

## Космос русского самосознания\*

К. Г. Исупов

### БОГОЧЕЛОВЕЧЕСТВО

Мифологема и теологема религиозного сознания, фиксирующие историческое сбывание Завета. Возможно, прототипом выражения 'Богочеловечество' послужил таинственный и обаятельный образ Адама Кадмона (евр. adam qadmon, «Адам первоначальный», «человек первоначальный») (*Аверинцев С. С. Адам Кадмон // Мифы народов мира: В 2 т. Т. 1. – М., 1982. – С. 43–44*). Полагая свое происхождение в недрах монотеистических религий, термин 'Богочеловечество' христианские аспекты обрел с рождением христологии (Аполлинарий Младший, епископ Лаодикий – IV век), со становлением догматики и триадологии на Вселенских Соборах, с оформлением доктрин греха и искупления, с прояснением проблем эсхатологической перспективы дальнего человечества, в спорах о природе Промысла. Для православного сознания термин 'Богочеловечество' изначально насыщен мессианским смыслом «народа Божьего», избранность которого свидетельствуется обетованием Царствия Божьего как благодатной поруки воздаяния и трансцендентной надежды. В Богочеловечестве свершается благодатная теофания (Богоявление). Этот аспект утрачивался временами светским богословием, но именно его в свое время счел нужным закрепить названием своего трактата митрополит Иларион, где речь идет о воздвиженьи Нового Завета «Благодати, когда был исчерпан Ветхий Завет «Закона» («Слово о Законе и Благодати», 1409?). Русская философия и богословие оказались почвой наиболее органических стяжений в структуру 'Богочеловечества' как неоязыческих мифологем («Богородица – Мать-Сыра Земля» в реплике героини Достоевского), так и основной сюжетике споров о соборности. В контекстах философии Всеединства 'Богочеловечество' наполнилось универсальным содержанием, стало фундаментальной категорией религиозной философии и историософии, предметом мистического созерцания и формой исторической надежды. От европейских просветителей к нам перешел мировоззренческий стереотип «человек = человечество»; он, в свою очередь, восходит к древнейшему архетипу, в котором тождествуют микрокосм и макрокосм (см. *Флоренский П. Макрокосм и микрокосм 1917–1933 //*

Продолжение. Начало в № 1'06.

Богосл. труды. – М., 1983. – Вып. 24. – С. 233–238). Внимательные читатели Гердера – М. Погодин, Н. Гоголь, А. Хомяков – охотно рассуждали о человечестве как сборном Человеке, характер и этноязыковые привычки которого по-разному проявляются в разных расах и нациях. Термин-образ ‘Человечество’ в его мирских контекстах («род людской», «все люди») оформляется довольно поздно, в эпоху жесткой и безоглядной девальвации религиозных ценностей – во времена Ренессанса. Одним из следствий мировоззренческой катастрофы, имя которой – т. н. «коперниканский переворот» (замена геоцентрической картины мира Птолемея гелиоцентрической) стало ощущение вселенского сиротства. Если я теперь обитаю не в центре мира, но прозябаю на планете-пылинке среди других пылинок, то я не принадлежу к богоизбранному человечеству, тем более, что, по учению Коперника, населенных миров много и человечеств тоже много. Так рассуждал человек Возрождения, настигнутый эмоцией космического одиночества. Но этот отрицательный опыт оказался благодатным: как «я» в ситуации одиночества «собирает» себя, определяет границы своей личности и оглядывается по ее внутреннему периметру, так и европейское человечество, осознавшее себя в непомерно расширившихся географических границах (это эпоха великих географических открытий, подарившая людям новый образ многоязычного и многоликого мирового населения), ощутило себя единой Личностью, но Личностью одинокой в холодных и враждебных пустынях ставшего необъятным и страшным Космоса. Новое чувство заброшенности в бытии с трагическим обострением пережито Паскалем. Но случилось то, что и должно было случиться в богочеловеческом мире как мире диалогическом: эта новорожденная Личность=Человечество, одержимая тоской одиночества, оглянулась в поисках другой Личности=Человечества, – и оглядка эта стала последней стадией ценностного свершения категории, образа и мифологемы ‘человечества’. В отечественной славянофильской школе сложилась своя традиция критики человекобожеского (ренессансного типа) гуманизма Запада. Славянофилы и почвенники перешли к проработке историософских и антропологических режимов испытания традиционных аспектов Богочеловечества. На этом пути возникает ряд весьма специфичных интонирований проблемы, в частности – софиологических. Сенсационные «Чтения о Богочеловечестве» молодого В. Соловьева (1878) почти на столетие определили то усложнение проблемы и расширение ее аспектологии, ритм которых движутся и теперешние разговоры на эту тему. В интонациях Иллариона Соловьев утверждает «новый богочеловеческий порядок», участие в котором воли Божией следует понять «не как „признанный произвол” закона, но как „осознанное добро”». Замена «Благодати» на «добро» (а позже – на «Сверхсущее Добро»), вопреки намерениям Соловьева, внесла в образ Богочеловечества акценты свободы воли. Стало трудно судить – где здесь пристойная человеку поза смиренного приятия благодатного содружества тварей Божьих, а где – порыв к свободному бытию в зоне свободной теофании. Соловьев рассуждает в «Чтении девятом» об «идеальном человечестве», которое суть также Божественное человечество Христа, Тело Божие, первообразное человечество, Вселенская Церковь и – София и Душа Мира (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. – М., 1989. – С. 131–132). Размышления

молодого Соловьева о Богочеловечестве насыщены предчувствиями трагического отпадения Души Мира от божественного Первоисточка, когда мировая душа «может отделить относительный центр своей жизни от абсолютного центра жизни Божественной, может утверждать себя вне Бога. Но тем самым необходимо душа лишается своего центрального положения, ниспадает из всеединого средоточия Божественного бытия на множественную окружность творения, теряя свою свободу и свою власть над этим творением; ибо такую власть она имеет не от себя, а только как посредница между творением и Божеством, от которого она теперь в своем самоутверждении отделяется» (Там же. – С. 132–133). Обоснование софийного модуса взаимораскрытия Бога и твари в историческом Богочеловечестве принудило Соловьева к раздвоению Абсолютного: «...Собственное существование принадлежит двум неразрывно между собою связанным и друг друга обуславливающим абсолютным: абсолютному существу (Богу) и абсолютному становящемуся (человеку), и полная истина может быть выражена словом „Богочеловечество“, ибо только в человеке второе абсолютное – мировая душа – находит свое действительное осуществление в обоих своих началах» (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 1. – М., 1990. – С. 716). В смысловом пространстве соловьевской трактовки Богочеловечества не разведены усия и ипостась, сущее подано в атрибутах тварности, а Откровение – в терминах исторического процесса. На фоне столь решительной реформы традиционного богословия мы вправе ожидать здесь появления аргументирующих аналогий любого порядка; они и появились: от языческих (см. выражения вроде «Богородица = Богоматерия» в третьей речи о Достоевском, 1893) до позитивистских (обостренное внимание к словечку «Великое Существо», каковым О. Конт обозначил человечество; см. «Идея человечества у Августа Конта», 1898). Эти мировоззренческие конструкции Соловьев усложняет то гностической огласовкой Софии, то имитацией «геометрического метода» Спинозы и гегелевской философией истории. Соловьева не покидает то убеждение, что, коль скоро «исторический процесс есть долгий и трудный переход от зверочеловечества к богочеловечеству» («Оправдание Добра», 1894), а задача последнего – «собрать вселенную в действительности» (Там же. – С. 64), то в формулу подлинного религиозного гуманизма войдут вера в Бога и вера в человека – «они сходятся в единой полной и всечеловеческой истине Богочеловечества» (Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. – М., 1989. – С. 27). Ослабление этого принципа в позднейшей теократической утопии было отмечено его последователями: Соловьев «попечение о правых путях соборности понижает до оправдания... государства» (Иванов Вяч. Религиозное дело Вл. Соловьева, 1911 // Вяч. Иванов. Борозды и меж. М., 1916. С. 105). На критике Соловьева выросла концепция Богочеловечества кн. Е. Н. Трубецкого. Оппонент великого метафизика отрицает Софию в аспекте становления: в этих условиях «она перестает быть другим по отношению к Божественному миру» и «утрачивает свободу»; «то, что в Боге есть субстанция, то для другого есть задача и возможность» (Трубецкой Е. Н. Миросозерцание Вл. С. Соловьева: В 2 т. Т. 2. – М., 1913. – С. 271, 295, 264; ср. его же: Смысл жизни. – М., 1918). Богочеловечеству, по его мнению, не дано а задано соборному самоотречению «я», – и так в истории «растет созвучие свободных голосов, вызван-

ных из небытия, чтобы в многообразии своих частных мотивов утвердить единство Божественной симфонии» (Там же. – С. 287). В сочинениях Л. П. Карсавина мы встретим специфичный извод Богочеловечества – «Симфоническую Личность» как онтологический итог самоумаления «я» по мере подъема к горным высотам. Схожим образом в картине мира А. Мейра множество «других» окликаются на зов Бога («Верховное „Я”») и образуют Единомножественную Личность, совлекшую частность частных и одиноких сознаний. Серьезный софиологический искус «бритвы Оккама» (попытки выделения Четвертой Ипостаси под именем Софии) прошел и о. Павел Флоренский. В векторе Отца София есть основа твари (идеальная субстанция, мощь бытия), в векторе Слова-Логоса – разум (смысл твари, истина), в векторе Духа Святого – святость (духовность, чистота, красота). София есть Голгофа и Тело Господа, Небесная Церковь, а потому ософиение человека и есть его искупление: «Если София есть Тварь, то душа и совесть Твари – Человечество, есть София по преимуществу...» (Флоренский П. Столп и утверждение Истины. – М., 1989. – С. 350). Богочеловечество у Флоренского – это символическая эkkлeзия возрастающих к Богу личностей (ср. «восстание» человекoв в картине мира Н. Федорова), в соборной целостности которых София есть Ангел-Хранитель, подательница благодати и блаженства. В отличие от Е. Н. Трубецкого, Флоренский избегает говорить что-то определенное о долях участия Промысла и личной воли в составе Богочеловечества. Он предпочел символику вневременной онтологической заданности Богочеловечества в софийном Преображении твари и Творения. Иначе говоря, историческое бытие изначально вменено Богочеловечеству всем смыслом горних проектов Божьего Домостроительства. Русская мысль совершала титанические усилия в попытках сохранить представления о Боге как неподвижной субстанции (неизменность образа) и диалектику Богочеловеческого процесса (динамика подобия). Метафизика Богочеловечества как типа мистической коллективности разрабатывалась в традиции философии Всеединства.

**Лит.:** Булгаков С. Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. – М., 2000; Гайденок П. П. Человек и человечество в учении В. С. Соловьева // Вопросы философии. – 1994. – № 6; Есаулов И. А. Категория соборности в русской литературе. – Петрозаводск, 1995; Ильин В. Н. Запечатанный гроб. Пасха Нетленная. – Париж, 1926 (Гл. 1. Страдание и искупление. Общий смысл Богочеловечества); Лавлок Дж. Бог и Гея // Экогеософский альманах. – СПб., 2000. – № 2. – С. 21–35; Светов Ю. И. Проблема самозарождения жизни на Земле и его предопределенности // О первоначалах мира в науке и теологии. – СПб., 1993. – С. 149–168; Тейяр де Шарден П. 1) Феномен человека, 1955 (М., 2001); 2) Божественная Среда. – М., 1992; Фишер П. Ущелье перед Омегой // Космизм и Новое мышление на Западе на Востоке. – СПб., 1999. – С. 33–41; Франк С. Л. Непостижимое. Онтологическое введение в философию религии, 1939 // С. Л. Франк Соч. – М., 1990; Швeбс Г. И. Идея ноосферы и социальная экология // Вопросы философии. – 1991. – № 7. – С. 36–45.