

**“ДОГМАТИЧНИЙ СУД НАД ФІЛОСОФІЄЮ”:
С. БУЛГАКОВ, П. ФЛОРЕНСЬКИЙ, В. ЕРН І ЇХНЄ СТАВЛЕННЯ
ДО ГЕГЕЛІВСЬКОЇ ФІЛОСОФІЇ**

Тимофій Мотренко

*Інститут філософії ім. Г.С.Сковороди НАН України,
Київ, вул.Трьохсвятительська, 4*

Проаналізовано погляди С. Булгакова, П. Флоренського, В. Ерна на філософію Гегеля. Розкрито специфіку підходів представників релігійної філософії до гегелівської системи як зразка націоцентричної філософії.

Ключові слова: конкретний ідеалізм, „всеєдинство”.

Філософія „всеєдності” („всеєдінства”) Володимира Соловйова окреслила нові підходи до вирішення фундаментальних світоглядних питань. Вона, звісна річ, не могла не породити низку нових проблем, що так активно обговорювали представники української та російської релігійної філософії кінця XIX – початку XX ст.

Одна з таких проблем стосувалася можливостей суто філософськими засобами адекватно осягнути сутність буття, його глибинну природу, закономірності та рушійні сили розвитку. Зазначимо, що ця проблема має реальні підстави, вона об’єктивно постає перед мислителями незалежно від того, до якого філософського напрямку вони належать. Однак у межах релігійної філософії подана проблема набуває особливо гострих форм, оскільки в цьому разі розглядають віру як важливіше джерело і засіб осягнення дійсності, ніж розум. З огляду на це і виникає питання про розмежування функцій віри і розуму, що вже містить у собі так чи інакше тенденцію до обмеження “сфери компетенції” розуму.

В українській та російській релігійній філософії цю тенденцію досліджували, головню С. Булгаков, П. Флоренський і В. Ерн, які виступили з критикою філософського розуму, його надмірних претензій на повне й адекватне осягнення фундаментальних основ буття. Це був свого роду “догматичний суд над філософією”.

Варто зазначити, що головним відповідачем на цьому “суді” опинився Гегель. Зокрема, саме проти гегелівської філософії, її панлогізму, її претензій на абсолютну істину передусім спрямовані критичні стріли названих вище мислителів, в одних випадках – прямо, як у С. Булгакова, в інших – опосередковано, навіть завуальовано, як у П. Флоренського, який по суті, навіть не згадує імені Гегеля, хоча весь пафос його вчення має антигегелівське спрямування. Втім, як відомо, вони були далеко не першими серед тих, хто критикував гегелівський панлогізм і абсолютний ідеалізм. Те, що відрізняє їх від інших критиків Гегеля, – це більш чи менш чітко виражене визнання того, що головні вади гегелівської філософії водночас є вадами філософії як такої.

Найчіткіше ця тенденція виявлена у Сергія Миколайовича Булгакова (1872–1944), що зумовлено, перш за все, особливостями його духовної еволюції. Він пройшов дуже складний і довгий шлях у розвитку свого філософсько-релігійного світогляду. Можна сказати, що його духовна еволюція продовжувалася все життя. Вихований в умовах глибокої релігійності, що панувала в родині його батька-священника, він пережив у семінарії духовну кризу, яка обернулася довгим періодом відданості ідеалам „науковості”. Подібно до багатьох його сучасників він надовго потрапив у полон марксистської теорії, став знаним економістом і активним учасником соціал-демократичного руху. Подальший розвиток його поглядів („Від марксизму до ідеалізму”) відбувався під впливом трьох чинників: знайомства з Є. Трубецьким, „відкриття” В. Соловйова і Ф. Достоевського, тісного зближення з М. Бердяєвим, П. Струве і С. Франком, С. Булгаков влився в потік російського „релігійно-філософського Ренесансу”. Переходом до „ідеалізму”, однак, його духовна еволюція аж ніяк не закінчилася. До смерті світогляд С. Булгакова розвивався в напрямі щораз чистішої православної релігійності. „Два гради”, „Філософія господарства”, нарешті, програмна праця „Світло невичірне” – ось твори, що стали найважливішими віхами в процесі руху „від марксизму до ідеалізму”. У дуже важливий для розуміння трансформації поглядів С. Булгакова „кримський період”, що передував його висланню за кордон у 1922 р., він написав принципову працю „Трагедія філософії”, яка ознаменувала собою остаточний відхід мислителя від філософіє в її чистій формі. Подальша творчість перебувала під визначальним впливом богословських інтересів. Дві „богословські трилогії” С. Булгакова, створені в еміграції, відображають його складні софіологічні пошуки, що супроводжувалися гострою догматичною полемікою. Підсумком особистої духовної еволюції стало цілковите сприйняття соборного досвіду православної церкви.

М. Бердяєв цілком справедливо зазначав про те, що С. Булгаков є видатним представником того типу релігійної свідомості, для якого „характерна невтолена жага повернення, втеча від сучасності в материнське лоно Церкви, вічне повернення в християнство, яке ніколи не може бути завершене” [1, с. 583]. Природним проявом цих прагнень стало прийняття С. Булгаковим 1918 р. священства. С. Булгаков – священник, і цим визначено дуже багато в його духовній біографії. Ми маємо прекрасне свідчення, залишене самим С. Булгаковим: „Навіть у стані духовного здичавіння в марксизмі я завжди релігійно нудився, ніколи не був байдужий до віри. Спершу вірив у земний рай, але трепетно, іноді зі сльозами. Потім же, починаючи з певного моменту, коли я сам собі це дозволив і вирішив сповідувати, я швидко, різко, рішуче пішов прямо на батьківщину духовну з країни далекої: повернувшись до віри в „особистого” Бога (замість безособового ідола прогресу), я повірив у Христа, якого у дитинстві возлюбив і носив у серці, а потім і в „Православ'ї”, мене потягло у рідну церкву владно і нестримно. Однак минули ще роки, під час яких ця думка і бажання про повернення в дім Отчий залишались у мені ще безсилими, потаємним стражданням було оплакуване моє повернення. Воно відбувалося, звичайно, не тільки в серці й у житті, а й у думці, із соціолога я перетворювався на богослова (із вдячністю згадую духовний вплив Достоевського

і В. Соловйова в ці роки). Але одночасно в душі піднімалося і бажання, що таємно теж ніколи не вгасало, повного вже повернення до рідної домівки, із прийняттям священства. У ці роки я називав себе іноді в бесіді з друзями „зрадником віттаря”. Мені ставало недостатньо зміни „світогляду”, „левітська” моя кров говорила щораз владніше і душа жадала священства, рвалася до віттаря” [2, с. 37] Це свідчення дуже цінне, тому що відображає на глибинне духовне підґрунтя розвитку світогляду С.Булгакова: до якого б етапу його творчості ми не зверталися, називати його „філософом” у прямому значенні слова навряд чи коректно. Про це варто пам’ятати, розглядаючи його оцінки гегелівської філософії, адже дуже часто, виносячи вердикти з приводу філософії Гегеля, С. Булгаков вершив суд над філософією як такою.

Про специфіку духовної еволюції С. Булгакова варто пам’ятати, намагаючись розглянути питання про можливий вплив Гегеля на цю еволюцію. Відразу ж зазначимо, що ніякого „гегельянського” періоду в його творчості не було, хоча з Гегелем він ознайомився, можна сказати, „вчасно” і знав його блискуче. С. Булгаков узагалі дуже добре знав німецьку філософію. Почасти цьому сприяло його закордонне відрядження для підготовки до професорського звання, хоча його значення в засвоєнні німецької філософії переоцінювати не варто: у цей час С. Булгакова хвилювали інші інтереси. „Наукове університетське відрядження (1898–1900), – писав він, – повело мене, звичайно, насамперед у Німеччину як країну соціал-демократії і марксизму. Але тут-то, всупереч очікуванням, почалися швидкі розчарування, і мій „світогляд” став тріщати по всіх швах” [2, с. 36]. „Надія російського марксизму”, як називав С. Булгакова Г. Плеханов, надій не виправдав: у працях, опублікованих після повернення в Росію, явно простежується відхід від марксизму. У цьому русі „від марксизму до ідеалізму” С. Булгаков опирався на німецьку філософію дуже активно.

Про філософські схильності в цей час він чітко висловився в передмові до збірника „Від марксизму до ідеалізму”: „Повинен зізнатися, що Кант для мене завжди був безсумнівнішим за Маркса, і я вважав за необхідне перевіряти Маркса Кантом, а не навпаки” [3]. Подібні кантіанські симпатії були, як відомо, не дивною в середовищі тодішньої соціал-демократії. Дуже важлива для розуміння трансформації поглядів С. Булгакова стаття цього збірника „Основні проблеми теорії прогресу” буквально рясніє посиланнями на Гегеля, які, однак, не вирізнялись оригінальністю й інколи змушують згадати Енгельса, незважаючи на всі критичні випадки щодо „утопічності” марксистської теорії. Німецька філософія, і філософія Гегеля зокрема, стала своєрідним містком, що дола змогу С. Булгакову перейти з марксистського берега на ґрунт релігійної філософії. Про це зазначав В. Акулінін: „Основні проблеми теорії прогресу” – стали свого роду орієнтирами на його „кружному шляху”. Філософський вектор був заданий тим, що, „перепробувавши усі відтінки критицизму” від Ріля до Віндельбанда, Булгаков попрямував „за Канта” – через Фіхте, Шеллінга, Гегеля, Гартмана – до Соловйова, система якого і стала перед ним як останнє слово філософського розвитку” [4, с. 10].

Справді, німецька філософія для С. Булгакова досить тривалий час відіграла роль своєрідного медіатора, посередника між економічним матеріалізмом і софіологією, яка формувалася під впливом В. Соловйова. Прикладом цього може слугувати його докторська дисертація „Філософія господарства” (1912), стосовно якої С. Хоружий дуже вдало зауважив: „Філософія господарства” – рідкісне сполучення православної релігійності, політекономічних тем і філософського арсеналу відразу всіх німецьких класиків – Канта, Гегеля, Шеллінга...” [5, с. 6]. Зазначимо, що в цій праці за досить частого згадування Гегеля особливої уваги удостоєний Шеллінг, якому навіть присвячено окремий параграф.

Зокрема, С. Булгаков висловив, без сумніву, неординарну думку про можливий зв'язок натурфілософії Шеллінга з марксизмом: „Проблема „економічного матеріалізму”, або вплив господарства, а в ньому природи, на людину і, у свою чергу, людини на господарство, а в ньому на природу, є насамперед проблема натурфілософська і тільки через філософське непорозуміння школа Маркса бере собі в хрещені батьки ідеалістичного інтелектуаліста Гегеля, не помічаючи, що для її цілей незрівнянно більш придатний натурфілософ Шеллінг” [6, с. 63].

Взагалі, якщо говорити про спосіб повернення С.Булгакова до Гегеля в період переходу „від марксизму до ідеалізму”, то його можна описати словом „згадування”. Звертався він до Гегеля часто, однак робив це, немов кажучи про речі загальновідомі, його оцінки абсолютно спокійні, як у тих випадках, коли він віддавав йому належне, так і в тих, коли він писав про ідеї Гегеля, що не витримали перевірки часом. „У Гегеля досягнута була вершина філософської спекуляції, і його філософія панувала, хоча і короткочасно, у всіх найважливіших галузях думки. Потім настала катастрофа метафізики. Виправдалися пророчі слова Гегеля, який писав у передмові до „Логіки”: „Якщо наука з'єднається зі здоровим глуздом (до якого Гегель завжди ставився з презирливою іронією), для того, щоб викликати загибель метафізики, мабуть, може постати дивне видовище: стане можливим бачити освічений народ без метафізики, подібний до різноманітно прикрашеного колись храму без найдорожчої святині”. Те, що Гегель вважав малоімовірною можливістю, стало дійсністю незабаром після його смерті, і більш ніж півстоліття можна було бачити це „дивне видовище” [7, с. 301–302] – писав 1903 р. С. Булгаков. Він уважав, що сучасна йому епоха переживає нове метафізичне піднесення, причому „філософія Соловйова є в моїх очах поки що останнім словом у світовій філософській думці, її вищим синтезом” [7, с. 303], а „пульс могутньої думки Гегеля і дотепер б'ється в марксизмі” [7, с. 303]. Впродовж наступних п'ятнадцяти років в оцінках С. Булгакова мало що змінилося, якщо не брати до уваги остаточної відмови від спроб прощупування пульсу в марксистського трупа.

Навіть в опублікованому 1917 р. літературному шедеврї С. Булгакова – книзі „Світло не вечірнє”, що була, за визначенням автора, „родом духовної автобіографії або сповіді” [8, с. 6], філософію Гегеля оцінено ще досить традиційно, хоча емоційний тон у судженнях про „люциферичний екстаз”, „який власне кажучи є пафосом гегельянства”, свідчить про явну зміну настрою.

Для С. Булгакова, заклопотаного питанням про природу релігійної свідомості, філософія Гегеля – продукт протестантського раціоналізму, породження само впевненого розуму, переконаного в абсолютній здатності до богопізнання. „Для Гегеля, – писав він, – філософська вірогідність вище релігійної, точніше, вона складає вищий її щабель, перебуваючи із нею в одній площині. Ця думка у Гегеля виникає із загального його переконання, що можлива абсолютна система, яка була б не філософією, а вже самою Софією, і саме такою вважав він свою власну систему [8, с. 77]. Показовим, однак, у цій праці є те, що С. Булгаков не просто вкотре відтворює традиційні обвинувачення на адресу гегелівської системи. Вади гегелівського вчення для нього є лише наслідком корінної вади філософії як такої, що мислить себе як автономне і самоцінне духовне утворення. Якщо колись С. Булгаков був заклопотаний пошуком нової філософії, здатної перебороти суперечності, що найчіткіше виявилось у вченні Гегеля, то тепер критика гегелівської системи привела його до переоцінки погляду на природу філософії як такої. „Взагалі „філософія”, – писав він, – в абстрактному, а тому і претендуючому на абсолютність розумінні – є раціоналістичний іманентизм у відриві від цілісності релігійного духу, є специфічно німецьке породження, що має корені свої в протестантизмі”.

Насправді ж, у супротив Гегелеві, релігійна вірогідність суттєво інша, ніж філософська, оскільки віра відмінна від дискурсивного мислення, а міфологема від філософеми... Повертаючись до нашої вихідної проблеми – чи можлива релігійна філософія і як вона можлива, – ми повинні рішуче зазначити: якщо справді в філософуванні є деяке „розумне відання”, безпосереднє, містично-інтуїтивне осягнення основ буття, іншими словами, своєрідний філософський міф, хоча і позбавлений яскравості й барвистості релігійного, то будь-яка справжня філософія міфічна й остільки релігійна, і тому неможлива іррелігійна, „незалежна”, „чиста” філософія” [8, с. 77].

Отже, критикуючи Гегеля за фактичне підпорядкування релігії філософії, С. Булгаков дійшов висновку, що єдино можливою формою філософії може бути філософія релігійна. Як бачимо, він уже безконечно далеко відійшов від колишніх ідеалів „наукової філософії”. Проте, як уже зазначено, перехід до „ідеалізму” був лише етапом у його духовній еволюції. Наступним цілком природним кроком на шляху до побудови цілісного релігійного світогляду в С. Булгакова стало розчарування в можливості взагалі відшукати для філософії істинну форму, сумнів у легітимності самого її існування. Роки перебування С. Булгакова в Криму (1918–1922) стали часом остаточного відходження мислителя від „філософії”. Підсумком цього процесу стала його праця „Трагедія філософії (філософія і догмат)” (1920–1921), у якій філософія Гегеля – об’єкт спеціального аналізу: критикуючи Гегеля, С. Булгаков розкрив внутрішню трагедію філософії як такої.

Уже коротке вступне слово „Від автора” свідчить про те, що С. Булгаков покинув філософський ґрунт і судив філософію „ззовні”. Він відмовився від внутрішніх критеріїв істинності філософії і порушив питання про її релігійне виправдання. Питання це, однак, суто риторичне, тому що для нього „історія новітньої

філософії виступає у своєму справжньому релігійному єстві, як християнська ересиологія, а остільки і як трагедія думки, що не знаходить для себе виходу... Догмат християнський як не тільки критерій, але й *міра* істинності філософських побудов – таким є іманентний суд над філософією, яким вона сама себе судить у своїй історії й у світлі якого, за словами Гегеля, *die Weltgeschichte ist Weltgericht*” [9, с. 311].

Ця теза про „сретичність” філософських систем у С. Булгакова виявляється богословським обрядженням старої ідеї В. Соловйова про „абстрактні начала”, із тією тільки відмінністю, що для С. Булгакова „сретичність” є властивістю, на яку філософія приречена за своєю природою. Якщо пам’ятати, що *hairesis* („ересь”) це обрання частини замість цілого, однобокість, то „це обрання („ересь”), визначає мотив і характер філософської системи, робить її як тезою, так і антитезою стосовно інших систем і тим включає в ланцюг діалектики думку, у яку зробив спробу – і притому не безпідставну – вмістити всю історію філософії Гегель. Усі філософські системи, які тільки знає історія філософії, являють собою такі „ересі”, свідомі і явні однобочності, причому в усіх їх один бік хоче стати всім, поширитися на все” [10]. „Еретичність” філософії визначена вже ілюзією можливості побудови моністичної системи світу, здатної вичерпати собою всю повноту істини.

Історія філософії є не просто історія ілюзій, це трагедія, що закорінена в нездійсненності самого філософського задуму. І філософія Гегеля, на думку С. Булгакова, демонструє цю трагедію з граничною повнотою. „Справжній мислитель, – писав він, – так само як і справжній поет (що врешті-решт те ж саме), ніколи не бреше, не вигадує, він цілком щирий і правдивий, і, однак, доля його – падіння. Тому що він забажав системи: іншими словами, він захотів створити (логічно) світ із себе, із свого власного принципу – „будете як боги” – але ця логічна дедукція світу неможлива для людини. І насамперед з причин, які поза людською волею і здатностями розуму містяться: світ нерозумний у такому смислі, у якому хоче його осягти „дедукуючи” філософія, філософська система як така, що має класичне і граничне вираження в Гегелеві. Точніше, хоча у світі і панує розум, але не можна сказати, що все дійсне розумне, і розум зовсім не є єдиним, вичерпним і всесильним будівельником світу, яким його мимоволі сповідує всяка філософська система, що вибудовує світ” [10, с. 312].

Якщо розум, зазначив С. Булгаков, припускає наявність ступенів у самому собі (здоровий глузд, практичний розум), то чому він відмовляється визнати порядок із до-розумним ще і над-розумне, „заумне”? Єресь і виявляється наслідком прагнення до раціоналізації надраціонального, того, що розуму уявляється антиномічним. Наприклад, ересями оберталися різні прагнення до раціоналізації, до привнесення монізму в ідею троїстості, що є, на думку С. Булгакова, в основі „самовизначення думки”: „1) іпостась або особистість; 2) ідея або ідеальний спосіб, логос, смисл; 3) субстанційне буття як єдність усіх моментів або станів буття як реалізованого всього. Я єсь Щось (потенційно все) – це формула, що виражає судження, містить у собі в скороченому вигляді не тільки схему сущого, але тому і схему історії філософії” [10, с. 314–315]. Ці три, за богословським визначенням

С. Булгакова, „нероздільні і незлитні” елементи відтворюють структуру судження: підмет – присудок – зв’язка. Залежно від того, який із цих елементів проголошувала чільним та чи інша система філософського монізму, вона виявлялася або ідеалістичною (похідною від підмета або суб’єкта), або панлогістичною (похідною від присудка), або реалістичною (у різних формах похідних від зв’язки – безособового божества). Вищою формою „філософії абстрактного присудка” – панлогізму для С. Булгакова є філософія Гегеля.

Хоча коренями своїми „філософія присудка” сягає до платонівського вчення про ідеї, однак, на думку С. Булгакова, саме Гегель „є у своєму роді єдиним радикальним пан логістом” [10, с. 317]. „Філософія Гегеля, – писав він, – ...є класичним і цілком закінченим вченням войовничого панлогізму, чистої присудковості, самого себе мислячого мислення. Це геркулесові стовпи філософічного дерзання, до яких може досягнути упоєна і сп’яніла своєю силою думка, це – екстаз думки і водночас людинобожеська несамовитість, ідеалістична хлистовщина” [10, с. 356].

Цікаво, що аналіз гегелівського „панлогізму” С. Булгаков ґрунтував на його протиставленні „ідеалізму” Фіхте, мислителя, якого несправедливо забували. На думку С. Булгакова, Гегель опинився в становищі, значно важчому, ніж Фіхте, який спробував вивести з іпостасі „Я” об’єктивність, „не-Я” як присудок. Гегель, що виходив з безособового, мислячого самого себе мислення, виявився взагалі не здатним зрозуміти індивідуальну природу „Я”, бачачи в ньому тільки абстрактну загальність. Однак річ не тільки в тому, що Гегель не зумів досягнути природу „Я” – „займенника як вказівного містичного жесту” [10, с. 356], проблема полягає, передовсім, у тому, що „Я” (як би його не розуміли) взагалі не може бути дедуковане, виходячи з принципів гегелівської системи.

Усе ліпше зі створеного Гегелем, на думку С. Булгакова, пов’язане саме з панлогізмом, який знайшов своє вираження в „Феноменології” і „Логіці”. З панлогізмом пов’язана перша проблема його вчення: неможливість виведення суб’єкта з предиката. З моністичним спіритуалізмом пов’язана друга проблема: неможливість виведення реальності з мислення. Гегелівський перехід до природи вражає своєю ірраціональністю. „Цей ірраціональний провал, – зазначив С. Булгаков, – дає поняттю подальшу можливість (у філософії природи й історії) переборювати цю ірраціональність, яка, однак, має неоціненну якість реальності. Система отримує смисл цілком спіритуалістичний, замість ідеї і поняття явно стає „дух”, субстанція і філософія Гегеля перетворюється в метафізичний еволюціонізм” [10, с. 362–363]. С. Булгаков постійно наголошував на двоїстому складі гегелівського вчення, зазначаючи про те, що справжню цінність має лише його панлогізм: „Весь інтерес, значущість, навіть одиничність і грандіозність філософського експерименту міститься саме в „Логіці”, тільки „Логіка” робить Гегеля гегельянцем” [10, с. 364], „панлогізм „Логіки” і спіритуалізм подальшої філософії суть зовсім різні системи, між собою не зв’язані, причому по-філософському цікава, значна й оригінальна тільки перша” [10, с. 465].

Проблемою, однак, виявляється те, що саме „найцікавіше, значне й оригінальне” обернулося проти самого Гегеля: „Споконвічним своїм задумом – войовни-

чого і абстрактного панлогізму – він замкнув себе в безповітряному підземеллі” [10, с. 489]. Гегелівські ірраціональні стрибки від поняття до „інобуття” „залишаться назавжди в історії прикладом не тільки логічної сваволі, але і філософського розпачу, втечі з тенет своєї власної системи” [10, с. 365].

Філософію Гегеля С. Булгаков уважав грандіозним експериментом, що закінчився трагічною невдачею. Трактуючи гегелівську філософію в богословських термінах, він називав її таким же моноіпостасним вченням, як і філософія Фіхте, з тією лише різницею, що у Фіхте єдиною іпостассю виявилася перша, а в Гегеля – друга. І тим самим становище Гегеля виявилось значно складнішим, „тому що перша іпостась є початком, із неї, справді, виходить рух, хоча нею і не обмежується. Навпаки, перетворення другої іпостасі в єдину, а отже, і в першу, із якої починається рух до двох інших моментів субстанціального відношення, супроводжується потворностями й утрудненнями вкрай особливими” [10, с. 365].

Остаточний висновок С. Булгакова, який у чомусь нагадує вирок собору, скликаного з приводу гегелівської єресі, звучить так: „Такий метафізичний обрис вчення Гегеля. І воно є типовою філософською єрессю у тому смислі, що воно ґрунтується на довільному і свавільному обранні одного з моментів триєдиної субстанції, саме логічного, із підпорядкуванням йому всіх інших. У результаті виникає філософське савелліанство, моноіпостасність, що діалектично перетворює себе в триєдність. ...І це єретицтво приводить його філософствування до трагічного зриву, і система розсідається, зсередини не будучи зв'язаною, за недостатністю філософських начал” [10, с. 367].

Однак якщо зазнав невдачі філософський задум Гегеля – навіряд чи не найграндіозніший задум в історії філософії, чи свідчить це про те, що істина троїстості взагалі закрита для філософії? Відповідь С. Булгакова гранично ясна: „Догмат не є відповідь самого розуму, яка була б розуму іманентна як його власне породження, догмат даний розуму трансцендентно, тобто одкровенням, хоча він може бути освоєний або, принаймні, такий, що освоїться розумом” [10, с. 426].

З подібними висновками ми стикаємося вперше. Ніхто з російських мислителів із такими мірками до філософії Гегеля, як, утім, і до філософії взагалі, ще не підходив. Зазначимо, що на час створення С. Булгаковим „Трагедії філософії” подібне „догматичне” розуміння філософії в Росії вже зароджувалося. Однак все ж таки позиція С. Булгакова вирізняється безумовною незвичністю.

Справді, дотепер ми мали справу з досить широким діапазоном оцінок гегелівської філософії. Якщо перерахувати всі обвинувачення і докори на його адресу, що пролунали з численних таборів російської думки – від слов'янофілів і державників до нігілістів і „гегельянців”, – може скластися вельми дивовижна картина, багато чого зі сказаного з його приводу виявиться несправедливим і просто помилковим. Однак усе це говорили, так би мовити, за адресою: у Гегелеві бачили філософа і критикували його на філософському ґрунті. Непорозуміння, що виникали все-таки, – явище цілком нормальне в історії філософії, адже вони були наслідком зіткнення нехай різних, але філософських позицій. До Гегеля прикладали більш-менш адекватні мірки.

Роздуми С. Булгакова викликають запитання: а з якої, власне, речі філософія Гегеля повинна відповідати християнській (точніше, як свідчать останні глави „Трагедії філософії”, православній) догматиці? Чи погодився б Гегель із тим, що головним завданням філософії є обґрунтування догмата троїстості? Чим савелліанство Фіхте ліпше савелліанства Гегеля, та й про яке тут савелліанство взагалі можна говорити? Ці питання можна продовжувати, але всі вони будуть зводитися до одного: наскільки взагалі правомірний подібний ересіологічний (або, ширше, догматичний) підхід до філософії?

І Гегель, і Фіхте, мабуть, відповіли б на нього негативно. Однак досвід розвитку російської релігійної філософії свідчить: подібний підхід давно треба було очікувати. Вже у В. Соловйова богословський і філософський компоненти світогляду співіснували аж ніяк не мирно. З одного боку, як мислитель християнський, В. Соловйов не міг не філософствувати про питання догматичні. З іншого боку, роблячи це, він залишався філософом і впадав у гострі догматичні суперечності. Філософи – представники „раціоналістичного” табору – дорікали йому в „містицизмі”, вкладаючи в це слово абсолютно негативний зміст. Його критики, що прагнули до збереження догматичної ортодоксальності, обвинувачували його в „пантеїстичних спокусах”, обожненні тварин, спробах раціональної дедукції трійці, а причиною цього часто називали приховане або явне гегельянство, схильність до „розумових схем” і „діалектичного конструювання”. Якщо суперечності між філософією і богослов'ям мали настільки серйозні наслідки у В. Соловйова-мислителя, відверто кажучи, далекого від конфесійної ортодоксальності, то треба було очікувати, що в його послідовників, які зробили рішучий вибір на користь православ'я, виникне принципова потреба вибору між Православним Догматом та істиною філософуючого розуму.

Для С. Булгакова вибір на користь Догмата став наслідком довгої і, як свідчать його власні визнання, болючої еволюції. Від початкової переконаності в підставах „наукової філософії” судити все й уся він дійшов до необхідності суду над самою філософією. Відходячи від філософії, він розставався багато з чим у собі самому: він відмовлявся від того, що дуже добре знав і дуже довго сповідував. Легітимність догматичного суду над філософією в нього не викликала сумніву: тут вища форма духовного досвіду вгамовувала невиправдані домагання філософського розуму. Говорити про те, наскільки виправданий такий суд взагалі, – річ явно безглузда, настільки ж безглузда, як і спроба повернути в християнство за допомогою богословських аргументів. Важливо те, що для С. Булгакова цей суд мав абсолютні права. І тим більш показово, що головним об'єктом суду він робив філософію в її німецькій і, передусім, гегелівській формі.

Як ми бачили, протягом декількох десятиліть ніякої напруженості у ставленні С. Булгакова до Гегеля не було. Йому не потрібно було звільнитися від гегельянства, яким він ніколи не страждав, Гегель ніколи не належав і до його філософських антагоністів. І, проте, у відході від філософії С. Булгаков звертався саме до нього. Це зайвий раз свідчить про те, що навіть на початку ХХ ст. для російської свідомості Гегель залишався філософом „за перевагою”, „втільненою філософі-

єю”. Дуже часто критичні стріли, які випускали на адресу гегелівського „раціоналізму”, „панлогізму” тощо, були спрямовані саме у філософію, і за антигегельянським пафосом приховувався просто-напросто пафос антифілософський. На відміну від багатьох російських критиків Гегеля (як, утім, і „гегельянців”), С. Булгаков надто глибоко знав його, щоб не усвідомлювати цього. Тому в книзі „іманентного суду над філософією” він і звертався до Гегеля.

Наскільки ж виправданий „догматичний” суд над Гегелем? Для людини, що прийняла істину євангельську, цей суд не тільки виправданий, а й необхідний: адже це суд над мислителем, що відкрито проголосив панування над тим, чим він не володів, – абсолютною істиною.

Наскільки виправдане догматичне прочитання філософії Гегеля? У Росії, де в Гегеля раніш повірили, ніж вивчили, де Гегеля частіше сповідували, ніж розуміли, – абсолютно виправдане. Треба зазначити: якщо догматично-єресіологічний суд над Гегелем і є специфічно російським явищем, то підхід до Гегеля як до „релігійного типу”, використовуючи слова, сказані С. Булгаковим про Маркса, на Заході вже давно набув поширення. Про ознайомлення С. Булгакова з неогегельянською літературою, яка пропонує „теологічну” інтерпретацію Гегеля, свідчить текст „Трагедії філософії”. Ця книга містить також кількаразові посилання на „Філософію Гегеля як вчення про конкретність Бога і людини” І. Ільїна – працю, що містить блискучу спробу виявити релігійні джерела гегелівського вчення. Можна не розділяти його догматичного пафосу, але неможливо не погодитися з тим, що обвинувачення С. Булгакова на адресу гегелівського вчення влучають у ціль. І в історії критики Гегеля в Росії вони безумовно є новим і оригінальним явищем. Хоча, ще раз повторимо, у „догматичному” підході до філософії він був не самотній.

„Єресіологічний” і „догматичний” погляд С. Булгакова на філософію змушує пригадати ідеї, що декілька років до того вже висловлював його близький друг й однодумець у „суперечці про Софію” священник Павло Олександрович Флоренський (1882–1937). П. Флоренський був також глибоко переконаний у тому, що догмат троїстості є пробним каменем істинності будь-якої філософської системи. Це задається вже самою природою істини: „Істина є єдиною сутністю в трьох іпостасях” [11, с. 49]. „Догмат троїстості, – писав він, – стає загальним коренем релігії і філософії” [12, с. 822]. П. Флоренський, який прагнув у творчості до граничної реалізації ідеалу церковності, пішов ще далі: від догматичного обґрунтування філософії він зробив крок до її культового обґрунтування. „Філософія, – зазначав він у „Філософії культу”, – самою сутністю своєю є не що інше, як розуміння й усвідомлення розумного, ...пренебесного, трансцендентного світу; але ми знаємо його, цей світ, тільки як культ, як втілення горнього світу в наших конкретних символах. Філософія є тому ідеалізм, але не думками зайнятий, а конкретним спогляданням і переживанням розумних сутностей, тобто культу. Так визначається, попередньо, той напрямок думки, захисником якого хотілося б мені бути: *конкретний ідеалізм*” [13, с. 126]. Подібний „культоцентризм” світогляду П. Флоренського аніскільки не перешкоджав йому створити філософське вчення, визначальними рисами якого були християнський платонізм, символізм та ідеаліс-

тичний реалізм. Поряд із темою про Софію, до стійких мотивів його філософської творчості належать проблеми антиномічності мислення, діалектика як метод філософії, філософія імені. У розробці цих проблем П. Флоренський активно звертався до різноманітного філософського (і не тільки філософського) матеріалу. У цьому разі впадає в вічі майже повна відсутність навіть згадувань імені Гегеля, не кажучи вже про серйозний аналіз його вчення.

Зокрема, П. Флоренський багато і дуже емоційно-напружено писав про Канта. „Боротьба” П. Флоренського з Кантом – одна з найяскравіших сторінок в історії „страшної ідіосинкразії до кантівської філософії”, якої зазнавала російська думка [14, с. 51]. У разі потреби він звертався до Беме, Лейбніца, Шеллінга і навіть Мендельсона, але немов не пам’ятав про Гегеля. Вражає практична відсутність згадувань про Гегеля в розгляді тем, обговорення яких, здавалося б, неможливе без звернення до Гегеля, наприклад, у його міркуваннях про діалектику. На сотнях сторінок творів П. Флоренського доводиться буквально розшукувати ім’я Гегеля, причому навіть у ліпшому випадку нічого принципового відшукати не вдасться. Наприклад, у дуже важливій для розуміння філософської позиції П. Флоренського праці „Зміст ідеалізму” він згадував про Гегеля як про типового представника „приреченого на номіналізм” західного мислення, обґрунтовуючи це тим, що в „Феноменології духу” Гегель (ідеаліст!) вважав за можливе замінити поняття ідеї поняттям сорту, класу [15]. Подібні випадки, однак, – рідкість, і створюється враження, що без подібних непринципових згадок про Гегеля П. Флоренський цілком міг би обійтися.

Про причини подібної „неуважності” до Гегеля з боку П. Флоренського можна лише гадати. На нашу думку, корені цього сягають скоріше ідейно-світоглядного, ніж теоретичного підґрунтя. Мабуть, Гегель для П. Флоренського настільки яскраво уособлював своїм вченням „розумове розтління” і „оземляніння душі” [15, с. 73] Заходу, що став для нього вже поза критикою. Можливо, на ставленні до Гегеля позначилося його складне ставлення до В. Соловйова: перебуваючи від В. Соловйова в безумовній філософській залежності, П. Флоренський її всіляко заперечував. Не виключено, що відторгуючи на рівні свідомих установок В. Соловйова, він „витиснув” і соловйовське „гегельянство”. Це, однак, лише припущення, які пояснюють далеко не все: адже з іншим втіленням усіх можливих філософських вад – Кантом – П. Флоренський полемізував більш ніж активно. Втім, це пояснюється тим, що „війна з Кантом”, яка велася в російській філософії вже давно, до моменту розквіту філософської й богословської творчості П. Флоренського, що збіглася з початком першої світової війни, досягла в Росії свого апогею. Заради справедливості треба зазначити, що повернення до творчості інших героїв цієї „війни” свідчить про те, що зосередження уваги на критиці Канта аж ніяк не припускало забуття Гегеля.

Прикладом цього може бути творчість ще одного близького друга П. Флоренського – Володимира Францевича Ерна (1882–1917). Вихований у сім’ї батька-лютеранина, що поєднував у собі кров шведських, німецьких, польських і російських предків, В. Ерн, охоплений неослов’янофільським пафосом, буквально

ввірвався в російське філософське життя, вістря критики він спрямував на „західництво” і „германство”, що нібито пустило корені в російській філософській свідомості. Вся його невелика за обсягом літературна спадщина буквально пронизана пристрасною боротьбою з західницьким „раціоналізмом” і „втратою буття – меонізмом”. Захищаючи духовну спадщину сходу, тип світогляду, який у нього одержує назву „логізму” (від „Логос”), він висловив чимало різких і часом несправедливих міркувань про західну думку, міркувань, які з початком війни набули неприкрито германофобського характеру. Іноді це доходило до гротескних форм: у читачів деяких його статей, що ввійшли у збірник „Меч і хрест”, могло скластися враження, що Кант – прямий винуватець світової війни. Про характер його творчості так писав Г. Флоровський: „Він завжди саме бореться, б’ється, і не стільки з Заходом узагалі, скільки з новітнім Заходом і західництвом, із „монізмом” сучасної і всієї нової європейської думки, відірваної від буття, що втратила відчуття природи. І його завданням стає звільнення з-під влади уявного і тільки переживаного, повернення до буття, прорив знову до вічної і справжньої дійсності” [16, с. 489].

Проте настрої „боротьби” послужили не ліпшу службу Ерну-філософу. „Ерну дуже заважала палкість його характеру, – зазначав В. Зеньковський, – у філософії він нерідко ставав публіцистом, що дуже знижувало його філософську проникливість. Не кажучи вже про його статтю „Від Канта до Круппа”, яка прогрімилася свого часу (в епоху війни 1914–1918 рр.), і його прекрасну статтю „Час слов’янофільствує”, що з’явилася в ті ж роки, навіть спокійніші статті, зібрані в книзі „Боротьба за логос”, часто шокують читача претензійністю і необґрунтованістю. Наприклад, головне для книги протиставлення *ratio* і *logos*, незважаючи на численні спроби сформулювати ясніше їхню різницю, так і залишається лише програмою нездійсненого філософського задуму” [17, с. 459]. Оцінкам В. Зеньковського не можна відмовити в справедливості. Судження В. Ерна про філософію „Заходу” більше яскраві, ніж глибокі.

Безумовно, найбільше від В. Ерна діставалося Канту. Канта Ерн не любив і своїх почуттів не збирався приховувати. Тому природно, що його судження про Канта, до якого він звертався десятки разів, найчастіше попросту шокували слухачів його доповідей і читачів його статей. Велика спокуса навести хоч деякі з них, але це абсолютно не вкладається в рамки теми нашого дослідження.

Що стосується Гегеля, то хоч висловлювання В. Ерна на його адресу і позбавлені невротичного надриву оцінок Канта, все ж і вони мають характер скоріше своєрідних ідейних вироків, ніж глибокого теоретичного аналізу. Найчастіше В. Ерн згадує Гегеля як типового представника „меонізму” і „раціоналізму”, і в цих випадках його судження позбавлені новизни: під ними часто просвічує стара слов’янофільська підкладка. Наводити ці судження тут немає ніякого сенсу. Ті ж його оцінки філософії Гегеля, що вирізняються певною оригінальністю, ми розглянемо.

Наприклад, однією з хиб західного мислення В. Ерн вважав „філософське самовдоволення”, якому він протиставляв „вселюдськість” („всечеловечность”), яку відзначав Достоевський у мові Пушкіна, у російських мислителів вона вияв-

лялася в постійному інтересі до західної філософії. Прикладом такої філософської „вселюдськості” В. Ерн уважав В. Соловйова. С. Франк, що полемізував з ним, вказав на Гегеля як на приклад західної „вселюдськості”. Заперечення В.Ерна заслуговують на увагу, тому що тонко помічають одну з хиб гегелівського вчення.

„Відповідаю: – писав В. Ерн, – у смислі „вселюдськості” філософії Гегель поступається В. Соловйову в двох відношеннях.

По-перше, думка Гегеля, раціоналістична у своєму *topos*’і, не могла з такою відкритістю, як у В. Соловйова, збагачувати себе натхненням поетів. Та дивна легкість, із якою В. Соловйов, увесь час стоячи на ґрунті своїх загальних філософських концепцій, – переходив до блискучого і тонкого тлумачення поезії Тютчева, поезії Пушкіна, поезії Фета, – вельми далека Гегелеві.

По-друге, – і це найголовніше, до чого б не підходила думка Гегеля, чи до Платона, чи до грецької філософії взагалі, або до чого-небудь іншого – вона залишалася конкретною, чуйною і „вселюдською” лише на перших своїх щаблях. У підході до історичного об’єкта Гегель геніально-„вселюдський”. Але варто було його думці підійти впритул до історичного об’єкта, як починалося своєрідне окислення: думка Гегеля, ніби обливши живий об’єкт мертвою водою, на подальших стадіях міркування підносилася в безглузду абстрагованість, забувала все засвоєне в перші моменти – і внаслідку ніхто так не меонізував конкретну дійсність, як Гегель [18, с. 84]. Ця, висловлена скоріш образно, думка у В. Ерна не отримує подальшого розвитку. На жаль, це є типовим для філософсько-публіцистичної манери В. Ерна: розсипаючи безліч обвинувачень на адресу Гегеля в „монізмі”, він жодного разу не бере на себе обов’язок докладно ці обвинувачення обґрунтувати.

Заслуговують на увагу, на наш погляд, міркування В. Ерна з приводу антиісторизму гегелівського вчення. „У філософії Гегеля, – писав він, – діалектичному руху надається величезного розмаху. Історія є самосвідомість всесвітнього духу. Абсолютне – лише момент цієї історії. Але при усьому видимому багатстві позірного динамізму, концепція Гегеля уражена внутрішньою статичністю. При зовнішній плинності її визначень, яка кидається у вічі, у ній зовсім відсутній рух внутрішній. Весь рух її феноменологічний. Вся історія співвіднесена із *суб’єктивністю* людини. Людина проголошена вищою точкою в епопеї світового процесу. Це дає ряд плідних поглядів на минуле космічного й історичного життя, але рішуче усуває органічне поняття майбутнього. У філософії Гегеля немає місця майбутньому, тому що немає в ній місця трансцендентному. Рух був до людини, але в людині він припиняється, тому що людина є *non plus ultra*... Філософія Гегеля не історична всупереч широко розповсюдженій думці про її виняткову історичність. Вона наповнена історичними термінами, але в ній відсутня історична сутність” [19, с. 458–459].

Висловлені тут В. Ерном думки безумовно заслуговують на увагу і потребують детального розвитку. Однак і в цьому випадку неординарне міркування про Гегеля висловлене ним мимохідь у праці, присвяченій В. Джоверті. Залишається лише шкодувати як про те, що Гегель так і не удостоївся особливої уваги В. Ерна, так і про те, що в його міркуваннях про Гегеля „боєць” завжди перемагав теорети-

ка. Взагалі, літературна спадщина В. Ерна залишає враження якоїсь недомовленості. Його рання смерть лише підсилює це враження: його життя обірвалося в момент, коли він був на підступах до власного цілісного вчення. Чи знайшлося б у ньому місце для тверезого аналізу філософії Гегеля, сказати так само важко, як важко бути впевненим, що, проживи він довше, таке вчення йому вдалося б створити.

С. Булгаков, П. Флоренський, В. Ерн – мислителі, пов’язані безліччю ідейних ниток і належні до однієї з гілок могутнього дерева російської релігійної філософії, що розвивалася на основі метафізики всеєдності. В особі, передусім, С. Булгакова і П. Флоренського явно простежується одна з можливих ліній розвитку цього напряму російської думки: від „передісторії” (в одному випадку „науково”-марксистської, в іншому – природничо-„наукової”) до релігійної філософії і від неї – до православного богослов’я. Цей вектор духовної еволюції визначив специфіку їх ставлення до Гегеля: це ставлення філософськи освіченого православного священника. У результаті для одного він – єресіарх, для іншого ж його просто не існує. В. Ерн священником не став, однак і його ставлення до Гегеля зумовлене прагненням утвердити філософію на засадах східного християнства. Тому всі вони, в підсумку, критикували Гегеля, виходячи з позафілософських передумов. Очевидно, що подібна позиція не могла привести до „гегелезнавчих” відкриттів: адже тут критикований не „історичний” Гегель, а Гегель, що живе в російській релігійно-філософській свідомості. Однак цей суд над Гегелем був необхідний російській релігійній думці перед остаточним розривом з філософією. С. Булгаков зробив цей суд з академічною обґрунтованістю і духовною ясністю. П. Флоренський, якого обвинувачував М. Бердяєв у „стилізованому православ’ї”, цього не зробив, як, утім, не побудував „філософії культу” і не переборов свого богословського „стилізаторства”. В. Ерн, розпрощавшись із ненависною йому „німецькою філософією”, встиг лише проголосити „боротьбу за Логос”, так ніякого „логізму” і не створивши. У будь-якому випадку, перед нами постає ставлення до Гегеля людей, які вже розпрощалися з філософією або внутрішньо готових це зробити.

Загалом, можна погоджуватись з поглядами мислителів, яких ми аналізували, а можна і категорично відкидати їх. Однак навряд чи хто стане заперечувати, що вони безпідставна. Адже вони по-своєму логічні, опираються на певні реалії, зокрема відображають окремі аспекти діалектичної природи філософії як специфічної форми теоретичного освоєння дійсності та її співвідношення з іншими його формами. Нарешті, вони впливають із дійсних суперечностей філософської системи Гегеля, певним чином інтерпретуючи її. Цим і визначена важливість аналізу самого феномена “догматичного суду над філософією”: адже він, як ми могли переконатися, дає змогу не тільки глибше осягнути специфіку однієї з течій в рамках російської релігійної філософії і не тільки під новим кутом зору поглянути на суперечності гегелівської філософії, а й повніше і конкретніше осмислити сам феномен філософського знання, його природу, можливості та співвідношення з іншими формами усвідомлення дійсності.

1. Бердяев Н. Возрождение православия (о С. Булгаков) // Типы религиозной мысли в России. Париж, 1989. С. 583.
2. Булгаков С. Мое рукоположение // Автобиограф. заметки. Париж, 1991. С. 37.
3. Булгаков С. От марксизма к идеализму. М., 1903.
4. Акулинин В. Булгаков С.: вехи жизни и творчества // Христианский социализм (С. Н. Булгаков). Новосибирск, 1991. С. 10.
5. Хоружий С. Вехи философского творчества о. Сергия Булгакова // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х томах. Т. 1. М., 1993. С. 6.
6. Булгаков С. Философия хозяйства. М., 1990.
7. Булгаков С. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С. Н. Философия хозяйства. С. 301–302.
8. Булгаков С. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994.
9. Булгаков С. Трагедия философии // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 311.
10. Всесвітня історія є всесвітній суд: Булгаков С. Трагедия философии // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. Т. 1. С. 311.
11. Флоренский П. Столп и утверждение истины // Соч. в 2-х т. Т. 1. М., 1990. С. 49.
12. Флоренский П. Вступительное слово перед защитой на степень магистра книги „О духовной истине” // Соч. в 2-х т. М., 1990. Т. 1 (II). С. 822.
13. Флоренский П. Из богословского наследия // Богословские труды, сб. XVII. М., 1977. С. 126.
14. Ахутин А. София и черт (Кант перед лицом русской религиозной метафизики) // Вопр. философии. № 1. 1990. С. 51.
15. Флоренский П. Смысл идеализма. Сергиев Посад. 1914.
16. Флоровский Г. Пути русского богословия. Париж, 1988.
17. Зеньковский В. История русской философии. Т. 2.
18. Эрн В. Борьба за логос. Нечто о логосе, русской философии и научности // Сочинения. М., 1991. С. 84.
19. Эрн В. Основная мысль второй философии Джоберти // Соч. С. 458–459.

“DOGMATIC TRIAL OF PHILOSOPHY”:

S. BULGAKOV, P. FLORENS'KYI, V. EHRN IN THEIR ATTITUDE TOWARD HEGEL'S PHILOSOPHY

Tymofij Motrenko

The points of S. Bulgakov, P. Florens'kyi, V. Ehn in their attitude towards Hegel's philosophy are analysed. The specific character of approaches of representatives of religious philosophy to Hegel's system as a standard of nationcentric philosophy is shown.

Key words: concrete idealism, „vseedynstvo”.

Стаття надійшла до редколегії 20. 10. 2003

Прийнята до друку 10. 11. 2003