

СУТНІСТЬ ЕККЛЕЗИО-ОНТОЛОГІЧНОГО ВЧЕННЯ С.БУЛГАКОВА

Постановка проблеми у загальному вигляді та її зв'язок з важливими науковими та практичними завданнями. Останнім часом з'являється все більше досліджень, у яких розглядаються проблеми всебічної реалізації духовного потенціалу християнства, зокрема православ'я, у процесі виховання та самовиховання особистості. Але значення духовних цінностей євангельської онтології як методології виховання особистості в сучасних умовах залишається малорозробленою. Це передбачає включення до історії вітчизняної філософії цілого ряду мислителів, які раніше відносились до православних богословів (В. Несмелов, В. Кудрявцев-Платонов, М. Бердяєв, М. Лоський та інших). Поновлюється та поглиблюється у зв'язку з цим інтерес до спадщини філософів і богословів Київської академії (С. Гогоцького, П. Юркевича, О. Гілярова, Г. Челпанова, П. Ліницького, М. Грота й інших).

Досліджувана в статті проблема видається досить актуальною в світлі процесів, що відбуваються в релігійно-духовній сфері сучасної України та визначення можливих шляхів розвитку релігійної свідомості в умовах глобалізаційних змін і необхідності збереження етнокультурної та релігійної ідентичності.

Аналіз останніх досліджень, в яких започатковане розв'язання даної проблеми. Теоретико-методологічні засади дослідження проблем християнської аксіологічної системи розроблено в працях провідних християнських релігійних філософів-мислителів, зокрема таких, як І. Льїн, Б. Вишеславцев, М. Грушевський, В. Зеньковський, О. Карташев, І. Мейєндорф, Г. Сковорода, В. Соловійов, Е. Трубецької, Ф. Достоевський, П. Флоренський, Г. Флоровський, С. Франк та інші. На нашу думку, певний інтерес має дослідження М. Грушевського "З історії релігійної думки на Україні", де автор, починаючи з передісторичних глибин і завершуючи ХІХ століттям, аналізує витoki релігійного світогляду українського народу, висвітлює

* Яковенко А.І. — кандидат філософських наук, доцент кафедри світової філософії та естетики Східноукраїнського національного університету імені Володимира Даля.

обставини релігійного життя в Україні у різні історичні періоди, показує роль і місце релігійної ідеології у суспільно-політичному і культурному розвитку.

Першим викладом онтологічних основ вчення Григорія Сковороди можна вважати роботу „Початкові двері до християнської тречності”, де, описуючи свої принципи сприйняття християнства, філософ затверджує існування двох світів – світу нетлінного, вічного, істинного або Бога, і світу фізичного, які складають єдине ціле. Таке розуміння світу не виходило за рамки вчення церкви про тваринне й істинне, нетваринне буття. Проте згодом Сковорода розвиває свої онтологічні ідеї, його бачення картини світу ускладнюється, доповнюється новими деталями, стає динамічнішим й помітно розсовує межі ортодоксального православного вчення.

Найбільш повно своє вчення про світобудову Сковорода подає в діалозі „Потоп Зміїв”. У творі мислитель спробував викласти своє цілісне бачення світу, спираючись на тексти Біблії. Пізнання всіх трьох світів, на його думку, можливе лише в тому випадку, якщо людина, звернувши увагу на саму себе, прозріла в собі божественне начало або „іскру вічності”. Тільки тоді, зрозумівши, що є людина видима й людина істинна, духовна, можна проникнути в таємницю буття. Таким чином, виходячи з гносеологічного мотиву подвійності пізнання, Сковорода приходить до ідеї про двоїстість Всесвіту, а саме - шлях до поглибленого споглядання буття може бути знайденим насамперед у ставленні до самого себе. Український філософ зазначає, що самопізнання відкриває в нас два шари буття, тобто за тілесно-психічними переживаннями відкриває духовне життя, дає можливість бачити все у двоїстості буття. Гносеологія тут переходить у вчення про двоїстість самого буття.

Формування цілей статті (постанова завдання). Ціль нашого дослідження – на основі філософського аналізу виявити сутнісний взаємозв'язок пошуку людиною Бога і її творчо-особистісного самоздійснення та дослідити потенціал еkleзіо-онтологічного вчення С. Булгакова як важливої складової духовних цінностей християнства. З'ясувати водночас те, якими засобами і якими шляхами еkleзіологія християнського філософа впливає на виховання особистості. Методологічну основу пропонованої статті становлять слова видатного українського філософа. “Бог біля тебе, з тобою, в тобі, – писав Г.Сковорода, – всередині нас – священний дух”. Для досягнення цієї мети автор поставив таке завдання: розкрити і показати характер цього співвідношення, що розкриває загальний методологічний стрижень для дедуції сотеріологічних та онтологічних релігійно-філософських побудов С.Булгакова;

Виділення не вирішених раніше частин загальної проблеми котрим присвячується дана стаття. У своєму дослідженні ми виходили з того, що існують певні відмінності між звичайним, релігійним і філософським уявленням щодо

еклезіології в системі аксіології християнської духовності. Без чіткого розуміння цього поняття неможливий аналіз проблеми духовних цінностей. Постійне використання поняття "духовність" у засобах масової інформації зовсім розмиває його ціннісні характеристики й лише частково враховує діалектичний характер духовності як християнської, так і світської. Завдання філософського дослідження в майбутніх наукових пошуках полягає в розмежуванні закономірного й сутнісного від випадкового та обмеженого розуміння аксіології християнської духовності. І саме тут дуже важливо звернення до християнської релігійно-філософської традиції, у межах якої проблема духовного отримала систематичну розробку.

Основний зміст статті. Еклезіологія С.Булгакова є прикладом богословського синтезу церковної догматичної спадщини і традиції всеєдності. Учення мислителя про Церкву розвивається як софіологія. Софія, або світова душа, виступає тут іманентною основою сущого, онтологічною плотно церковного організму. Центральна проблема еклезіології богослова – відношення абсолютного і тварної Софії. Характер цього відношення є гранично загальною методологічною основою для дедукції сотеріологічних, есхатологічних і антропологічних побудов С.Булгакова.

Основну причину творіння щодо буття філософ вбачає в онтологічній недостатності абсолютного, у необхідності його поповнення творінням. Основою творіння мислитель вважає перш за все бажання абсолютного прилучитися до буття. Без творіння світу безумовне начало є „божественне ніщо”, таке, що не має якості буття. „Якби Бог був без світу, – міркує філософ, – залишаючись у собі, він був би те абсолютне, яке не існувало б ні для чого поза собою, а отже, і взагалі не існувало б, оскільки існувати – означає бути для іншого” [Булгаков С. Агнець Божий. О Богочеловечестве. Т. 1.– Париж, 1933. – С. 143].

Інша причина творіння пов’язана, на думку богослова, з тим, що абсолютне прагне відчувати себе творцем, повелителем світу, хоче вважати себе Богом, а не „абсолютним нічим”. „Для величі Божої, – твердить мислитель, – недостатньо бути абсолютним, самозамкнутим і всевичерпним, хоч би заради самозамкнутого життя в собі йому необхідно бути Богом” [Там само. – С. 144]. Крім того, богослов вважає, що тільки творінням світу абсолютне розкривається як Бог і розгортається в Трійцю, „творіння сина вважається творінням світу” [Там само. – С. 151].

Необхідність безумовного начала в тварному бутті для розгортання в божественну стадію приводять С.Булгакова до думки про те, що „ми не мислимо Бога без світу, і буття світу тим самим входить у поняття Бога” [Там само. – С. 152]. Звідси випливає, що і Бог, і світ є модуси становлення абсолютного духу, теза і антитеза його

діалектики. Виходячи з цього положення, С.Булгаков обґрунтовує думку про „іманентну божественність” світу, який є інобуттям абсолютного духу. „Позитивний зміст світового буття такий же божественний, як і його основа в Богові”, зазначає мислитель [Там само. – С. 148].

Тут С.Булгаков повторює основні позиції західного іманентизму від Плотіна до Гегеля, Шеллінга, Гартмана й Шопенгауера, де рушійним мотивом творіння виступає прихована в абсолютному необхідність розгортання в світовий процес, „божественний голод”, „жадання”, потреба вважати себе в іншому й через інше. Теза богослова про те, що тільки з покладанням світу „абсолютне ніщо” не реалізує себе як Бог, перекликається з філософією одкровення Шеллінга й метафізикою В.Соловйова. Тільки народжуючи світ, Абсолют здійснює свою потенційну троїстість, розгортається як Бог-Отець, Бог-Син і Бог-Святий Дух. Таким чином, з недостатності Абсолютного, необхідності його заповнення світовим процесом слідує основна теза метафізики всеєдності про іманентну божественність світу, який у філософії Булгакова виступає як інобуття абсолютного духу.

Тут для богослова виникає дуже важка проблема: як поєднати поняття творіння й утвердження онтологічної єдності світу та Бога? Як православний богослов, С.Булгаков не може відкрито відкинути реальність поняття творіння, оскільки це додало б зовсім неправославного звучання сотеріологічним і есхатологічним побудовам, виникла б проблема джерела світового зла, що зробило б неможливою теодицію. Однак, з іншого боку, філософ не може відмовитися від онтологічної концепції всеєдності. Це й приводить мислителя до наполегливих пошуків компромісу між трансценденталізмом і іманентизмом, творінням і еманациєю.

З одного боку, С.Булгаков твердить, що „творець перебуває трансцендентним творінню тому, що інакше це буде не його творіння, але власне його єство або природа” [Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М., 1917. – С. 148]. Проте, тут же богослов обмовляється, що „світ існує тільки в Богові..., немає й не може бути нічого, що лежить поза Богом і своїм буттям його обмежує” [Там само. – С. 149].

Бог не був би Богом і Абсолют не був би абсолютним, а відносним, якби разом з ним, але поза ним, був би зовні Бог або протибог, зазначає філософ. С.Булгаков висуває таку компромісну думку: „Між абсолютним і відносним пролягає грань творчого „хай буде!”. Тому світ не є пасивним плином, еманациєю абсолютного, але є творчо, ініціативно спрямована й здійсненна еманация, відносність як така” [Там само. – С. 177]. На цій підставі богослов робить висновок про те, що поняття творіння включає

поняття еманациї. „...Творіння, – пише він, – є еманация плюс щось нове, створюване творчим „хай буде” [Там само. – С. 178].

Концепцію творіння С.Булгаков зводить до „виділення” з божества відносного буття, унаслідок чого необхідно впливає висновок про онтологічну тотожність Абсолюту і світу. Іншими словами, мислитель вкладає в поняття „творіння” інший сенс, ніж ортодоксальне православ'я. Традиційний напрям у церкві утверджує відмінність природи в Богові і світі, коли абсолютне творить відносне не зі своєї істоти, а з „ніщо”. Григорій Палама, один з найбільш авторитетних Отців церкви, писав, що „всяке єство у край видалене й є абсолютно чужим божественному єству. Бо, якщо Бог є єство, то все інше не є єство, і, навпаки, якщо все інше є єство, то Бог не єство. І Бог не є суще, якщо все інше суще. А якщо він сущий, то все інше не є суще” [Цит. за: Економцев И. Православие, Византия, Россия. – М., 1992. – С. 176]. Бог присутній у світі не як його іманентна суть, а як енергія, що виливається з трансцендентального начала. Світ, твердить Отець церкви, не кинутий на призволяще тварі, але прямує Духом Святим. Проте самостійність тварної стихії світу є необхідною тезою в православній доктрині. Тільки ствердження свободи в самовизначенні до зла або духовного зростання додає традиційно церковного звучання догматам про гріхопадіння, подальший порятунок і перетворення. Тільки при відмінності природи в безумовному й умовному началах можливо обґрунтовувати центральну тезу православ'я про „синергізм”, як співтворчість людини й Абсолюту, вільне сходження тварі й поблажливість Бога.

С.Булгаков, стверджуючи онтологічну всеєдність абсолютного й відносного, вважає, що „Бог створив світ собою зі свого єства” [Булгаков С. Агнец Божий. О Богочеловечестве: Т. 1. – Париж, 1933. – С. 148]. Недосконалість і становлення світу при всій його божественності мислитель пояснює, вводячи поняття „кенозис”, яке він трактує як самовиснаження, применшення абсолютного, унаслідок чого Бог вважає себе відносним і таким, що постає. „Абсолютне, – пише богослов, – припиняє, відмінняє свою актуальну абсолютність, робить її потенційною, щоб дати місце відносному...” [Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – С. 193]. „Абсолютне, – продовжує свою думку С.Булгаков, – залишає нічим не обурюваний спокій абсолютності своїй, уважаючи в собі інший центр, уводячи в себе початок відносності. Воно стає тим самим, своєю власною потенцією, даючи в собі й через себе місце відносному, але не втрачаючи в той же час і абсолютності своєї” [Там само. – С. 180].

Таким чином, на думку філософа, „світ є Бог, що постає” і в своєму саморухові актуалізує згорнуті в ньому потенції. Результатом подолання світом своєї відносності повинна стати його повна тотожність із прототипом, відновлення колись утраченої всеєдності. С.Булгаков дотримується основної тези метафізики всеєдності про те, що

між Богом і світом немає відмінності по суті, інакше кажучи, суть у Богові і світі одна й та ж.

В.Зеньковський, оцінюючи онтологію мислителя, помічає, що, „з одного боку, Булгаков зі всією силою й сумлінністю захищає реальність поняття творіння, – і в цьому відношенні він досягає великого успіху, але з іншого боку, при його софіологічному монізмі, при ототожненні „суті” в Богові („усії”, Софії божественної) з „суттю” в космосі, – творіння є уявним поняттям, підмінюючись загадковим „кенозисом”, дивним перетворенням Абсолюту (у його повноті) на „Абсолют, що постає” [Зеньковский В.В. История русской философии. – Париж, 1950. – Т. 2. – С. 225].

С.Булгаков, визначаючи механізм виникнення тварного буття, говорить про істотну роль у цьому процесі „метафізичного „ніщо”, усвідомленого як хаос, зло, недосконалість. Початковою тезою тут для мислителя стала ідея В.Соловйова про те, що Бог „дає свободу хаосу й тим самим викликає світ з його небуття” [Соловьев В. Россия и вселенская церковь. – СПб., 1911. – С. 335].

На думку С.Булгакова, Бог дозволяє силам метафізичного зла увірватися в світ, він зрощує буття з „ніщо”, тим самим занурюючи його в становлення. Гріхопадіння й недосконалість тварного світу, на думку богослова, стало наслідком божественної волі, оскільки на цю „метафізичну катастрофу” наперед було дано дозвіл Бога.

Доконане в світі гріхопадіння абсолютне „відає як благо”. Для Бога „причина зла – суть сили, що творять добро”, оскільки саме потуранням до життя „ніщо”, хаосу, метафізичного зла абсолютне „самовиснажується” у відносне, недосконале, викликає до життя „інше”, уважає себе в „іншому”. І оскільки буття, що постає, необхідно подолає свою відносність, неминуче переросте в тотожне своєму прототипу абсолютне, то, за Булгаковим, виходить, що світове зло необхідне Богові для свого поповнення світовим процесом.

Аналізуючи суть відношення абсолютного й відносного буття в метафізиці всеєдності, В.Зеньковський пише, що „дуалізм Бога і світу відмічений печаткою необхідності логічно непереборною...” [Зеньковский В.В. История русской философии. – Париж, 1950. – Т. 2. – С. 40].

Дійсно, якщо в трансцендентальному началі й бутті суть одна й та сама, якщо світ є Бог, що постає, то в світі немає й не може бути ніякого нового, самостійного змісту, якого б не було в Богові. „Іншого”, якого потребує Бог, як такого немає в системі Булгакова, оскільки світовий процес для нього є „одкровення абсолютного

духу самому собі про самого себе”. За С.Булгаковим, весь історичний процес, усі сфери людської активності є дія божественної волі. Тому дуалізм світу й Бога в системі мислителя втрачає сенс і носить формальний характер. Весь процес „кенозису” абсолютного у відношенні, а потім його подолання до тотожності з самим же собою можна пояснити лише божественним „жаданням”, „спрагою”, як це робить Гартман, або примхою, свавіллям божественної волі, яка „хоче хотіти”, як твердить Шопенгауер.

Проблема перетворення „безумовного абсолютного” у „відносно абсолютне” ставить перед Булгаковим завдання обґрунтувати як трансцендентальність божества буття, так і його участь у світовому процесі. Мислитель розумів, що без обґрунтування трансцендентальності абсолютного Богом виступатиме тільки сам світ, який постає, що істотно суперечить традиційній християнській доктрині. Вирішити цю задачу богослов намагається за допомогою вчення про Софію. Ідея Софії здавна розвивалася в християнському богослов’ї. Так, уже Григорій Богослов і Афанасій Великий ставили проблему відношення божественних прототипів і тварного буття божественній премудрості й премудрості в нас суцільно. Проте у трактуванні С.Булгакова ця тема набуває дещо іншого змісту, відмінного від ортодоксальної церковної традиції.

Божественна Софія, за Булгаковим, – це задум Бога про світ, який має самостійну онтологічну суть. „Те, що Бог... передвічно, позачасово представляє, треба мислити в сенсі реальності”, – твердить богослов. „Софія має особистість і лице, – продовжує він, – є суб’єкт, особа або іпостась...” [Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – С. 211]. Філософ намагається уникнути порушення догмата про троїстість Бога. Він заявляє, що Софія – четверта іпостась особливого порядку, і що вона „не бере участі в житті внутрібожественному, не є Бог, а тому не перетворює триіпостасність на чотириіпостасність...” [Там само. – С. 212]. Софія перебуває поза божественним світом, „не входить в його самозамкнуту абсолютну повноту”, але в той же час „допускається в нього через непроречену поблажливість” [Там само. – С. 213].

Тут можна помітити істотну відмінність концепції богослова від традиційного церковного підходу до проблеми „про Премудрість Божу”. По-перше, головна „ідея” С.Булгакова полягає у ствердженні самостійної онтологічної суті Софії. Хоча богослов і говорить про те, що вона не має власного змісту й не бере участі у внутрішньотроїстому божественному житті, а лише допускається туди, проте онтологічний статус Софії порушує православний догмат про троїстість, оскільки вона наділена онтологічною самостійністю.

По-друге, утвердження онтологічності Софії, її буття у вигляді самостійної іпостасі призводить філософа до того, що він уважає власні думки Бога окремо від самого Бога. За С.Булгаковим виходить, що і свої ж думки й уявлення божество

допускає до самого себе „через велику поблажливість”. Для усталеної в православ’ї концепції характерне ствердження невіддільності думок, уявлень Бога від його суті. Сама істота другої іпостасі трійці є логос, думка, слово, яке містить ейдоси, ідеальні парадигми буття.

Загальна логіка метафізики Плотіна, якої дотримується С.Булгаков, вводячи в онтологію самостійний світ ідей, об’єктивно повинна привести його до покладання Бога тільки як деміурга, заперечення його логосної суті. Подвоєння сфери божественних ідей, покладання її як у логосі, другій іпостасі Трійці, так і в Софії, онтологічно відособленій від Бога суті, логічно суперечливо й не обґрунтовано з погляду православної догматичної спадщини. Проте Булгаков, по суті, подвоює сферу існування ейдосів. Це відбувається тому, що, як православний священник, він не може не поділяти православний догмат про троїстість Бога й логосну суть його другої іпостасі, але в той же час мислитель не хоче відмовитися і від концепції онтологічності Софії, що й приводить до явної суперечності його метафізики.

Поняття Софії необхідне С.Булгакову для обґрунтування як трансцендентності Бога буттю, так і його іманентності світовому процесу. „Софія, – твердить філософ, – перебуває між буттям і надбуттям, не будучи ні тим, ні іншим, або може бути обома одразу” [Там само. – С. 214].

Онтологічна відособленість Софії від Бога дозволяє С.Булгакову твердити, що „Софія може знаходитися в площині тимчасовості, будучи до неї оберненою. Більше того, вона може її собою обґрунтовувати, даючи їй в собі місце”. Богослов вважає, що „саме з неї або в ній може закінчитися час, який не міг би безпосередньо починатися у вічності” [Там само. – С. 215]. Таким чином, виводячи світ не з Бога, а з його уявлень про світ, які мають онтологічну самостійність, С.Булгаков обґрунтовує Абсолют у його трансцендентності, а світ - у його божественності.

Висновки і перспективи подальших розвідок у даному напрямку.

Зазначається, що спадщина християнських філософів дає можливість теоретичного аналізу такого явища, як єдність духовного й природного через духовність. Однією з рис християнської філософії є онтологізація фундаментальних категорій і понять, зокрема таких як духовність. Осмислюючи цінність людської особистості та її духовність, морально-етичні принципи християнства, звертаючись до першоджерел християнської аксіології, апологети християнської філософії транслювали духовні цінності християнства, допомагали осмислити як сьогодення, так і минувшину.

Анотації

У статті **А.І. Яковенка** «Сутність екклезіо-онтологічного вчення **С.Булгакова**» висвітлено концепцію релігійного філософа С.Булгакова, як представника християнських метафізиків всеєдності, в якій поняття „Софія” і „софійність” мають сутнісну конкретизацію більш загального поняття „духовність”. Висвітлено й досліджено цікаве пояснення християнським релігійним філософом зв’язку між духовністю людини (суб’єкта) і духовною цінністю предмета або явища (об’єкта), що розкривається через духовність людини.

Ключові слова: християнство, релігія, духовність, духовні цінності, Софія, софійність, еклезіологія, онтологія.

В статье **А.И. Яковенко** «Сущность екклезио-онтологического учения **С.Булгакова**» рассматриваются и анализируются, религиозно-теологическая концепция христианского философа в соответствии с которой личность не имеет какого-либо внесофийного содержания, самостоятельной метафизической сущности, где человек лишь претерпевает действие божественной воли в себе, оставаясь пассивным. Экклезио-онтологическая необоснованность субъективного существования ставит под сомнение возможность полагать какую-либо противоположность софийного начала и воли индивида.

Ключевые слова: христианство, религия, духовность, духовные ценности, София, экклезиология, онтология.

«Essence ekklezio-ontological studies of S.Bulgakova» by Yakovenko A.I.: Conception of religious philosopher S.Bulgakova is reflected in the article, as a representative of christian metophysics, in which concept „Sofiya” and „sofiality” have an essence specification of more general concept „spirituality”. Interesting explanation is reflected and investigational by the christian religious philosopher of connection between spirituality of man (subject) and spiritual value of object or phenomenon (object) which opens up through spirituality of man.

Keywords: *christianity, religion, spirituality, spiritual values, Sofiya, sofiality', ecclesiology, ontology.*
