

РАЗДЕЛ IV. КОСМОЛОГИЯ В ЛИЦАХ

Г. Е. Аляев
(г. Полтава, Украина)

*Христианская космология Василия Зеньковского*¹

Василий Васильевич Зеньковский (1881–1962) больше известен как историк русской философии. Действительно, без его двухтомника «История русской философии», вышедшего в Париже в 1948–1950 годах, и вновь открытого для России в начале 90-х, трудно сегодня представить эту отрасль знаний. Однако история философии не была для В. Зеньковского основной сферой приложения творческих усилий – скорее это был лишь способ осмысления, «огранки» собственной философской системы.

Центральное место в его философских исканиях занимало понятие личности – с этим связаны его глубокие исследования в области психологии и педагогики и разработка целостной философско-педагогической системы. Христианская педагогика В. Зеньковского является одной из самых целостных в XX в. – им фактически было создано целое *направление русской религиозной педагогики* в зарубежье. Методологической основой педагогической концепции В. Зеньковского является христианская антропология, а философской – идея тварности мира, личности как образа и подобия Божия, Церкви как соборного единства в Боге свободных духовных личностей, первородного греха и воскресения. В антропологию он включал христианское понимание первородного греха, рисуя путь личности как «путь креста», неповторимый и своеобразный, центром которого является моральная жизнь, внутреннее преобразование личности. Выход на проблемы педагогики философ обозначает следующим образом: «Человек в метафизическом освещении являет с наибольшей силой действие первородного греха. Та цельная жизнь, которая сочетает в живое единство

¹ Статья подготовлена в рамках украинно-российского проекта НАН Украины – РГНФ «Философия Серебряного века в России и Украине в европейском контексте (новейшие исследования)» (Постановление Президиума НАН Украины № 96 от 08.04.2009 г., проект № 17).

тело, душу и дух, **нарушается**, но не **разрушается** смертью. Воскресение людей в Царстве Божием восстанавливает утрачиваемую при смерти живую цельность жизни» [1, с. 253]. Путь к этому воскресению начинается уже в земной жизни человека через освобождение от власти «душевных» движений, одухотворение всего состава человека, что и означает подготовку к «торжеству вечной жизни в человеке». Важнейшую роль в этом воскресении должна сыграть педагогика. Она призвана помочь молодым людям найти себя и творчески преобразовать в себе то, что в них находится как «взаимодействие наследственности, социальных и духовных влияний» [1, с. 253].

Философ подвергает решительной критике процессы секуляризации культуры и возрастания в ней религиозного индифферентизма. Болезнь современной культуры он связывает с двумя мировыми войнами и установлением в Европе тоталитарных режимов. Истоки секулярной культуры, по В. Зеньковскому, восходят к IV в., когда в Европе церковь, начав борьбу с государством за политическую власть, тем самым обрекла христианские ценности на обмирщение. Основной чертой «нейтральной» культуры философ считает секулярный гуманизм, включающий в себя веру в могущество и всеисилие науки и техники, культ индивидуализма, эстетический аморализм. Секулярный гуманизм есть не только болезнь культуры, но, прежде всего, болезнь самой церкви. В. Зеньковский предлагает начать «эпохальный перелом» с покаяния церкви в своей «сухости, фарисействе, жестокосердии»; говорит о необходимости «воцерковления» мира, введения государства и культуры в лоно церкви на принципах «симфонии», что и должно привести к установлению подлинной теократии.

Не является ли, однако, такая позиция, отстаиваемая в середине XX века, в эпоху уже начавшейся научно-технической революции, чересчур архаичной и даже реакционной? Как можно совместить религиозную веру с научными достижениями, согласовать библейское слово о творении мира из ничего с научными теориями эволюции? Принявший священство в 60-летнем возрасте и посвятивший значительную часть своей жизни теории и практике религиозного воспитания молодёжи философ не мог, конечно, пройти мимо этих сомнений. В конце своей жизни он предпринимает попытку оформить целостную систему, представляющую христианское учение о познании, о мире и о человеке. Итоговый труд «Основы христианской философии» (т. 1–2, 1961–64), правда, не был завершён – В. Зеньковский успел написать только два тома (хотя и на них лежит печать недостаточной обработанности), а третий том, посвящённый христианской антропологии, остался ненаписанным, хотя в значительной степени этот пробел восполняется его психолого-педагогическим наследием. Тем не менее, основные идеи интересующей нас здесь христианской космологии, излагаемой на фоне признания последних достижений науки, сформулированы здесь достаточно

ясно. С обоснованием христианской космологии, а также исторической роли христианства, связана также собственно богословская книга В. Зеньковского «Апологетика» (1957).

Философ-священник формулирует и отстаивает выстраданную на протяжении всей жизни идею *христианской философии*. Прежде всего, он объясняет происхождение идеи «чистой (т. е. безрелигиозной) философии», которая рождается, тем не менее, в недрах западной христианской культуры. Это рождение определённо связывается В. Зеньковским с прививкой аристотелизма к западной средневековой схоластике, в результате чего обосновывался гносеологический дуализм, разделение веры и знания, отделение чисто философских концепций от богословия. Основная роль в этом отводится Фоме Аквинскому – «он просто *уступил знанию (философии) всю территорию того, что может быть познаваемо „естественным разумом“*. <...> Возвышая Откровение над „естественным разумом“, Аквинат в то же время *рассекает* единую целостность познавательного процесса» [2, с. 10]. Отсюда начинает выстраиваться система секуляризма, дехристианизации культуры. Этот процесс, характеризуемый как «религиозная трагедия», только усилился после Реформации. Таким образом, констатирует православный философ, «вся новая история шла и донныне идёт на Западе под знаком принципиального дуализма – христианства и жизни, христианства и культуры, христианства и творчества» [2, с. 15].

Для В. Зеньковского «естественный разум» – это разум, подчинённый действию первородного греха, а потому необходимо «обновление ума» (эту идею апостола Павла философ превращает в основной принцип христианской гносеологии), которое несёт только жизнь во Христе. Речь, таким образом, должна идти не о «христианском употреблении» естественного разума, а о его *преображении*. Идея автономной, чистой философии бесплодна и трагична – она «не может пойти дальше собирания частичных истин или уяснения диалектической связанности тех или иных идей», поскольку не учитывает, что «сама природа мысли нашей *связывает наше мышление с категорией абсолютности*», что «обрекает нашу мысль на то, что она неизменно движется в *линиях религиозного сознания*» [2, с. 17].

Итак, идея христианской философии – в «обновлении ума», в единстве разума и веры, которое «нам, однако, *не дано, но оно задано*». Предмет такой философии отнюдь не сводится к толкованию догматов. «Догматика есть философия веры, а христианская философия есть философия, *вытекающая из веры*». Христианская философия включает в себя познание мира и человека, систематическую сводку основных принципов бытия, а также «*уяснение диалектики идей, уяснение внутренней структурности в основных наших понятиях*» [2, с. 22].

Подвергнув критическому анализу современные ему гносеологические учения, В. Зеньковский сформулировал три основные предпосылки, или

аксиомы знания, невыводимые из опыта и внерациональные. Это, во-первых, аксиома *реальности* (формула В. И. Вернадского): «предмет знания» именно только в той мере и стимулирует познавательную нашу деятельность, в какой мере он реален для нас. Во-вторых, это аксиома разумности мира, – В. Зеньковский говорит в этой связи об *«интуиции смысла в мире»*, которая всегда живёт и действует в нас, являясь *«одним из аспектов веры»*; о *«замысле познания»* разумного и познаваемого мира, которым движется работа разума [2, с. 39, 40]. В-третьих, это аксиома обращённости всех актов духа к Абсолютной сфере – «реляция к Абсолюту», по формуле Б. Вышеславцева, или искание истины как *«стремление вместить в моё сознание сознание абсолютное»*, по словам Е. Трубецкого [2, с. 81–84]. Этими аксиомами завершается «познание вне Христа» и начинается «познание в свете Христовом».

Собственно христианские предпосылки знания уже не являются аксиомами, т. е. чем-то обязательным, – речь идёт о свободной *установке* духа. В. Зеньковский говорит здесь, прежде всего, о целостности жизни духа, о необходимости постоянно *возвращаться* к этой целостности, преодолевая ложную самостоятельность «естественного света разума». Речь идёт не о подчинении разума вере, а о внутреннем преобразении *всего* человека; не о растворении индивидуального разума в церковном, а приобщении и обогащении индивидуального сознания в церковном разуме, которое есть процесс свободный, и потому, между прочим, «нет и не может быть в Церкви обязательного для всех церковных людей философского мирозерцания». Православие, утверждает В. Зеньковский, открывает широкий простор для *исследования* природы. «Во всяком случае соотношение современного знания и коренных идей христианства может и должно быть взаимно свободным» [2, с. 88]. При этом давно уже прошли времена, когда религия отвергала современное знание – сегодня фактически современное знание отвергает христианское освещение тем знания. В этих условиях В. Зеньковский обосновывает ту позицию, что христианство не может ограничиваться рецепцией только того в современном знании, что для него приемлемо, – «христианская мысль *должна заняться пересмотром основ знания*, чтобы вернуть христианству его законное место в развитии знания» [2, с. 95].

Переходя далее к вопросам христианской метафизики (космологии), В. Зеньковский, с одной стороны, отбрасывает неоплатонизм и концепции всеединства, выстраивая собственный вариант софиологии, основанный на христианском учении о тварности бытия; а с другой – определяет те постулаты современного естествознания, которые противоречат христианской вере, и потому должны быть пересмотрены, не отвергая при этом тех реальных достижений, которые есть в естественных науках. Такими постулатами являются учение о «бесконечной эволюции», отвергающее креационизм; принципиальное устранение идеи «чуда»; принятие факта

царствующей в мире закономерности; тяготение к механистическому истолкованию природы, устраняющему телеологию. Христианская космология, по В. Зеньковскому, вполне совместима с идеей эволюции, но при этом отстаивает прерывность развития бытия, и прежде всего – идею его начала как творения Богом мира из ничего. Отстаивая неустрашимость идеи чуда, православный философ опирается на теорию случайности А. Курно, высказывая идеи, близкие к ещё не родившейся синергетике (случайность как результат «встречи» двух независимых причинных рядов). В. Зеньковский вполне готов принять факт наличия «законов» бытия, но обращает внимание на другой аспект, не замечаемый наукой – почему, собственно, мир «подчиняется» законам? Наконец, христианская космология, не отвергая принципа причинности, восстанавливает в правах телеологическое истолкование природы, в котором В. Зеньковский фактически формулирует ещё не сформулированный к тому времени естествознанием антропный принцип.

Краеугольный камень христианской метафизики – идея творения Богом мира из ничего, идея, которая одна только «сочетает понятия Бога и мира, Абсолютного и относительного бытия в форме, которая оставляет обе стороны бытия в их полноте и реальности» [2, с. 148]. Для христианского сознания, утверждает православный философ, идея бесконечности, по сути, применима только к Богу – «Он безначален и в Нём нет условий его конца», в то время как «мир бесконечен „вперёд“, но не „назад“ – мир начался в акте творения, но призван к бесконечному бытию» [2, с. 157]. В. Зеньковский не акцентирует внимания на модели «большого взрыва» (хотя уже знает её), и доказывает допустимость идеи творения для науки лишь указанием на то, что «мир не может быть объясним из самого себя, что всё в мире не выходит за пределы „бывания“, вечного изменения» [2, с. 159]. При этом он часто ссылается на слова Н. Лосского о том, что система мира может быть объяснена только сверхсистемным началом (вспомним в этой связи обоснованную в 1931 г. теорему К. Гёделя о неполноте, математически выразившую, по сути, эту же идею).

Стремясь провести чёткую грань между онтологическим дуализмом христианской метафизики и любыми проявлениями пантеизма, В. Зеньковский особое внимание уделяет пониманию сотворённости идеального бытия. С материальным миром дело, как бы, обстоит яснее – его тварность, т. е. принципиальная отличность от сферы Божества кажется очевидной (хотя аристотелевская идея вечности мира остаётся той основой, на которой развивается секулярная наука, и которая не была преодолена ни в томизме, ни в неотомизме, который, как утверждает православный философ, принимая одновременно безначальность мира и его зависимость от Бога, фактически размывает сущность творения). А вот что касается мира идей, то со времён античности была ясна, с одной стороны, бесспорная

принадлежность идей к божественной сфере, а с другой – такая же беспспорность связи идей с миром.

В. Зеньковский отвергает софиологические построения Вл. Соловьёва, П. Флоренского и С. Булгакова, а также неоплатонические идеи С. Франка, которые, по его мнению, так или иначе развивают идею единосущия Бога и мира. В свою очередь, он пытается раскрыть существенное различие между творения и уяснить различие Бога и мира. «<...> Идеи в тварном мире, как его идеальная основа, как „корни” вещей, по своему *содержанию*, по своему смыслу ничем не отличны от идей, входящих в Премудрость Божию – но идеи в Боге суть действительно вечные мысли Божии. <...> Идеи в мире есть *либо „отражение”* божественных идей, *либо вхождение в тварное бытие идей Божиих*. Божественные идеи вечны по своей природе; входя в мир, „живя” в мире, они сохраняют это качество вечности, но, с другой стороны, жизнь идей в мире *подчинена судьбам мира*. Как раз именно в *акте творения* вечные божественные идеи, „засеменяя” тварное бытие, живут с этого момента нераздельной от мира жизнью». В акте творения, таким образом, происходит не только создание материального мира *ex nihilo*, но и «засеменение» этого мира идеями – мыслями Божиими, которые теперь становятся неотделимыми от мира. «Идеи в мире не созданы, не „сотворены”, но, „засеменяя” мир собой, они живут уже новой жизнью, приобщаются к тварному естеству (не теряя качества вечности, но являясь уже „образами” идей в Боге)» [2, с. 154].

В связи с идеей творения стоит у В. Зеньковского концепция иерархической структуры бытия (основанная, в частности, на идеях В. Штерна и Э. Бутру). Основной мыслью этой концепции является положение о прерывности бытия, о скачках между различными его уровнями (этажами) – материальным (физическим и химическим), биологическим, психическим, духовным. «Всякая высшая ступень опирается на низшую, *но не есть продукт её*» [2, с. 170]. Одним из аргументов для В. Зеньковского становится при этом квантовая теория М. Планка, устанавливающая факт прерывного (квантового) характера энергетических процессов. Идея скачков в бытии, согласно христианской космологии, не разрушает единства бытия и его иерархичности, но отвергает понятие сплошной, непрерывной эволюции. Таким образом, «ничто так не подтверждает всю силу идеи творения, как именно прерывность в бытии, невозможность выводить высшие формы из низших» [2, с. 173].

Христианская космология, таким образом, утверждает участие Бога в переходе от одних форм бытия к другим (хотя, как увидим далее, и не прямое). Попытку Тейяра де Шардена связать эти процессы с некими «движущими силами эволюции», В. Зеньковский считает не более, чем современной мифологией. В то же время, сам он отстаивает идею *органической целостности* мира.

Космология В. Зеньковского в некотором смысле гилозоистична. «Мир есть живое целое – такова наша основная и первичная интуиция мира» [2, с. 163], – утверждает философ. Христианская космология «покоится на понятии *жизни* мира» [2, с. 187]. Гилозоизм этот, однако, не материалистического, а идеалистического, духовного свойства. Утверждается не столько всеобщая распространённость в материи психических свойств, сколько наличие единого духовного центра, оживляющего мир. Рассмотрев предшествующие метафизические концепции о «душе мира» и «тварной Софии», В. Зеньковский здесь прибегает к расширению понятия мистической Церкви, утверждая, что «носителем единства мира является Церковь, понятая, однако, уже не в историческом её аспекте, а в более широком *космическом* смысле» [2, с. 184]. Понятие космической Церкви, пожалуй, остаётся у него недостаточно обоснованным, но важно отметить, что при этом выдвигается идея связи всего бытия с человеческой сферой (как субстратом Церкви), т. е. идея *антропоцентризма*. Идея метафизической Церкви помогает В. Зеньковскому обосновать своеобразную христианскую формулу антропного принципа: «Человек был задуман Богом как руководящая миром сила, поэтому во всём процессе развития мира как его конечная цель было появление человека. Потенциально человеческое естество всё время соприисутствовало миру (в дочеловеческую фазу) именно потому, что мир был нечто целое, как единое бытие Церкви» [2, с. 184].

Основным проявлением жизни мира, о которой пишет философ, являются силы любви, пронизывающие мир (в этом смысле и ньютоновский закон притяжения оказывается лишь «потускневшим отражением» христианского учения об «узах любви», связующих мир). Эти силы любви есть божественные энергии (по учению св. Григория Паламы), пронизывающие мир – и в этом именно смысле мир «подчиняется» неким объективным законам, которые на самом деле являются этими божественными энергиями, лучи которых проходят через мир и «творяют своё оживляющее и преображающее действие» [2, с. 188]. В мире, таким, образом, согласно христианской онтологии, существует не только чувственно воспринимаемая и измеримая «оболочка», и не только сфера идей («идейный костяк»), но также и апофатическая, не поддающаяся рационализации основа жизни – «„дыхание жизни“, которое не есть „продукт“ или „функция“ идейной или чувственной сферы, но которое, наоборот, сообщает жизнь и чувственной, и идейной сфере» [2, с. 189].

Однако реальность, очевидно, мало согласуется с такой идиллической картиной природы, пронизанной «силами любви». Кроме очевидной борьбы за существование, мир полон других разнообразных проявлений зла и несовершенства. И здесь на помощь христианской космологии приходит учение о «повреждённости» природы. Речь идёт не только о «повреждённости» человеческой природы, вызванной первородным грехом,

но и о «повреждённости» природы как мира, о том, что норма, вложенная в бытие при творении, остаётся в реальности не реализованной, а природа – ущемлённой.

Идея «повреждённости» природы, на первый взгляд, несовместима с научным толкованием объективности природных законов, утверждающим «естественность» реального положения вещей. Для В. Зеньковского здесь, однако, раскрывается лишь ограниченность чисто механического понимания причинности, готового оправдать как «естественные» и всякие природные аномалии, всякие неестественные, по сути, отклонения от общепризнанной нормы, – того направления в естествознании, которое изгоняет всякий телеологизм. Что же может дать научному сознанию идея «повреждённости», «болезни» природы? Православный философ как бы «оборачивает вспять» свой антропоцентричный телеологизм – «повреждённость» природы рассматривается с точки зрения направленности космического развития к человеку. Если последнего часто называют «микрокосмом», то и мир, утверждает В. Зеньковский, вполне можно характеризовать как «микроантропос» в том отношении, что «всюду в бытии есть подчинённость дочеловеческого бытия человеку. Это есть своеобразный антропоцентризм в изучении бытия, – без чего многие стороны в дочеловеческом бытии оказываются непонятными и неизучаемыми» [2, с. 198]. Трудно удержаться, не подчеркнув ещё раз фактическое обоснование (конечно, метафизическое, а не физическое) антропного принципа.

Таким образом, несмотря на «повреждённость», природа полна творческих сил, она сияет красотой, живёт и развивается. Христианская космология воспринимает мир антиномично, это есть восприятие *трагизма в мире* – одновременное восприятие, с одной стороны, силы и красоты в космосе, а с другой – его явной тоски, увядания и уродливых извращений, которые, однако, свидетельствуют не о смерти, а о *жажде спасения*. Такое восприятие В. Зеньковский характеризует как «светлый космизм», глубоко присущий христианству, исходными понятиями которого выступают идеи творения, иерархической прерывности в мире и повреждённости в природе [2, с. 205–206].

В свою христианскую космологию В. Зеньковский готов принять основные идеи современной ему науки, связанные с идеями космической эволюции. В частности, он уже обращает внимание на концепцию «большого взрыва», ссылаясь на гипотезу «первичного атома» Жоржа Леметра (в частности, на его работу 1946 года «L'Hypothèse de l'atome primitif»), а также на исследования внутриатомных связей. «Всё то, чему сейчас учит астрономия в отношении бесчисленных галактик, о „рождении“ и эволюции звёзд – всё это включается в таинственную „жизнь“ мира. <...> Всё удивительное учение современной физики о внутриатомных процессах как-то перекликается с теми, что даёт астрономия, – и в микрофизическом мире так же, как и в

макрофизическом идут процессы, изменения, возникают новые и новые отношения» [2, с. 243–244]. В эту жизнь мира входят также и процессы химической дифференциации, и появление биосферы. Однако, в отличие от рационалистического оптимизма, В. Зеньковский, готовый удивиться достижениям современной науки в раскрытии загадок природы, утверждает, что «развитие науки не проясняет эти загадки, а скорее умножает их, раздвигая перспективы знания» [2, с. 243]. Прежде всего, это касается вопроса о направлении эволюции, ибо, например, при всей своей мощи «внутриатомная энергия *никуда не направляет жизнь мира*, между тем жизнь мира движет его ко всё более высоким формам, более богатым в тех возможностях, какие здесь открываются» [2, с. 245]. Между прочим, эти слова В. Зеньковского о фактической «слепоте» внутриатомной энергии (собственно, всяких «объективных» сил и законов природы) вполне могут быть истолкованы в контексте проблематики этики науки – проблемы использования, например, энергии атома не только ради созидания, но и ради колоссального разрушения.

Говоря об иерархическом составе бытия, православный философ особенно акцентирует внимание на тех «скачках», которые связаны с возникновением жизни и психики. Разъясняя свой «гилозоизм» и «панпсихизм», он подчёркивает, что речь на самом деле не идёт о теории «всеобщего одушевления» или Геккелевских психомах. Речь идёт о том, что «мировое бытие есть живое целое, связанное со своей центральной сферой („душой мира“), и в этом биоцентрическом понимании бытия материю возможно понять как таковую, не как особое бытие: оно лишь тогда может быть перед нами жизнь, когда уже сама жизнь замирает» [2, с. 212]. В. Зеньковский здесь полностью поддерживает формулу Фехнера «не живое из мёртвого, а мёртвое из живого», что в конечном итоге приводит к подтверждению идеи творения. Философ отвергает идею случайной эволюции как механизма появления жизни; он также не поддерживает и виталистическое учение о *vis vitalis* – жизненной силе, поскольку «биогенное начало амеханично и не может быть уподоблено силе в её механическом трактовании» [2, с. 248] (в этом же контексте критикуется и учение Тейяра де Шардена о *forces évolutionnistes* – движущих силах эволюции).

Высшей ступенью бытия, возникающей на основе биологического и психического, является «сверхпсихическое», или духовное бытие – целый новый мир, который В. Зеньковский вслед за В. Вернадским называет «ноосферой». То, что этот духовный мир дан только в связи с психической тканью, не означает отношения производности – ноосфера невыводима из психики, это особый «этаж» бытия. Принадлежностью ноосферы являются смыслы – идеи, мысли, – и ценности – высшие реальности, такие как истина, красота, добро, святость. Понятие мира ценностей, как известно, активно развивала неокантианская философия Баденской школы, в связи с чем

В. Зеньковский ещё раз подчёркивает недостаточность кантовского трансцендентализма, акцентируя ту мысль, что «с христианской точки зрения сферу ценностей нельзя мыслить вне Бога» [2, с. 216].

Особой формой (модусом) бытия является также *историческое бытие*. В основном в духе Вл. Соловьёва В. Зеньковский рассматривает историю как процесс прогрессивного эволюционного развития, субъектом которого выступает человечество в целом, причём смыслом истории является «*движение к спасению*». При этом история выступает как дальнейшее продолжение и развитие процесса космической эволюции (с сохранением принципа прерывности) – она есть «*вершина космического бытия*»; собственно, «всё развитие в космосе заканчивается на человеке, и дальше уже идёт не эволюция бытия, а совершается исторический процесс» [2, с. 221]. Таким образом, православный философ ещё раз подчёркивает антропоцентризм своей космологии, или метафизическое понимание антропного принципа.

Критикуя механистическое восприятие мира, В. Зеньковский, между прочим, развивает теорию творческой причинности, в своё время обоснованную в русской философии Л. Лопатиным. Механическое понимание причинности сводит это понятие к простому сочетанию причины и следствия – сочетанию, которое может объяснить движение, но не может объяснить творчества, ибо в механическом следствии нет ничего «сверх» того, что было в причине. Теория творческой причинности, наоборот, исходит из того, что причинность движет не материю, а развитие, т. е. обогащает бытие, «созидает», творит следствие, которое есть не просто то, что следует за причиной, а некий прирост сравнительно с тем, что было в причине. «Причинность выражает тайну *не движения в бытии*, а тайну творчества, тайну появления новых и новых явлений» [2, с. 233]. Такое понимание причинности, безусловно, ближе креационистской космологии, развиваемой В. Зеньковским. При этом он старается избежать определённых крайностей, связанных, например, с окказионализмом, относящим всякую действительную причинность в мире только к действию Бога, и приводящим в результате к акосмизму, фактическому отрицанию собственного бытия мира. Из этих затруднений православный философ (опираясь, между прочим, на идеи Р. Лотце) выходит с помощью утверждения *субстанциональной основы мира как имманентной самому миру*. Творческой причиной многочисленных «скачков» в бытии является, с этой точки зрения, «мир как целое, а не Бог: Бог, создавший мир, сообщил миру силы действия, – и мир, как живое целое, как бытие в его единстве, и стоит „позади“ отдельных причинных соотношений» [2, с. 234–235].

Такая конструкция, которую можно охарактеризовать как своеобразную *космологическую софиологию*, помогает В. Зеньковскому избежать не только ограничений окказионализма, но и деистической версии креационизма,

признающей лишь акт первоначального творения, после которого мир движется исключительно по собственным законам, без участия Бога. Деизм, признавая акт творения лишь формально, в конечном счёте, скатывается к механистическому мировоззрению и концепции непрерывной эволюции, не объясняющей по сути качественных скачков в бытии. В. Зеньковский, в свою очередь, сочетает идею творения и присутствия Бога в мире как особого типа «причинности» с признанием собственной субстанциальной основы мира как первой, творческой причинности по отношению ко всем отдельным эмпирическим соотношениям.

Софиологическая космология В. Зеньковского, таким образом, строится на том, что Бог трансцендентен миру, но мир *не отделён от Него* – в самом *составе бытия* есть сила Божества. Креационизм может быть склонен к акосмизму, к такому восприятию мира, в котором «ничто», из которого создан мир, как бы превращается в некую полуреальность, пронизывает бытие, придавая ему, тем самым, некий небытийственный, безосновной и тёмный лик (В. Зеньковский при этом ссылается на некоторые идеи святоотеческого предания, но нечто подобное, между прочим, можно найти в философии Н. Бердяева). «Система светлого космизма», наоборот, видит пронизанность бытия не тёмными силами «ничто», а светлым «сиянием Божества», скрепляющими связями любви. И генератор этих сил – непостижимая (как и сам Бог) творческая основа мира, его *живой* центр – «душа мира». «<...> Единство мира есть живое и живущее единство, а не сумма отдельных сторон его. Мир призван к бытию как нечто целое, – и эта его целостность есть функция его жизнедеятельности» [2, с. 241].

Таким образом, космология В. Зеньковского представляет собой оригинальную попытку православного осмысления проблем метафизики в направлении интеграции современных достижений науки, но, безусловно, на основе основополагающих для христианства идей креационизма. Основной принцип этой метафизики – «учение о **тварности** бытия», т. е. о его сотворённости, что, однако, «вовсе не означает отвержения „самодетельности“ земли, возможности её эволюции» [1, с. 252]. Отметим при этом ещё раз готовность православного философа к свободному, недогматическому диалогу с наукой – он вовсе не призывает к тому, чтобы навязать науке христианскую догматику, но, выступая за право на утверждение христианского миропонимания, он готов защищать свободу и для той научной мысли, которая развивается вне христианства [см.: 2, с. 147]. Более того, при всей незыблемости христианского вероучения, христианство, по утверждению В. Зеньковского, «не выдвигает никакого *обязательного* для верующих мировоззрения, т. е. обязательного учения о мире». Есть основные пункты, определяющие христианское мировосприятие, «но вне этих коренных начал остаётся ещё огромный простор для создания тех или иных гипотез или учений» [2, с. 143]. Такая позиция открывает возможности для

бесконечного научного прогресса, не связанного буквальным (и часто примитивным) пониманием Священного Писания. Сам В. Зеньковский предложил вариант такого мировоззрения – своеобразную софиологическую космологию, исходящую из признания мира *живым* целым и рассматривающую эволюцию мира как *жизнь* этого целого, изначально определённую силами Божественного творения. Христианская философия и педагогика Василия Зеньковского остаётся во многом ещё не востребованной (в силу, прежде всего, внешних причин, связанных с долгой «закрытостью» эмиграции), однако его мысль вполне может быть современной и действенной в нынешних дискуссиях о месте человека в мире и о его воспитании.

Литература

1. *Зеньковский В. В.* Очерк моей философской системы // *Зеньковский В. В.* История русской философии. – Т. 2. – Ч. 2. – Л.: Эго, 1991. – С. 231–235.
2. *Зеньковский В. В.* Основы христианской философии. – М.: Канон+, 1997. – 560 с.

