличал его в изложении своих мнений «в виде софизмов», Хомяков отвечал: «Наше общество так апатично, так сонливо и понятия его покоятся под такую толстую корою, что необходимо ошеломлять людей и молотом пробивать кору их умственного бездействия и безмыслия» (Воспоминания А. И. Кошелева о Хомякове // *Хомяков А. С. Полное собрание сочинений*. Т. 8. С. 129). Сам Кошелев приводил пример, как Хомяков мог одновременно нападать на обряды Православной Церкви и защищать их в зависимости от убеждений его собеседников, желая на эти убеждения, как ему казалось, благотворно повлиять (Там же).

понимание следующего его утверждения: «Церковь, будучи облечена в видимое и, так сказать, материальное тело народов, признающих ее, *еще не проявлена* (курсив мой. — Н. П.)», покуда не подчинит себе всей своей оболочке; а до этого еще очень далеко<sup>28</sup>. Несомненно, что, по Хомякову, Церковь *проявится*, когда станет всемирной, т. е. когда в нее непременно войдут *все* народы, завершив таким образом формирование ее «материального тела».

Это убеждение — неотъемлемая черта философии всеединства — соединяется в трудах Хомякова с другой, также характерной и определяющей ее чертой — представлением о распространении дела Христа на *все* человечество. По замечанию издателей сочинений Хомякова, Алексей Степанович не успел «в подробности» разработать данную тему<sup>29</sup>, но его подход к ней представляется вполне определенным. «Православие, — пишет он, — не есть спасение человека, но спасение человечества»<sup>30</sup>, — как будто выбор в пользу усвоения Христу или в пользу пребывания вне Христа делает именно человечество в своей совокупности, а не каждый конкретный человек. Хомяков, конечно, в данном случае имеет в виду невозможность единоличного спасения вне Церкви, но при этом для него несомненно, что Церковь в конечном счете охватит все человечество. Очевидно, что таково, по его мнению, действие Христа, и человеческая свободная воля рано или поздно, очевидно, должна будет этому действию подчиниться. Во всем этом, как представляется, достаточно легко узнается концепция апокатастасиса, вновь ставшая популярной в наши дни.

В своей последней (можно сказать, предсмертной) философской записи Хомяков часто употребляет термин «все» и по-прежнему обходит молчанием христианское учение о творении Богом мира

<sup>28</sup> Письмо Хомякова Кошелёву // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 137. Ср.: плоды проповеди Христа народам, которую вели западно-христианские миссионеры, «ныне собирает или соберет впоследствии *все* человечество (курсив мой. — Н. П.)» (Хомяков А. С. Несколько слов православного христианина о западных вероисповеданиях по поводу брошюры г-на Лоранси (1853) // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 91).

<sup>29</sup> Построение жизни Спасителя // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 445.

<sup>30</sup> Письмо Хомякова Кошелёву // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 8. С. 139.

«из ничего». Некоторые его фразы допускают двойное прочтение, иногда не препятствуя читателю понимать их как в традиционном христианском смысле, так и с точки зрения принципов философии всеединства. Вот самые последние строки Хомякова: «Все сущее сказалося перед разумом как свободная сила мысли, волящий разум... Как “все” и полнота “всего”, он сохраняет эту полноту бытия даже на степени мышленного. В нем нет и быть не может призраков дробного явления или признания чего-нибудь чуждого, хотя он себя, так сказать, отчуждает»; в нем нет «действительного движения, которое есть принадлежность начинающегося или дробного. В нем нет возникновения; а между тем есть в...»<sup>31</sup> — на этом текст обрывается. Но сказанного уже достаточно для того, чтобы при желании предугадать далее намечаемую схему Абсолюта и «отчуждаемого» им своего «другого». Во всяком случае, вне зависимости от оставшегося скрытым действительного хода мысли Хомякова, этот его текст может давать хороший ориентир тем, кто очарован идеями Шеллинга и намерен «творчески перерабатывать» их на российской православной почве.

Достаточно сложно однозначно судить, насколько именно *этот* ориентир использовал Владимир Соловьев, который, в отличие от Хомякова, уже не имел склонности чуждаться концепций, зафиксированных в немецкой мистической литературе. Если Хомяков, например, при всей своей образованности Якоба Бема не читал<sup>32</sup>, то Соловьев подобного рода мистику пытался исследовать по первоисточникам и даже мог допускать ее на уровень личного опыта, как показывает, например, его внезапный переезд во время научной командировки из Британского музея в Египет для «встречи» с Софией<sup>33</sup>. Шеллинг для Соловьева явился, очевидно, примером наиболее удачного философского оформления этой мистики, и он последовал этому примеру, не желая при этом разделять проблемы по

<sup>31</sup> Второе письмо о философии к Ю. Ф. Самарину // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 1. С. 347–348.

<sup>32</sup> «Жаль, не знаю Якова Беме...» (Хомяков А. С. Письма к Пальмеру // Хомяков А. С. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 449).

<sup>33</sup> См., напр.: Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977. С. 122–123.

компетенциям науки, философии и богословия, как того и требовал его идеал достижения «цельного знания». И то, что он делал, произвело неизгладимое впечатление на многих.

Соловьев был назван «последним русским шеллингианцем»<sup>34</sup>, но через него идеи Шеллинга продолжили свое воздействие на русское религиозное — философское и богословское — сознание и в XX в. Можно, не входя в подробности преимущественно философских построений обоих мыслителей, выделить из них те моменты, которые, как в случае с Хомяковым, могли иметь и в конечном счете в определенной степени возымели свою значимость для круга идей русского богословия XX в.

Прежде всего, конечно, это парадигма всеобщего эволюционного развития и необходимости для этого развития временного существования негатива — «зла» — не только как неизбежного спутника «добра», но и как источника самого бытия «добра» как такового. Негатив выступает здесь как двигатель развития, и эта схема *принципиальна* и безальтернативна. У Хомякова эта идея выразилась в представлении о формировании целостного разума из нерасчлененного сознания — через появление рассудка и последующего введения его в должные рамки. Соловьев не отказывает этой взятой у Шеллинга идее в изначально присущей ей гораздо большей масштабности. То, что у Хомякова можно было только предполагать (в связи с отсутствием в его текстах христианского учения о происхождении зла и присутствием намека на «отчуждение» во всеединстве), у Соловьева представлено почти в полном соответствии с Шеллингом.

Вслед за В. Соловьевым все его последователи в России не могли допустить возможность творения Богом мира из абсолютного «ничто», так же как и не могли представить себе нечто сотворенное, существующее «вне» Бога<sup>35</sup>. Исходя из такой изначальной предпосыл-

<sup>34</sup> Гулыга А. В. Владимир Соловьев и Шеллинг // Историко-философский ежегодник. 1987. М.: Наука, 1987. С. 266.

<sup>35</sup> См., напр.: «Традиционное учение о “сотворении мира” в его популярной форме мы... не можем брать в его *буквальном* смысле... Что мир и все вещи и существа “возникли” “из ничего” по повелению... Бога, — это в такой форме немислимо уже по двум основаниям: *во-первых*, потому, что “ничто”, “из которого” должен был возникнуть мир, т. е. “ничто” как некое абсолютное состояние или реальность есть просто слово, *ничего* не обозначающее...» (Франк С. Сочинения. М., 1990. С. 519).

ки, единственным выходом является восприятие творения мира как некоего процесса в Самом Боге, из чего далее уже могут следовать вариации в трактовке этого процесса, которые, однако, объединены одной общей аксиомой: этот процесс необходим Богу настолько, что, если бы его не было, Бог не был бы Самим Собой.

Хорошо известно, с чего начинается Соловьев описание этого процесса, — с пояснения необходимости различать в Боге Его Самого и Его Другого<sup>36</sup>. Абсолютно-сущее, пишет Соловьев, «вечно находит в себе свое противоположное, так как только через отношение к этому противоположному оно может утверждать само себя... Это и есть, следовательно, божественный фатум», но «это есть необходимость в том смысле, как нам необходимо жить, чувствовать, любить. Очевидно, что такая необходимость нисколько не противоречит абсолютному совершенству и свободе»<sup>37</sup>. Но так же как и у Шеллинга, это замечательное и важное уточнение не отменяет вывода: Богу все-таки нужен мир, и нужен для самого Божественного бытия, а не только так, как настаивали отцы Церкви, говорившие лишь о свободном желании Божественной Любви изливаться на кого-то другого, свободно желающего эту любовь принимать и отвечать тем же. У Соловьева Бог утверждает Себя как бы по схеме *отпадения* Себя от Самого Себя, в чем для философа не только не было никакого абсурда, но, напротив, заключалось проникновение в глубочайшую тайну мировой реальности. Эта тайна состоит в *необходимости* отпадения и временного «разрыва» всеединства для утверждения этого всеединства действительно как единого целого.

Но здесь, следуя в основном практически точно за Шеллингом, Соловьев не заходит слишком далеко в представлении об эволюционном процессе в Боге. Он также описывает *процесс* «становления» св. Троицы, когда Бог «сначала» обладает субстанцией в Себе (первый акт), «затем» производит эту субстанцию из Себя Самого (второй акт) и в «конце» возвращает ее к Себе и, уже как будто в полноте, очевидно на некоем качественно новом уровне, владеет ею (третий акт)<sup>38</sup>. Бог таким образом «становится» Триипостасным; но

<sup>36</sup> См.: Соловьев В. С. Сочинения: В 2 т. Т. 1. М., 1988. С. 716.

<sup>37</sup> Там же. С. 237.

<sup>38</sup> См.: Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. М.: Путь, 1911. С. 305–308.

Соловьев не только не связывает этот «процесс» с «мировыми эпохами», — до «творения» мира, в наличии мира и после конца мира, как у Шеллинга, — но специально подчеркивает невозможность понимать эти «акты» как последовательные во времени<sup>39</sup>. Как представляется, у Соловьева все это происходит в Божественной вечности, где не следует различать то, что было «сначала», а что «затем». В Третьей Ипостаси замыкается «круг Божественной жизни»<sup>40</sup>, в ней «Божественное бытие через внутреннее раздвоение (в акте порождения) приходит к проявлению своего безусловного единства, возвращается в Себя, утверждает Себя как истинное бесконечное, обладает и наслаждается Собою в полноте Своего сознания»<sup>41</sup>. (Впоследствии об этом же достаточно ярко будет писать Флоренский в своем «Столпе и утверждении Истины»<sup>42</sup>.)

Если для Шеллинга в этот процесс «триадогенезиса» в качестве необходимой основы включается бытие и развитие мира (через что, собственно, по Шеллингу, Бог и утверждает Себя как Троица), то Соловьев как будто желает показать, что, будучи *вечным*, это (Троическое) Божественное самоутверждение от мира не зависит. Однако Богу мир все-таки нужен, причем, очевидно, потребность эта онтологическая; троическая полнота Бога все же оказывается еще полнотой неокончательной. Завершение полноты и достижение качественно нового уровня всеединства Соловьев видит в Богочеловечестве, в чем и заключается та главная новизна, которую он вводит в концепцию Шеллинга.

Очевидно, что именно здесь лежит источник представлений прот. С. Булгакова не только о «божественности» человека, но и о «человечности» Бога<sup>43</sup>. Можно показать, что в эмиграции, окончательно перейдя к богословским темам и своими работами образовав в определенном смысле «ядро» того, что впоследствии будет названо «парижским богословием», Булгаков оказался к Соловьеву

<sup>39</sup> См.: Соловьев В. С. Россия и Вселенская Церковь. С. 305–308.

<sup>40</sup> Там же. С. 310.

<sup>41</sup> Там же. С. 316.

<sup>42</sup> См.: Флоренский П. А. <Сочинения>. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 48–49, 92–94.

<sup>43</sup> См., напр.: Сергей Булгаков, прот. Агнец Божий: О Богочеловечестве. М., 2000. С. 144.

и Шеллингу гораздо ближе, чем Флоренский<sup>44</sup>. Фактическое шеллингианство Булгакова проявило себя в его богословских работах гораздо более откровенно, о чем свидетельствует, например, его утверждение о невозможности считать «человеческий дух» в полном смысле сотворенным<sup>45</sup>, о необходимости «уметь одновременно соединить, отождествить и различить» творение и Творца, «миротворческий акт Божий» и «акт самоопределения Божия»<sup>46</sup> и т. д. В самых поздних работах Булгакова София оказалась уже практически изначальной, предшествующей Богу реальностью<sup>47</sup>, что вызывает в памяти шеллинговскую интерпретацию «Ungund» и свидетельствует практически о полном пересмотре пределов, до которых мысль православного богослова может следовать за Соловьевым и Шеллингом. Но и у Флоренского, несмотря на его сложное, гораздо более критичное, чем у Булгакова, отношение к Соловьеву<sup>48</sup>, содержится целый ряд идей, введенных в богословие из прямого или «творчески переосмысленного» шеллингианства основоположника русской философии всеединства.

В целом Флоренский ориентируется на Шеллинга, но пытается «христианизировать» его концепции гораздо более, чем Соловьев. Еще в молодости свое отношение к этому мыслителю он выразил в стихах (запись «За чтением Шеллинга», датированная июнем 1901 г.):

<sup>44</sup> См.: Павлюченков Н. Н. Идея Софии в трудах священника Павла Флоренского // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. 2015. Вып. 4 (60). С. 24–38; Павлюченков Н. Н. Богочеловечество в концепции П. А. Флоренского // Соловьевские исследования. 2015. Вып. 4 (48). С. 13–29.

<sup>45</sup> См.: Сергей Булгаков, прот. Агнец Божий: О Богочеловечестве. С. 167.

<sup>46</sup> Сергей Булгаков, прот. Невеста Агнца. М., 2005. С. 52.

<sup>47</sup> См.: Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергея Булгакова. М.: ПСТГУ, 2010. С. 364.

<sup>48</sup> См., напр., из письма Флоренского В. Ф. Эрну 1 октября 1905 г.: «Тут незаметно прокрадывается вместе с Церковью и Великая блудница, мысль о которой отравила для меня у Соловьева все его сочинения, кроме «Трех разговоров», Идея устройства людьми теократии в ясной форме или чуть видной струйкой проползает у Соловьева всюду и делает его таким двойственным, что только «Повесть об Антихристе» успокаивает, что же все-таки было для Соловьева главным» (Переписка П. А. Флоренского и В. Ф. Эрн / Публ., коммент. Н. Н. Павлюченкова // Русское богословие: исследования, материалы. М.: ПСТГУ, 2014. С. 219).

Все исполнено стремленьем  
К области идей.  
Все сверкает отраженьем  
Вечных тех огней.

Всюду дух животворящий  
Разума сокрыт.  
Глас его, нам всем звенящий,  
С нами говорит<sup>49</sup>.

И впоследствии шеллингианство в трудах Флоренского обнаружило себя достаточно явно, хотя прямых ссылок и даже упоминаний Шеллинга в них очень немного<sup>50</sup>. Флоренский, конечно, отвергает идею эволюции в Боге и идею эволюции вообще; он готов допустить локальные «срывы» в процессе становления нарушенного всеединства (правда, в таком случае вместо вечных мучений он утверждает онтологическое уничтожение человека<sup>51</sup>, как, кстати говоря, делает и популярный современный греческий богослов митрополит Иоанн Зизиуλος<sup>52</sup>). Но все остальные, могущие быть значимыми для богословия (отмеченные выше) идеи Шеллинга Флоренским удержаны, включая представление о необходимом наличии в Боге, в мире и в человеке «темной», хаотической основы<sup>53</sup>, убеждение в необходимомо-

<sup>49</sup> Флоренский П. В. Обретая путь: Павел Флоренский в университетские годы: В 2 т. М.: Прогресс-Традиция, 2011. Т. 1. С. 361.

<sup>50</sup> См., напр.: Флоренский П. А. <Сочинения>. Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. М., 1990. С. 644, 647; Павел Флоренский, свящ. Собрание сочинений. Философия культа: Опыт православной антропологии. М., 2004. С. 450.

<sup>51</sup> См.: Флоренский П. А. <Сочинения>. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 212–248.

<sup>52</sup> Сам по себе тезис митрополита Иоанна: «Бытие, таким образом, всецело зависит от общения» (Иоанн (Зизиуλος), митр. Бытие как общение / Пер. с англ. М., 2006. С. 94–95) — в конечном счете должен приводить и приводит к выводу, что там, где нет общения с Богом, нет и не может быть вообще *никакого* Бытия. Ср.: «Единственный способ существования для истинной личности состоит в совпадении бытия и общения» (Там же. С. 105). При этом, согласно митрополиту Иоанну, «природа, лишенная личностного начала и общения», находится как бы на грани небытия и ожидает спасения от человека, который должен сделать и ее «способной к общению» (Там же. С. 118).

<sup>53</sup> См., напр.: Павел Флоренский, свящ. Собрание сочинений. Философия культа: Опыт православной антропологии. С. 454–455.

сти для развития борьбы «противоположностей»<sup>54</sup>. Можно сказать, что, так же как и Шеллинг (и, очевидно, как Хомяков), Флоренский не рассматривает существование мира и человека в том состоянии, которое, согласно христианскому учению, имело место до грехопадения. Это учение Флоренским также мифологизировано — в том смысле, какой имел в его представлении миф. То есть это не сказка, а запись мистерии, которую нужно воспринимать с позиций ритуальной, культовой практики. При таком подходе все свойства мира и человека в их «непадшем» состоянии теряют реальность и то, что имеет место в мире и человеке *после* грехопадения, воспринимается как их вполне естественное состояние. Это состояние может оцениваться как недолжное, но оно считается совершенно необходимым для развития, или «мистического развития», как любил выражаться Флоренский<sup>55</sup>.

Флоренский одним из первых в русском богословии конца XIX — начала XX в. стал говорить об обожении, поднял тему нетварного Фаворского света еще до своего знакомства с соответствующим учением свт. Григория Паламы<sup>56</sup>. Можно сказать, что в некоторых отношениях он гораздо больше, чем Хомяков, внес «новую струю» в русское богословие. Последствия его деятельности в XX в. в силу внешних причин проявили себя главным образом среди русской эмиграции. И обнаруживают они себя не только в богословских трудах прот. С. Булгакова, но также и в концепциях, которые выдвигались наряду с булгаковскими или — в полемике — напрямую против них. И очень важно при анализе этих концепций находить в них следы проникновения в богословие «русского шеллингианства», различать, что в них является результатом, если можно так сказать, «прямого» обращения к св. отцам и церковному преданию, а что оказалось следствием взгляда на предание через призму увлечения Шеллингом или даже просто попыткой приспособить под Шеллинга учение св. отцов.

<sup>54</sup> См., напр.: Флоренский П. А. <Сочинения>. Т. 1 (2): Столп и утверждение Истины. С. 530–531.

<sup>55</sup> См., напр.: Павел Флоренский и символисты. Опыт литературные. Статьи. Переписка. М., 2004. С. 411.

<sup>56</sup> См.: Флоренский П. А. <Сочинения>. Т. 1 (1): Столп и утверждение Истины. С. 96–105.

*Ключевые слова:* Шеллинг, Хомяков, Соловьев, Флоренский, богословие, философия, разум, сознание, рассудок, всеединство, Абсолют, человечество, творение мира, Бог, мир.

## SCHELLING AND RUSSIAN THEOLOGY OF THE 19TH–20TH CENTURIES

N. Pavlutchenkov

It is the purpose of this article to draw attention to theological aspects of Schelling's religious-philosophical heritage and to problem on the relation of ideas of Schelling and some concepts of Russian religious thinkers. The author consistently examines the works of A. S. Khomyakov, V. S. Solov'ov, S. N. Bulgakov, P. A. Florensky and considers the connection his some theological views with Schelling's doctrine. It is exposed that Schelling's heritage has three main ideas: God is the Absolute, which must be changed within you; these changes are the cause of world and «original transgression»; evil is necessary for the existence of good. It is shown that Khomyakov's concept has the idea of the necessity of evil. This is idea of the need to rise to a qualitatively new level of spiritual development through negative processes. It is noted that in the Khomyakov's writings the author does not raise the problem of the origin of evil and does not discuss the problem of «original transgression». It is shown that Solov'ov's notion includes views on the internal division in God. Solov'ov discerns in God "Himself" and "His Friend". According to Solov'ov, God proves Himself through the falling away from Himself. God has ontological necessity of being the world and in the gradual development of the God-humanity. It is emphasized that namely these views formed the basis for later Bulgakov's concepts. In general, compared to Florensky, Bulgakov was much closer to Solov'ov and Schelling. At the same time, Florensky's concept also contains a number of ideas, which are included in the theology from Schelling religious-philosophical heritage. The conclusion is made that Schelling really had a significant impact on the number of representatives of Russian theology of the 19th–20th centuries.

*Keywords:* Shelling, Khomyakov, Solov'ov, Florensky, theology, philosophy, reason, conscience, mind, all-unity, Absolute, humanity, creation of world, God, world.