

Богдашевского, Н.Н. Глубоковского, епископа Кассиана Безобразова. Западная библеистика в большинстве своем излагает Евангельскую историю, как описательные события жизни Иисуса, что задает тон их исследованиям. «Эта форма изложения для православного историка неподходящая. «Жизнь Иисуса», по самому своему заданию, есть изображение человеческой стороны в лице и служении Христа Спасителя»¹.

Западное мнение оказало огромное влияние на отечественную библеистику. Так с XVIII в России производились разборы теорий западных ученых протестантов и католиков, толковалось предание отцов Церкви. Только к концу XIX века стали появляться оригинальные теории, не критикующие западный взгляд на синоптическую проблему. В настоящее время, основываясь на труде русских предшественников, библейская наука ушла вперед. Несмотря на то, что развитие этой науки было прервано из-за революции 1917 года, и на протяжении советского периода утрачены многие традиции связанные с ней, имея за плечами опыт русских библеистов, и огромный пласт зарубежных исследований, можем критически подойти к этому вопросу. Так и поступают современные отечественные ученые, что мы можем наблюдать в изложении уже русских теорий синоптической проблемы.

Литература

1. Иоанн Златоуст, свт. Толкование на святого Матфея евангелиста [электронный ресурс http://www.ccel.org/contrib/ru/Zlatmat1/Mat1_01.html] 20.04.16
2. Епископ Кассиан Безобразов. Христос и первое христианское поколение. [электронный ресурс: http://azbyka.ru/tserkov/istoriya/kassian_hristos_i_hristianskoe_pokolenie_85-all.shtml] 20.04.16

СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА КАК ВОПЛОЩЕНИЕ СОФИЙНОСТИ ВСЕЕДИНОГО МИРА

Газнюк Лидия Михайловна,
доктор философских наук,
профессор кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»,
г. Белгород (Россия)

Рассматривая вопрос свободы человека в рамках системы всеединства, мы находимся в поле христианства, но вне его догматов. Именно потому мы говорим не о богословии, а о философии. В православии тринитарный догмат сообщает человеку его личностный способ бытия, а христологический – идею свободы. Исключая фигуру Христа в качестве примера единства Божественной и человеческой природы, В. Соловьёв делает связующим звеном между Богом и человеком Софию. Она становится живой реальностью, соединяющей не только Бога и человека, но и все человечество внутри него. В то же время, Бог лишается в этом случае своего личностного измерения, а человек, как следствие – возможности прямого личного богообщения, а, значит – благодати и свободы. Введение Софии в мироустройство нарушает непосредственную связь Бога и

¹Епископ Кассиан Безобразов. Христос и первое христианское поколение. [электронный ресурс: http://azbyka.ru/tserkov/istoriya/kassian_hristos_i_hristianskoe_pokolenie_85-all.shtml]

человека, как у Соловьёва, так и его последователей-софиологов. Так, П. Флоренский и С. Булгаков, понимая Софию энергийно (находя опору для этого в паламитском догмате), видят в ней универсальную мировую реальность, связывающую и пронизывающую весь мир, собственно, и делая его всеединым. Однако именно этим самым вводится некое «третье измерение» энергий, которое становится посредником между фигурирующими в богословии Г. Паламы человеческими и Божественными энергиями, или являющееся одновременно необходимым условием и закономерным результатом их встречи. В этих условиях свобода человека сводится к исполнению и воплощению софийности всеединого мира, или, другими словами, полностью переходит в этическую плоскость, сведя свое содержание к выбору между добром и злом. Так, в «неопаламизме» русских софиологов идеи православного энергетизма очень свободно интерпретируются и соединяются с гностическими построениями, а сама софийная связь персонифицируется и наделяется посредническими функциями.

С. Булгаков как софиолог, последователь Соловьёва в понимании мира как всеединого, чтобы снять обвинения в учетверении троицы, но и не в силах отказаться от ипостасного значения Софии, называет её не ипостасью, а ипостасностью, то есть самой способностью ипостазироваться. Софию-ипостасность следует мыслить энергией – действием, откровением Бога. Булгаков идет именно по этому пути и Софию, понимаемую в первый период его творчества платонически, он далее стремится осознавать паламитски, пытаясь «перевести» ее на энергийную основу и представляя как «раскрывающийся мир божественных энергий». Один из главных идейных противников Булгакова, Вл. Лосский, говорит, что попытка Булгакова паламитизировать свою софиологию есть желание заручиться авторитетом последнего. Подобные конструкты не имеют ничего общего с мыслью св. Григория Паламы, но отвечают основной интенции софиологической антропологии – «желанию видеть в человеке от самого сотворения его, независимо от акта Боговоплощения, «богочеловеческое» существо, возглавителя творения, «ипостась тварной Софии» [1, с.47].

Для Булгакова, так же как и для Соловьёва, Иисус Христос является не личным единством двух природ, не совершенным Богом и совершенным человеком в единстве личности, а носителем какой-то безличной природы «богочеловечества». Здесь мы видим также незавидную антропологическую перспективу. Личность человека, на этот раз полностью исключённая из природного контекста, а значит утратившая свою целостность, в лучшем случае является ипостазированным образом Софии, лишаясь самой возможности личного обращения к Богу. Столкнувшись с необходимостью примирить свободу Софии и человека, объясняя происхождение зла, Булгаков утверждает свободу как вне-софийное свойство. Та свобода, которой обладает человек, реализуется «на пороге бытия», где субъект даёт свое «согласие на собственное рождение», а в человеческой жизни проявляется, как и у его предшественников, как свобода выбора между добром и злом, полностью понимаемая как произвол и источник зла в мире.

Таким образом, вслед за Лосским можно констатировать, что софиологическая метафизика с её понятиями ипостасности и искажённым пониманием энергий заменяет личную связь Бога и человека природно-космическим отношением Софии Божественной и Софии тварной через человеческий дух.

В философских системах Л. Карсавина и С. Франка принцип всеединства открывает человеку шанс на свободу во всеедином мире. Этот шанс появляется за счёт восстановления связи между Богом и человеком как двух личностей. У Карсавина такая связь предстаёт в качестве отношения внутри мира, Бога и человека как симфонических личностей разного порядка, у Франка акцент сделан на общении личностей внутри всеединого мира.

Карсавин продолжает положенную Соловьёвым традицию, но, по определению С. Хоружего, всеединство в философии Карсавина становится «не космично, не логично, а личностно». В основу своего учения Карсавин кладёт онтологический принцип всеединства, но уже в понимании человека взгляды двух мыслителей расходятся кардинальным образом. Это, в свою очередь, приводит к новой постановке вопроса о свободе, которая оказывается реализуема в фигуре симфонической личности как постоянно становящейся и динамической.

Карсавин берет за основу тринитарный догмат. Ипостасные отношения суть саморазличающееся тождество. Так, Бог у Карсавина является личностью, что обуславливает личностный способ бытия человека. Концепция Карсавина онтологична по своей сути и диалектична по методологической специфике. Философ приписывает окружающему миру личностные качества, но в преобразованном виде; теперь они включают в себя иерархичность как тип системного взаимодействия индивидуумов в структуре всеединого мира.

В отличие от Соловьёва Карсавин утверждает, что личность не является носителем чего-то высшего, она сама есть всё своё бытие. Нет никакого иного бытия, или сверхбытия, как это было у Соловьёва. Есть иной образ бытия, который ведет Бог, но он сообщает человеку аналогичный образ бытия.

Симфоническая личность за счёт своего множества-в-единстве, своей телесно-духовной цельности получает возможность самоопределяться, оставаясь самой собой и сохраняя свое бытие. «Свобода, – пишет Карсавин, – не вытекает из моего бытия и не создает его, но есть само оно, как не данное, а самодвижное» [2, с.28].

Концепция симфонической личности Л. Карсавина выступает неким синтезирующим моментом, содержащим в себе представление о мире как всеедином бытии, и личности, способной на воссоединение не с абстрактным сверхличным, как у Соловьёва, а с личным Богом. Возможность свободы человека получает свою актуальность только через Бога-личность, места которому не нашлось в системе Соловьёва.

Всеединство является основополагающим системообразующим понятием для Франка. По Франку, всеединое бытие – это бытие божественное. В то же время Бог не тождественен ничему из единично сущего, равно как и сумме

частных сущих; однако он со-участвует в человеке и в мире так, что органичным образом они сами становятся божественными.

Человек, принадлежащий одновременно двум мирам: миру реальному (природе и обществу) и миру трансцендентальному (Абсолюту), является как бы точкой их встречи. Бог имманентен человеку, однако воспринимать всю глубину своей сущности человек может, лишь выходя за пределы самого себя, т. е. трансцендируя, обеспечивая встречу с Богом как другой личностью. Однако, если человек с другим «ты» встречается как бы случайно, извне, как с внешним носителем реальности, который в него «вторгается», то с Богом у человека есть внутренняя связь. Феноменология «я – ты отношения» Франка показывает, что это отношение понимается в контексте его развертывания из живого всеединого бытия. Также оно является необходимым в процессе углубления познания непостижимого всеединства бытия. Франк приходит к выводу, что всё объективное бытие является результатом творческой активности, исходящей от множества личностных начал. Каждый отдельный человек и Бог выступают как связь и единство всех эмпирических личностей. При этом личность надо понимать не как отдельный элемент, а как частный личностный аспект всего мира. По существу, мир есть «совокупность» совершенно индивидуальных и творчески свободных личностей в том же смысле, в каком пространство есть «совокупность» трёх его измерений. Абсолют открывает себя человеку единственным способом – проявляя себя в нём самом. Человеческая способность познать абсолютное бытие как безусловную предпосылку многообразия действительности мира и ощутить его в себе самом в качестве живого бытия реализуется свободно, а не необходимо. Абсолют открывает себя в его глубочайшей реальности с высшей степенью очевидности и, в конечном счёте, как непосредственный отклик на призыв «Ты». По Франку, общение имманентно присуще человеческому и социальному бытию, связанному с конкретными мотивами и целями человеческой деятельности. Любое общение предполагает актуализацию индивидуальности человека, неповторимости и уникальности его личности. Любой факт и форма общения реально меняет наше положение в мире. Принципиальным моментом в философии Франка является возможность встречи с Богом через общение и установление с ним личных отношений. Заметим, что общение является универсальным христианским принципом и выступает как категория онтологическая (например, у Василия Великого и Афанасия Великого). Согласно выбранной нами методологии неопатристического синтеза человек обретает свободу только в общении (И. Зизиулас).

В то же время, категория личности у Франка очевидно не совпадает с представлениями богословов неопатристического синтеза, и не может у него рассматриваться подобно божественной. У Франка человек является мельчайшей личностной единицей. Однако свободным делает человека способность к общению, которой человек у Франка обладает. Мы помним, что отношение «я – ты» возможно только по аналогии, но различие это обуславливает сущность Бога, личность человека остаётся способной к подобному общению, свобода кроется в самой этой способности.

Следующим ключевым моментом, позволяющим утверждать возможность христианской свободы во всеедином мире Франка, в отличие от систем рассмотренных выше философов является то, что свобода воли есть не только условие нравственного поведения. По убеждению философа, несвободное поведение вообще не имеет смысла. Франк пишет, что после грехопадения человек лишился подлинной свободы, но у него осталась свобода нравственного суждения о своих действиях и поэтому, будучи фактически бессильным не грешить, он все же сознаёт свою ответственность за грех. Эту интуицию более обострённо выразил В. Биbihин, утверждая, что выбирать между злом и добром вообще не в наших возможностях и силах как сотворенных людей.

Осуществление свободы как свойства личности становится возможным в разных видах в системах Л. Карсавина и С. Франка. Человек, как своего рода симфоническая личность, имеющая бытие, подобное Божественному (а именно бытию Святой троицы) предстаёт как находящийся в отношениях с другой личностью, человеческой, или Божественной, или как часть симфонической личности другого уровня (её социальное измерение). Свобода его, таким образом, обретает онтологический статус, выражает связь личности с личностью и проявляется в их отношении. Человек в диалогической системе С. Франка, приобщённый к двум мирам, является местом их пересечения, источником которого является Божественное «Я», открывающее себя как «Ты». В акте общения и самоопределения проявляет и реализует себя свобода человека во всеедином мире.

Литература

1. Лосский В. Спор о Софии / В. Лосский. Боговидение // В. Н. Лосский; пер. с фр. В. А. Решиковой; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко. – М: АСТ, 2003. – С.11-110.
2. Карсавин Л. П. О личности // Карсавин Л. Религиозно-философские сочинения; сост. и вступ. ст. С. С. Хоружего. – Т. 1. – М.: «Ренессанс», 1992. – 234 с. – («Памятники религиозно-философской мысли»).

МИССИОНАЛЬНАЯ ГЕРМЕНЕВТИКА: PRO ET CONTRA

протоиерей Юлиан Гоголюк,
кандидат богословия,
доцент кафедры философии и теологии
ФГАОУ ВО НИУ «БелГУ»
иерей Павел Васянович,
магистрант Белгородской Духовной семинарии
(с миссионерской направленностью),
г. Белгород (Россия)

Герменевтика – это искусство разьяснения, в широком смысле понимание теории и практики толкования текстов. Своими корнями она уходит в древнегреческую философию, где практиковалось искусство толкования различного рода иносказаний, высказываний, содержащих многозначные символы. Прибегали к герменевтике и христианские богословы для толкования Библии. В христианской герменевтике различают раннюю святоотеческую