

ФИЛОСОФИЯ РОССИИ

первой половины XX века



Сергей Николаевич Булгаков

С. Булгаков

Сборник статей
А. П. Козырев
Сергей Николаевич Булгаков
Серия «Философия России
первой половины XX века»

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=65093837

*Сергей Николаевич Булгаков / под ред. А. П. Козырева: Политическая
энциклопедия; Москва; 2020
ISBN 978-5-8243-2374-0*

Аннотация

Настоящий том посвящен выдающемуся мыслителю, представителю русской философской традиции первой половины XX века – Сергею Николаевичу Булгакову (1871–1944), проделавшему впечатляющий путь от «легального» марксиста к священнику и богослову в «русском Париже». Его философские, богословские, социологические, политико-экономические идеи и сегодня продолжают вызывать большой интерес и в то же время острые споры как в России, так и за рубежом. В томе собраны статьи современных философов, религиоведов, литературоведов, в которых актуализируется интеллектуальное наследие С. Н. Булгакова. Ряд статей посвящен его личности и судьбе, в которой выражаются все трагические события первой половины XX века.

Книга адресована широкому кругу читателей, интересующихся философией, общественной и религиозной христианской мыслью, историей русской эмиграции в Европе.

В формате PDF A4 сохранен издательский макет.

Содержание

От редактора	8
I. Философия: темы творчества	14
София – Космос – Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова[1]	14
Трансцендентальный идеал Канта и софиология Булгакова[43]	74
«Я». К метафизике субъекта С. Н. Булгакова в работах 1920-х годов[96]	107
Конец ознакомительного фрагмента.	113

Сергей Николаевич Булгаков Под редакцией А. П. Козырева

История философии есть трагедия. Это – повесть о повторяющихся падениях Икара и о новых его взлетах. <...> Философ не может не лететь, он должен подняться в эфир, но его крылья неизбежно растаивают от солнечной жары, и он падает и разбивается. Однако при этом взлете он нечто видит и об этом видении и рассказывает в своей философии.

С. Н. Булгаков

Институт философии РАН

Некоммерческий научный фонд «Институт развития им.

Г. П. Щедровицкого»

Издание подготовлено при финансовой поддержке Александра Николаевича Генералова



Сергей Николаевич Булгаков

© Пружинин Б. И., общая редакция серии, 2020

© Щедрина Т. Г., редактор по архивам серии, 2020

© Козырев А. П., составление и общая редакция тома,
2020

© Коллектив авторов, 2020

© Институт философии РАН, 2020

© Некоммерческий научный фонд «Институт развития им. Г. П. Щедровицкого», 2020

© Политическая энциклопедия, 2020

От редактора

Творческое наследие отца Сергия Булгакова как по числу переизданий его трудов после 1989 года, когда наследие русских религиозных философов, высланных за рубеж, было официально «разрешено» к изданию, так и по интересу к нему исследователей различных специальностей и просто читателей, интересующихся историей философской, богословской и общественной мысли, является сегодня одним из наиболее востребованных. Возможно, это вызвано и широким «отмечанием столетний» – сначала 100-летие сборника «Вехи», одним из авторов которого был Булгаков, затем 100-летие русских революций 1917 года, 100-летие Всероссийского Поместного Собора, деятельным участником которого являлся С. Н. Булгаков, 100-летие убийства царской семьи. Не за горизонтом и 100-летие административной высылки деятелей русской культуры на так называемых философских пароходах, и здесь Булгаков был одной из ее жертв, хотя высылался он не из Петрограда, а из Крыма, из Севастополя, где он со своей семьей прожил и проработал первое послереволюционное пятилетие.

Исследование творчества Булгакова имеет свои этапы. Если первоначальная заслуга в изучении творческого наследия Булгакова принадлежит его верному ученику Л. А. Зандеру (книга «Бог и мир», Париж, 1948, в 2 т.), то в последу-

ющем усилия по систематизации и изучению булгаковского наследия носили эпизодический характер. Однако благодаря деятельности Н. А. Струве в «Вестнике РХД» и ряде других журналов выходили публикации неизданных текстов и писем отца Сергия, нередко подвергавшихся значительной редактуре и конъюнктуре. Новый этап изучения творчества Булгакова начался в 90-х годах прошлого века и был связан как с массовой републикацией изданных сочинений Булгакова, так и с публикацией ряда важных текстов либо вообще не издававшихся ранее, либо не выходивших на русском языке. К таким текстам следует отнести «Христос в мире», «Трагедию философии», «У стен Херсониса», «Мужское и женское» и «Мужское и женское в Божестве». В конце 1990-х годов систематизируется и становится доступным для изучения архив отца Сергия, хранящийся в Парижском Свято-Сергиевском богословском институте. Это позволяет уточнить и критически переиздать ряд текстов позднего, эмигрантского периода творчества. Исследовательская работа связана прежде всего с изучением текстов философа, выявлением их контекстов, публикацией эпистолярия. Однако и содержательно был актуализирован ряд областей творчества Булгакова – это и опыт научного изучения религиозных истоков социализма и коммунизма, и оригинальная «философия хозяйства», сумевшая заинтересовать в 1930-е годы японцев, ищущих «третий путь» между капитализмом и коммунизмом, и его труды, вызванные интересом к имясла-

вию и совместной с другими членами Новоселовского кружка работой по созданию «философии имени», и своеобразная попытка ревизии основ цивилизационного развития Руси, начиная с ее крещения, предпринятая в пореволюционных диалогах «У стен Херсониса», и значительно более специальный, но вызывающий все-таки интерес у философов и экуменически настроенной части христианской интеллигенции софиологический синтез позднего Булгакова. Большой вклад в систематизацию и актуализацию булгаковского наследия внесла группа швейцарских ученых, работающих на теологическом факультете университета Фрибурга, отметим среди них Барбару Халленслебен и публикующуюся в данном томе Регулу Цвален, откликающуюся в своем исследовательском творчестве на темы человеческого достоинства и прав человека, актуализированные в современной европейской культуре. Анализу богословского наследия отца Сергия, его тринитологии и софиологии в сравнении с взглядами на эти вопросы Владимира Соловьева посвящена статья декана богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета доктора богословия протоиерея Павла Хондзинского. В томе публикуются статьи иностранных исследователей, внесших большой вклад в изучение наследия самого о. Сергия Булгакова и его окружения, – Антуана Аржаковского (Франция) и Екатерины Евтуховой (США), нынешнего редактора «Вестника РХД» Татьяны Викторовой (Франция), обращающейся к взаимным

отношениям отца Сергия и матери Марии (Скобцовой), сторонницы активного деятельного христианства, мученически погибшей в нацистском концлагере, японского исследователя Хориэ Хироюки, сделавшего особый акцент на изучении персонализма Булгакова, а также статья, посвященная отношению отца Сергия к расизму в эпоху Второй мировой войны, работающего в Японии российского востоковеда, филолога и историка Василия Молодякова.

В настоящем томе представлен лишь некоторый срез той исследовательской работы, которая ведется в России и в мире в последние 25–30 лет. В томе публикуются фрагменты завершенной большой работы недавно ушедшего Сергея Михайловича Половинкина, посвятившего свою творческую жизнь исследованию русской религиозной философии. Более сдержанный взгляд на творчество Булгакова принадлежит автору оригинальной концепции «синергийной антропологии» С. С. Хоружему, который в значительной степени продолжает в русской философии линию булгаковского оппонента прот. Георгия Флоровского. Публикуется посвященная сравнительному анализу трех версий имяславия статья философа и лингвиста Людмилы Арчиловны Гоготшвили, чей внезапный уход тоже, к сожалению, не позволит ей увидеть этот том. В настоящий том вошли статьи признанных современных философов эпистемолога Л. А. Микешиной, вписывающей взгляды С. Н. Булгакова периода «Философии хозяйства» в контекст современной философии нау-

ки, и ординарного профессора Школы философии Высшей школы экономики В. Н. Поруса, обращающегося к сравнению философского кредо двух современников, во многом близких, но расходящихся по своей конфессиональной самоопределенности, – С. Н. Булгакова и Л. И. Шестова. В томе публикуются исследования внесших вклад в публикацию и изучение наследия прот. С. Булгакова современных российских исследователей М. А. Колерова, А. И. Резниченко, а также посвятивших немало исследовательских усилий философско-богословской части наследия отца Сергия – автора монографии «Софиология прот. Сергия Булгакова» Н. А. Вагановой и религиоведа и историка философии К. М. Антонова, неутомимого исследователя творчества и окружения Г. Г. Шпета и «большого диалога» в русской культуре Т. Г. Щедриной. Петербургская школа историков русской философии представлена в настоящем издании специально написанным для него исследованием, посвященным эстетическим взглядам С. Н. Булгакова, которое подготовлено блестящим знатоком русской культуры и философии К. Г. Исаевым. В конце этого тома публикуется библиография трудов отца Сергия [существует уже изрядная традиция таких библиографий, отметим, здесь прежде всего парижскую библиографию Климента Наумова (1984) и недавно изданную в швейцарском Фрибурге библиографию под редакцией Регулы Цвален и Ксении Бабковой (2018)], а также избранная библиография публикаций и исследований о нем, которая

требует расширения и дополнения. Она показывает, что исследовательский интерес к Булгакову не угасает, а, напротив, растет, в том числе и на Западе (там прежде всего этот интерес проявляет себя в католических и протестантских институтах), что вызвано продолжением издания целого массива архивных материалов (рукописей, неизданных сочинений, переписки), которое началось во Франции, в «Вестнике РХД», усилиями Н. А. Струве и было продолжено в России, прежде всего теми исследователями, которые публикуются в этом томе.

Хочется надеяться, что настоящее издание даст современному читателю объемное представление о темах творчества Сергея Николаевича Булгакова – протоиерея Сергия Булгакова, об основных направлениях современных исследований его творчества, что, однако, не отменяет, а скорее предполагает необходимость обращения к его текстам, которые будут перечитываться заново новыми поколениями исследователей и читателей.

А. П. Козырев

I. Философия: темы творчества

София – Космос – Материя: устой философской мысли отца Сергия Булгакова¹ С. С. Хоружий

Следуя настоятельной потребности общества, философия в России как будто берется наконец за серьезное освоение своего поруганного и заброшенного наследства – творчества крупнейших русских мыслителей. Одной из первых же задач этой работы должно, несомненно, стать основательное изучение творчества Сергея Николаевича Булгакова, мысль и деятельность которого как в России, так и позднее в изгнании всегда находились в центре философского процесса, оказывая на этот процесс немалое влияние. Глубина, обширность, разнообразие творчества о. Сергия делают эту задачу нелегко исполнимой. В качестве одного из начальных подступов к ней, возможно, будет небесполезен и нижеследующий текст, написанный в 1982 году (за вычетом раздела о

¹ Публикуется по изданию: Хоружий С. С. После перерыва. Пути русской философии. СПб., 1994. С. 67–99.

«Трагедии философии») и разбирающий главные темы и мотивы философской мысли Булгакова.

1

Жизненный путь о. Сергия, его духовная эволюция отразили в себе многие типические черты судеб русской интеллигенции. Как сам он часто указывал, необычайно важными для его пути явились истоки – родовое происхождение и детство. Они сразу и навсегда утвердили в его мире как два незыблемых основания – Церковь и Родину. Булгаков родился в глубине Руси, в старинном городке Ливны Орловской губернии. Предки его во многих поколениях были священниками; отец служил настоятелем бедной кладбищенской церкви св. Сергия. И для детской жизни его в скудном маленьком городке, каким были Ливны, источником почти всех духовных впечатлений стала церковь. История, культура, искусство – все приходило к нему через церковь, через богослужение, вобранным в церковный космос. Неудивительно, что в зрелые годы именно церковность стала его главенствующей установкой, доминантой как творческой, так и жизненной позиции.

Однако детская погруженность в стихию веры и церкви отнюдь не перешла непрерывно в позднейшее православное мировоззрение Булгакова. Будущий богослов и священник прошел период атеистического материализма и даже доволь-

но длительный. Окончив духовное училище и уже приближаясь к окончанию духовной семинарии в Орле, Булгаков в 1888 году семинарию покинул. Принудительность и формализм семинарского религиозного уклада разрушали его веру, тяга к культуре не удовлетворялась, а главное – на него сильно уже воздействовали общеинтеллигентские воззрения той поры, неременной частью которых были позитивизм и материализм, идеал прогресса, идеи служения народу и противостояния власти. Вместо семинарии он оканчивает гимназию в Ельце, затем поступает на юридический факультет Московского университета и в 1894 году оканчивает его по кафедре политической экономии и статистики. Ближайшие годы Булгаков посвящает научным занятиям в этой области; по убеждениям он в данный период – марксист и социал-демократ. Эти убеждения были глубоки и серьезны; как он писал впоследствии: «...я старался верой и правдой служить марксизму». Даже много позднее он признавал за ранним периодом русского марксистского движения немало важные достоинства. По его мнению, марксизм был для общественного сознания шагом вперед, выходом «из томительного удушья 80-х годов». Помимо того, в России он не только и не столько служил научной доктриной, сколько «утолял религиозную жажду абсолютного» по той немислимой логике русских радикалов, алогизм которой афористически выразил Вл. Соловьев: «...человек произошел от обезьяны – и потому должен полагать душу свою за братьев своих»...

И первые работы Булгакова – статьи, книга «О рынках при капиталистическом производстве» (1897) – были серьезным вкладом в марксистскую ученость, который замечен был и в Европе.

Отход от марксизма назревает у о. Сергия на рубеже двух веков. Существенно, что не религиозные искания были главным его мотивом. Та показательная для многих эволюция, которая прослеживается, точно резюмируется позднейшей формулой: от марксизма к идеализму и от него – к православной религиозности. И средний этап, «идеализм», здесь отнюдь не второстепенен; у иных он оказывался и последним, не получая религиозного заключения. Весьма заметен, весом этот период и у Булгакова. Для своего поворота он сам указывал два главных фактора. Во-первых, его марксистские позиции неожиданно оказались подорваны изнутри, в результате его собственных исследований. Трудясь над марксистским анализом аграрного вопроса, он обнаруживает в данной теме непреодолимые недостатки марксистского подхода: «Против воли и в борьбе с собой я вынужден был признать, что аграрная эволюция совершенно не имеет предполагаемого и желаемого мною характера... От здания, которое еще недавно казалось мне столь стройным и цельным, остались одни стены»². Другой фактор – критика метода и философских оснований марксизма с позиций гносеологии Канта. На положительном же полюсе о. Сергия в те же годы

² Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. XII.

начинают все более привлекать идеи и темы русской мысли, творчество Достоевского и Владимира Соловьева. В 1903 году выходит сборник статей Булгакова, оразивших и его сомнения, и его новые интересы. Автор нашел для него простое и в то же время крылатое название, которое, по слову биографа, «сделалось как бы поговоркой, характеризующей эпоху»: *«От марксизма к идеализму»*.

Между тем Россия вступала в революционный период. Можно тут видеть или не видеть прямую связь, однако в эти же годы у о. Сергия заметно возрастает его общественная активность. Именно сейчас складывается его известность как общественного деятеля, одного из духовных лидеров русской интеллигенции. В 1906 году он был даже избран депутатом II Государственной думы (как беспартийный «христианский социалист»). На первый план в его творчестве выходит публицистика на актуальные общественные темы: о задачах интеллигенции, революционной и христианской этике, христианском подходе к теории прогресса, культуре, социальных проблемах... Он выступает с лекциями, ведет журнальную и издательскую деятельность, участвует во многих начинаниях, из которых постепенно слагалось то, что мы называем сегодня «русским религиозно-философским возрождением». В этой деятельности он сближается с теми, кто, подобно ему, проходит эволюцию от марксизма к идеализму: в первую очередь это Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, П. Б. Струве. В 1904 году он принимает активное участие в жур-

нале «Новый путь», в 1905 году издает журнал «Вопросы жизни», выступает в числе инициаторов и участников ряда сборников, среди которых надо назвать «Проблемы идеализма» (1902), «Вопросы религии» (1906) и, конечно, «Вехи» (1909). Выпуск знаменитого сборника – кульминация общественного служения о. Сергия. Ему принадлежит там одна из главных статей, сильно и смело говорящая о пороках революционерской идеологии и интеллигентской стадной морали.

Из многих философских начинаний с участием Булгакова нужно особо вспомнить работу книгоиздательства «Путь», основанного в 1909 году. Во всей философской жизни Серебряного века, небывало насыщенной и богатой, «Путь» можно смело назвать важнейшим издательским предприятием. Руководимое редакцией, куда, кроме Булгакова, входили Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев, Г. А. Рачинский и В. Ф. Эрн, издательство стремилось, и не без успеха, проводить единую линию, направленную на формирование самобытной русской религиозно-философской традиции. Следуя этой линии, осуществлялись первые научные издания русских мыслителей – Чаадаева, Ив. Киреевского, В. Одовского, выпускались сборники на актуальные темы религии и культуры, печатались новые труды современных философов. До 1917 года (работа была прервана революцией) «Путь» успел издать впервые многие сочинения Вл. Соловьева и капитальный двухтомник Е. Трубецкого о его твор-

честве, «Столп и утверждение Истины» Флоренского, «Философию свободы» Бердяева и «Борьбу за Логос» Эрна, том сочинений Л. М. Лопатина, монографии о Сковороде, Хомякове, А. А. Козлове... Виднейшее место среди новых работ занимали книги Булгакова. Он выпустил в «Пути» три крупных труда: «Два града» (в 2 т., 1911), «Философия хозяйства» (1912), «Свет Невечерний» (1917). В них – главные плоды его творчества за весь дореволюционный период. И если первый из этих трудов, подобно книге «От марксизма к идеализму», еще был сборником статей на философские и историко-культурные темы, то следующие носили иной характер. В них систематически развивалось оригинальное философское учение Булгакова: христианская философия Бога и мира, полагающая в основу (вслед за учениями Соловьева и Флоренского) мифологему Софии Премудрости Божией.

Революционные годы открываются в биографии Булгакова принятием священства, которое окончательно и вещественно закрепило переход его философского идеализма в православную церковность. Это событие совершилось летом 1918 года, в период работы Поместного Собора Российской Церкви. Булгаков был его деятельным участником, а часто и близким сотрудником св. Тихона, новоизбранного патриарха. Вскоре за тем ему пришлось выехать из Москвы в Крым за находящейся там семьей, вернуться он по условиям времени не смог. Но еще прежде, в первые же после-

октябрьские месяцы, он успел написать важную вещь, выражающую его отношение к русской смуте, – диалоги «На пиру богов», прямо перекликающиеся с «Тремя разговорами» Соловьева. Диалоги вошли в знаменитый сборник «Из глубины» (1918), явившийся продолжением «Вех» и соборным суждением русской мысли о русской революции. Крымские годы о. Сергия (1918–1922), прошедшие в изоляции и лишениях, были временем интенсивной философской работы. Главное из написанного в Крыму – книги «Трагедия философии» и «Философия имени». Они заметно отличаются от его ранней метафизики, близкой по типу к шеллинговой «философии откровения». Вместо канонического набора тем «о Боге, мире и человеке», развиваемых в вольно-описательном стиле, в центре находятся темы иного рода: о самой философии и ее внутренних границах («Трагедия философии») или о языке, связи мысли и слова («Философия имени»). Это были, однако, его последние философские труды. Подвергнув в них критике всю философскую традицию Нового времени, о. Сергей в дальнейшем переходит исключительно к богословскому творчеству.

Судьба мыслителя соединила во времени две важные вехи его пути: вольное расставание с философией и насильное разлучение с родиной. В 1922 году он был включен в обширный список философов, ученых и общественных деятелей, изгонявшихся за границу, и в последние дни года выслан из Крыма в Константинополь. Оттуда он вскоре пере-

ехал в Прагу. Все годы изгнания о. Сергей оставался одной из ведущих фигур в церковной и академической жизни эмиграции, снова, как и на родине, участвуя во множестве начинаний. Главнейшим из них была организация и деятельность Православного Богословского института, который открылся в Париже в 1925 году. Перебравшись из Праги, о. Сергей со дня основания института становится его деканом и главой кафедры догматического богословия. Под его руководством Сергиевское Подворье – как назван был комплекс институтских строений с храмом преп. Сергия Радонежского – сделалось выдающимся центром русской религиозной мысли и православного просвещения на Западе.

Творчество о. Сергия в эмигрантский период также необычайно интенсивно. Как уже сказано, целиком посвященное богословию, оно охватывает самые разные его разделы и темы. Но в центре всего стоят капитальные догматические труды – так называемая большая трилогия, в которой Булгаков развертывает самостоятельную богословскую систему: «Агнец Божий» (1933) – «Утешитель» (1936) – «Невеста Агнца» (1945). Эта система – окончательная формулировка его учения о Софии и Богочеловечестве. Разработка системы ведется и в других трудах, создаваемых о. Сергием в последние годы жизни. Уже после его кончины в Париже 12 июля 1944 года увидели свет, помимо «Невесты Агнца», немало значительных работ, из которых назовем «Софиологию смерти», «Апокалипсис Иоанна», «Расизм и

христианство». В этих работах находят свое завершение его многолетние темы. В самом главном у него счастливая творческая судьба: ему было дано сполна выразить себя.

2

Как и жизнь Булгакова, его творчество в своем внутреннем смысле стоит все под знаком превращения, перемены: в элементе *пути* — ключевой мифологемы для судеб российской интеллигенции. Напомним сжатую формулу эволюции его воззрений: от марксизма к идеализму и от него — к православной религиозности и раскроем подробней ее философское содержание. Что говорит эта формула о типе булгаковского философствования? С самого начала, с марксистского периода творчества, мысль Булгакова прочно оказывается в орбите немецкой философии, под ее подавляющим влиянием. Теоретический марксизм, по существу, был тогда ответвлением немецкой философской и экономической мысли, и немало времени и усилий Булгаков потратил на изучение этой мысли у ее истоков, в Германии. То была первая основательная школа для его ума. В этом аспекте переход к этапу «идеализма» не выводил из прежней орбиты, а являлся лишь перемещением в ее пределах. Отвергнуты были онтологические постулаты, идейные положения марксизма, однако основой философского строя и языка продолжала оставаться классическая немецкая философия. Но в то же

время позиции и интересы философа все более и более входят в сферу православного мирозерцания и русской религиозно-философской традиции. Он переходит к проблемам христианского учения о Боге и мире и обретает для своей мысли новые питающие источники и ориентиры, находя их в творчестве Достоевского, Соловьева, Федорова, в писаниях отцов Церкви и непосредственно в области церковного культа. И потому в его философии возникло и нарастало раздвоение, расхождение между идейной основой, церковной и православной, и языком, категориями, методом, которые принадлежали «идеализму», т. е. в данном контексте классическому немецкому идеализму (на первом месте по масштабу влияния стоял Шеллинг, дальше шел Кант, но Гегель и Фихте были тоже тщательно изучены им и оставили свой след). Это расхождение – характернейшая черта работ периода «идеализма» начиная с главных – «Философии хозяйства» и «Света Невечернего». Оно нисколько не было скрытым от самого философа и вскоре сделалось для него предметом всестороннего продумывания.

В «Трагедии философии», написанной в Крыму в 1920–1921 годах, о. Сергей развивает собственную интерпретацию систем классического идеализма Нового времени, соединяя ее с оценкой этих систем в свете христианского догмата. Неутешительный характер оценки ясен уже из названия. «Трагедия философии» – книга суда. Прилагая «догмат христианский как меру истинности философских по-

строений», автор прочитывает историю философии как историю ересей. Конечно, за века отношений философии и религии подобный прокурорский подход – не редкость; однако отличие нового суда в том, что он вершится более изнутри, чем извне философии (отчего и заключает о «трагедии» ее, а не о «преступлениях»). В основе суда – не только догмат христианский, но и новые философские идеи о. Сергия. Они развиваются и в «Трагедии философии», и во второй крымской книге «Философия имени», которые тесно связаны между собой. Онтологические позиции этой «крымской философии» покоятся на двух главных постулатах. Первый из них, говорящий о Боге, есть догмат троичности – краеугольный камень и постоянная тема поздней мысли Булгакова; второй, говорящий о связи Бога и мира, утверждает присутствие троичности (запечатленность св. Троицы) в здешнем бытии и в первую очередь в природе человека и сфере человеческого духа. Сущностное строение здешнего бытия определяется сущим в нем образом св. Троицы. Понятно, что такой постулат – всецело в рамках христианского платонизма. Умозрение, направляемое «троической аналогией», *Analogia Trinitatis*, – древнее русло христианской мысли, идущее от Августина и широко развитое в схоластике. Тут велика опасность отнесения к самой Троице тех или иных свойств ее тварных образов, и позднее, уже в парижских «Главах о троичности» (1928–1930) Булгаков отделяет себя от этого русла, находя в нем «психологизм и антропо-

морфизм в учении о св. Троице». Но это не отменяет полностью его родства с ним.

Далее следует важный и любопытный поворот мысли. Главным из всех образов троичности о. Сергей объявляет образ, обретаемый в языке: предложение. Предложение или же суждение – не просто форма выражения мысли, но универсальный выразительный акт. Само существование человека может рассматриваться как суждение – развернутое высказывание человека о том, что он есть: «жизнь человеческого духа есть непрестанно... осуществляющееся суждение: я есмь нечто»³. Иными словами, «человек есть живое суждение или предложение»⁴, и потому «проблема суждения вырастает в антропологическую проблему»⁵. Имеет место и большее: теснейшая связь проблемы суждения с онтологией. По Булгакову, «предложение... сводится всегда к типу: я есмь нечто»⁶. Это – «первосуждение», универсальная форма (модель, архетип...), посредством которой выразим смысл любого суждения. Обладая тройственным строением, как единством трех членов (подлежащее, сказуемое и связка), первосуждение несет в себе образ троичности. Это – «онтологическое суждение», «схема сущего», универсальная онтологическая структура, и о. Сергей решительно ста-

³ Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. М., 1993. Т. I. С. 391.

⁴ Там же. С. 416.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С. 391.

вит ее в центр философствования. В итоге онтология переформулируется в категориях грамматики. К анализу первоиссуждения сводятся и проблема бытия, и проблема мышления, ибо «в предложении заключена сущность и образ бытия», а «в форме суждения – тайна и природа мысли».

Обращение философии к языку, утверждение его первоочередной важности для философии, тема скрытого пребывания философии в языке и обусловленности первой вторым как своею «прозрачной, но вместе с тем и преломляющей средой» («Философия имени»; согласимся – отличная формулировка!), – все это составляет немаловажное философское достижение Булгакова. Признание и исследование языка в качестве обиталища философии – одно из главнейших русл философского процесса нашего столетия, куда внесли вклад Гуссерль и Хайдеггер, Витгенштейн и Карнап, Гадамер и Ортега... Лингвофилософские труды Булгакова, равно как Флоренского и Лосева, оставшись неизвестными, не сыграли роли в этом движении, но, тем не менее, являются для него пионерскими – частая судьба пионерских работ! Все эти труды связаны прочным единством, происходя из размышлений своих православных авторов над движением имяславцев в русском монашестве и стоя на позициях твердого онтологизма и реализма, утверждения бытийности, а не условности языка: «Не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят»⁷.

⁷ Булгаков С. Н. Философия имени. Париж, 1953. С. 23.

Обращаясь же к истории мысли, о. Сергей находит, что в грамматике, в суждении – не только «схема сущего», но и «схема истории философии». Истинная реальность, скрытая в форме Первосуждения, есть единство, равновесие и равноправие трех грамматических начал, понятых как начала онтологические: подлежащее (*Я*: субъект, лицо), сказуемое (*нечто*: предикат, логос, идея), связка (*есмы*: безличное бытие, природа). Но всякой философской системе, самой философии как таковой присущ, по Булгакову, монизм, утверждение единственного верховного начала: «изначальное единство, отрицающее тройственную природу предложения, таков корень всякой философской системы»⁸. Поэтому философия в принципе неспособна выразить цельность триединой реальности и обречена сводить Троицу к единице, избирая часть вместо целого, что по самому определению и есть «ересь». И как то и обещает преамбула к «Трагедии философии», история философии предстает как ересеология: определяющим признаком философских учений, принципом их классификации оказывается способ искажения триединства. Главные способы опять-таки предопределены структурой предложения: система может избирать своим верховным началом любой из трех его членов, и, соответственно, в истории выделяются «философии субъекта» (коих чистый образец – система Фихте), «философии сказуемого, или панлогические» (образец – система Гегеля) и «фило-

⁸ Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. Т. I. С. 319.

софии связки» (образец – система Спинозы). Критический анализ всех этих типов – главное содержание «Трагедии философии».

В категорических выводах книги продолжается и заостряется старая русская тема о несовместимости новой западной философии с началами православной церковности. Тема эта восходит еще к Хомякову, возникает у многих авторов церковной и славянофильской ориентации и уже после о. Сергия вновь закрепляется в «Путиях русского богословия» о. Георгия Флоровского: «Немецкий идеализм был, в большой мере, только рецидивом дохристианского эллинизма»⁹. Однако при всей категоричности критика о. Сергия стремится сохранять тщательность и непредвзятость анализа. В ней немало пронизательного и справедливого, и многие ее аргументы перекликаются с тем, что высказывалось в разных направлениях современной философии, таких как феноменология или экзистенциализм. В историко-философских оценках Гуссерля, Хайдеггера, из русских авторов Франка найдется немало созвучного «Трагедии философии». Однако трудно не согласиться, что ни философия в целом, ни мысль немецких классиков не сводимы всецело к тем сугубо односторонним типам философии, которые рисует Булгаков. Критикуемые им установки жесткого монизма, выведения всей философии из одного отвлеченного принципа могли преодолеваться и преодолевались, внутри самой

⁹ Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 511.

философии, в частности, в феноменологическом подходе, и его анализ отнюдь не дает оснований для глобального приговора над всеми возможностями и всеми судьбами философской мысли.

Но, так или иначе, в крымский период о. Сергей делает решительный вывод о неспособности философии служить адекватным средством и языком для выражения православного мирозерцания. Период «идеализма» завершается ничуть не менее глубокими переменами, нежели период марксизма. Булгаков оставляет философское творчество, и дальнейшее развитие его мысли осуществляется в формах догматического богословия. «Догматическое богословие только и может быть единственно возможной религиозной философией»¹⁰, – так резюмирует он поздней свою новую и окончательную позицию. Важно подчеркнуть, однако, что этот перелом сочетается с сохранением идейного единства. И на философском, и на богословском этапе в основе булгаковского учения – те же ведущие мотивы, и даже те же центральные понятия. Это – София и Богочеловечество.

3

Основной мотив философской мысли Булгакова есть *оправдание мира* – убежденное, нередко эмоциональное,

¹⁰ Булгаков С. Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Современные записки [Париж]. 1939. № 68. С. 313.

утверждение ценности и осмысленности здешнего бытия и материального космоса. Этот пафос утверждения не относится у него лишь к каким-либо высшим, избранным началам или сторонам здешней реальности. Полемизируя с традицией германского спекулятивного идеализма, Булгаков решительно отказывается рассматривать мышление и разум человека в качестве высшего начала, приписывать им исключительную прерогативу причастия Абсолютному. Напротив, предмет его утверждения есть здешний мир, взятый во всей наполненности материально-телесного бытия, включая и сферы пола, хозяйства, социального устройства. Таким образом, оправдание мира у Булгакова имеет одною из главных своих сторон *оправдание материи*; и тип своего философского мировоззрения он сам иногда определяет взятым у Вл. Соловьева сочетанием «религиозный материализм». Однако при этом задача «оправдания» с самого начала мыслится им в рамках ортодоксально-христианского миропонимания, предполагающего, что залог и источник оправданности, осмысленности и ценности всего сущего обретается лишь в Боге, каким Он открывает Себя человеку в христианском откровении Ветхого и Нового Завета. Поэтому реализация философской задачи «оправдания мира» не сводится попросту к построению учения о мире, а складывается, в свою очередь, из двух задач или же двух больших разделов, из коих первый и главный должен раскрыть связи мира и Бога, и лишь второй на основании этих связей и в свете их сможет

трактовать собственно о мире – о материи, о телесности и других предикатах существования природы и человека. Таков логический порядок учения Булгакова; но исторический был обратным ему: философия о. Сергия развивалась «снизу», от экономической проблематики и философского учения о хозяйстве («Философия хозяйства») к общему учению о материи и о мире, уже въявь опирающемуся на определенные постулаты о связи мира и Бога, но еще не делающему сами эти постулаты предметом особого анализа («Свет Невечерний»), и, наконец, к развернутой богословской системе, дающей окончательное решение исходной задачи оправдания мира: прочно укореняющей мир в Боге и вместе с тем прямо следующей христианскому откровению и догматике.

Начнем с философского средоточия системы Булгакова – с его учения о мире. Ядром этого учения служит оригинальная концепция материи, соединяющая Афины и Иерусалим: концепции древнегреческой философии привлекаются тут для истолкования библейской доктрины творения.

«Миру не принадлежит его бытие – оно ему дано»¹¹, – гласит исходный тезис Булгакова. В этом тезисе уже заключен неявно целый костяк онтологической структуры: премирное Начало, от Которого мир получает бытие (Бог); начальный акт – творение мира Богом; сам мир – отличный от Бога онтологический горизонт, характеризуемый своим первым и главным предикатом, *тварностью* (сотворенностью, создан-

¹¹ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1917. С. 176.

ностью). Следующий шаг – кардинальный вопрос, помогающий увидеть суть тварности: из чего создан мир? Ответ Булгакова ортодоксально следует библейской традиции: творение мира – творение из ничто, чистого небытия и несуществования. Этой позиции, как он находит, возможна альтернатива: принять, что сам мир божествен, либо прямо тождествен Абсолютному, либо, если и сотворен Им, то из собственного Его существа. Такому решению следуют, по Булгакову, не только открыто пантеистические системы (Бруно, Спиноза), но и вообще все монистические системы спекулятивной мистики и философии (Плотин, Беме, Шеллинг, Гегель и др.). Но характерно, что, споря с этой линией, о. Сергей по сравнению с нею не только низводит, но и возвышает тварное бытие. Напоминая известное догматическое положение: акт творения принципиально отличен от неоплатонической эманации, он видит в нем указание на определенную автономию мира, его собственные внутренние возможности, коль скоро мир не есть лишь пассивное «истечение» Единого. Отрицая божественность мира, он в то же время утверждает его (относительную) самостоятельность и творческую активность, признает за ним «собственное задание и смысл».

Онтологический горизонт, обладающий такими чертами, не есть ни чистое бытие, ни чистое ничто, но их специфическое соединение: ничто, наделенное бытийными, рождающими потенциями или же бытие, подверженное уничтоже-

нию. Подобное соединение Булгаков описывает в категориях античной мысли. Именно, тварное бытие как ничто, чреватое бытием, соответствует платоновскому и неоплатоническому понятию меона или относительного небытия (μεον); чистое же ничто, всецелая противоположность бытию, передается понятием укона, радикального отрицания бытия (ουκον). Таким образом, возникает (уже выдвигавшаяся у позднего Шеллинга в «Изложении философского эмпиризма») философема о творении мира как превращении или подъятии укона в меон творческим актом Бога.

Отсюда, опираясь на космологию платоновского «Тимея», Булгаков приходит и к понятию материи. Как бытие, погруженное в водоворот возникновения и уничтожения, являющее собой непрерывную цепь переходов и превращений, тварное бытие есть «бывание» (to gignomenon). Но за множественностью и многоликостью бывания приходится с необходимостью предполагать некую единую подоснову, в лоне которой и из которой только и могут совершаться все возникновения и превращения тварных феноменов. Эта универсальная подоснова (hypodochē, «субстрат») бывания, из которой непосредственно возникает все возникающее, все вещи мира, и есть материя. Булгаков принимает положения античной традиции, касающиеся материи. Материя – «третий род», необходимо присутствующий в картине бытия наряду с вещами чувственного мира и их идеальными первообразами, идеями. Она есть неоформленная, неопределен-

ная, неуловимая «первоматерия», *materia prima* – потенциально существующее, способность выявления в чувственном.

Наконец, в своем онтологическом существе она, как и тварное бытие вообще, есть, очевидно, меон, «бытие – небытие». Однако многие из важнейших для Булгакова свойств и сторон материи далеко не охватываются этими общими представлениями. Они связаны в первую очередь с рождающей, производящей ролью материи. В этом своем аспекте она выступает как «Великая Матерь-Земля» – мифологема, присущая древним языческим культам Греции и Востока (Деметра, Иштар, Кибела), а, по Булгакову, также и библейскому креационизму («земля» первых стихов Книги Бытия). «Земля» и «мать» – ключевые определения материи у Булгакова, выражающие ее зачинающую и родящую силу, ее плодотворность и плодоносность. Земля «насыщена безграничными возможностями»; она есть «все-материя, ибо в ней потенциально заключено все»¹². Конечно, лишь после Бога и лишь вследствие неточного Божия «да будет», но все же материя в своих пределах сама есть некое творческое начало: вслед за Григорием Нисским Булгаков утверждает, что после изначального творческого акта Бога дальнейшее развертывание всего многообразия тварного бытия совершается при непрременном и творческом участии уже самой материи, самой «земли». Как мы увидим ниже, эти творческие потенции материи находят у Булгакова особое обоснование

¹² Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 240–241.

в учении о Софии, а их специфический характер раскрывается глубже в его метафизике пола, через отождествление материи с женственной, женской стихией, оплодотворяемой мужским началом – Логосом – и зачинающей от Него.

Признание либо непризнание самостоятельных творческих потенций в материи проводит глубокий водораздел между различными учениями и в древней, и в новой философии. Понятно, что учения материалистические и идеалистические лежат по разные стороны этого водораздела; позиция же Булгакова весьма характерным образом оказывается ближе к материализму. В этом важном пункте Булгаков отходит от платоновского учения о материи, отвергая присущее ему представление о пустой, бескачественной «материи вообще», и одновременно сближается с позицией орфиков и стоиков¹³. Он полагает, что греческий идеализм, как и идеализм позднейший, знает лишь обедненное, чисто негативное понятие материи как ущербности и «убыли» бытия, «бытийного минуса», а отсюда приходит и к ложному принижению материи, как бы гнушаясь ею, что характерно в особенности для неоплатонизма и что Булгаков в свете российских дискуссий эпохи «Вех» расценивает как «интеллигентски-декадентское» отношение к материи и жизни. В противоположность этому «материализм... живым чувством земли («ма-

¹³ Ср., например: Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Комментарии к «Тимею» Платона // Платон. Собр. соч. Т 3 (I). М., 1971. С. 656, 673.

терии») выгодно отличается от идеализма»¹⁴.

Теперь нам вполне понятно, что же стоит за характеристикой мировоззрения Булгакова как «религиозного материализма». Ему присущ подлинный пафос материи, благоговейное возвеличение ее как живородящего, глубоко положительного начала. И, однако же, акцент на первом из членов этой характеристики, несомненно, еще более важен. Ибо свой подлинный смысл возвеличение материи у Булгакова получает лишь в религиозном контексте, а наиболее глубокий, сокровенный смысл – в контексте мистическом. Земля-мать не просто рождает из себя, изводит из своих недр все сущее, все живое. На вершине своего рождающего и творческого усилия, в его предельном напряжении и предельной чистоте, она потенциально является «Богородицей» и Богоматерью. Из недр ее происходит Мария – и земля становится готовою принять Логоса и родить Богочеловека. Земля становится Богородицей – и только в этом истинный апофеоз материи, взлет и увенчание ее творческого усилия. «Богородица – великая мать сыра земля есть, и великая в том заключается для человека радость». В этом прорицании, которое передает тайновидица – Хромоножка у Достоевского, скрыт мистический ключ не только к учению о материи, но и ко всему «религиозному материализму» Булгакова (как и к христианскому почвенничеству самого Достоевского).

¹⁴ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 241.

Учение о матери-Земле составляет один из важнейших узловых пунктов философии Булгакова, от которого протягиваются нити ко всем ее остальным главным темам. И мы уже подошли вплотную к самой существенной из них – к пресловутой «софиологии» о. Сергия. Ибо, как выше уже подчеркивалось, учение о мире как таковом не мыслится у Булгакова замкнутым и самодовлеющим; его необходимым продолжением должно явиться учение о связи мира с Богом. Притом эта связь не должна быть просто генетической или субординационной связью, которая уже заключена в факте творения мира Богом и зависимости мира от Бога. Она должна обеспечивать ценность и смысл мира, а это возможно только одним путем – путем утверждения реальной причастности мира Богу как источнику всякого смысла и всякой ценности. Именно это утверждение и осуществляет софиология Булгакова: ее можно определить как метафизическое учение о причастности мира Богу, соединяемое с богословским учением о догматических предпосылках такой причастности.

Причастность мира Богу *a priori* может носить весьма различный характер. И выдвижение в центр религиозно-философского учения символа или мифологемы Софии (объединяющее между собою все опыты христианской софиологии)

есть с философской точки зрения *онтологический постулат*, которым утверждается весьма определенный род и способ этой причастности. Согласно данному постулату, у мира имеется некий «идеальный первообраз» в Боге – близкий аналог платоновского мира идей. «Мир... в своем первообразе, в своей идее... предвечно есть в Боге»¹⁵, связь, соответствие между тварным миром и его идеальным первообразом и составляет причастность мира Богу. Сам же этот первообраз или «Божественный мир, сущий в Боге “прежде” творения», «предвечное человечество в Боге», «мир умопостигаемых идей» и есть «София», «Премудрость Божия» (*греч. Sophia* – мудрость) – понятие-символ со сложной историей в древней и средневековой мысли, как в эллинской, так и в иудейской духовной традиции выражавшее интуитивные представления о смысловой наполненности и гармонической сообразности мироздания.

София не только единый первообраз мира, тварного бытия в целом, но в то же время собрание аналогичных первообразов, или идей, или «божественных замыслов», отвечающих каждой из вещей и явлений в мире. В ней неотъемлемо присутствует аспект множественности и единства множества: она есть «всеорганизм идей», «единое и все», т. е., иначе говоря, всеединство – основная онтологическая парадигма эллинской античности и всей духовной традиции платонизма. Таким образом, всякая христианская софиология

¹⁵ Булгаков С. Н. Агнец Божий. Париж, 1933. С. 183.

с самого начала строится в русле христианского платонизма и по своей философской сути представляет собой попытку совмещения, объединения безличной платонической онтологии всеединства и остро личностной христианской онтологии Трехипостасного Бога. При этом данная попытка является весьма радикальной: речь идет не об использовании отдельных мотивов или понятий платонизма (что вполне обычно в истории христианской мысли), но о том, чтобы прямо ввести платоновский мир идей в недра и жизнь, в «таинственную икономию» христианской Троицы. Неудивительным образом на этом пути возникает целый ряд трудностей и препятствий как философского, так и догматического порядка. За много веков теологической и философской работы в Православии сформировался вполне четкий корпус фундаментальных догматических представлений, согласно которым в сфере Божественного признаются лишь следующие внутренние различия: Сущность (Усия), Ипостаси (Лица) Отца, Сына и Духа и Энергии, принадлежащие Сущности. Поэтому «онтологический постулат» софиологии немедленно встречает прямой вопрос: какое же место София может занимать в Боге? В каком отношении она находится к указанным внутренним различиям в Нем? Убедительного ответа на этот вопрос не найдено ни в одном из донныне известных опытов софиологии; и софиология Булгакова, будучи наиболее развитым и систематичным из всех этих опытов, вызвала в то же время и наиболее сильные воз-

ражения.

Еще в 1927 году Архиерейский Синод в Сремских Карловцах (Сербия), представляющий ту ветвь зарубежной церкви, что утверждает неотделимость русского православия от монархии и Дома Романовых, составил послание с обвинениями богословских взглядов о. Сергия в «модернизме». Выход в свет «Агнца Божия» вызвал новые обвинения, более четкие и категоричные. Софиология Булгакова впервые явилась тут не частью философского построения, но полным богословским учением, и это сделало неизбежной ее оценку с позиций христианской догматики. Главной проблемой оказывалось соотношение между Софией и Ипостасью. Дело в том, что София – не просто всеединство или мир идей, но всегда мыслится как персонификация, олицетворение подобных реальностей. И Булгаков, как и прочие софиологи, предельно сближает ее с лицом, наделяет атрибутами личного бытия: «София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо... ипостась»¹⁶. Отсюда же, казалось бы, возможно только следующее: либо эта ипостась является новой, четвертою ипостасью Бога (что вопиющая ересь), либо она совпадает с одной из Трех Ипостасей (и тогда нет почвы для какой-то особой софиологии).

Булгаков ищет выход из этой дилеммы. В «Свете Невечернем» он приписывает Софии некий особый род бытия, пограничный между Богом и миром, и за счет этого она, хотя

¹⁶ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1917. С. 212.

и признается «четвертою ипостасью», однако «не участвует в жизни внутри божественной, не есть Бог... и не превращает троицы в четверицу»¹⁷. Но это особое бытие есть явное измышление ad hoc, отвечающее притом не столько христианской, сколько неоплатонической иерархической онтологии. На богословском этапе вопрос пересматривается заново и весьма капитально. Булгаков предпринимает штудии тринитарной и софийной проблем – их категории, их истории¹⁸; и лишь затем выдвигает в «Агнце Божиим» новую концепцию. Теперь София в своем статусе не промежуточна, но Божественна, пребывает в Боге, однако сближается она не с категорией ипостаси, а с категорией усии; она больше не ипостась, но общая природа всех ипостасей. При этом чтобы сохранить незыблемое ядро всякой софиологии, еще ветхозаветное понимание Софии как «мира в Боге», приходится полагать Софию не Усией как таковой, Сверх-сущностной и Неизреченной Сущностью Бога, но «Усией в самооткровении», раскрытии. В итоге «Божественная София есть... природа Божия, усия, понимаемая... как раскрывающееся содержание, как Всеединство»¹⁹.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Ср. особенно: Булгаков С. Н. Купина Неопалимая. Париж, 1927 (2-е изд.: Вильнюс 1991); Он же. Ипостась и ипостасность // Сборник статей, посвященных П. Б. Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности. 30 января. 1890–1925. Прага, 1925; Он же. Главы о троичности // Православная мысль. 1928. № 1; 1930. № 2.

¹⁹ Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 125.

Однако и этот столь выношенный вариант вызывает не меньшие сомнения. Проблема соотношения Софии и Ипостаси совсем не исчезла: Сущность Бога раскрывается в Его Лицах; чтобы Софию, тем не менее, не признать Лицом, Булгаков вновь вынуждается к измышлениям *ad hoc*. Помимо раскрытия Усии в Лицах, он вводит еще некое «неипостасное, но ипостасированное». Ее раскрытие – отдельное «Божество в Боге», «неипостасную Любовь» и т. п., и тем вносит в область Божественного искусственные конструкции, которые, как прежде, – лишняя ипостась, отнюдь не укладываются в строгую догматическую картину Сущности, Лиц и Энергий. Более того, в этой новой зрелой трактовке еще отчетливей выступают родовые черты софиологии, уклоняющие ее к языческой (нео) платонической картине бытия. Если «мир в Боге» – сама природа Бога, Усия (ср.: «Бог есть Усия или София или Божественный мир»²⁰), то, стало быть, Бог и мир соединены между собою по сущности, тогда как православный догмат утверждает их соединение исключительно по энергии. Различие кардинальное и сказывается на всем и в первую очередь на сути и характере мирового процесса. Будучи в самой своей природе Божествен, мир предстает как тварный образ заданного предвечного Первообраза; и стихия его существования есть простое самоосуществление или развертывание его Божественной природы, которое должно привести к «ософиению» мира – совершенно-

²⁰ Там же. С. 127.

му совпадению образа с Первообразом. Это – природный и детерминированный процесс со статичным и монистическим онтологическим содержанием. Напротив, энергичная связь Бога и мира диктует для мирового процесса решающую роль начал личности и свободы, нравственно-волевой стихии, в корнях которой – отношения человеческой воли и Божией благодати. Поэтому крупный богослов В. Н. Лосский в своем разборе софиологии Булгакова замечает, что ее прочная черта – «поглощение личности софийно-природным процессом, уничтожающим свободу, замена Промысла, предполагающего нравственно-волевое отношение личностей, природно-софийным детерминизмом»²¹. Эта подмена личной стихии «софийным детерминизмом» прослеживается им во всех главных темах булгаковского учения, приводя к выводу: «Смещение природы и личности есть коренное заблуждение всей софианской системы о. С. Булгакова»²².

«Спор о Софии» В. Лосского – лишь один из документов полемики, сопровождавшей выход в свет «Агнца Божия». Открылась же полемика сразу «административными выводами» – осуждениями учения Булгакова в указах Московской Патриархии (7.9.1935) и Архиерейского Собора в Карловцах (30.10.1935). На эти осуждения, как и на более раннее Карловацкое послание 1927 года, о. Сергей представлял свои

²¹ Лосский В. Б. <ратство> Ф<отия>: Спор о Софии. Париж, 1936. С. 82.

²² Там же. С. 68.

ответы-возражения²³; Западно-Европейский Экзархат, возглавляемый митрополитом Евлогием, которому о. Сергей канонически подчинялся, принял их и не поддержал осуждений. Тогда же появился и большой труд архиепископа Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935) с критикой взглядов Булгакова (главным образом), а также Флоренского и имяславцев. Особое русло составили критические исследования истории софийной темы в Византии и на Руси²⁴. Однако из всех материалов «Спор о Софии» остается самым глубоким и важным. Даже сегодня к его оценкам можно было бы добавить не много. Учитывая традиционное преобладание на Западе монистической и имперсоналистской онтологии, мы не удивимся тому, что софиология оказалась близка ряду современных западных богословских учений. Особенно ей созвучна теория Тейяра де Шардена, также рисующая природно-космический и детерминированный Богочеловеческий процесс. Отмечалась и общность с протестантской теологией Барта и Тиллиха. Говоря обо всех этих учениях, современный православный богослов замечает: «Параллель с русской софиологией, а также общее основание обеих школ в немецком иде-

²³ См.: О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки проф. прот. Сергея Булгакова митрополиту Евлогию. Париж, 1935; Булгаков С. Н. Еще к вопросу о Софии Премудрости Божией // Путь [Париж]. 1936. № 50.

²⁴ Новейшая работа, включающая и библиографию темы: Антоний, митрополит. Из истории новгородской иконографии // Богословские труды. 1986. № 27.

ализме совершенно очевидны. Если бы Флоренский и Булгаков были на поколение моложе или труды их были более известны, они бы, конечно, разделяли влияние и успех Тиллиха и Тейяра де Шардена»²⁵.

В целом же сегодня уже можно считать сложившимся определенный consensus, согласно которому для Софии как самостоятельного начала нет места ни в тринитарном, ни в христологическом учении Церкви, но нет и таких проблем, которые для своего разрешения с необходимостью нуждались бы в этом начале. По суждению одного из авторитетных современных авторов, «София... не нужна, и не нужна прежде всего самому богословию о. Сергия. Она воспринимается... как какой-то чуждый и надуманный элемент в его писаниях... ибо все то, о чем он пишет, что составляет тему и вдохновение его творчества... все это не нуждается в Софии»²⁶.

5

Напротив, в сфере учения о мире, не обставленной догматическими преградами, софиологические теории обретают уверенность и свободу. Как правило, они развертываются в широкую панораму тварного бытия, рассматриваемого

²⁵ Иоанн Мейендорф, протоиерей. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 170.

²⁶ Шмеман А., свящ. Три образа // Вестник РСХД. 1971. № 101–102. С. 21.

в свете своей причастности Софии. Свойство причастности отдельного явления или всего тварного мира Софии как своему идеальному первообразу традиционно именуют *софийностью* или же софийными корнями, истоками, потенциями явления либо мира в целом. И главный труд при создании софиологической картины мира заключается в том, чтобы последовательно вскрыть эти софийные потенции в каждой из областей тварного бытия, отделяя «софийную основу бытия» от «внесофийной оболочки бывания». Для этого, однако, нужно сначала отыскать какие-то общие критерии софийности, и в решении этой проблемы различные софиологические учения далеко расходятся между собой. Комплекс прочно признанных представлений о Софии и софийности, диктуемых общими позициями христианского платонизма и метафизики всеединства, совсем не богат и заведомо недостаточен для того, чтобы на его основе произвести полный суд и рассечение, с бесповоротностью отделить в живой ткани тварного бытия «софийные» элементы от «несофийных». (Добавим: если такое рассечение вообще возможно!) По существу, в этот комплекс входят лишь главные имена или дефиниции Софии: Благо, Истина, Красота и общие интуиции, согласно которым софийность есть некий гармонический лад вещей, принцип закономерности и соответности, «универсальная связь мира», противостоящая «несофийным» тенденциям вражды, хаоса, распада. На этой канве еще могут возникать весьма разные картины. В итоге каждое

из русских софиологических учений имеет свою трактовку софийности, и в каждом эта трактовка довольно субъективна, в большой мере определяется личностью автора, особенностями его духовного склада и опыта. Спиритуалистическая и визионерская софиология Вл. Соловьева учит об «обманчивости мира» и софийности, резко отделенной от материи, «грубой коры вещества» как некой «личины». Софиология Флоренского, являющаяся сознательной транспозицией античного мироощущения и платоновской онтологии на почву христианского вероучения, учит о прямо противоположном: о «правде и красоте самого вещества», софийности, непосредственно заключенной в любом явлении и превращающей его в наполненный смыслом символ. Эkleктическая софиология Е. Трубецкого составляет обширные реестры вещей софийных и несофийных, черпая критерии для их разделения из множества разношерстных интуиций. Собственный подход к проблеме софийности присущ и учению Булгакова. В своей отличительной особенности подход этот может быть назван «литургическим», ибо, по существу, не чуждым софийности у Булгакова признается все то, «за что можно молиться», что благословляет и освящает Церковь в своем богослужении. А сюда принадлежат отнюдь не только благие и прекрасные, «возвышенные» стороны и устремления тварного бытия. Церковная молитва – не об идеальном, а именно о грешном и падшем мире, и она обнимает собой все неотъемлемые измерения его жизни: узловые вехи земного

существования – рождение, продолжение рода, смерть; нужды поддержания этого существования – труд, хозяйство; узы, связующие людей на путях этого существования, – семью, отечество, законные власти. Все эти измерения Булгаков делает темами своей софиологии, и все они у него приобщаются софийности. Само же тварное бытие, тварный мир, взятый в аспектах своей софийности, наделяется у него именем «тварная София». Это понятие, нередко смущавшее ортодоксальных критиков, в действительности вполне органично в контексте софийной мысли: коль скоро София есть «Божественный мир», то, стало быть, и наоборот – мир, тварный образ своего божественного первообраза, может рассматриваться как «София в творении» – «тварная София». Такое понятие имеет свои аналоги в большинстве софиологических учений и восходит к платоновскому различению Афродиты Небесной и Простонародной. Но Булгаков идет и дальше: различая в соответствии с библейской мифологемой грехопадения тварное и падшее тварное бытие, Булгаков также и за последним утверждает повсюду проникающую софийность (слитую теперь, однако, с ничто в согласии с онтологией Булгакова) и присваивает ему имя «София падшая».

Характерное для падшего мира «меональное» переплетение софийности и ничтожности, быть может, нагляднее всего выступает в сфере хозяйства, пребывающей в центре внимания Булгакова с первых шагов творчества. Хозяйство, куда Булгаков относит и экономическую, и научно-техниче-

скую деятельность человека, – самая показательная стихия падшего бытия; здесь наиболее полно выразился специфический образ существования, присущий тварному миру после его падения. В своем истоке оно совсем не порождено лишь падшим состоянием мира (как порождены этим состоянием зло и смерть). Согласно Булгакову, существует и «райское хозяйство» как бескорыстный любовный труд человека над природой для ее познания и усовершенствования, раскрытия ее софийности»²⁷. Отсюда следует, что «хозяйство софийно в своем метафизическом основании»²⁸, и это его софийное основание – в том, что независимо от падения раскрытие и реализация софийности природы, космоса есть миссия человека, лежащий на нем «труд познания и действия». Однако в падшем состоянии мира смысл и мотивы хозяйства радикально меняются. Оно приобретает теснейшую связь с отличиями падшего бытия – нуждой, ущербностью, ограниченностью. Оно требует теперь усилия, является тяжким бременем; и оно служит теперь не раскрытию софийности мира, но «природной необходимости», нужде человека в простом поддержании своего существования. Поэтому «хозяйство подвержено власти ничто»²⁹; однако и в этом положении оно еще сохраняет некие «низшие формы» софийности. В своей хозяйственной функции чело-

²⁷ Булгаков С. Н. *Философия хозяйства*. М., 1912. С. 156.

²⁸ Там же. С. 141.

²⁹ Булгаков С. Н. *Свет Невечерний*. С. 354.

век утверждает свое центральное, главенствующее положение в мироздании и это соответствует его софийному первообразу. Еще более существенно, что «хозяйство есть творчество... как всякое человеческое делание»³⁰; начало же творчества, по Булгакову, есть печать образа Божия в человеке и один из главных элементов его софийности.

«Любовный труд» свободного развертывания человеком софийных потенций тварного космоса (каким предстает, по Булгакову, хозяйство в непадшем модусе мира) является в равной мере не только хозяйством, но и искусством, ибо одно из главных имен Софии – Красота, и осуществление тварью своей софийности есть ее «рождение в красоте», выявление красоты тварного мира – что *ex definitione* и есть искусство. «Райское хозяйство» и «райское искусство» тождественны друг другу и представляют единую, синтетическую активность, которая включает в себя узрение, распознавание софийного первообраза твари и действенное раскрытие его, достижение тождества с ним. Следуя мистико-теософской традиции в христианстве и непосредственно Вл. Соловьеву, Булгаков называет эту активность софийного преобразования мира *теургией* (*греч.* *theouergon*, богодействие). Однако в падшем модусе мира это изначальное единство хозяйства, искусства и теургии разрушается, раскалывается, и они делаются в корне различными между собой. Хозяйство и искусство оказываются теперь только ущербными подоби-

³⁰ Там же.

ями теургии, утрачивая важную часть ее свойств. При этом ими утрачиваются, в определенном смысле, противоположные стороны теургии, так что они становятся как бы дополнительными друг к другу. Хозяйство, сохраняя способность действенного изменения, преобразования мира, утрачивает ориентир софийности, способность созерцания Софии. Искусство же сохраняет способность видеть софийность, но утрачивает возможность ее осуществить, достичь преображения твари. Его отношение к Софии (как Красоте) теперь выражается понятием Эроса, т. е. влечения, устремления, которое, однако, не достигает полного соединения со своим предметом. Невозможность достичь Софии составляет *трагедию искусства*, заложенную в самой его сущности.

Надо заметить далее, что ни начало Эроса, ни начало трагедии не являются специфичными для искусства; они лежат в природе всякого человеческого творчества. Свою тщету, неспособность достичь Софии искусство разделяет со всеми без исключения сферами тварного бытия и человеческой активности. Но есть одно, что выделяет его и ставит на высшее место между ними: это его способность увидеть и показать софийность (как красоту). Если хозяйство, по Булгакову, есть средоточие, центральный узел всего устройства или «домостроительства» падшего тварного бытия, то искусство – вершина этого домостроительства, наибольшее приобщение к теургии, доступное

силам человека. Булгаков решительно утверждает за

искусством «исключительное значение» и несравнимую «иерархическую высоту». Этот усиленный эстетический акцент, разделяемый и другими опытами русской софиологии, отражает глубокую и традиционную черту русской духовной культуры, ее исконное «красотолюбие». Она видна уже в известной легенде о выборе Владимиром Святым христианства для Руси под воздействием красоты богослужения и затем проходит сквозь всю историю русской духовности, вплоть до Вл. Соловьева и Достоевского с его девизом «Красота спасет мир» (принимаемым и в софиологии Булгакова). Теоретическое же основание этого «православного эстетизма» лежит, согласно Булгакову, в том, что из всех имен и лиц Софии именно Красота всего непосредственной и бесспорней проявляется в нашем мире. Но что есть Красота? По Булгакову, она выражает присущий Софии аспект идеальной, сублимированной чувственности и телесности: необходимо «понимать идеи как наделенные всей полнотою реальности, т. е. и чувственностью или телесностью... платоновские идеи имеют тело... идеи не только знают себя, но и чувствуют. И эта духовная чувственность, осязаемость идеи есть красота»³¹. Если в целом софиология искусства Булгакова строится в общем русле эстетики платонизма, то в данном мотиве «чувственности идей» он воспринимает интерпретацию платонизма, развитую Флоренским.

Софиологический анализ хозяйства и искусства дополня-

³¹ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 251.

ется у Булгакова целым рядом других частных софиологий, относящихся к различным сферам тварной реальности. Назовем первой софиологию пола. Начиная с древности метафизика пола оставалась одной из классических тем мистико-теософской спекуляции, зачастую решавшейся в духе принижения и осуждения сферы пола; и сам феномен пола нередко относили к числу проявлений мирового зла, к стигматам грехопадения. Булгаков же, по стойкому обычаю, выступает и здесь с апологией земной реальности, утверждая ее софийные корни. Аспект пола или двуполости присущ тварному бытию вне зависимости от грехопадения, и «пол... есть положительная и благая сила»³² (хотя в падшем состоянии мира он деформируется и «затемняется» привнесением сексуальности, похоти). «Мужское» и «женское» выступают в философии Булгакова как два универсальных софийных принципа, отражения которых прослеживаются им во множестве разнообразных явлений. В частности, на базе этих принципов им развиваются софиология творчества и софиология власти. Творчество, по Булгакову, возникает из соединения дара гениальности и дара талантливости, из которых первый – способность зачатия, открытия новых идей – составляет «мужскую сторону творчества», тогда как второй – способность вынашивать, развивать уже данные идеи – есть «женская» сторона. Что же до феномена власти, то в нем Булгаков усматривает тесное единство заложенных в

³² Там же. С. 285.

человеческой природе двух противоречивых стремлений – к господству и к подчинению. Первое из этих стремлений, как нетрудно уже догадаться, он расценивает как проявление «мужского», а второе – как проявление «женского» начала. Софийность же этих начал сообщает софийную укорененность и феномену власти. Более того, снова явственно обнаруживая литургическую подоснову своей софиологии, Булгаков утверждает «религиозную и мистическую» природу власти, ее харизматический характер, и высказывается против секуляризации власти, в частности, и против современной демократической государственности – в пользу идеала теократии (привлекавшего также Достоевского и Вл. Соловьева). В этой сакрализации власти отражается свойственная софиологии Булгакова (а отчасти и русской софиологии вообще) тенденция к признанию благой софийной основы почти во всех явлениях земной жизни. Существуют у него и более крайние проявления этой тенденции, например софийные корни усматриваются им и в войне. Бесспорно, что это не противоречит его литургическому критерию софийности; в такой позиции – прямая связь с церковными молитвами за христолюбивое воинство и о покорении под ноги сущих властей всякого врага и супостата. Однако настолько ли уж бесспорен сам этот *литургический* критерий, когда хотят вынести суждение о причастности здешнего явления горизонту Божественного бытия – суждение, в своем существе *догматическое!* Для Булгакова (по крайней мере в

период «Света Невечернего») литургика имеет несомненное первенство перед догматикой; она «может осветить вопрос глубже и жизненнее, нежели рассудочные определения догматики»³³. И все же: не выражает ли молитва парадоксальную, на грани реального живущую надежду, истовое упование, скорей чем жесткое утверждение? И вряд ли возможны два разных мнения о том, где сильнее неизбежные наслоения исторического и относительного – в составе ли православного молитвословия и молитвенной практики или же в корпусе православной догматики. Те же церковные моления о еже покорити под ноzi... – за успех каких только деяний не возносились они за долгие века истории «христианского мира» и его «христолюбивых воинств»! И не отмечает ли само о. Сергей в своих поздних трудах примеры догматических ошибок в литургических текстах?³⁴

Наряду с материей коренная принадлежность здешнего бытия – время. Предикат временности налагает резкий, решающий отпечаток на существование человека, но вовсе не столь же резкий – на существование природы. Соответственно, время играет весьма незаметную роль в космосе Флоренского, где на первом месте природа, и самую существенную в антропоцентрическом космосе Булгакова. Острое чувство времени и истории – яркая черта о. Сергия, сближающая

³³ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 296.

³⁴ См., например: Булгаков С. Н. Богословие Евангелия Иоанна Богослова // Вестник РХД. 1982. № 136. С. 59.

его с Бердяевым и ограничивающая влияние Флоренского. С нею связан ряд важных разделов его софиологии, рассматривающих проявления временности (конечность, смерть), равно как и противостояние человека времени, историю.

В 1939 году, перенеся рак горла, о. Сергей продолжительное время находился на краю кончины; и вскоре же после этого он пишет «Софиологию смерти», сочетание богословия и уникального прямого свидетельства, доставленного, как говорит он, «вестником оттуда». Человек перед лицом смерти – классическая тема экзистенциализма, и некоторая с ним близость явственна здесь. Среди общих моментов – важное положение: опыт смерти, осознание своей смертности – единственный путь к открытию человеком собственной сущности. Однако различие глубже сходства. Как «вестник», о. Сергей свидетельствует, что вопреки экзистенциалистам, в умирании одиночество и отъединенность от людей не абсолютны, любовь побеждает их: «Я любил братьев своих, и всех любил... гармония любви прорывалась чрез диссонансы моего смертного дня»³⁵. Онтология же смерти Булгакова и вовсе ничем не напоминает аналитику *Sein zum Tode*. Прежде всего он различает умирание и смерть, даже противопоставляет их. Первое – лишь дурная, безысходная длительность, застывший миг смертного страдания и мрака; но вторая – истинное завершение человеческого существования, несущее в себе «законченность, исход и освобождение

³⁵ Булгаков С. Н. Софиология смерти // Вестник РХД. 1978. № 127. С. 37.

от умирания»³⁶; о. Сергей говорит даже о «свете смерти», «радости смерти». Ибо в ней человек остается связан с Богом: своею смертью каждый участвует, включается в крестную смерть Христа – «всесмерть», тождественную «множеству всех личных человеческих смертей», и благодаря этому включается и в Его воскресение. Итак, победа над смертью, чаемая по вере христиан, предстает у Булгакова не изгнанием смерти, но как жизнь-чрез-смерть, что расходится с учением Федорова и совпадает с метафизикой смерти Карсавина. И видим также, что, кроме названия сочинения, софиология едва ли вообще присутствует у Булгакова в теме смерти, все освещение которой является у него глубоко личным, мистическим и христоцентрическим.

В известной мере это же верно о темах истории и эсхатологии. Софиологические понятия используются тут активно, но, следуя духу христианского историзма, Булгаков наделяет их новыми чертами, явно не свойственными платонической философии.

Исходный тезис христианского историзма – признание онтологической ценности истории. Булгаков принимает, что существование тварного мира – по самой сути, процесс, не статичная неизменность, но динамика, превращение; и существо этого процесса – «соединение Софии тварной с Софией Божественной». Сие значит, что София тварная (софийность) не есть неподвижный атрибут тварного бытия:

³⁶ Булгаков С. Н. Софиология смерти. С. 41.

она раскрывается, разворачивается, приобретает в тварном бытии все большее место и значение и, наконец, всецело преобразив его природу, делается его главным оформляющим принципом. Этот существенно новый динамический аспект софийности вводится у Булгакова через известное святоотеческое истолкование библейской формулы об отношении человеческой природы к Богу: «по образу и подобию». В этой двучленной формуле «образ» интерпретируется как статический принцип – сходство по некоторым неизменным признакам, скажем, по форме или строению (так, к элементам образа Божия в человеческой природе богословы часто относят усматриваемые в ней черты троичности, тройственного строения). Подобие же понимается как динамический принцип – разворачивание образа до отождествления с Первообразом. В итоге образ и подобие соотносятся между собою как данность и задание, потенциальность и актуальность. Софийность же как целокупная причастность человека Богу есть вместе и образ, и подобие, и поэтому она вмещает в себе оба аспекта, обладая и неизменностью образа, и динамизмом подобия. Ее присутствие сказывается как «непрестанный зов», и она выступает в качестве динамического принципа тварного бытия, силою которого существование мира превращается в его «ософиение» – онтологический процесс его соединения со своим Божественным Первообразом или же «Богочеловеческий процесс», по популярному в русской философии выражению. Учение об истории

как Богочеловеческом процессе, онтологической динамике восхождения мира к Богу развивал Вл. Соловьев, за ним – Е. Трубецкой, Бердяев, Карсавин. В этом русле, как видим, лежит и софиология истории Булгакова.

В Богочеловеческом процессе, по Булгакову, критически важно сочетание божественного действия и человеческого усилия. Уже в «Свете Невечернем» он подчеркивал, что в падшем мире собственная активность человека бессильна достичь Софии и действенное раскрытие софийности твари доступно лишь Богу, проявляющемуся в мире своею благодатью, божественными энергиями. Отстаивая это положение, Булгаков входит в полемику с учениями Вл. Соловьева и Н. Ф. Федорова, где упускается из вида решающая роль благодати в софийном преобразении мира. В данном аспекте эти учения как бы взаимно дополнительные: Соловьев отождествляет теургию с искусством, когда оно стремится воздействовать на жизнь, преобразовать жизнь; напротив, по убеждению Федорова, преодоление падшего состояния мира – миссия хозяйства. Булгаков же, отвергая обе эти позиции, утверждал, что задача теургии «неразрешима усилиями одного искусства», а назначение хозяйства ограничивается экономической и социальной сферой. В поздней «Невесте Агнца» положения о благодатном, а не «рукотворном» характере Богочеловеческого процесса принимают окончательную форму, связываясь с церковным учением о «синергии» – соучастии, сотрудничестве человека с благодатью.

«Ософиение твари есть принятие благодати»³⁷ и есть, таким образом, по преимуществу действие Бога, божественных энергий. Однако роль человека не сводится к пассивности: надобно, чтобы он и хотел, и мог воспринять благодать, сделаться бы «открытым сосудом» для нее, и достижение этого – тонкий и кропотливый духовный труд, знаменитое «духовное художество» православной аскетики.

С признанием благодатной природы Богочеловеческого процесса в центре последнего оказывается Церковь, поскольку подание благодати тесно связано с таинствами и со всею сферою церковного культа. Благодаря этому «Церковь действует в истории как творящая сила»³⁸; она «закваска», истинный движитель Богочеловеческого процесса и потому – центральное понятие всей историософии Булгакова. Как движущая сила ософияения, она в ближайшем отношении к Софии: по Булгакову, это один из обликов Софии, и именно тот, в котором София предстает в своей главной роли соединительного звена между Богом и миром. «Церковь... есть София в обоих аспектах, Божественная и тварная, в их взаимоотношении и в их единении, причем это единение есть богочеловечество *in actu*»³⁹. Но ведь в Богочеловеческом процессе участвует не какая-то избранная часть тварного бытия, это глобальный процесс, «субъект» которого – весь мир. По-

³⁷ Булгаков С. Н. Невеста Агнца. С. 219.

³⁸ Там же. С. 362.

³⁹ Там же. С. 274.

этому движитель этого процесса, Церковь, также с необходимостью должен иметь вселенский и космический масштаб, космическую природу. И этот космический аспект Церкви активно утверждается у Булгакова: «Границ Церкви не существует... Церкви принадлежит все мироздание, которое есть ее периферия, ее космический лик»⁴⁰. В данном аспекте, очевидно, содержание Богочеловеческого процесса заключается в том, что весь космос вбирается, вовлекается в Церковь и сам становится Церковью.

Наконец, глобальность и всеохватность Богочеловеческого процесса обнаруживается не только в пространственно-космическом измерении, но и в отношении ко времени. Богочеловеческий процесс не только обнимает собою весь космос; он переходит рамки времени и истории, простираясь за их пределы и включая в себя трансцендентный истории «мета-исторический» этап или «эон», решающий для его смыслового содержания. Но это еще не специфическое отличие системы Булгакова, а непрменная особенность всех христианских концепций мировой истории, прямо коренящаяся в радикальном эсхатологизме Нового Завета. История мыслится там как замкнутое целое, проникнутое смыслом, который отождествляется с итогом, финальным «исполнением» истории, так что история получает свой смысл от своего финала; но финал этот, дабы он мог напоить смыслом всю историю, в каждом ее моменте, уже не может сам быть

⁴⁰ Там же.

только одним из таких моментов — он должен разыгрываться «не на земле, а на небе», в некоем мета-историческом горизонте. Данная эсхатологическая структура или модель представлена в Новом Завете посредством мифологем Всеобщего Воскресения и Второго Пришествия (парусии). Что же до эсхатологии Булгакова, то, развиваясь скорей в богословском, нежели в философском русле, она весьма близко следует этой канонической новозаветной модели (значительно ближе, чем большинство других эсхатологических учений в новой русской философии, к примеру Соловьева или Карсавина, не говоря уж о Федорове). И наша задача здесь — уловить, что же в этой модели особенно акцентирует, выделяет о. Сергей как нечто близкое и важное для себя? Или, напротив, в чем его мысль все-таки отклоняется от нее? Проследив такие индивидуальные отличия эсхатологии Булгакова, мы увидим, пожалуй, два наиболее существенных: резкое отрицание доктрины исторического прогресса и апокатастасис, учение о конечном спасении всех.

Для первой из этих тем корни личного и обостренного внимания к ней прозрачны: спор с либерально-позитивистской, прогрессистской идеологией — одна из главных идейных линий «Вех» и всего дореволюционного творчества Булгакова. По существу же, эта тема имеет под собой прочную почву в Писании и в церковном учении: достаточно ясно, что позитивистская доктрина бесконечного прогресса и совершенствования человека и общества идет вразрез с новоза-

ветным эсхатологическим мироощущением. И нельзя не отметить, что Булгаков в сильнейшей степени был проникнут этим новозаветным эсхатологизмом. Сквозь все его творчество проходит апокалиптическая напряженность, истовое чаяние Конца, Второго Пришествия, не раз заставлявшее его заканчивать свои труды апокалиптическим призыванием: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» Вне этого мистического Конца для него невысказано истинное исполнение бытия и истории. Поэтому закономерно, что в противовес обычному «эволюционному прогрессу» он выдвигает понятие «трагического» или «эсхатологического» прогресса – внутреннего созревания мира к своему концу – и утверждает поллярную непримиримость обоих понятий. Возможно, он даже слишком категоричен тут, утверждая полную неизбежность неудачи, крушения истории в эмпирическом плане и настаивая на предрешенности именно катастрофического, а не «благополучного» конца истории. Но диво ли это? О. Сергей всегда был необычайно чуток к своему времени, и эсхатологическая тема возникала у него поистине в эсхатологические времена; «Свет Невечерний» писался во время Первой мировой войны, а «Невеста Агнца» – на пороге Второй...

Напротив, тема апокатастасиса у Булгакова уже не восходит к прочному ядру евангельской и церковной эсхатологии, а принадлежит к числу многих «теологуменов», частных богословских мнений, присутствующих в его творчестве. Учение об апокатастасисе (греч. *apokatastasis*, восстановление),

т. е. конечном спасении всей твари, включая и осужденных на вечные муки, и падших ангелов во главе с Сатаной, впервые выдвинутое Оригеном и принимавшееся также св. Климентом Александрийским и Григорием Нисским, было анафематствовано константинопольскими Соборами 543 и 553 годов и с тех пор защищалось лишь в ряде сект и некоторыми отдельными богословами (в частности, Шлейермахером).

Булгаков же был издавна убежден в истинности этого учения, и долгое время оно оставалось у него одной из «заветных» тем, упоминаемых вскользь и слегка загадочно; пока наконец в «Невесте Агнца» он не выступил с его открытой защитой. Говоря очень вкратце, в истолковании Булгакова вечность адских мучений должна пониматься лишь в смысле некоторого одного «мирового зона», тогда как обетование искупления и спасения имеет, напротив, всеобщий и абсолютный смысл; так что в итоге утверждается перспектива «постепенного “апокатастасиса”... всеобщего спасения без всяких ограничений и исключений, а только с многообразием и многостепенностью»⁴¹. И слова ап. Павла «будет Бог всяческая во всем» Булгаков толкует как «пророчество о всеобщем обожении и апокатастасисе».

Однако нам более интересна сейчас не богословская проблематика апокатастасиса, а те движущие пружины, которые стоят за его настойчивым утверждением у Булгакова. Нетрудно увидеть, что тут явственно проступает одна из глу-

⁴¹ Булгаков С. Н. Невеста Агнца. С. 583.

боких и типических черт русской мысли и русского религиозного сознания: присущий им нравственный и религиозный максимализм. Позднее он был оболган и оплеван всяческими демьянами ильфпетровыми, еще позднее – прочно забыт; однако он был духовной реальностью – и это именно для него оказывалась органически инородна и нравственно неприемлема идея вечного наказания, вечных мучений. И эта неприемлемость выражалась открыто и у Достоевского, и у Владимира Соловьева (назвавшего учение о вечных муках «гнусным догматом»!), и почти во всех построениях русской религиозной философии, пускай мы и не найдем в них разбора доктрины апокатастасиса. В ту ушедшую пору для нравственного и религиозного чувства русского философа, русского интеллигента, русского человека было ясно и так, без богословских дискуссий, что единственный идеал, который оно без колебаний готово принять, – это именно «всеобщее спасение без всяких ограничений и исключений». И, кстати, какое сходство звучания в этой богословской фразе Булгакова с языком русской революции (в корне отвергаемой им)! Спасение – всеобщее, равное и тайное! Без аннексий и контрибуций! Тут невозможно обмануться: перед нами собственно персоной русский максимализм... Итак, неприятие вечных мук – один из исконных мотивов русского Ренессанса, глубоко близкий и сродственный всей духовной атмосфере его, всему его этосу. И защита апокатастасиса, предпринятая о. Сергием в своем заключительном, уже посмерт-

но вышедшем сочинении, – последнее свидетельство его пожизненной верности этому этосу.

6

В нашем беглом обзоре софиологии Булгакова мы высказали попутно немало оценок и замечаний, относящихся, собственно, к более широкому контексту всей русской софиологии в целом. Это естественно и неизбежно, ибо в этом контексте и развивалось учение о. Сергия: черпая из общих истоков, преодолевая, как выражались тогда, Владимира Соловьева, но признавая авторитет Флоренского и многое у него заимствуя на первых этапах... Поэтому общая оценка учения Булгакова неотделима от оценки всего «софийного» русла в российской философии, и сейчас, подводя итоги, мы с необходимостью должны задаться вопросом о такой глобальной оценке. Итак, что же такое софиология? Можем ли мы сформулировать некоторый цельный взгляд и единую оценку ее? Ответ на эти вопросы мы бы начали с утверждения о том, что софиологический подход имеет под собой реальные основания, обладает «софийными корнями», если воспользоваться его собственным словарем. Но эти основания лежат не в сфере спекулятивной мысли; в своих истоках софиология менее всего есть головное учение, родившееся из обстоятельств развития теоретической философии. «Софиологическое умонастроение не может быть выведено ни из

каких теоретических предпосылок»⁴². Истоки его не принадлежат какому-то определенному философскому руслу, даже и руслу платонизма (хотя можно сказать, что они родственны истокам платонизма, и это объясняет тягу софиологии к последнему). Настоящий исток софиологии – знакомое многим натурам особое «софийное чувство», которое словами бедными и приблизительными можно было бы передать как дар непосредственного переживания непреходящей красоты и рассудком недоказуемой ценности, таинственно заключенной в вещах мира, вопреки их видимой скудности, эфемерности, дисгармонии. На почве этого чувства вырастает цельное «софийное мироощущение», «восприятие мира в элементе софийности». Оно близко родственно художественному, поэтическому, мистическому видению мира, и наиболее адекватные его выражения нужно искать в поэзии или в мистической традиции. Так, подлинною и точною декларацией софийного чувства является тютчевское:

Чему бы жизнь нас ни учила.
Но сердце верит в чудеса:
Есть нескудеющая сила,
Есть и нетленная краса...
Не все, что здесь цвело, увянет,
Не все, что было здесь, пройдет!

И далеко не случайно, что тонкая чуткость к искусству,

⁴² Зандер Л. А. Бог и мир. Т I. Париж, 1948. С. 186.

художественная одаренность – едва ли не единственная черта, соединяющая между собою всех русских софиологов, которые почти во всем остальном были натурами поразительно, диаметрально различными. Русская софиология – родная дочь русского красотолюбия... С этою *художественною* стороной софийного чувства неразрывно переплетается *религиозный* мотив радования и умиления перед раскрывающейся софийному взгляду духовной красотой мира, религиозное побуждение воздать этой красоте преклонение и хвалу. Но это преклонение не бездумный восторг, готовый предать прекраснодушному забвению всю тяжкую косность и безобразие окружающего. Отнюдь нет, подлинная софиология – это «преклонение вопреки всему», позиция, требующая и мужества, и глубины. И снова поэзия дает нам совершенную формулу этого нелегкого и непростого взгляда на мир. Это девиз Рильке: «Dennoch Preisen!» – «И все же – восславим!»

Однако философское претворение софийного мировосприятия на путях христианской мысли оказывается трудной задачей, к тому же связанной, как мы видели, с изоощренной теологической проблематикой. И мы вынуждены признать, что русская софиология не нашла убедительного решения этой задачи – а если таковое и будет создано, едва ли оно поставит в центр особую фигуру Софии, то есть явится софиологией. Пытаясь превратить «софийное чувство» с его тонкими художественными и религиозными гранями в жесткий

метафизический принцип, софиология насилует и обедняет его или, напротив, привносит в него чуждые, искажающие мотивы. Таким искажением является в софиологии Вл. Соловьева ее спиритуализм, резко противопоставляющий софийное начало земной реальности. Наоборот, в софиологии Флоренского «софийное чувство», по существу, отождествляется с тягой к сакрализации, освящению всего земного миропорядка – одной из древнейших родимых черт языческого сознания, в корне чуждой изначальному, до-константинову христианству. Наклонность к сакрализации земного не чужда, мы видели, и софиологии Булгакова. (Да это и неизбежно, ибо отчасти она заложена уже в священническом служении как таковом, в самой позиции священника, а о. Сергей, как и друг его, о. Павел Флоренский, оба были в жизни прежде всего священниками.) Но тем не менее в целом именно литургическому мироощущению Булгакова наиболее удастся сохранить подлинность и чистоту софийного чувства, живую реальностью которого веет на нас со многих страниц его книг. За эту мистическую чуткость учение Булгакова платит, однако, тем, что оно оказывается наименее искушенным в философском отношении, по существу, оставаясь еще за порогом методической философии, а принадлежа скорей к жанру «свободной теософии», классическим образцом которого служат работы позднего Шеллинга. Впрочем, некоторая философская недоработанность – почти что родовое свойство русской мысли...

Итоговая оценка творчества Булгакова должна отметить, что его главное значение заключено, скорее всего, не столько в глобальности его размаха или в конкретных решениях тех или иных тем, сколько в некоем уникальном положении, которое оно занимает в духовной панораме своей эпохи. Хотя по своим масштабам, по широте охвата богословской и философской проблематики и даже по единству идей, учение Булгакова имеет, казалось бы, все признаки «больших систем» христианской философии, каковы были в древности и средневековье, скажем, учения Оригена или Эригены, а в новое время – Шеллинга и Владимира Соловьева, тем не менее было бы известным преувеличением относить его к такому разряду. Чтобы стать в ряд с этими классическими системами, ему все же многого недостает. Со стороны профессионально-философской учение Булгакова едва ли возможно отнести к наиболее сильным и оригинальным достижениям русской мысли его периода. Оно не имеет законченной философской формы: определенная – и существенная – часть его идей разработана лишь в сугубо богословском горизонте. Его философский стиль вопиюще эклектичен: помимо главных слагаемых, в лице православной догматики и платонической онтологии, мы обнаружим здесь фрагменты кантовского метода и понятийного аппарата, теософские идеи

позднего Шеллинга, влияние «Столпа и утверждения Истины» Флоренского и еще многое другое. Это учение ощути-мо уступает, скажем, философии Карсавина в логике и сме-лости рассуждений, философии Флоренского – в новизне и самостоятельности, философии Франка – в выдержанности метода и безошибочности философского чутья. Но в то же время – и отчасти даже благодаря своим слабостям – оно су-мело выразить дух и проблемы своей эпохи гораздо полнее и ярче, чем любое из перечисленных учений. На разных его этапах мы находим в нем все главные темы, волновавшие в то время русскую общественность и философскую мысль: о путях экономического развития России, о сущности и за-дачах интеллигенции, о поисках общественного и религиоз-ного идеала, об освобождении русской философии от запад-ного диктата и отыскании для нее собственного пути, укор-ененного в отечественной духовной традиции. Творчество Булгакова – чистопробнейший образец мысли русского Ре-нессанса. В нем предстает как в зеркале облик этого непо-вторимого времени – с его духовными поисками и метамор-фозами, его смятениями и обращениями, его ученичеством и эклектизмом в делах строгой философии и его культом До-стоевского и Владимира Соловьева как предтеч и учителей. Связь со временем дополняется связью со страной: творче-ство Булгакова лежит на скрещении множества традицион-ных тем русской мысли, и все главные темы его, все питаю-щие истоки глубоко почвенны и национальны. В российской

философии Булгаков – один из самых русских философов, и, как снова напомним мы, возвращаясь к началу, все глубинные интуиции его творчества были ему наваяны еще в детстве – жизнью с русской природой, церковными службами в бедном кладбищенском храме родного городка... И еще обязательно, говоря о Булгакове, сказать, что роль его и значение много шире, нежели роль и значение одного его творчества. Наряду с творчеством еще была его деятельность, которую он всегда направлял на самые насущные проблемы духовной жизни России: организуя сборники, по которым потомки, как по вехам, измеряют сейчас идейный путь русской интеллигенции; участвуя в Церковном Соборе, глубоко изменившем уклад русского православия; и, наконец, стоя во главе Парижского Богословского института, ставшего крупнейшим центром русского религиозно-философского творчества. Пройденный им путь делает его одною из ключевых фигур в духовной жизни России нашего века. Его творчество и его судьба и сам его человеческий облик, отмеченный редкой нравственной высотой, глубокой искренностью и благородством, остались незабываемым воплощением лучших и светлых черт эпохи русского Ренессанса.

Трансцендентальный идеал Канта и софиология Булгакова⁴³

Н. А. Ваганова

О сложных отношениях русской религиозно-философской мысли к критической философии Канта написано достаточно значимых в исследовательском плане текстов⁴⁴, известных слишком хорошо, чтобы утомлять читателя подробным изложением содержащихся в них констатаций и анализов. Слова Франка о том, что борьба с кантианством была постоянной темой русской философии⁴⁵, подтверждаются множеством более или менее суровых приговоров ке-

⁴³ Публикуется по изданию: Софиология и неопатристический синтез: два богословских итога философского развития. Сборник научных статей по итогам работы секции по истории русской мысли XXII Ежегодной богословской конференции ПСТГУ / сост. К. М. Антонов, Н. А. Ваганова. М., 2013. С. 73–94.

⁴⁴ Кроме известной и уже давней статьи А. В. Ахутина (Ахутин А. В. София и чёрт. Кант перед лицом русской религиозной метафизики // Вопросы философии. 1990. № 1), см., например: Тутлис В. П. И. Кант в России. Кантовские чтения в КРСУ (22 апреля 2004 г.); Общечеловеческое и национальное в философии: II Международная научно-практическая конференция КРСУ (27–28 мая 2004 г.). Материалы выступлений / под общ. ред. И. И. Ивановой. Бишкек, 2004. С. 8–18; а также относительно недавнюю монографию: Круглов А. Н. Философия Канта в России в конце XVIII – первой половине XIX века. М., 2009.

⁴⁵ Важное пояснение – как с разновидностью «субъективного идеализма». См.: Франк С. Л. Сущность и ведущие мотивы русской философии // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 156.

нигсбергскому соотечественнику (между прочим, почетному члену Санкт-Петербургской Академии наук), вынесенных от ее имени славянофилами, Владимиром Соловьевым, Николаем Федоровым, о. Павлом Флоренским, о. Сергием Булгаковым.

В силу известности этих инвектив я буду их цитировать только исходя из внутренней логики проблемы, обозначенной в названии статьи. Разумеется, представление о кантовской критике как главным образом разгромной для метафизики и служащей утверждению атеизма было бы слишком некачественным даже для начального этапа восприятия его идей в России⁴⁶, хотя и эти мотивы не раз звучали в духовно-академической школьной философии, ориентированной на догматическую метафизику направления Лейбница – Вольфа (этакую, как казалось, наиболее лояльную к православному вероучению⁴⁷ «служанку»).

⁴⁶ Любопытно, между прочим, что Карамзин в «Письмах русского путешественника» отечественному читателю отрекомендовал Канта как «глубокомысленного, тонкого метафизика».

⁴⁷ Причем, как справедливо замечает современный исследователь «наиболее глубокие знатоки Канта и его активные пропагандисты в философско-богословской и университетской среде одновременно были его наиболее глубокими критиками. Критический интерес к философии И. Канта в духовных академиях объяснялся просто: здесь пытались выяснить, может ли его учение быть полезным для православия или же оно вредно, как рассадник западноевропейских философских ересей. Конечный итог был отрицательным. Так, выпускники Киевской духовной академии И. Гриневич и И. Михневич, считали, что “Критика чистого разума”, несомненно, содержит в себе мысли “весьма опасные для религии”. Профессор академии Скворцов был более осторожен. Он полагал, что все луч-

Светская мысль, пусть и такая, которую мы уже по традиции называем «религиозной», подходила к Канту с более сложно организованной внутренней диалектикой. В случае С. Н. Булгакова, как это можно судить по некоторым его текстам, это была борьба не столько с Кантом, сколько с «Кантом в себе». И мне представляется, что такое оригинальное явление русской мысли, как софиология, в части теоретического обоснования собственной возможности и необходимости было не в последнюю очередь инспирировано это внутренней борьбой, по крайней мере в настойчивых попытках представить Софию в ипостасном понимании, как лица, субъекта, что и до сих пор вызывает неприятие или сомнение в ее нужности и обоснованности именно в указанном онтологическом статусе.

Собственно говоря, главное слабое место софиологии неизменно обнажается в том случае, когда Софию – неважно, сторонники или противники софиологии – пытаются представить как особую метафизическую сущность.

Между тем, когда во второй критике Кант говорит о потребности рассудка переходить к гипостазированию трансцендентальной идеи этического блага, вряд ли речь идет лишь о вскрытой и разоблаченной механике продуцирова-

шее во взглядах Канта принадлежит Евангелию, а все худшее соотносится с его философией. Архиепископ Феофилакт ставил вопрос много резче: “Цель кантовской философии, – утверждал он, – есть двоякая: ниспровержение христианства и замена его не деизмом, а совершенным безбожием”», см.: Тутлис В. П. И. Кант в России. С. 13.

ния метафизических фантомов.

Постулируя эту необходимость, Кант исходит из ряда положений «Критики чистого разума». Приведу некоторые из них. Прежде всего «понятие абсолютно необходимого существа есть чистое понятие разума, т. е. чистая идея, объективная реальность которой вовсе еще не доказана тем, что разум нуждается в ней; она содержит в себе лишь указание на известную, хотя и недостижимую полноту и скорее служит для того, чтобы ограничивать рассудок, чем расширять его кругозор новыми предметами. Здесь представляется странным и нелепым то, что умозаключение от данного существования вообще к абсолютно необходимому существованию кажется неизбежным и правильным, и тем не менее все условия рассудка решительно препятствуют нам составить себе понятие о такой необходимости»⁴⁸.

А также: «...если мы посредством слова “безусловный” отвергаем все условия, в которых нуждается рассудок, чтобы рассматривать что-либо как необходимое, то для меня вовсе непонятно, мыслю ли я вслед за этим посредством понятия безусловно необходимого что-либо или, быть может, вовсе ничего не мыслю»⁴⁹.

Но! При этом строго и всегда: «безусловная необходимость суждений не есть абсолютная необходимость ве-

⁴⁸ Кант И. Критика чистого разума. СПб., 1993. С. 351–352.

⁴⁹ Там же. С. 352.

щей»⁵⁰.

Подобные кантовские положения, согласные с его методом, просто-таки возмущали русскую мысль, породив множество яростных антикантовских инвектив, о которых я упоминала вначале. Приведу одно рассуждение о Павла Флоренского: «Для меня отношение высвечивающего и просвечиваемого, вещи и кожи, никогда не было **внешним**. Никогда я не собирался созерцать это духовное единство **вне** и **независимо** от его явления. Кантовская разобщенность ноуменов и феноменов, даже и тогда, когда я еще не подозревал, что существует хотя бы один из перечисленных тут... терминов... она отвергалась всегда всем моим существом»⁵¹. И далее: «В силу чего явление может быть бесконечно значительнее себя самого, открывая перспективы на ряды явлений, само делаясь их типом и вместе возводя ум от явлений к первоявлению? В силу чего чувственное может становиться **схемой** сверх-чувственного? Проблема этого схематизма была **моей** проблемой, даже когда я не слышал имени Канта»⁵². Свидетельство тем более важное, что оно носит характер автобиографического высказывания и даже завещания («Детям моим», приводится, кстати, в разделе «Сим-

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Флоренский П. Детям моим. Воспоминания прошлых дней // Детям моим. Воспоминания прошлых дней. Генеалогические исследования. Из соловецких писем. Завещание. М., 1992. С. 154.

⁵² Там же. С. 156.

вол»), что говорит о неприемлемости кантовского трансцендентального схематизма с точки зрения и от имени некоторых сверхценностей, пережитых как свое, «родное и вселенское» одновременно, укореняющее в бытии достояние культуры и традиции, т. е. того самого, с чего Флоренский начинает «Столп и утверждение истины» – «живого религиозного опыта как единственного законного способа познания догматов»⁵³.

Отсюда постоянное стремление русской мысли достроить Канта Платоном одновременно при стойком нежелании признать, что сам Кант предоставил для этого некоторые весьма продуктивные возможности.

Объявить ли все это ошибкой, незрелостью, недостаточной квалификацией либо конфессиональной ангажированностью русских мыслителей, как это не раз делалось и делается сейчас? Сам тон подобных оценок звучит с несомненными оттенками если не раздражения, то снисходительности, свидетельствуя о непонимании совсем иного рода... А между тем невозможно говорить о школьном уровне «недопонимания» Канта и уж тем более «злонамеренности» Флоренского и других. Как пронизательно замечает А. Л. Доброхотов, речь должна идти о некой «принципиальной невосприимчивости к смыслу кантовских построений». Ее истинная подоплека – «крайне характерная для многих философов посткантовской эпохи тяга к объяснению философии

⁵³ Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. М., 1990. С. 4.

внефилософскими (“высшими” или “низшими”) феноменами.»⁵⁴.

Если в этом смысле говорить собственно о софиологии, то среди возможных рационально-философских мотивов ее борьбы с Кантом можно, вероятно, назвать следующие.

Бытие Бога, как выясняет Кант в «Критике чистого разума», не может являться предметом гносеологии, однако последняя вплотную подходит к ней, указуя рассудку границу его притязаний, – «дабы освободить место вере». Это проблема этики (соответственно, ее позитивное решение предлагается в «Критике практического разума», в то время как в первой критике оно носит критическо-негативный или «апофатический»⁵⁵ характер), но ни в коем не эстетики – ни в смысле трансцендентальной эстетики как области чувственного познания «Критики чистого разума», ни эстетики как способности суждения художественного вкуса третьей кри-

⁵⁴ Доброхотов А. Л. «Беспредпосылочное начало» в философии Платона и Канта // Доброхотов А. Л. Избранное. С. 243–244.

⁵⁵ «В своем настойчивом стремлении вывести понятие Бога за пределы эмпирической сферы и свести его предикацию к неотъемлемым “категориям реальности” и “необходимости”, Кант продолжает традицию апофатической теологии. В этом пункте Кант выступает как сознательный противник любых попыток девальвации божественного статуса. И поскольку онтологический и гносеологический статус этой сущности слишком высок для любой мыслимой иерархии, для любых попыток не только утверждать, но и отрицать эту сущность, Кант доводит свою апофатику до логического предела», см.: Малер А. М. Трансцендентальная теология Канта // Форум молодых кантоведов (По материалам Международного конгресса, посвященного 280-летию со дня рождения и 200-летию со дня смерти Иммануила Канта). М.: 2005. С. 96.

тики, которая подобным же образом подводит к порогу области божественного как к телеологии эстетического, но отказывается отвечать – что там, за закрытой дверью сверхчувственного....

Вспомним, однако, что уже на заре возникновения философии Парменид, указывая путь к знанию сути вещей, призвал познающего пройти «туда, через ворота», за *грань* достигаемого мыслью. Там преступившему «каменный порог» благосклонная *богиня*, «десницей взявши десницу», открывает «убедительной Истины непогрешимое сердце»⁵⁶.

Рациональная же кантовская «апофатика» никак не устраивала софиологию, учение катафатическое по своей сути. В принципе трансцендентального схематизма она опасалась «разсуществления» мира, – «пути к берклианству», по выражению С.Н. Булгакова.

Кантовские принципы не находили соответствий в первую очередь религиозному (мистическому в случае Соловьева) опыту платонизирующих мыслителей-софиологов. В качестве основного содержания их софиологических переживаний, воспринятых как сокрушительные, непреодолимые свидетельства реальности *иного* – божественного бытия, – были именно эстетические, чувственно воспринимаемые *касания*.

Теми же интенциями вдохновлялись и европейские фило-

⁵⁶ См.: Парменид. О природе // Фрагменты ранних греческих философов. М., 1989. Ч. I. С. 295.

софы, и поэты эпохи романтизма. Символические покровы, оболочки, завесы, ткани и т. д., отсылающие к покрывалу Сакисской богини, скрывали истинную суть вещей. Этому имеющему древнюю историю образу⁵⁷ Шиллер посвятил стихотворение «Das verschleierte Bild zu Sais» (буквально «завуалированный образ»), его использовал и Шеллинг в «Философии природы», говоря о последней как о «замаскированной богине»⁵⁸, а в «Философии искусства» он продолжил свою мысль следующим образом: художник, дабы выявить сокровенную истину, «должен искать ее гораздо глубже, чем ее намерила сама природа и чем она обнаруживается всего лишь на поверхности образов. Художник должен снять покров с недр природы...»⁵⁹.

Владимиру Соловьеву наконец-таки удалось *осязать* «нетленную порфиру под грубою корою вещества»...

Все эти настойчивые призывы к «снятию покровов» инспирированы были, конечно же, Иммануилом Кантом. Именно его, а не «богов»⁶⁰, интеллектуальной волей суть ве-

⁵⁷ См. комментарий Лосева к «Тимею» Платона: Платон. Собр. соч.: в 4 т. М., 1994. Т. 3. С. 608.

⁵⁸ Шеллинг Ф.-В.-Й. Идеи к философии природы как введение в изучение этой науки. СПб., 1998. С. 72. Новалис, когда говорит: «Поэт постигает природу лучше, нежели разум ученого», лишь повторяет Шеллинга.

⁵⁹ Шеллинг Ф.-В.-Й. Философия искусства. М., 1999. С. 268.

⁶⁰ Уместно напомнить здесь строки из стихотворения Ф. И. Тютчева «День и ночь»: На мир таинственный духов, Над этой бездной безымянной, Покров сброшен златотканый Высокой волею богов.

щей оказалась наглухо закрыта «грубой корой» феноменов.

Поэтому нет ничего удивительного в том, что С. Н. Булгаков считал Канта самым *асофийным* философом в мировой истории. В его представлении он логически неизбежно завершал путь к отрицанию природы как сущего, по которому двигался новоевропейский рационализм («рассудочная философия») начиная от Декарта: ведь с приходом этой философии «как будто мертвящий ветер пронесся над тварью и поникли ее лики»⁶¹. Недаром в своей знаменитой статье о творчестве Пабло Пикассо Булгаков говорит о связи Пикассо с Кантом – разлагающий мир аналитический художественный метод кубофутуризма актуализирует кантовскую аналитику в художественном творчестве, но его итогом является деформация и разрушение человека, «труп красоты»⁶².

Не занимаясь здесь софийной реабилитацией докантовской рациональной метафизики, рискну утверждать, что все же, что вряд ли стоит считать ее «софиологической пустыней»⁶³ (то же самое, впрочем, относится и к сенсуалистски

⁶¹ Булгаков С. Н. Природа в философии Вл. Соловьева // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 31.

⁶² См.: Булгаков С. Н. Труп красоты. По поводу картин Пикассо // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 37.

⁶³ Вот лишь один характерный пример булгаковских рассуждений на эту тему: «... чисто рассудочная или, что то же, научная философия необходимо безжизненна, весь мир она опрыскивает мертвой водой. Поэтому же у живых существ нет и не может быть до конца последовательной рассудочной философии: ненавистный “психологизм” оказывается в ней неистребим, даже Спиноза из мертвой пустыни своего вещного детерминизма спасается в *amor Dei intellectualis*,

ориентированной европейской мысли). Такое суждение было бы несправедливо прежде всего по причине ее оптимистического, оправдывающего жизнь пафоса. Несомненно, ее идеологической подоплекой была программа *созидания* человека и творения, а вовсе не разрушения того и другого. Это относится и к методу строительства мира через *организованную* мысль у Декарта, и к просвещенно-естественному упорядочиванию видимых природных форм как неких проекций разумной человеческой способности (Локк, Беркли, Юм), и к оправданию «лучшего из миров» в «Теодицее» Лейбница, которую он заканчивает следующим: «Но превосходнейшая часть вещей – град Божий – есть зрелище, блеск которого мы будем некогда допущены созерцать вблизи, просвещенные светом божественной славы. Ибо теперь мы можем приблизиться к нему лишь очами веры, т. е. твердою уверенностью в божественном совершенстве; и чем более мы постигаем, что в творении проявляется не только мудрость и могущество, но и благодать высшего разума, тем более мы воспламеняемся любовью к Богу и тем более возгораемся стремлением подражать каким-либо образом Божи-

т. е. все-таки живое, ибо любовное постижение мира, который оказывается поэтому *substantia sive natura sive Deus*. И Кант спасается из царства чистой рассудочности в практический, т. е. живой разум, ценою внутреннего дуализма спасая личность... Рассудочная ориентировка в жизни (идеал «чистого трансцендентализма», с исключением всякого «психологизма») мыслима только при полном упразднении живого человеческого существа в его конкретной целостности...». Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. Т 1. С. 25–26.

ей благодати и справедливости»⁶⁴.

Блеск чувственно осязаемого сияющего Града достигнутого совершенства отсылает нас и к вдохновенному платоновскому описанию блистающего нездешними красками мира кристаллически-твердой занебесной красоты в диалоге «Федр», и ко многим другим, намного более далеким коннотациям, например к известному рассказу о выборе веры из Повести временных лет: «...и ввели нас туда, где служат они Богу своему, и не знали – на небе или на земле мы: ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как и рассказать об этом, – знаем мы только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького; так и мы не можем уже здесь пребывать».

Привожу эту цитату единственно для того, чтобы подчеркнуть некую основополагающую интуицию, объединяющую столь далекие интеллектуальные миры: их общие акценты на чувственно-воспринимаемой красоте в описании божественного мира.

Булгаков неизменно говорит о философии Канта как о антисофийном акосмизме⁶⁵. Кант, конечно, далек от софийной

⁶⁴ Лейбниц Г. В. Теодицея // Лейбниц Г. В. Соч.: в 4 т. М., 1989. Т. 4. С. 494.

⁶⁵ «...Превозмогающая сила Софии, как разум мира, неисчерпаемое его богатство и красота форм» открывается «...не из дурной бесконечности кантовского опыта, но внутренним оком в целостности и единстве». Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность (ЗсйюНа к «Свету Невечернему») // Булгаков С. Н. Труды о Троице

поэзии, но вот насколько он асофиен? Этот вопрос можно поставить двояко:

– имеются ли все же в софиологическом синтезе прямые интенции, выводящие к Канту?

– что софиология пыталась противопоставить кантовскому трансцендентализму, осознаваемому, видимо, в качестве наиболее сильного соперника?

Если говорить о первом аспекте, то по крайней мере один вполне «софийный» текст у Канта имеется. Это сочинение «Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане» (1784), где он излагает учение о мудрости природы в целенаправленной реализации ею «тайного плана» по отношению к человеку. «Историю человеческого рода в целом можно рассматривать как выполнение тайного плана природы – осуществить внутренне и для этой цели также внешне совершенное государственное устройство как единственное состояние, в котором она может полностью развить все задатки, вложенные ею в человечество»⁶⁶.

Усмотрение этого плана Кант называет законным, собственным (нефантастическим) хилиазмом философии. «Вопрос состоит лишь в том, открывает ли опыт что-нибудь о таком исполнении цели природы. Я отвечаю: немного...»⁶⁷, –

ности / сост., подгот. текста и примеч. Анны Резниченко. М., 2001. С. 36.

⁶⁶ Кант И. Идея всеобщей истории во всемирно-гражданском плане. 1784 // Кант И. Соч.: в 6 т. М., 1966. Т. 6. С. 17–18.

⁶⁷ Там же. С. 18.

говорит Кант, и, тем не менее, считает, что «признавать устройство природы целесообразным в частях и бесцельным в целом»⁶⁸ было бы неразумно. Между тем пока «путеводная нить природы» целесообразно организует жизнь «пчел и бобров», образу действия людей на мировой арене больше соответствует характер глупости, злобы и легкомысленной страсти к разрушению. Поэтому «поскольку нельзя предполагать у людей и в совокупности их поступков какую-нибудь разумную собственную цель, нужно попытаться открыть в этом бессмысленном ходе человеческих дел цель природы, на основании которой у существ, действующих без собственного плана, все же была бы возможна история...»⁶⁹.

Надеждой на возможное появление в будущем такой философии истории, которая и стала бы своего рода историческим «оправданием природы», Кант заканчивает это небольшое сочинение, ибо «что толку прославлять великолепие и мудрость творения в лишенном разума царстве природы и рекомендовать их рассмотрению, когда часть великой арены, на которой проявляется высшая мудрость и которая составляет цель всего творения, – история человеческого рода – должна оставаться постоянным возражением против этого. Зрелище ее заставляет нас с негодованием отворачиваться от нее и, поскольку мы отчаиваемся когда-нибудь найти здесь совершенно разумную цель, приводит нас к мыс-

⁶⁸ Там же. С. 16.

⁶⁹ Там же. С. 8.

ли, что на нее можно надеяться только в ином мире»⁷⁰.

Представленная здесь проблематика на русской почве (несомненно, при посредстве Гердера и особенно Шеллинга) нашла явное сочувствие и была воспринята и в теургическом проекте Владимира Соловьева, включающим в общее супранатурали-стическое восхождение к высшему благу природный и исторический процессы, с уже близко осуществимым идеалом вселенской теократии, и в концепции просветляющего ософиения исторической эмпирии мира в творчестве: в хозяйстве, знании, культуре у Булгакова.

Что касается второй стороны вопроса, то именно в софиологии Булгакова возникает парадоксальная ситуация. Булгаков, с одной стороны упорно настаивая на асофийности Канта, начиная от первого своего софиологического текста, «Философии хозяйства», **как минимум** постоянно пользуется кантовской терминологией, причем не случайно, а применительно к определениям главного своего объекта, самой Софии. В диспозициях текста он постоянно привязывает ее к платоническим ориентировкам, но определяет при этом в кантовской терминологии! Она – «трансцендентальный субъект хозяйства», который тот же самый, что и «трансцендентальный субъект познания», и он же трансцендентальный субъект культуры, но только не как кантовский методологический конструктор, а *in concrete*, как универсальную персону-деятеля, сущее Всечеловечество Владимира Соловьева.

⁷⁰ Там же. С. 22.

То же продолжается и в «Свете Невечернем»: рассматривая миф как особую достоверность и самоочевидность откровения, Булгаков определяет его как «*синтетическое религиозное суждение a priori*»⁷¹. В мифе, говорит он, «открытие трансцендентного, высшего мира совершается непосредственно», в нем «констатируется *встреча* мира имманентного, – человеческого сознания, и мира трансцендентного, божественного»⁷².

«Свет Невечерний» и вообще открывается кантианским вопросом «Как возможна религия?». Отметив, что наибольшую близость эта проблема имеет к содержанию *третьей* критики Канта, именно к анализу эстетического суждения, Булгаков далее неожиданно заявляет, что эстетическая теория Канта здесь вообще-то ни при чем. Речь идет лишь о правомерности постановки вопроса *как возможна религия* в трансцендентальном смысле, а такое право имеется, коль скоро оно действует в отношении науки, этики и эстетики.

Единственное условие требуемой здесь безусловности в постановке вопроса и ответа на него следующее: нужно *не иметь никакой предубежденности* – метафизической, спекулятивной, догматической или эмпирической... Вопрос, стало быть, возникает в непредубежденном сознании, в феноменологическом поле беспредпосылочного и оттого

⁷¹ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1994. С. 57. Здесь и далее в цитатах авторский курсив специально не оговаривается.

⁷² Там же. С. 57–58.

непреодолимого «опыта».

Религия, утверждает далее Булгаков, именно в этом смысле представляет собой настолько универсальный факт человеческой жизни, что его прежде всего невозможно отрицать. Что именно? Что невозможно отрицать? Именно *опыт*, тот самый *живой религиозный опыт* – мы помним, что декларацией его тотального значения для религиозного познания начинается «Столп и утверждение Истины» о. Павел Флоренский. По Булгакову, отсюда, кантовская «четвертая» критика, попытка которой была все-таки предъявлена в работе «Религия в пределах только разума», оказалась неадекватна своему предмету.

Казалось бы, дальше Булгаков и должен был в соответствии с заявленной претензией построить бы такую критику, пользуясь все тем же трансцендентальным методом? Вместо этого вслед за утверждением религии как универсального опыта он обращается к его феноменологии, причем в предельно личном рисунке...

Зовы и встречи «Света Невечернего» (с авторским пояснением в сноске: «Из истории одного обращения») этот беспредпосылочный, неожиданный (*и вдруг*) – и оттого воспринятый как непреодолимый – опыт вхождения в *конкретно-личное* совершенно *иного* – и оттого воспринимаемый как опыт религиозный. Он описывается в проекции трех планов *встреч*.

1. Первая встреча послана *Природой*: сознание привыкло

видеть в ней «лишь мертвую пустыню под *покрывалом красоты* (курсив мой. – Н. В.)» – душа же не мирится с «природой без Бога»⁷³ (и здесь антиномия!). «Вечерело, ехали южной степью... вдали синели уже ближние кавказские горы... внимал я откровению природы... И вдруг в этот час заволновалась, зародовалась, задрожала душа: *а если есть...* не пустыня, не ложь, не маска, не смерть...»⁷⁴.

2. Вслед за этим переживанием («...брачный пир, первая встреча с Софией...»⁷⁵ приходит «новая волна упоения миром»⁷⁶, и здесь лишь намеком, эдакое целомудренно-неразвернутое, но понятное – «розановское». *Личное счастье*: «...но о том, о чем говорили мне в торжественном сиянии горы, вскоре снова узнал я в робком и тихом девичьем взоре, у иных берегов, под иными горами...»⁷⁷

3. И наконец, главное – встреча с Сикстиной в Дрездене... «Ключи живой воды – в искусстве...»⁷⁸. И здесь тихое *касание* («Сама Ты коснулась моего сердца...»⁷⁹, беспредпосылочное вхождение *иного* («Моя осведомленность в искусстве была совершенно ничтожна, и вряд ли я знал, что ждет меня

⁷³ Там же. С. 13.

⁷⁴ Там же.

⁷⁵ Там же. С. 14.

⁷⁶ Там же.

⁷⁷ Там же.

⁷⁸ Булгаков С. Н. Две встречи (1898–1924) (Из записной книжки) // Булгаков С. Н. Тихие думы. С. 390.

⁷⁹ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 14.

в галерее»⁸⁰ – к тому же *марксиста!*) – и тем более *непреодолимый* характер его воздействия («Я не помнил себя, голова у меня кружилась, из глаз текли радостные и вместе горькие слезы, а с ними на сердце таял лед, и разрешался какой-то жизненный узел... то была *встреча*, новое знание, *чудо...*») ⁸¹.

Важно, что религиозный опыт опознается как таковой где угодно, но только не в собственных институциях религиозной жизни («...разве не знаю я еще с семинарии, что Бога нет...») ⁸²). Все это очень характерно для времени и места, и можно вспомнить, например, и то, что Евгений Трубецкой религиозное обращение пережил в Большом зале Московской консерватории при исполнении Девятой симфонии Бетховена ⁸³. Существенно здесь другое: с приобретенным опытом приход к религиозной жизни как таковой, вхождение-возвращение в Церковь – лишь логически завершающее внесение смутных интенций Присутствия Иного, *касаний* – в законную форму культа... Опыт, который Булгакова, по собственному позднему определению, «социал-идиотического щенка» ⁸⁴, глубоко поразил феноменально, как вы-

⁸⁰ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 14.

⁸¹ Там же.

⁸² Там же. С. 13.

⁸³ По ходу дела: эта интенция русской философии была очень востребована в личных религиозных обращениях советского периода, «к духовной жизни через культуру», но, похоже, иссякает в настоящее время.

⁸⁴ Булгаков С. Н. Две встречи. С. 390.

ступление божественного – «ниоткуда» сюда, как Присутствие, – императивно потребовал ответного вступления в область беспредпосылочного божественного.

Итак, в религиозном переживании *дано* – и в этом есть самое его существо – непосредственное касание мирам иным, ощущение высшей, божественной реальности, дано чувство Бога, причем не вообще» а *in concrete*, именно для *этого* человека. Подводя теоретический итог этой части текста, Булгаков пишет: «Итак, в основе религии лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством, и в это заключается единственный источник ее автономии»⁸⁵. И далее: «Основное переживание религии, встреча с Богом обладает... такой победной силой, такой пламенной убедительностью, которая далеко позади оставляет всякую иную очевидность»⁸⁶. Определяющий *эстетический* характер этих тезисов очевиден: Бога надо *узреть*, прежде чем *знать* чувство Бога, *переживание* Бога («под каким бы обликом оно не совершалось...»), *чувствование* Бога дает «другой вкус, новое ощущение бытия»⁸⁷.

В таком качестве оно, это чувство, прежде всего софийно, а за ним должна быть и София.

Но как же быть с действительной беспредпосылочностью опыта Сикстины? Для образованного русского юноши, вос-

⁸⁵ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 16.

⁸⁶ Там же. С. 17.

⁸⁷ Там же.

питанного провинциальной интеллигентной средой, получившего образование в русских гимназии и университете последней четверти XIX века, «внезапность» встречи с Сикстиной более чем сомнительно («не знал, что ждет меня в галерее» – да как можно было ничего не знать, после того, что сказали о ней Карамзин⁸⁸, Жуковский⁸⁹, Пушкин, Достоевский...).

Указанная «беспредпосылочность» корнями своими уходит в толщу платонической традицией с ее «знанием как

⁸⁸ «Небесный огонь оживляет черты кисти его, когда он изображает божество», соединяя в образе Сикстинской мадонны «красоту, невинность, святость». Карамзин сам беседовал с Кантом, о чем оставил выразительные страницы в «Письмах русского путешественника»: «Вчера же после обеда был я у славного Канта, глубокомысленного, тонкого метафизика. Говорю о нравственном законе: назовем его совестью, чувством добра и зла. говоря о нашем определении, о жизни будущей и проч., предполагаем уже бытие Все вечного Творческого разума, все для чего-нибудь, и все благо творящего. Здесь разум погашает светильник свой, и мы во тьме остаемся; одна фантазия может носиться во тьме сей и творить несобытное».

⁸⁹ «Час, который провел я перед этой Мадонною, принадлежит к счастливым часам жизни... Вокруг меня все было тихо; сперва с некоторым усилием вошел в самого себя; потом ясно начал чувствовать, что душа распространяется; какое-то трогательное чувство величия в нее входило; неизобразимое было для нее изображено, и она была там, где только в лучшие минуты жизни быть может. Гений чистой красоты был с нею. Он лишь в чистые мгновенья Бытия слетает к нам, И приносит откровенья, Благодатные сердцам. эта картина родилась в минуту чуда: занавес раздернулся, и тайна неба открылась глазам человека. это не пустота и не туман, а какой-то тихий, неестественный свет, полный ангелами. Он писал не для глаз. но для души, которая, чем более ищет, тем более находит». Жуковский В. А. Рафаэлева мадонна // Жуковский В. А. Полн. собр. соч. СПб., 1902. Т 12. С. 10.

припоминанием» и чувственными *здесьними* вещами как несамоценными и несамодостаточными существованиями (в итоге такого опыта человеку открывается «антитеза... противоположность Бога и мира... появляется сознание неабсолютности и внебожественности... относительности и греховности своего бытия... зарождается стремление освободиться от “мира”, преодолеть его в Боге»⁹⁰). Они – только поводы для умственного поворота к сущему Бытию – Благу, Истине, Красоте самим по себе. Парадигма такого *припоминания* в карикатурном виде прописана у Толстого в рассказе про ученого крестьянского сына – и грабли: «учился наукам, а все мужицкие слова забыл; что такое грабли? Только он пошел по двору, наступил на грабли; они его ударили в лоб. Тогда он вспомнил, что такое грабли»...

Является ли декларируемая беспредпосылочность сознательной либо бессознательной мистификацией? В обоих случаях, надо признать, был бы факт печальный. Осознавая это русская софиология в какой-то из важнейших своих интенций, конечно, не может не быть апологией. Это прежде всего апология пережитого, апология достоверности религиозного опыта, которая в конечном итоге в мысли Соловьева, Флоренского, Булгакова делает софиологию антроподицеей.

Легче всего объявить, а именно это делали, например, Флоровский и Мейендорф (т. е. представители так называемого неопатристического синтеза), что-де интуиции и опыт

⁹⁰ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 16.

у «наших софиологов» были истинные, но они их неверно – и в богословском смысле даже скандально неверно интерпретировали, изобретя ненужную «вечную женственность», «четвертую ипостась» и т. д.

Апогеем такого отношения можно считать слова о. Александра Шмемана о Булгакове: «Все-таки это “капризное” богословие, очень личное и в каком-то смысле “эмоциональное”. И потому – вряд ли “останется”. И это можно, мне кажется, распространить на всю “русскую религиозную мысль”. Вот возьму и навяжу православию “Софию”, покажу всем, во что они на самом деле верят. И вот никому не навязали. потому что это – *не нужно*». София не нужна, как не нужна и бердяевская «свобода», не нужно романтическое, субъективное «парчовое» богословие Флоренского, не говоря уж о Розанове.⁹¹

Это в лучшем случае – а в худшем: «соблазн демонизма» (Флоровский), которым Соловьев отравил русскую интеллигенцию.

Прискорбно, в любом случае, упорное нежелание увидеть за «неприятным» историко-философским феноменом так называемой «русской религиозной философии» действительную философскую проблему, пусть и представленную для богословия, наверное, в невыносимо недисциплинированной форме... Вероятно, многие вздохнули бы с облегчением, если бы софиологию удалось, наконец, закрыть.

⁹¹ Шмеман. А., прот. Дневники. 1973–1983. М., 2005. С. 527.

Но закрыть не получается, и вопросы по-прежнему остаются. Вопрос, обращенный к богословию, может быть поставлен, в частности, так. Если Булгаков (и уж тем более Владимир Соловьев) богословски неверно (даже недопустимо) интерпретировали действительно имевшиеся у них мистические переживания, то возможна ли их *верная* богословская интерпретация? Подчеркиваю, – не осуждение, а именно интерпретация, которая, учитывая значимость этого опыта, не редуцировала бы его к рецепциям различных вариантов гностицизма, или к языческой «тоске по женскому божеству» – либо еще к чему бы то ни было... Полагаю, что «неопатристика» на этот вопрос позитивно-содержательно-го ответа предьявить не смогла.

Вопросы к философии тоже имеются. И здесь, в частности, можно было бы подумать о том, что, возможно, софиологическая мысль не «неверно», а как раз недостаточно решительно и последовательно интерпретировала лежащий в ее основе опыт. Отсюда происходит неразрешенность некоторых проблем в традиции самой софиологии. Один из этих вопросов нужно вновь поставить так, как ставил его сам Булгаков: София – *что* это или *кто* это?⁹²

Я имею в виду именно те неопределенные в логических очертаниях, но совершенно неотменимые, властные интуиции или, говоря прямолинейнее, «контакты», «касания»

⁹² См.: Булгаков С. Н. Владимир Соловьев и Анна Шмидт // Булгаков С. Н. Тихие думы.

софийности, которые, кстати сказать, в *историко-культурно-философском смысле* вполне локальны и определены. Опыт этих «касаний» имели (или, по крайней мере, продекларировали его) некоторые русские мыслители эпохи Серебряного века. Они, конечно, пытались, с одной стороны, опознать этот опыт в приближении к учениям и интенциям философии прошлого, главным образом в мистических ее изводах, а с другой – надеялись в той или иной степени удержать его, так сказать, в конфессиональных границах, в интерпретациях на языке православия (Булгаков здесь – самый яркий пример).

Эти опыты-касания опознаны ими как «свидания» (Соловьев), «зовы и встречи» (Булгаков), «предчувствия и предвестия» (Вяч. Иванов), причем, заметим, интенсивность этих контактов в конкретном выражении как будто все более размывается: Соловьев имел непосредственные мистические видения и через сиянии очей «подруги вечной» прозрел «нетленную порфиру под грубою корою вещества»... Булгаков мощно откликнулся софиефаниям в природе, хозяйстве, знании, искусстве, но мистиком, несомненно, он не был. У Вячеслава Иванова мы имеем своего рода «криптософиологию», усмотрение ее предвестия в «родимом хаосе», в универсуме дионисийства. Флоренский, с моей точки зрения, оперировал Софией как концептом, сугубо инструментально, и тут им была, надо признать, достигнута высокая эффективность интерпретаций, поскольку София у него и впрямь

позволяла смыкать и размыкать «скорлуповатые» структуры барочной («парчовой», как сказал Шмеман) богословской риторики, выступая то в одеяниях традиции (пусть, возможно, больше вымышленной, чем реальной), то остро актуальной модерности, а также как определенная онтология и персона-индивид одновременно.

И вот такое историческое, казалось бы, ослабление или затухание конкретных феноменологических очертаний (можно было бы сказать, гештальтов) объекта софийного опыта идет параллельно с его все большей онтологизацией в попытках описания и объяснения. Отсюда убежденность Булгакова, что метафизика Соловьева есть лишь комментарий к его софийной поэзии, а поэзия сама суть положительный аспект его мистики. Недаром ведь Соловьев-поэт дает своего рода обет молчания: «подруга вечная, тебя не назову я». Но Булгакова как сугубого катафатика (что не раз отмечалось) такое умолчание не устраивает, он требует, по собственному выражению «халкидонского “да”» творению, культуре и человеку, ну и, как известно в качестве такого «да» он и предпринял грандиозное строительство своей поздней софиологии, в Малой и главным образом в Большой трилогиях (определив свою работу как «засыпание онтологических пропастей» и наведение софийных мостов).

Вопрос: *София – кто или что это?* – вставал перед Булгаковым постоянно, и всю свою жизнь он пытался его разрешить, но окончательно ясного воззрения, похоже, не достиг.

Отсюда, кстати, стандартные упреки критиков в несостоятельности софиологии как учения и системы. . . Мне кажется, что сам о. Сергей Булгаков колебался во внутреннем определении Софии, и колебания эти, видимо, связаны с некой «виной» самой софиологии, ее недостаточной последовательностью и решительностью, о чем упомянуто выше.

Речь идет о том, что можно было бы назвать кантовской проблемой в софиологии, правда которой состоит в следующем: софиология действительно возникла как поиск решения проблемы метафизики после Канта. Но является ли софиология метафизикой, пусть и «посткантианской» – это большой вопрос.

Является ли София метафизической сущностью? Думаю, здесь скрывается мнимая проблематика, и возникает она всякий раз тогда, когда Софию, осознанно или неосознанно, действительно пытаются представить как метафизическую сущность и в этом же смысле сразу же начинают ее критиковать как измышление *ad hoc*. Однако в схеме любой классической метафизики любая метафизическая сущность является своего рода примысливанием *ad hoc* – как случай, необходимый для всех прочих случаев. Таков Бог как необходимый Перводвигатель, без которого невозможно никакое случайное движение (Аристотель), или Бог как несотворенная субстанция, без которой невозможно единство двух сотворенных субстанций (Декарт) и так далее.

В этом смысле София действительно не нужна, потому

что мировая машина худо-бедно работает и без нее (как, впрочем, она прекрасно работает и без Бога в качестве Перводвигателя, Необходимой Субстанции, Монады Монад, Формы Форм и т. д.). София не является особой метафизической сущностью не потому, что она «лишняя» (*четвертая* ипостась), а единственно потому что если метафизические сущности есть, то и София для чего-нибудь да может пригодиться, а если нет никаких метафизических сущностей (в смысле докантовской метафизики), то нет места и для Софии, потому что вообще нет никакого такого «метафизического неба», где эти старые божества обитали.

На переломе свой творческой и личной судьбы, переходя к концепту Софии как ипостасности взамен ее понимания как ипостаси (*четвертой* ли, или *второй* и *третьей*, в данном случае неважно), Булгаков пытался уйти от понимания Софии как особой метафизической сущности. Здесь и коренилась главная проблема. Обладает ли София таким статусом или она суть что-то иное? Как мы поняли, метафизической сущностью София быть не может – не только «после Канта», но равно и «до Канта». В их недостатке европейская философская традиция не испытывает, и прописать туда постфактум, в том числе путем всевозможных отождествлений, еще одну в общем не получилось...

Не может она также быть таковой и в традиции патристики. В ее мирах эта так называемая вечная женственность, *женственная ипостась*, действительно, раз и навсегда и во

всех смыслах оказывается *лишней* и никогда не сможет войти туда на равных.

Единственная традиция, где для такой сущности имелось место, – это и философски и богословски во всех смыслах «подозрительная» неортодоксальная мистика.

И вот неожиданно она оказалась востребована – но вовсе не как мистика! Ведь даже Владимир Соловьев собственный мистический опыт фиксирует лишь в поэзии, но не в философии... Она оказалась созвучна каким-то глубочайшим запросам в то время еще достаточно молодой (даже юной) философской культурой, которую мы по традиции называем «русской религиозной философией»... И которая – от своего зарождения до исхода – всегда стремилась (или по крайней мере декларировала намерение) быть философией православной....

Этот парадокс все же закономерен именно как результат амбиций самого проекта: создать единственно истинную, согласную со святоотеческим наследием и преодолевшую недостатки «западного рационализма», сделавшую бы своим все подлинное от внешних и одарившую мир сокрытыми сокровищами собственного духа...

На очередном витке этого пути, пытаясь уйти от платонической софийной метафизики, но чувствуя при этом невозможность отказа от персонального, *не-безличного* понимания Софии, Булгаков и определил ее как «не ипостась, но ипостасность» – как *не-собственное*, но усвоенное (или да-

рованное) до осуществления в реальности, обтершее жизнь и плоть кантовское *als ob* – то, что Кант в «Критике способности суждения» назвал символической гипотипозой.

В разделе «О красоте как символе нравственности» третьей критики Кант пишет: «...все созерцания, которые подводятся под априорные понятия, суть или *схемы*, или *символы*; первые

содержат прямые, а вторые – косвенные изображения понятия; схемы делают это путем демонстрации, а символы – посредством аналогии (для которой пользуются и эмпирическими созерцаниями), в которой способность суждения выполняет два дела: во-первых, применяет понятие к предмету чувственного созерцания, во-вторых, применяет правило рефлексии об этом созерцании к совершенно другому предмету, для которого первый есть только символ»⁹³.

Эстетическое открытие Канта замечательно комментирует А. Л. Доброхотов: в «Критике способности суждения» Кант не открывает «новый тип бытия, как в предыдущих критиках, но появляется новый тип априори, принцип целесообразности. Этот принцип не позволяет субъекту сконструировать объективный мир, но тот субъективный мир, который возникает в результате применения принципа целесообразности, имеет важное значение для “настоящих” миров природы и свободы. Последние не имеют между собой ничего общего и нигде не пересекаются, если не считать че-

⁹³ Кант И. Критика способности суждения. СПб., 2001. С. 277.

ловека. Но иллюзорный мир, построенный третьим априори, указывает им на возможность контакта. Кант рассматривает этот мир на примере двух его “измерений”... Это – жизнь как система организмов и искусство вместе со стоящей за ним символической реальностью», стоящая за ним реальность, реальность символическая. В ней-то и раскрываются окончательно все импликации кантовской трактовки существования»⁹⁴. И далее: «Искусство – лишь “как бы” реальность, оно само не вносит ничего объективно нового, оно только меняет точку зрения на предмет. Предмет становится двузначным, он показывает и себя и нечто другое... Высшим проявлением символической способности оказывается главная категория кантовской эстетики – прекрасное. Прекрасное есть символ доброго. Символична и вторая центральная категория “Критики” – возвышенное. Она символизирует то, что выступает в рамках искусства как трансцендентальный идеал»⁹⁵.

Из кантовских положений следует, таким образом, парадоксальное на первый взгляд, но логически вытекающее из его учения следствие: не реализуемый ни в каком понятии (не поддающийся ограничению в понятийной абстракции) абсолют (идеал) именно потому и является таковым, что он в полноте обладает всеми своими предикатами, т. е. необ-

⁹⁴ Доброхотов А. Л. Телеология Канта как учение о культуре // Доброхотов А. Л. Избранное. С. 286.

⁹⁵ Там же.

ходимо существует в сознании как регулятивный принцип. И если переход от понятия к бытию невозможен вследствие неполноты первого, то путь от полноты бытия к все более удаляющимся от него понятиям представляет собой закон, ибо только эмпирическая форма вещей мыслится априори. Тем самым благодаря Канту обосновывается всего-навсего реальность природы, истории, культуры и человечества (и, естественно, человека) *in concreto* и *in individuo* в полноте их совокупного бытия.

Это фундаментальное следствие кантовского трансцендентализма, в частности, позволило Булгакову – при утверждениях об асофийности Канта – в «Философии хозяйства» пользоваться его терминологией в определении реальной индивидуальности Софии как «человечества» и «трансцендентального субъекта хозяйства», а также ее реальности как «не ипостаси, но ипостасности» в «Ипостаси и ипостасности». Отсюда же и все эти «балансирующие» определения Софии в «Свете Невечернем»: она и есть и не есть, она сотворена, но не тварь, она, строго говоря, граница или «касание».

Поэтому она вообще и есть символизация всеединого в конкретном: она *всему* свое и *всему иное*, и как **таковая** она:

а) мифологема – конечно, в шеллинговом смысле мифа, мифа как миротворчества, творения новых сущностей, не метафизических, но телеологических или трансцендентальных, сущностей *als ob*: как символов того, чего никогда не было, но что всегда есть, – не сущего, но должного быть. В

этом смысле она условие культуротворчества в самых широких аспектах, или **софиургия**;

б) философема – как эффективный способ интерпретации и неинтерперетируемого, или описание неопишуемого через **другое**, и в этом смысле она суть условие знания как принципиальная возможность выговаривания через иное того, что нельзя сказать напрямую – и в этом сохраняется ее апофатический аспект, – и что невозможно оставить в сфере умолчания, и потому она имеет катафатический чувственный характер акценций-касаний;

в) теологема – как, во-первых, тема богословия культуры в одном из возможных его инвариаций, а во-вторых, и как некая феноменология, еще только требующая богословского осмысления и интерпретации, и как определенная онтология – как полнота или парусия, как размыкание границ **иного бытия**. А это – неоспоримо актуальная, особенно для русской культуры, но и самая непроработанная тема, отчасти и потому, что богословский взгляд слишком долго отказывался видеть здесь не то что проблему и предмет, пусть и для критики, а только повод для отвержения.

«Я». К метафизике субъекта С. Н. Булгакова в работах 1920-х годов⁹⁶

А. И. Резниченко

Сетую на свою горькую публикаторскую судьбу, С. С. Хоружий, чьими усилиями труд Булгакова «Трагедия философии» дошел до русского читателя, писал в примечаниях: «предоставленный текст – ксерокопия машинописного текста, находившегося в свое время в издательстве “Пламя” и несущего обширную рукописную правку автора. Данная правка и есть та внешняя корректура, о которой говорится в предисловии “От автора”⁹⁷. Как видно из содержания, после завершения книги в Крыму автор возвращался к тексту и не только для этой “корректуры»: в гл. 3 Очерка 2 есть ссылка на статью о. Сергия “Ипостась и ипостасность”, написанную в 1924 или 1925 г.⁹⁸; поздней основного текста написан и Post-scriptum в Очерке 3... Наконец, красными чернилами на рукописи (разумеется, после 1927 года) проставлены

⁹⁶ Публикуется по изданию: С. Н. Булгаков: Религиознофилософский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / науч. ред. А. П. Козырев; сост. М. А. Васильева, А. П. Козырев. М., 2003. С. 218–250.

⁹⁷ Предисловие сам Булгаков датирует мартом 1925 года.

⁹⁸ По датировке Булгакова – в июне 1924 года.

страницы немецкого изд.⁹⁹ К сожалению, текст явно не прошел редакторской подготовки к печати, имеются непреднамеренные повторы... цепи сносок, заполненных длинными выдержками из общеизвестных мест, создают неудобочитаемость». И вот, наконец, самое главное: «Выбор между четырьмя возможными вариантами написания “Я” (Я, Я, я, я), одного из центральных понятий книги, весьма изменчив и лишь в части случаев подчиняется какой-либо уловимой логике»¹⁰⁰. Сетуя на свою горькую исследовательскую судьбу, скажу: невозможность аутентичного сравнения более ранней (1920–1921), «средней» (1925) и наиболее поздней (после 1927 года) версий «Философии трагедии» создает огромные трудности, поскольку именно в эти годы, в этих хронологических рамках, точнее, в эти хронологические срезы (1920-1922-1924-1925 – после 1927 года), происходит формирование центральной в философской системе Булгакова 1920-х годов тринитарной онтологической модели как основания философии вообще; и мне остается только осторожно и бережно, слой за слоем снимая позднейшие записи и наслоения, постараться уловить неуловимую логику написания центрального термина философской системы: Я.

Потому что утвердить, что «судьба о. Сергия соединила

⁹⁹ Напомним, что немецкий перевод труда Булгакова «Трагедия философии», выполненный А. Кресслингом, увидел свет в Дармштадте в 1927 году.

¹⁰⁰ Хоружий С. С. Трагедия философии (философия и догмат). Примечания // Булгаков С. Н. Соч.: в 2 т. М., 1991. Т. 1. С. 571.

во времени две важные вехи его пути: вольное расставание с философией и насильное разлучение с родиной», или, проще, что год эмиграции является точкой водораздела между «философией» и «богословием» С. Н. Булгакова (тезис, с легкой руки Л. А. Зандера вошедший в научный оборот и на разные лады повторяемый в подавляющем большинстве текстов) – значит не сказать ничего. Пути, способы и формы переосмысления самих границ философии и перехода от философии к богословию, зафиксированного в работах крымского периода, далее – в маленькой, но очень важной «Ипостаси и ипостасности», далее – в «Главах о Троичности» и отчасти в «Агнце Божиим», во многом еще остались скрыты. Цель моя – проследить, как в Париже развязываются узлы сюжетов, завязанных в Москве, Крыму, Константинополе и Праге¹⁰¹; как внутри этих сюжетов устанавливаются самим Булгаковым линии демаркаций и нити связей между субъектом относительным и Субъектом Абсолютным, меж-

¹⁰¹ Речь в данном случае идет о сюжетах интеллектуальных, намеренно отделенных – насколько это возможно – автором этих строк от сюжетов историко-биографического характера, детально и корректно изложенных в следующих исследованиях и публикациях (привожу наиболее значимые за последние годы): Козырев А., Голубкова Н., при участии М. К. Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага (1923–1924) // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 1998. М., 1998; Голлербах Е. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000; Колеров М. А. Братство Св. Софии: «веховцы» и «евразийцы» (1921–1925) // Вопросы философии. 1994. № 10. С. 143–166; Он же. Новые материалы к истории Братства Св. Софии // Вопросы философии. 1996. № 4. С. 127–133; Он же. Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов // Логос. 2001. № 5.

ду тварью и Творцом.

1. «Я» и субъект: к определению понятий

Завязка этих сюжетов происходит гораздо раньше начала 1920-х годов. Так, в ключевых понятиях книги «Философия хозяйства» – понятиях жизни и смерти как первичной антиномии существования – можно уловить, не соблазняясь на слишком уж лежащую на поверхности трактовку работы как романтического инварианта философии жизни, зародыши и звенья будущих трансформаций. «Хозяйство» есть лишь форма преодоления небытия в бытии, стремление превратить мертвую материю в живое тело, и мировой процесс (в том числе и процесс хозяйственный) есть космогоническая битва между Меоном и Бытием, в которую вовлечены и «объектность» мира, и «субъектность» человека¹⁰². Соотношения между «я» и «не-я» рассматриваются в этот период Булгаковым как соотношения сферы знания и хозяйственной сферы: осуществляя себя в хозяйстве, субъект актуализирует бессознательно-меонально-объектное и обнаруживает в этом процессе конечное тождество субъекта и объ-

¹⁰² Понятия «субъект» и «объект» приводятся здесь в традиционной европейской трактовке этих понятий, восходящих к «разуму» (т. е. когнитивной сфере бытия человека) и «природе» Ф. Бэкона и *res cogitans* и *res existans* Декарта, прочно усвоенной в европейской философской традиции и – пока без особых переосмыслений, – используемых Булгаковым.

екта. Поэтому не удивительно, что основной онтологической моделью, лежащей в основании «Философии хозяйства», является шеллингианская онтологическая модель: собственно, работу «Философия хозяйства» и можно рассматривать как попытку конструирования экономической теории на базе шеллингианства примерно таким же образом, как Марксова экономическая теория была сконструирована на базе гегелевской философии.

В «Свете Невечернем» эта конструкция претерпевает некоторые изменения и базируется уже не на шеллингианской, а на вполне собственной булгаковской онтологической модели развертывания трансцендентального софийного предпроекта в имманентном тварном бытии. Не останавливаясь на достаточно уже описанной в литературе укононально-меональной софийной модели (София как тварно-нетварная посредница между тварью и творцом), которая декларируется зачастую как некий метафизический итог раннего Булгакова, отмечу лишь те моменты, которые можно, по-видимому, рассматривать не как результат, но как опыт новой постановки вопроса. Прежде всего с первых же страниц «Света Невечернего» мы сталкиваемся с констатацией связки «есть» – ЕСИ как непосредственной данности связи между Богом и тоже «данным», «этим», «здесь-и-сейчас-существующим» человеком. Возможно, именно в этой акцентации слова «данность», в повторении самого термина «дано» и «данный» на небольшом текстуальном отрезке – «в

религиозном переживании *дано* – и в этом есть самое его существо – непосредственное касание мирам иным, ощущение высшей, божественной реальности, дано чувство Бога, причем не вообще, *in abstracto*, но именно для данного человека» – содержится скрытое противопоставление Булгаковым «данности» как онтологического термина по преимуществу гносеологически-ориентированной «заданности» неокантианцев, когда объект исследования «задан», но не «дан» познающему субъекту¹⁰³

¹⁰³ Интересно сравнить эти страницы «Света Невечернего» со статьей Вяч. Иванова «Ты ЕСИ» (сб. «По звездам») и с теми интерпретациями категорий «заданность» и «данность», которые встречаются в русской философской публицистике у авторов преимущественно кантианского и неокантианского направления в нулевые – десятые годы XX века. Ср., например: Габрилович Л. Проблема абстракции (об основаниях достоверности суждений, исключения из которых непредставимы) // Вопросы философии и психологии. 1909. Кн. 98. С. 444–476.

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.