

14. Irigaray L. *Marine Lover of Friedrich Nietzsche* / L. Irigaray ; [trans. from French G. C. Gill]. – N.-Y. : Columbia University Press, 1991. – 176 p.
15. Irigaray L. *The Forgetting of Air in Martin Heidegger* / L. Irigaray ; [trans. from French M. B. Mader]. – Austin : University of Texas Press, 1999. – 208 p.
16. Shepard P. *Ecology and Man – a Viewpoint* / P. Shepard // *The Subversive Science: Essays Toward an Ecology of Man*. – Boston : Houghton Mifflin Company, 1969. – pp. 440–450.
17. Venturini S. *Éclats d'une poétique du devenir posthumain. Livre II (2000-2007)* / S. Venturini. – P. : L'Harmattan, 2007. – 166 p.

УДК 123.1:111(470+571)

Тройно-Фунтусова Н. В.
Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА В СОФИОЛОГИИ

В статье рассматривается место человека в системе всеединства на примере русской софиологии. Анализируется понимание понятия свободы человека в философских системах В. Соловьева, С. Булгакова, П. Флоренского, Е. Трубецкого. Раскрывается понятие свободы человека через понятие личности. Ставится вопрос о возможности личной свободы человека в русской софиологии и демонстрируется проблемность свободы с точки зрения христианских позиций. Идея Софии нарушает связь человека и Христа как источника свободы.

Ключевые слова: свобода, София, софиология, В. Соловьев, С. Булгаков, П. Флоренский, Е. Трубецкой.

У статті розглядається місце людини в системі всеєдності на прикладі російської софіології. Аналізується розуміння поняття свободи у філософських системах В. Соловйова, С. Булгакова, П. Флоренського, Є. Трубецького. Розкривається поняття свободи людини через поняття особистості. Ставиться питання про можливість особистісної свободи людини в російській софіології та демонструється проблемність такого питання з точки зору християнських позицій. Ідея Софії порушує зв'язок людини та Христа як джерела свободи.

Ключові слова: свобода, Софія, софіологія, В. Соловйов, С. Булгаков, П. Флоренський, Є. Трубецький.

The article deals with place of the person in the Unity system on the example of Russian sophiology. The understanding of the concept of human freedom in the philosophical system of V. Solovyov, S. Bulgakov, P. Florensky, E. Trubetskoy is analyzed. Reveals the concept of human freedom through the concept of identity. The question about the possibility of personal freedoms in the Russian sophiology is posted and the problematic of freedom in terms of the Christian position is demonstrated. The idea of Sophia breaks the connection between man and Christ as the source of freedom.

Keywords: freedom, Sofia, sophiology, V. Solovyov, S. Bulgakov, P. Florensky, E. Trubetskoy.

Проблема свободы человека является практически неисчерпаемой. Как философская, социальная и нравственная категория она обладает беспредельной глубиной и безгранично многозначными определениями. Софиология является одной из центральных идей русской философии всеединства, которая, в свою очередь, базируется на принципах христианской религии. *Актуальность* данной темы продиктована необходимостью пересмотреть основания человеческой свободы в мире, где на место Христа как ее источника ставится София, делающая мир всеединым. Свобода в софиологии ставится под вопрос самим присутствием Софии во всеедином мире, в связи с чем формулируется *цель* данной статьи – раскрыть проблематику свободы человека как личности вне его личного отношения с Христом как источником его свободы. Для ее достижения можно поставить следующие задачи:

1. продемонстрировать основные этапы и особенности развития понятия свободы у философов софиологов;
2. выявить затруднения в утверждении свободы человека в софиологии как формы проявления философии всеединства.

В русской религиозной философии, основанной на христианской традиции, свободу человеку сообщает Бог-Личность, поэтому ее следует рассматривать с тех же позиций. В православии представление о свободе зиждется на христологическом догмате, воплощение Христа дает нам понятие о связанности Бога и человека, и о возможности для человека обожиться. Иисус Христос – источник всей нашей свободы. Соединение в Христе двух природ – божественной и человеческой – служит связующим звеном между человеком-личностью и Богом-личностью, делает возможным прямое обращение человека к Богу и их личностное отношение. Таким образом, для нас важна личностность человека в качестве условия, исходной точки его свободы и соблюдение христологического догмата как телеологическая установка его свободы. Там, где человек утрачивает личностность, а Христос – единство двух природ, свобода становится проблематичной.

Основоположником софиологии в русской религиозной философии в общем и в системе всеединства в частности является В. Соловьев. Событие Христа является для Соловьева актом торжества и демонстрации человеческой *воли*, дающей пример для людей и показывающий *каждому* его потенциальную возможность и цель. Эта фигура крайне напоминает католический идеал «подражания» Христу. В этом аспекте православие и католичество представляют собой две антропологические установки: «мистика подражания Христу, которую мы наблюдаем на Западе, чужда духовной жизни Восточной Церкви, обычно определяющей себя как Жизнь во Христе» [3, с. 280]. Соловьев пренебрегает христологическим догматом, помещая Христа в ранг Высшего человека, наряду с Сократом и Буддой, фактически отрицая его божественную природу. Таким образом, исключая Христа как воплощение единства двух природ, связывающего человеческую природу и божественную, Соловьев нарушает связь между Богом и человеком и исключая возможность их личностного отношения. Вместе с тем для Соловьева очевидно, что связь между Богом и человеком с необходимостью должна существовать, как того требует сам принцип всеединства. И тогда это вакантное место занимает София. Именно она является фундаментом, на котором Соловьев ставит вопрос о свободе человека. Она привлечена к миру в качестве связующего звена между богом и человеком, беря, по сути дела, на себя функцию Христа. Однако, не имея совмещенной божественной и человеческой природы, она окончательно разрезает нить между Богом и человеком. У Соловьева остается Бог-Сверхличность, София и Богочеловечество. Человеку как личности нет места в этой системе, а его свобода полностью выводится из сферы онтологии (как в христианстве) в поле этики, предстает как этический феномен и принимает форму выбора, причем выбора всегда правильного. При этом положительной, или разумной, свободой (в отличие от отрицательной – эгоистической, или безразличной) может считаться, по его мнению, лишь такая, которая просветлена нравственным сознанием, соответствует нравственной необходимости. Мы видим, что решение проблемы свободы Соловьевым, очевидно, приводит к противоречиям: человек от природы несвободен, у него есть только возможность свободы – выбирая Бога, он становится свободным. Однако, такой выбор может делать только реально, а не потенциально свободный человек. Так рождается София – она восходит на вакантное место связующего звена между Богом и человеком, но не обладая божественной природой, кладет разлом в цельности христианского мира.

Итак, основное последствие введение в мироустройство фигуры Софии – нарушение личностного отношения Бога и человека, фактическая подмена Христа его свойством – Софией (Мудростью, Женственностью, Душой мира и т. п.). Фигура Софии в то же время имеет многочисленные определения, зачастую утрачивая конкретность. Более того, София, полагаясь источником свободы человека, сама неясно, каким образом эту свободу получает, и в какой форме ею обладает. Антропологическая проблематика в целом является слабо выраженным моментом в софиологических построениях, так как София перемещает на себя фокус внимания не только с Бога, но и с человека. Так, в русской софиологии свобода человека не может найти своего источника, так как введение в мироустройство фигуры Софии в качестве иногда даже «четвертой ипостаси» нарушает связь Бога и человека, затрудняя их отношение и получение от Бога свободы человеком. В системах всеединства С. Булгакова и П. Флоренского человеческая свобода предстает либо в форме «свободы на пороге бытия», как у Булгакова, либо в качестве возможности выбора «колеи, но не в создании новой» (Флоренский).

У Флоренського Софія, исполняя свою посредническую функцию, предстает местом встречи божественных и человеческих энергий, последние из которых есть результат действия культа. Вследствие искажения энергетической связи Бога и твари, которое исключает общение с Богом, личностный способ бытия человека представляется весьма затруднительным. Это влечет важный для нас вывод, который В. Ильин связывает с недоговоренностью и недоделанностью учения о Софии и ее корреляцией с понятием энергии, а именно – «отсутствие основательной постановки проблемы свободы» [2, с. 332].

В «Столпе...» Флоренский заявляет, что человек дан прежде всего *телесно*. Две другие традиционные составные части человеческого существа – душу и дух – Флоренский проблематизирует довольно фрагментарно, не до конца отчетливо. Можно констатировать, что он – *философ тела* (см. особенно главу «Геенна»). Кроме того, понимание Флоренским человеческой *свободы* проясняется в связи с теорией имен. Имя предвещает человеку его судьбу, детерминирует ее. Здесь и сказывается фактор свободы – Флоренский допускает свободу *в пределах имени* («С данным именем можно быть святым, можно быть обывателем, а можно – и негодяем, даже извергом» [7, с. 319]): это свобода «нравственного самоопределения», традиционный *выбор между добром и злом*. Согласимся с выводом, к которому приходит Н. Бонецкая [см. подробнее: 1, с. 102]: невнимание к личности Христа (в «Столпе...» нет даже главы о Христе, на что обратил внимание еще Г. Флоровский) в учении Флоренского имеет тот же исток, что и невнимание, нелюбовь к «экзистенциальной субъективности», к человеку «в порядке свободы». Религиозное событие для Флоренского – не встреча с живым Богом, а освящение *тела*, практически сведенного к *вещи*. Таким образом, София у Флоренского при всей многозначности своего употребления, выступает энергетическим посредником между Богом и человеком, лишая его возможности прямого Богообщения, постулируемого православием в рамках религии и неопатристическим синтезом – в богословии. Человек измеряется в рамках телесности, материальный аспект которого обретает даже имя как слово. Свобода человека в рамках софийного всеединства у Флоренского предстает как возможность соответствия или несоответствия «предзаданности», существующей в имени. Выбор в пользу добра означает отказ от «Я» и снятие закона тождества, отказ от самости, понимаемой телесно.

Другой софиолог, последователь Соловьева в понимании мира как всеединого, С. Булгаков, чтобы снять обвинения в учетверении троицы, но и не отказываться от ипостасного значения Софии, называет ее не ипостасью, а ипостасностью, то есть самой способностью ипостазироваться. Казалось бы, Софию-ипостасность, которую необходимо отличать как от усии, так и от ипостасей, остается мыслить только энергией – действием, откровением Бога. Булгаков идет именно по этому пути и Софию, понимаемую в первый период творчества платонически, теперь стремится мыслить паламитски. Он хочет «перевести» ее на энергийную основу, представив 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”» [4, с. 47].

Для Булгакова, так же как для Соловьева, 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 исключенная 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 дает «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, можно констатировать вслед за Лосским, что софиологическая метафизика с ее понятиями ипостасности и искаженным пониманием энергий заменяет личную связь Бога и человека природно-космическим отношением Софии Божественной и Софии тварной через человеческий дух.

После изложения взглядов Булгакова, самого, пожалуй, знакового софиолога, является логичным обращение внимания на критику, которой он подвергся со стороны другого мыслителя, в основе построений которого также лежала идея Софии. Речь идет о Е. Трубецком. И хотя философские взгляды Е. Трубецкого менее систематизированы, его понимание свободы отличается от ее понимания у его предшественников. Е. Трубецкой в своей работе «Смысл жизни» критикует учение Соловьева (и С. Булгакова, у которого оно представлено в еще более острой форме), согласно которому божественная идея (сама София) определяется как *субстанция* всего становящегося, а мир во времени – как *явление* этой субстанции.

Эта критика обуславливает собственный взгляд Трубецкого на Софию именно в качестве *предвечной божественной идеи*. Принципиальным моментом является то, что София не является сущностью человеческой природы. «София, как неотделимая от Бога *сила* Божия потому самому не может быть субстанцией или силой чего-либо становящегося, несовершенного, а тем более – греховного» [6, с. 161]. Мысль о «падшей» Софии кажется Трубецкому кощунственной. «Не очевидно ли, что в ней христианское учение мыслит не только неотделимую от Бога силу, но и *неотъемлемое от Него качество!* Бог не может ни стать, ни перестать быть Премудрым, потому что Премудрость принадлежит Ему от века: она не может отпасть или отделиться от Него, как не может отделиться от Него полнота, могущество или благодать» [6, с. 160].

Трубецкой упрекает Булгакова в том, что зло изображается как некоторое *состояние* Софии, результат ее *внутреннего распада*. София, как душа и сущность мира, переживает некоторое «метафизическое грехопадение», «метафизическую катастрофу», в результате которой она распадается надвое: разделение Софии Небесной, вневременной, и Софии эмпирической и исторической подобно платоновскому разделению Афродиты Небесной и Народной. Однако в Софии христианское учение видит не только силу, неотделимую от Бога, но и неотъемлемое от Него качество. Бог не может перестать быть Мудрым, потому что София-Мудрость принадлежит Ему от века. «Своим полаганием Софии относящейся к миру во времени, – пишет Трубецкой о Булгакове, – он обращает свободу твари в ничто» [5, с. 401].

Свобода человека, даже в своеобразном понимании Трубецкого, возможна только в условиях вечной Софии, которая понимается Трубецким в однозначном смысле – как Премудрость Бога, как Идея или замысел Бога о мире и человеке.

Для Трубецкого мир во времени предстает как *возможность* мира идей (Софии), он определен Софией потенциально. Все в мире определено как возможный носитель определенной идеи, причем в *свободном* существе всякой положительной возможности или потенции соответствует и *отрицательная* возможность – возможность пародии. Я всегда связан идеей. «Я могу осуществить в себе либо этот замысел Божий обо мне, либо кощунственную на него пародию или карикатуру. Но от моей свободы не зависит переменить этот замысел, самочинно выбрать и осуществить в моей жизни какую-либо иную идею» [6, с. 178]. При этом осуществление божественного замысла для твари, существующей и развивающейся во времени, ни в коем случае нельзя расценивать как роковую необходимость. Это – призвание, которое она может исполнить или не исполнить. «Идея – это тот образ грядущей, *новой* твари, который должен быть осуществлен в свободе» [6, с. 165]. Таким образом, в этом мире каждая божественная идея в отдельности и весь мир идей в его совокупности (самая София в ее целом) есть еще не раскрытая, не выявленная до конца возможность. Таким отношением Софии к мировой эволюции определяются пределы свободы твари.

У Трубецкого София выступает источником, гарантом и основанием того содержания, которое суждено человеку как его призвание. В ней находится сверхверменный корень человеческого существа.

Трубецкой обходится с идеей свободы элегантно, так что даже не чувствуется то, как непринужденно и практически незаметно она теряет смысл. Свобода, по Трубецкому, есть самоопределение, но вне *идеи*, которая выражает замысел Божий о человеке: он, будучи

сотворенным существом, не в состоянии ее определить. У человека свободного в софийном и всеедином мире Трубецкого только один путь к Богу – отдать себя воле Божьей, что, в принципе, и есть христианская свобода. Но только в том случае, если человек как личность находится в непосредственном Богообщении, то есть свободно отвечает на Его «призыв». У Трубецкого есть идея свободы, но нет конкретизации, чьей она является – человека-личности. «Свобода твари, – пишет он, – подчиняется единому вселенскому замыслу о человечестве...» [6, с. 179]. И на этом этапе мы сталкиваемся с тем, идти дальше чего невозможно – с метафизикой всеединства, лежащей в основе всех построений Трубецкого. Венец нашей свободы – в идеалистической картине нераздельного и неслиянного единства свободной твари с предвечной Софией. Не личности, но человечества. «Логически свобода твари совмещается со всеединством, поскольку она включается во всеединое сознание» [5, с. 389].

«Оправдание свободы заключается именно в том, – считал Е. Н. Трубецкой, – что без нее невозможно было бы дружество между Богом и «тварью» <...> Тот дар свободы, данный человеку, который с первого взгляда кажется несовместимым с мыслью о любви Божией, на самом деле представляет собой необходимое ее обнаружение и явление: только в отношении к существу свободному любовь может обнаружиться во всей своей полноте...» [6, с. 158].

Более того, поскольку зло само в себе не субстанциально, его просто нет ни для вечности, ни для Бога, ни для истории. И свобода твари, определившись ко злу, легко и без последствий растворяется в ничто, не нарушая софийной гармонии всеединого мира и полноту божественной жизни. Тем не менее построения Трубецкого примиряют, насколько это возможно, Софию и свободу человека особым пониманием первой. Полагание Софии как *потенции* в конечном счете все равно приводит человека и мир к ее совершенству, в котором растворяется злая воля свободного человека.

В построениях Трубецкого антропологически ценным и отличающим его от Флоренского и Булгакова является сама попытка постановки вопроса о том, что именно в человеке связано с Софией, как понимать Софию по отношению к человеку [см. подробнее: 6, с. 261–267]. На эти вопросы он не находит ответа у своих коллег-софиологов.

Можно заключить, что Трубецкой – наиболее последовательный православный софиолог. Он стремится сохранять твердую, незыблемую приверженность православию в его канонических, церковных формах. Но наталкиваясь на идею всеединства, свобода человека-личности растворяется в едином вневременном замысле обо всем человечестве. София полагается как потенция мира во времени, а задача человека – актуализировать свой софийный характер. Свобода человека заключается в возможности уклонения от этой задачи, что порождает зло как внесофийный и антисофийный паразит бытия. Впрочем, это не является существенным препятствием на пути становления совершенства мира, так как злая воля, не актуализируясь в Божественном замысле, просто растворяется в ничто, не имея последствий для воплощения провидения.

Таким образом, свобода человека во всеедином мире, где место Христа заняла София, ставится под вопрос, поскольку именно Христос, являясь единством двух природ, сообщает свободу человеку. Вместе с тем именно о свободе возможно говорить только в контексте личностного бытия, которое в свою очередь также человеку сообщает Бог. Софиологическая система всеединства Трубецкого является наиболее добросовестной и искренней попыткой «объединения» метафизики всеединства и православной догматики. Выдержано христианское представление о свободе человека как о «дружеском ответе» на божественную любовь, но сама личность человека остается не личностной, а всеединой.

ЛИТЕРАТУРА

1. Бонецкая Н. К. «Homo faber» и «homo liturgus» (философская антропология Павла Флоренского) / Н. К. Бонецкая // Вопросы философии. – 2010. – № 3. – С. 90–110.
2. Ильин В. Н. Свящ. П. А. Флоренский. «Столп и утверждение истины» // Флоренский: pro and contra / [сост., вступ. ст., примеч. и библиогр. К. Г. Исупова]. – 2-е изд., испр. и дополн. – СПб. : РХГИ, 2001. – 520 с. – (Русский путь).

3. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви / В. Н. Лосский // Лосский В. Н. Боговидение / [пер. с фр. В. А. Рещиковой ; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко]. – М. : АСТ, 2006. – С. 111–437.
4. Лосский В. Н. Спор о Софии / В. Н. Лосский // Лосский В. Н. Боговидение / [пер. с фр. В. А. Рещиковой ; сост. и вступ. ст. А. С. Филоненко]. – М. : АСТ, 2006. – С. 11–110.
5. Трубецкой Е. Н. Два мира в русской иконописи / Е. Н. Трубецкой // Трубецкой Е. Н. Избранные произведения. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – С. 372–407. – (Выдающиеся мыслители).
6. Трубецкой Е. Н. Смысл жизни / Е. Н. Трубецкой // Трубецкой Е. Н. Избранные произведения. – Ростов-на-Дону : Феникс, 1998. – С. 17–338. – (Выдающиеся мыслители).
7. Флоренский П. Имена / П. Флоренский // Флоренский П. Малое собр. соч. – Вып. 1. Имена. – М. : Купина, 1993. – 319 с.

УДК 82.09:115

Карминати А.

Харьковский национальный университет имени В. Н. Каразина

ПОЭЗИЯ И АНТРОПОЛОГИЯ ВОЙНЫ: ТЕМПОРАЛЬНЫЙ АСПЕКТ (ВОСПРИЯТИЕ ВРЕМЕНИ В ПОЭТИЧЕСКОМ ОПЫТЕ КЛЕМЕНТЕ РЕБОРЫ)

Статья посвящена рассмотрению феномена «антропология войны» на примере творчества Клементе Реборы. Показано, что опыт войны существенно связан со спецификой восприятия времени, которое описывается как безличное время, время без субъекта, ничейное время, анонимное время. Это состояние является примером проблемы новой антропологии, порожденной опытом войны. Отсутствие человечности в логике войны порождает картину мира с циклическим времени, не имеющим прошлого и будущего. Для преодоления такой ситуации человек должен вернуться к самому себе и открыть Другого, о чем свидетельствует поэтика Реборы.

Ключевые слова: антропология войны, время, ожидание, анонимность, поэтическая практика, поэтический язык.

Стаття присвячена аналізу феномена «антропології війни» на прикладі творчості Клементе Ребори. Демонструється, що досвід війни пов'язаний зі специфічним сприйняттям часу, що визначається як безособовий час, час без суб'єкту, анонімний час. Цей стан є проблемою нової антропології, яка породжується досвідом війни. Відсутність людяності в логіці війни породжує картину світу з циклічним часом, що не має минулого та майбутнього. Для подолання такої ситуації людина повинна повернутися до самої себе та відкрити Іншого, про що свідчить поезика Ребори.

Ключові слова: антропологія війни, час, очікування, анонімність, поетична практика, поетична мова.

The purpose of this research is to analyse the «war anthropology» through the analysis of Clemente Rebori works. It shows that the experience of war is closely linked to the perception of time. The time, for the war-man, is an anonymous time, without a subject, a nobody time. The absence of humanity, the depersonalization effected by the logic of war, creates a worldview in which time is cyclical, an eternal present that is repeated without the temporal dimension of the past and the future. To overcome this situation, man must find himself and discover the Other. The Rebori poetry testify this process.

Key words: anthropology of war, waiting, anonymity, poetic practice, poetic language.

Философия XX века проникнута вопросом о времени. Время становится не просто проблемой физики, но проблемой, которая определяет взгляд на человека, то есть становится фундаментом антропологии.

Например, философия жизни Бергсона описывает человеческое сознание как сознание темпоральное и называет длительность «тканью сознания человека» [см.: 1]. Связь времени и бытия субъекта устанавливается в феноменологии Хайдеггера, где само существование определяется через время [см.: 6]. Время также является важной категорией в философии