

**Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение
высшего профессионального образования
«Орловский государственный университет»**

**Сергей Николаевич Булгаков:
вехи биографии и творчества**

Орел 2015

УДК 1(091) Булгаков С.Н.+111+124+130.2+16+330

ББК Ю3(2)61-07 Булгаков С.Н.+Ю1+У01



Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ),
проект № 15-03-14014

Редакционная коллегия:

д. филос. н., профессор Пахарь Л.И.,
к. филос. н., доцент Желтикова И.В.,
к. филос. н., доцент Кононова Е.С.

Б 907 Сергей Николаевич Булгаков: вехи биографии и творчества /

Коллективная монография – Орел: Картуш, 2015. – 516 с.

В данную монографию вошли статьи шестидесяти семи участников научной конференции «Булгаковские чтения», написанные в период с 2007 по 2015 годы. Эти исследования посвящены жизни и творчеству замечательного русского философа, богослова, экономиста, теоретика культуры, оригинального мыслителя и плодотворного публициста Сергея Николаевича Булгакова. Составители этого труда надеются, что объединенные исследования позволят оценить масштаб личности мыслителя и увидеть все богатство и многообразие тематики его творчества. Книга будет интересна всем исследователям творческого наследия С.Н.Булгакова, специалистам и любителям русской философии, преподавателям и студентам.

В оформлении обложки использована работа Ю.И.Селиверстова «Сергей Николаевич Булгаков»

ISBN 978-5-9708-0484-1

© Коллектив авторов, 2015
© Орловский государственный университет, 2015

Содержание

Глава 1. Вехи биографии, жизни и творчества С.Н. Булгакова	8
1.1. Родословная С.Н. Булгакова на основе архивных материалов.....	8
1.2. Памятные места жизненного пути и творчества Булгакова.....	17
1.3. Общественно-политическая деятельность С.Н. Булгакова.....	23
1.4. Сергей Булгаков глазами Александра Шмемана: отцы и дети.....	31
1.5. Ливенский Лицей им. С.Н.Булгакова в деле сохранения памяти и творческого наследия мыслителя.....	37
Глава 2. Богословские и религиоведческие идеи Булгакова	41
2.1. Осмысление Евхаристического догмата.....	41
2.2. Осмысление молитвы.....	44
2.3. Феномен святости и почитания святых.....	49
2.4. Вопросы аскетики.....	53
2.5. Исповедальный аспект гносеологии.....	58
2.6. Религиозное единство внешних и внутренних основ жизни человека.....	60
2.7. Экзистенциальные переживания отчаяния и надежды.....	67
2.8. Идея всеобщего спасения как выражение божественной любви.....	73
2.9. Мистика любви.....	77
2.10. Мотивы раннехристианской мистики.....	83
2.11. Религиозная аксиология.....	85
2.12. Теургия и проблема самоопределения личности.....	89
2.13. Экзистенциальная аналитика «Я».....	94
Глава 3. Анализ философского наследия Булгакова	102
3.1. Софиология.....	102
3.2. Понятийно-категориальный аппарат русской религиозной философии эпохи С.Н.Булгакова.....	114
3.3. Антиномизм как метод философской репрезентации религиозного сознания.....	121
3.4. Икона в системе софиологических построений Булгакова.....	128
3.5. «Духовная телесность» в философии С.Н.Булгакова.....	133
3.6. Сенсорные коды в текстах С.Н. Булгакова: вкус и запах.....	137
3.7. Философское осмысление идеи «религиозного синкретизма» в творчестве С.Н.Булгакова.....	142
3.8. Влияние воззрений И.Канта и неокантианства на формирование философии С.Н. Булгакова.....	149
3.9. Экзистенциальные аспекты философии Булгакова.....	155
3.10. Космос и слово в философии С.Н. Булгакова.....	160
3.11. Философия С.Булгакова на страже нашей духовной культуры мышления.....	167

Глава 4. Проблема человека и ее аспекты в творчестве Булгакова	172
4.1. Проблема личности.....	172
4.2. Человекобог Ницше и богочеловек Достоевского в интерпретации С.Н. Булгакова.....	177
4.3. Страх смерти в философии Булгакова.....	180
4.4. Антропологические аспекты апокалиптики в философском наследии С.Н. Булгакова.....	187
4.5. К проблеме соотношения свободы и необходимости в контексте человеческого существования.....	196
4.6. Сергей Булгаков о семье.....	200
4.7. Проблема пола в человеке.....	201
Глава 5. Философия хозяйства	209
5.1. Хозяйство как философская проблема.....	209
5.2. Концепция «софийности хозяйства» в контексте традиционной крестьянской культуры.....	224
5.3. Взаимосвязь экономики и нравственности.....	231
5.4. Н.Н. Алексеев о «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова: аргументы «pro» и «contra».....	237
Глава 6. Социально-философские взгляды Булгакова	242
6.1. Осмысление феномена «общественности».....	242
6.2. Осмысление исторической реальности.....	248
6.3. Проблема социального идеала и его оценки.....	256
6.4. Постановка проблемы социального тела.....	260
6.5. Варианты трактовки социализма С.Н.Булгаковым в марксистский период.....	264
6.6. Первая мировая война в философской публицистике С.Н. Булгакова (1914-1917 гг.).....	267
6.7. Анализ власти в творчестве С.Н. Булгакова (1903-1917 гг.).....	276
6.8. Советская власть в оценке С.Н.Булгакова в 1923 – 1927 годах.....	285
6.9. Феномен национальности в оценке Булгакова.....	291
6.10. Нужны ли политике мораль и религия?.....	296
Глава 7. Проблемы культуры и творчества, науки и искусства в философском наследии С.Н. Булгакова	304
7.1. Философия культуры.....	304
7.2. Кризис культуры и его осмысление.....	308
7.3. Развитие русской культуры от рациональной к неомифологической стадии.....	313
7.4. Культура и цивилизация.....	320
7.5. Искусство и теургия.....	327
7.6. Творчество и религиозная жизнь.....	335
7.7. Что дано философии: взгляд С.Н.Булгакова.....	338
7.8. Философия науки.....	345

7.9. Миф и символ в философском мышлении.....	350
7.10. Язык и его бытие в культуре.....	357
7.11. Мифологический архетип в творчестве С.Н. Булгакова.....	362
Глава 8. Компаративистский анализ ключевых проблем философии С.Н. Булгакова.....	370
8.1. Проблема «власти» в историософии Ю.Ф. Самарина и С. Н. Булгакова.....	370
8.2. Опыт осмысления революционного сознания и его значение для современной России (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев).....	378
8.3. Национальный дух и размышления о национальности: С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев.....	382
8.4. С. Франк и С. Булгаков: эскиз к картине «общения целой жизни».....	390
8.5. С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев о возможности свободы и творчества.....	406
8.6. Н.А. Бердяев и С.Н.Булгаков о человеке в свете кризиса искусства модерна.....	410
8.7. Онтологический статус слова в наследии С.Н. Булгакова и публикациях А.С. Нилогова.....	418
8.8. Онтология языка в трудах П.А. Флоренского и Булгакова.....	421
8.9. М.В. Нестеров и С.Н. Булгаков. К вопросу нравственно-философских исканий в сфере художественной культуры.....	426
8.10. Диалог философа и писателя об искусстве (С.Н.Булгаков и Г.Гессе в условиях виртуального общения).....	430
8.11. Параллельные пути Богочеловечества: Николай Бердяев и Сергей Булгаков.....	436
8. 12. Понятие «труд» в творчестве С.Н. Булгакова и Т. Котарбиньского.....	444
Глава 9. Идеи С.Н. Булгакова в свете современных проблем философии.....	452
9.1. Нужен ли нам Сергей Булгаков сегодня?.....	452
9.2. «От марксизма к идеализму»: путь С.Н. Булгакова как путь России.....	459
9.3. Сергей Булгаков как литературный критик.....	465
9.4. Булгаков о творчестве Достоевского.....	473
9.5. С.Н. Булгаков о Л.Н. Толстом.....	483
9.6. Целостность знания как познавательная установка в эпоху С. Н. Булгакова.....	487
9.7. «Свет невечерний» С.Н. Булгакова в контексте философии религии XX в.....	495
9.8. Соборность и ее значение в философии образования О. Сергия Булгакова.....	503
Авторы монографии.....	511

Предисловие

Начиная с 2006 года, на философском факультете Орловского государственного университета им. И.С. Тургенева проводились ежегодные научные конференции с международным участием «Булгаковские чтения». К 2015 году было издано 8 сборников научных статей участников конференции, в которых были напечатаны материалы более чем двухсот ученых, включая представителей не только разных регионов России, но и ближнего и дальнего зарубежья, в том числе Украины, Белоруссии, Казахстана, Польши и Швейцарии. В материалах конференции нашли отражение исследования философского творчества не только С.Н. Булгакова и его ближайших сподвижников Н.А. Бердяева, С.Л. Франка, Л.И. Шестова, Л.П. Карсавина, Г.Г. Шпета, П.Б. Струве и др., но и значительный спектр социальных, политических, исторических проблем, касающихся эпохи деятельности русских мыслителей и современности.

За годы проведения конференции усилиями многих ученых был накоплен уникальный материал, освещающий отдельные стороны биографии и творчества С.Н.Булгакова. Однако формат изданий – сборники конференций, несмотря на их присутствие в РИНЦ, не позволяет в полном объеме оценить работу, сделанную булгаковедами из различных городов нашей страны и зарубежья, не позволяет получить полную картину новаторских идей и оценок, раскрывающих еще не изученные стороны творческого наследия русского философа. Для облегчения работы будущих исследователей творчества С.Н.Булгакова оргкомитет конференции принял решение объединить статьи, посвященные этой тематике под одной обложкой. Таким путем возникла эта книга, в которой нашли отражение все аспекты жизни и творческой деятельности отечественного философа, уроженца г. Ливен Орловской области С.Н. Булгакова.

Мы надеемся, что формат коллективной монографии позволит оценить масштаб личности нашего земляка и увидеть все богатство и многообразие тематики его творчества. Представленный труд включает 9 глав. Первая глава посвящена биографии философа, вторая – его богословским и религиозным взглядам. В третьей главе анализируется философское наследие С.Н. Булгакова, в четвертой рассматриваются взгляды философа на проблему человека, в пятой – вопросы экономики, в шестой – социально-философское учение Булгакова. Отдельно в восьмой главе проводится компаративистский анализ ключевых философских проблем концепции С.Н. Булгакова, и в девятой главе их содержание даётся в свете современных проблем философии.

Работая над коллективной монографией, редакционная коллегия была вынуждена частично сокращать авторскую редакцию статей в тех их частях, которые в рамках одной книги выглядели бы повторением. Также в некоторых случаях оригинальные названия статей были изменены. В

тексте книги имена авторов присутствуют в сносках, включающих и авторское название материала в случае его переименования. Полный список авторов монографии и принадлежащие им разделы книги приводятся в конце книги.

Издание коллективной монографии «Сергей Николаевич Булгаков: вехи биографии и творчества философа» приурочено к 135-летию со дня рождения русского философа. Составители этого труда надеются, что работа заинтересует всех тех, кто занимается изучением русской философии и исследованием творчества С.Н. Булгакова, в частности. Работа будет полезна преподавателям и студентам философских факультетов и может быть использована в качестве учебного пособия.

Это издание стало возможно благодаря финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 15-03-14014

Редакционная коллегия:

д. филос. н., профессор Пахарь Л.И.,
к. филос. н., доцент Желтикова И.В.,
к. филос. н., доцент Кононова Е.С.

Глава 1. Вехи биографии, жизни и творчества С.Н. Булгакова

1.1. Родословная С.Н. Булгакова на основе архивных материалов¹

В течение 2013 года в архивах Москвы и Орла мною были найдены новые материалы по родословной великого русского религиозного философа и богослова Сергея Николаевича Булгакова. В литературе и в Интернете имеются различные публикации о творчестве и жизни философа, однако практически нигде не приводятся документальные подтверждения фактов его биографии и ссылки на документы, в которых отражаются эти факты. Занимаясь систематически поиском в архивах данных по различным родословным, я решил найти документы, подтверждающие уже известные факты биографии С.Н. Булгакова, а также найти совершенно новые материалы по его родословной, ещё никому не известные и неопубликованные. Опираясь на имеющиеся данные биографии философа (родился в Ливнах, окончил МГУ, преподавал в МГУ и других вузах Москвы, был женат на дочери купца И.Ф. Токмакова Елене Ивановне, имел детей Марию и Фёдора, подолгу жил в Кореизе в Крыму на даче родителей жены, в 1922 году навсегда покинул Россию...), решил найти документы по его предкам в ГАОО в Орле и документы, подтверждающие либо существенно дополняющие известные факты его жизни, в ЦХД до 1917 года в Москве (Центр хранения документации до 1917 г.). Ниже описываются процесс и результаты поиска по родословной Сергея Николаевича Булгакова в ГАОО в Орле и в ЦХД до 1917 г. в Москве.

Поиск предков С.Н. Булгакова в ГАОО и Облбиблиотеке (Орёл)

Из литературы и Интернета было известно, что философ родился 16 июня 1871 г. в Ливнах Орловской губернии в семье священника одной из церквей города. В какой церкви служил отец философа, точно не было известно. Одни авторы утверждали, что в Сергиевской церкви, другие – что в кладбищенской.

По данным Адрес-календаря Орловской губернии на 1880 год (Орел, 1880), в разделе по Ливенскому уезду и подразделе по благочинническим участкам уезда сказано, что «В 1-м участке городские церкви: соборная Троицкая, Казанская, Воскресенская, Скорбященская, Всесвятская, Успенская, Сергиевская, кладбищенская и домовая – при тюремном замке. Первые пять имеют части приходов в уезде. В городе считается 7 приходов, в которых, кроме настоятелей, 4 помощника» (с.151). Отсюда следует, что первые 7 церквей имели статус отдельных приходов, тогда как кладбищенская и домовая при тюремном замке такового не имели. Из Справочной книжки Орловской епархии, изданной в 1903 году, узнаём о

¹ Мотков С.И.

наличии в Ливнах тех же действующих 9-ти церквях, из которых лишь первые семь составляли приходы. В той же книжке есть сведения о причтах церквей. Так, протоиереем Казанской церкви был *Андрей В. Булгаков* (то есть Андрей Васильевич), а протоиереем Вознесенской кладбищенской – *Николай В. Булгаков* (то есть Николай Васильевич) (с.101, 102). Как впоследствии стало известно, оба протоиерея были братьями. И именно протоиерей кладбищенской Вознесенской церкви Н.В. Булгаков был отцом Сергея Николаевича Булгакова.

В ГАОО в 2013 году были найдены новые данные по ветке отца С.Н. Булгакова. В Орловской областной библиотеке им. И.А. Бунина просмотрены справочные издания по Орловской губернии, в которых также найдены значимые сведения о священнослужителях Булгаковых. В работе «Моя родина» С.Н. Булгакова нашёл ссылку на происхождение Н.В. Булгакова из села Гуторова Кромского уезда. В Орловском архиве решил просмотреть материалы и по этому селу. В результате в ГАОО были просмотрены архивные дела по городу Ливны, центру Ливенского уезда и селу Гуторову Кромского уезда, в котором предположительно служили предки Сергея Николаевича Булгакова.

Были просмотрены следующие дела в ГАОО:

1. Ф.101, оп.2, д.2346 – Исповедные ведомости Сергиевской церкви г. Ливны за 1892-1899 годы.

2. Ф.101, оп.2, д.2306 – Метрическая книга Казанской церкви г. Ливны за 1874-1880-е годы.

3. Ф.101, оп.2, д.2303 – Метрическая книга Казанской церкви г. Ливны за 1865 год (без начала и конца).

4. Ф.101, оп.2, д.1766 – Метрическая книга Рождество-Богородицкой церкви села Гуторова Кромского уезда за 1855 год.

5. Ф.101, оп.2, д.1771 – Метрическая книга с. Гуторова Кромского уезда за 1860 год (без начала и конца).

6. Ф.760, оп.1, д.252 – Ревизские сказки церковно и священнослужителей города Кромы и Кромского уезда. 1815 год.

В Областной библиотеке были просмотрены «Орловские епархиальные ведомости» за 1865 год. В них найдены Булгаковы и Косма Сергеевич Азбукин – отец жены Н.В. Булгакова Александры Косминичны. В каталожном ящике с рубрикой «С.Н. Булгаков» найдены и выписаны некоторые значимые издания, касающиеся его жизни и деятельности (приведены в Приложении).

В процессе поиска в Орле найдены новые факты по роду Булгаковых:

- Рождение детей у священника Казанской церкви г. Ливен *Андрея Васильевича Булгакова* и его жены Юлии Николаевны: 1) Софии – род. 29 июня и крещена 30 июня 1874 г. в Казанской церкви; среди воспитанников был кладбищенской Вознесенской церкви священник *Николай Васильевич Булгаков*; 2) Митрофана – род. 12 июня и крещён 14 июня 1879 г. в

Казанской церкви; среди восприемников был смотритель Ливенского духовного училища *Дмитрий Васильев Булгаков*.

Основание: Ф.101, оп.2, д.2306, л.24об, 549об.

- В метрической книге Казанской церкви г. Ливен за 1865 год найден священник *Андрей Булгаков*. Основание: Ф.101, оп.2, д.2303, л.2 и последующие.

- В метрических книгах села Гуторова Кромского уезда за 1855 и 1860 годы найден священник *Василий Яковлев Булгаков*. В церкви в то время служили по два священника. В 1855 году, помимо В.Я. Булгакова, служил священник Иоанн Леонтиев Булгаков. Он скончался 17 августа 1855 года в возрасте 69 лет. Вместо него вторым священником стал женившийся на его дочери Ольге, кончивший курс в Орловской семинарии Григорий Петров Александрийский, которому на момент брака с Ольгой 24 апреля 1855 г. было 27 лет. В поручителях по невесте при их браке был коллежский секретарь Василий Иванов Булгаков, вероятно, сын священника Иоанна Леонтиева Булгакова. В том же 1855 году в возрасте 81 года скончался заштатный священник церкви села Гуторова *Иаков Семенов Булгаков*. Кроме указанных священников Булгаковых в 1855 году в той же церкви села Гуторова служил пономарь Петр Николаев Булгаков.

Основание: Ф.101, оп.2, д.1766, л.2, 8-9, 11, 17об, 18, 24об, 36.

Ф.101, оп.2, д.1771, л.2, 7 и другие.

- После нахождения столь значимых для родословной С.Н. Булгакова данных в метрических книгах Казанской церкви г. Ливен и церкви Рождества Пресвятой Богородицы в селе Гуторове Кромского уезда в апреле 2013 года поиск в ГАОО продолжился в октябре того же года. Были просмотрены ревизские сказки на священнослужителей Кромского уезда за 1815 год – единственные ревизские сказки по данному сословию и уезду, сохранившиеся в архиве. В них была найдена ревизская сказка церкви села Гуторова. Оказалось, что и в далёком 1815 году в церкви села служили также два священника. Их фамилии указаны лишь в конце сказки во время подписания её. Первый священник – Иван Леонтиев Булгаков (26 лет), второй – *Иаков Семенов Булгаков* 37 лет. У Якова Семеновича жена Хиония Васильевна 37 лет и дети: сын Василий, находящийся в Орловской семинарии, 14 лет и дочь Екатерина 9 лет.

Основание: Ф.760, оп.1, д.252, л.92об, 93.

- В Облбиблиотеке в «Орловских епархиальных ведомостях» за 1865 год найдены все три интересующие нас Булгакова: Дмитрий, Николай и Андрей. Указаны их переводы из одного класса в другой и из низшего отделения Орловской духовной семинарии в среднее и высшее. Наиболее значимы сведения, найденные в № 18 и № 23 ОЕВ, соответственно за 15 сентября и 1-е декабря 1865 года.

В № 18 указаны «Лица, занимающие штатные места при Орловской духовной семинарии и подведомственных правлению оной низших

духовных училищах». Так, во 2-м Орловском духовном училище учителем священной истории и соединенных с нею предметов был студент *Николай Васильевич Булгаков*. В Ливенском духовном училище учителем русской грамматики был надворный советник *Косьма Сергеевич Азбукин* (он же помощник инспектора). Последний стал тестем Н.В. Булгакова после его брака с дочкой К.С. Азбукина Александрой Косьминой. Основание: ОЕВ за 1865 год, № 18, с.356, 358, 359.

В № 23 за 1-е декабря 1865 г. в разделе «Известия» имеются сведения о рукоположении бывших студентов семинарии в священники. Для нас значимыми являются два факта: «Рукоположены во священника: а) студент Орловской семинарии Сергей Павловский – в село Гуторово Кромского уезда; б) студент *Николай Булгаков*, г. Ливен к кладбищенской Вознесенской церкви». Основание: ОЕВ за 1865 год, № 23, с.700, 701.

Таким образом, архивными данными подкреплены следующие вехи биографии философа:

1. После окончания Орловской духовной семинарии в две церкви г. Ливны были рукоположены в священники братья *Андрей и Николай Васильевичи Булгаковы*. Третий, вероятно, тоже их брат, Дмитрий Васильевич Булгаков, постепенно перешёл из духовного сословия в светское. Впоследствии оба брата Андрей и Николай Булгаковы были рукоположены в протоиереи и продолжали служить в своих храмах вплоть до начала XX века. Как пишет сам С.Н. Булгаков в работе «Моя родина», отец прослужил в своём кладбищенском храме 47 лет, то есть до его смерти в 1912 году.

2. Жена Андрея Васильевича Булгакова *Юлия Николаевна*, вероятно, была дочерью протоиерея Елецкого Троицкого собора Николая Шубина. В восприемниках при рождении у них детей Софии и Митрофана указаны жена протоиерея этого собора Александра Алексеева Шубина, его дочь Варвара Николаева Шубина и также его дочь, жена учителя Ливенского духовного училища, священника Николая Митрофанова Иванова Валентина Николаевна.

3. *Н.В. Булгаков* был отцом философа Сергея Николаевича Булгакова, что было доказано не только данными из литературы, но и фактами, найденными в Москве в ЦХД до 1917 г. (см. ниже). Примерно в 1865 году Николай Васильевич женился на дочери надворного советника, учителя русской грамматики в Ливенском духовном училище Косьмы Сергеевича Азбукина Александре Косьминишне. От этого брака родились дети Сергей (в 1871 году), Владимир, Михаил и Алексей, даты рождения которых неизвестны. Из Интернета известно, что Владимир и Михаил умерли в 1899 году. Алексей же поддерживал связи с братом Сергеем вплоть до отъезда последнего из России в 1922 году (см. ниже данные из ЦХД до 1917 года). Дальнейшая судьба Алексея пока остаётся загадкой, так же, как и его семейное положение, и род занятий.

4. *Василий Яковлевич Булгаков* – священник Рождество-Богородичной церкви села Гуторова Кромского уезда – был отцом братьев Андрея, Николая и Дмитрия. В архиве нет метрических книг этого села за 1830-1840-е годы, так же, как нет клировых ведомостей и ревизских сказок на священнослужителей Кромского уезда за этот период. Поэтому прямо найти документы, подтверждающие вывод о том, что В.Я. Булгаков – отец трёх братьев, пока не удалось. Однако в текстах самого С.Н. Булгакова есть указание на то, что его предки происходят из священнослужителей села Гуторова Кромского уезда (см. работу «Моя родина» в книге С.Н. Булгаков. Тихие думы. М., 1996, с.315). Опираясь на сведения от самого Сергея Николаевича о том, что его отец родился в селе Гуторове, делаем однозначный вывод о его деде. Им был В.Я. Булгаков. Других служителей церкви в селе Гуторове с именем Василий и фамилией Булгаков в момент рождения Николая Васильевича в 1841 году просто не было.

5. В ревизских сказках на священнослужителей Кромского уезда за 1815 год в селе Гуторове найдены родители В.Я. Булгакова. Ими были священник местной церкви *Яков Семёнович Булгаков* и его жена *Хиония Васильевна*. Оба родились примерно в 1778 году, и обоим было в 1815 году по 37 лет. У них был сын Василий 14-ти лет, находившийся в год проведения ревизии на обучении в Орловской семинарии, и дочь Екатерина 9 лет. Из метрической книги села Гуторова за 1855 год известно, что Яков Семенович Булгаков скончался в этом году 6 апреля. Похоронен 8 апреля на приходском кладбище. Указан его возраст на момент смерти – 81 год. На самом деле он умер в 77 лет, так как данные ревизских сказок за 1815 год более достоверны, чем данные о его смерти в метрической книге за 1855 год.

6. Наиболее древним предком С.Н. Булгакова, найденным в 2013 году в ГАОО, следует признать *Семёна Булгакова*, отца Я.С. Булгакова. Он родился в середине XVIII века. Если положиться на указание С.Н. Булгакова в той же работе «Моя родина» о том, что его предки были священнослужителями в 6 поколениях (см. указ. соч., с.313), то можно с уверенностью сделать вывод о принадлежности Семёна Булгакова к духовному сословию.

7. По результатам поиска в ГАОО в Орле, а также с учётом данных из литературы и Интернета, составлена «Цепочка предков и потомков С.Н. Булгакова по ветке отца», доведённая до детей самого Сергея Николаевича.

Поиск по родословной С.Н. Булгакова в ЦХД до 1917 г. (Москва)

Параллельно поиску в Орле в областном архиве и областной библиотеке шёл поиск в Москве в Центре хранения документов до 1917 г. (сокращённо ЦХД до 1917 г.). Зная из материалов книг основные вехи биографии философа, сделал вывод о его тесных связях с московскими учебными заведениями на протяжении длительного времени. Сергей Николаевич окончил Императорский Московский Университет, после чего

в различные периоды преподавал в самом университете, в Московском Коммерческом Институте и в Императорском Московском Техническом Училище. Его дочь Мария Сергеевна училась на Московских Высших женских курсах Герье (МВЖК).

Ориентируясь на периоды учёбы С.Н. Булгакова и его преподавательской деятельности в Москве, решил найти в архиве документы, более детально раскрывающие эти жизненные вехи биографии философа. Современными аналогами указанных высших учебных заведений являются:

Императорский Московский Университет (ИМУ) – МГУ им. Ломоносова;

Московский Коммерческий Институт – Академия народного хозяйства им. Плеханова;

Императорское Московское Техническое Училище (ИМТУ) – Московское Высшее Техническое Училище им. Баумана (МВТУ им. Баумана).

В ЦХД до 1917 г. были найдены фонды всех указанных учебных заведений, в том числе и МВЖК Герье. В них найдены дела по С.Н. Булгакову и, в последнем случае, по его дочери Марии Сергеевне. Просмотр дел позволил найти новые, ещё неизвестные факты из жизни и деятельности философа и его дочери, связанные с их учёбой и преподаванием в Москве, а также с общим ходом их существования в сложной атмосфере России конца XIX – начала XX века. Найденные материалы дают возможность для более широкого и, в то же время, более детального взгляда на разные периоды жизнедеятельности философа, связанные не только с пребыванием в Москве, но и в других местах России и за границей.

Таким образом, материалы ЦХД свидетельствуют:

1. Дата рождения С.Н. Булгакова. В ряде печатных работ и материалов в Интернете указывается, что Сергей Николаевич Булгаков родился 16 июня 1871 г. в Ливнах. На самом деле он родился не 16 июня, а 16 июля 1871 г. Это неопровержимо доказывают приведённые выше материалы из нескольких архивных дел.

2. Место служения отца философа. Так как философ был крещён в Сергиевской церкви г. Ливны, то отсюда некоторыми авторами делается неправильный вывод о месте служения его отца, Николая Васильевича Булгакова. Архивные материалы дают однозначный ответ на этот вопрос – Н.В. Булгаков постоянно служил в кладбищенской Вознесенской церкви, сначала священником, а позже – протоиереем.

3. В архиве заказаны и получены копии важнейших документов, связанных с биографией С.Н. Булгакова и его родословной: Метрическое свидетельство, Диплом об окончании ИМУ, Свидетельство о бракосочетании с дочерью купца И.Ф. Токмакова Еленой Ивановной

Токмаковой, Метрическое свидетельство о рождении в Берлине его дочери Марии, Свидетельство о признании в потомственном дворянстве С.Н. Булгакова от 15 января 1909 г. и ряд других.

4. Впервые получены детальные описания служебной карьеры философа, его переходов из одного высшего учебного заведения в другое, получения им очередных чинов и научных степеней за представленные работы («Капитализм и земледелие», «Философия хозяйства»), награждения его орденами и медалями.

5. В литературе и в Интернете не нашёл ни одной публикации, в которой бы описывался факт признания С.Н. Булгакова и его детей в потомственном дворянстве. Впервые это важнейшее событие в биографии философа было найдено мною в деле об ординарном профессоре МКИ (Московского Коммерческого Института) С.Н. Булгакове. Свидетельства из Департамента Герольдии о признании в потомственном дворянстве были получены одновременно самим Сергеем Николаевичем и его детьми Фёдором и Марией и датированы одной и той же датой – 15 января 1909 года. Все трое внесены в третью часть дворянской родословной книги.

6. Найденная переписка между руководством МКИ и братом философа Алексеем Николаевичем Булгаковым за ноябрь 1918 г., а также между руководством БСЭ (Большой Советской Энциклопедии) и руководством Института народного хозяйства им. Плеханова за 1927 год о местонахождении С.Н. Булгакова, начиная с осени 1918 года, позволила раскрыть новые моменты в судьбе философа и его семьи в трудное послереволюционное время гражданской войны. Неожиданным для нас оказался интерес, проявленный к судьбе С.Н. Булгакова редакцией БСЭ в 1927 году, когда, казалось бы, всем уже известно было о его выезде из России навсегда 17 декабря 1922 года на пароходе «Жан» из Севастополя с семьёй, но без сына Фёдора и тёщи Варвары Ивановны Токмаковой. То, что это было неизвестно как в редакции БСЭ, так и руководству Института народного хозяйства (бывшему МКИ) в 1927 году, говорит лишь об уровне информированности в то время в стране об эмиграции знаменитейших деятелей науки и культуры старой России за границу.

7. В деле о слушательнице МВЖК Герье Марии Сергеевне Булгаковой найдены данные не только об её учебе на этих курсах, но и об окончании ею Московской женской гимназии А.С. Алферовой, о местах её жительства в Москве и в Крыму. В Крыму она жила в Кореизе в имении Олеиз, принадлежавшем её бабушке Варваре Ивановне Токмаковой. Замечательным документом является выписка из Метрических книг Св. Князь-Владимирской при Императорском Российском Посольстве в Берлине церкви за 1898 год о рождении 17 ноября и крещении 5 декабря дочери Марии у С.Н. Булгакова и его жены Елены Ивановны. Восприемниками были отец философа протоиерей Н.В. Булгаков и мать жены «Кяхтинская 1-й гильдии купчиха Варвара Ивановна Токмакова».

Это значит, что Н.В. Булгаков и В.И. Токмакова прибыли в Берлин специально для участия в крещении их внучки Марии. Факт весьма значимый для оценки уровня семейной солидарности обеих семей Булгаковых и Токмаковых.

Таким образом, в результате поиска в Орле в ГАОО и в Облбиблиотеке, а также в Москве в ЦХД до 1917 года, найдены новые данные о роде священнослужителей Булгаковых до середины XVIII века, а также новые значимые факты биографии философа и его дочери Марии, получены копии документов как по родословной С.Н. Булгакова, так и по его биографии, существенно дополняющие уже известные описания его жизни и деятельности, в которых, как правило, не приводятся конкретные документы, подтверждающие те или иные факты.

Основные этапы жизненного пути С.Н. Булгакова до 1923 года

16/17 июля 1871 г. – в г. Ливны Орловской губернии в семье протоиерея кладбищенской Вознесенской церкви Николая Васильевича Булгакова и его жены Александры Косьминичны, ур. Азбукиной, 16 июля родился сын Сергей. Крещён 17 июля в Сергиевской церкви г. Ливны.

2 июня 1890 г. – Сергей Булгаков получает аттестат зрелости об окончании Елецкой гимназии в г. Ельце Орловской губернии. До этого он учился в Ливенском Духовном училище и в Орловской Духовной Семинарии. Не кончив последнюю, перешёл в Елецкую гимназию.

10 июля 1890 г. – подаёт прошение на имя ректора Императорского Московского Университета (ныне – МГУ) о принятии его в число студентов юридического факультета.

28 сентября 1894 г. – Диплом об окончании юридического факультета ИМУ. Сергей Николаевич получает его 1-го ноября 1894 г.

30 сентября 1896 г. – подаёт прошение на имя директора Императорского Московского Технического Училища (ныне – МВТУ им. Баумана) о зачислении преподавателем политэкономии и статистики.

17 декабря 1897 г. – подаёт прошение Директору ИМТУ с просьбой разрешить вступить в первый законный брак с дочерью потомственного почётного гражданина Токмакова девицей Еленой Ивановной.

14 января 1898 г. – «Преподаватель политэкономии и статистики при Имп. Моск. Тех. Училище Надворный Советник *Сергей Николаевич Булгаков* 14-го Генваря сего 1898 года повенчан первым браком в Кореизской Вознесенской церкви Ялтинского уезда Таврической губернии с девицею дочерью потомственного почетного гражданина Еленою Ивановною Токмаковою. Таинство брака совершил Священник означенной церкви Василий Попов с псаломщиком Иоанном Улановым.

17 ноября 1898 г. – рождение в Берлине дочери Марии. Крещена 5 декабря того же года в церкви Св. Князя Владимира при Императорском Российском Посольстве в Берлине.

28 апреля 1901 г. – после публичной защиты диссертации «Капитализм и земледелие» на юридическом факультете ИМУ определением Университетского Совета С.Н. Булгаков утверждён в степени магистра политической экономии.

Осень 1901 г. – становится экстраординарным профессором Киевского Политехнического института и одновременно приват-доцентом ИМУ по кафедрам политэкономии и статистики.

12 марта 1902 г. – рождение сына Фёдора. Данные из Интернета – где родился Фёдор, не указано.

1904 год – выход в СПб этапного сборника статей «От марксизма к идеализму».

25 декабря 1905 г. – родился сын Иван. Скончался 27 июля 1909 г. По нему то же, что и по Фёдору – нет ссылок на документы.

1906 год – переезд из Киева в Москву. С 12 сентября 1906 г. по 17 февраля 1911 г. служил приват-доцентом кафедры политэкономии в ИМУ. В этом же году избран депутатом II Государственной Думы как беспартийный христианский социалист.

15 января 1909 г. – три свидетельства о признании в потомственном дворянстве С.Н. Булгакова и его детей Марии и Фёдора.

1909 год – участие в знаменитом сборнике «Вехи».

11 мая 1911 г. – рождение сына Сергея. Где – не указано.

1911 год – выходит книга С.Н. Булгакова «Два града» (сб. статей).

24 сентября 1912 г. – получил в ИМУ диплом доктора политэкономии за диссертацию «Философия хозяйства».

С 20 октября 1912 г. по 1918-й год – ординарный профессор Московского Коммерческого Института (ныне – МИНХ им. Плеханова).

1917 год – выход книги «Свет невечерний. Созерцания и умозрения». М., 1917.

С 15 августа 1917 г. участвовал в Соборе Православной Российской Церкви. Был избран членом Собора от Таврической епархии, а на Соборе – членом Высшего Церковного Совета.

5 октября 1917 г. – утверждён сверхштатным профессором ИМУ по кафедре политэкономии и статистики с оставлением его профессором МКИ.

10 июня 1918 г. – епископом Феодором (Поздеевским) рукоположен во диакона, а 11 июня им же – во священника (из статьи С.М. Половинкина).

С 18 июня 1918 г. – получил отпуск в Крым, который был два раза продлён. В Москву к 1 декабря 1918 г. так и не явился.

1918 год – участие в известном сборнике «Из глубины».

17 декабря 1922 г. – на пароходе «Жан» из Севастополя с семьёй, но без сына Фёдора и тещи Варвары Ивановны Токмаковой, выехал в

Константинополь и навсегда покинул Россию (из статьи С.М. Половинкина).

1.2. Памятные места жизненного пути и творчества С.Н. Булгакова¹

Культура прививается человеку; культурные творения, им созданные, существуют прежде всего через такой сложнейший феномен духовного бытия, как память, являющийся главным условием, образно говоря, прирастания культуры к индивиду и его личностного возрастания. Увязывание памятью места, чувства, душевного состояния в особые феномены духовного бытия, безусловно, характерно для людей, но чем масштабнее в творческом смысле личность, тем значимей созданные ею ценностные миры и для Других – современников, потомков. Неслучайно, «местами памяти» выдающихся мыслителей становятся не только их произведения, наполненные идеями, чувственными переживаниями, знанием жизни и т.д., но и то непосредственное пространство бытия (город, усадьба, дом, скамья, любимое место прогулок и др.), в котором пребывала личность, чьи жизненные подробности легли и в культурный текст. Культура всегда несёт в себе такие составляющие, как сопротивление забвению, воспроизведение прошлого, связывая поколения памятью, создающей традиции мышления, общения, смыслового понимания мира и человека в их взаимодействии, обязательно откликающемся в текстах культуры некоторым единством мысли, чувства, личности и мест их рождения. То есть эмоционально-чувственное и рациональное небезразличие мыслителя, поэта, художника (в широком значении этого понятия) к местам своего пребывания всегда явно или неявно присутствует в культуре как тексте – публицистическом, литературно-художественном, поэтическом или философском размышлении. Так, жизнь и творчество С.Н. Булгакова накрепко привязаны памятью к таким местам, как: Ливны (1871-1883), Орёл (1884-1888), Елец (с 1888-1890), Москва (1890-1898, 1906-1918), Киев (1901-1906), Крым (1918-1922), Константинополь (1923), Прага (1923-1925), Париж (1925-1944). История, культура, люди, природные особенности регионов составляли не просто контекст жизни и мысли философа, но и входили в его духовный мир и творчество ценностным измерением увиденного, узнанного, переосмысленного. Попытаемся понять это, применяя методологию, пока не очень популярную в историко-философских исследованиях, но, на наш взгляд, весьма перспективную.

Первое, о чём хотелось бы сказать, вернее, напомнить, что особым «местом на земле» (и соответственно – местом памяти) для С.Н. Булгакова всегда оставались родные Ливны. Вспоминая историю своей семьи, он неслучайно рассказывал о ней на «фоне» примечательного для города

¹ Суходуб Т.Д.

места – Сергиевской церкви, явившейся для него не только точкой воспоминания о детских годах, периоде личностного взросления, освоения мира (в котором и парк, и река, и холмы), но и в последующем – судьбоносного выбора мыслителем священнического призвания. В «Автобиографических заметках» читаем: «Я родился в семье священника, во мне течет левитская кровь шести поколений. Я вырос у храма Преп. Сергия, благодатно обвеянный его молитвой и звоном. Мои впечатления детства – эстетические, моральные, бытовые – связаны с жизнью этого храма»¹. Этот город и это место всегда будут притягивать философа, хотя вернуться в свой Город и к своему Храму ему не придётся. Можно ли не разделить душевную боль и то смятение чувств, с которыми Сергей Николаевич будет описывать свои родные места в вынужденной эмиграции: «Моя родина, носящая священное для меня имя *Ливны*, небольшой город Орловской губернии, – кажется, я умер бы от изнеможения блаженства, если бы сейчас увидел его, – в нагорье реки Сосны – не блещет никакими красотами, скорее даже закрыта некрасотами, серостью, одета не только в скромной, но и бедной и даже грязноватой одежде. Однако она не лишена того, чего не лишена почти всякая земля в нашей средней России: красоты лета и зимы, весны и осени, закатов и восходов, реки и деревьев. Но всё это так тихо, просто, скромно, незаметно и – в неподвижности своей – прекрасно»². Булгаков, кажется, как будто видит сквозь призму своего душевного состояния ожидаемую, живущую в его памяти ливенскую реальность. Вслед за ним мы наблюдаем, как из памяти философа, из переживания им родных мест как особой ценности вытекает не только его философское понимание родины: «Родина есть священная тайна каждого человека, так же как и его рождение. Теми же таинственными и неисследимыми связями, которыми соединяется она чрез лоно матери со своими предками и прикрепляется ко всему человеческому древу, он связан чрез родину и с матерью-землёй, и со всем Божиим творением. Человек существует в человечестве и природе»³, - но и рождается целая поэма о человеке, его многомерности, его высоте и низости, его стойкости и весьма лёгкой ранимости. Булгаков показывает, что пребывание в определённом пространстве культуры закладывает в человеке особое чувство традиции. В него самого это чувство вошло, в частности, благодаря няням Зинаиде и Елизавете, вспоминая о которых Булгаков называет их «милыми тенями» прошлого, одарившими его «дарами любви и поэзии». Их воспоминания о минувшей жизни, крепостном быте, крепостном театре, пение народных песен, рассказывание сказок не могло не сформировать в мальчишке, образно

¹ Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи / Предисл. Н.А. Струве. Составление, подготовка текста, подбор иллюстраций А.П. Алейниковой, Н.А. Струве. Орел: Издательство Орловской государственной телерадиовещательной компании. 1998. С. 65.

² Там же. С. 10.

³ Там же. С. 9.

говоря, тонкую чувствительность к народности культуры. Народный слог пронёс философ через всю жизнь. Уже в зрелом возрасте (1939 г.) С.Н. Булгаков запишет: «Она (няня Зинаида – Т.С.) и певала нам свои песни из этого прошлого, и это пение ложилось в душу как музыка жизни. Помню оттуда такие бесхитростные слова: «<...> Как во городе в Орле – в большой колокол звонят – / То Парашу хоронят, / А Ванюша-то Параши гробову доску вскрывал, / Сам Парашу целовал. / Ты прости, прости, Параша, прости, милая моя, / Не досталася, Параша, ты ни мне, никому, / Ни злодею моему»¹.

Возможно, из этой вот народной песенно-сказочной традиции, говоря словами Булгакова, «стихии русской ласки, жалости, любви к нам» рождалась и любовь, пусть и горькая подчас, уже самого философа к землякам, понимание их и, пожалуй, принятие в любых обстоятельствах. Так, он пишет: «Ливенцы жили, кроме исключений, для нас не существовавших, в великой бедности и убожестве. Это был город не крестьян, людей производительного труда, и не купцов, и не дворян, но мелких мещан, существование которых зависело от случайного барыша и не носило в себе никакой обеспеченности. Это было ниже, чем пролетарии, трясущееся приниженное существование. Конечно, оно вырабатывало и инстинкт приниженности, было и это, но запечатлелась во мне какая-то смиренная простота, с которой несли своё существование, да кротость»². Заметим, что в ментальности своих «сородичей» Булгаков подчёркивает вовсе не «приниженность», а иные качества – простоту, смирение, кротость, тем самым обращая внимание на те черты, без которых, по сути, не рождается духовность (как способ человеческой жизнедеятельности), неизменно несущая в себе веру, что именно высшие ценности, а не повседневные обстоятельства, определяют поступки человека.

Хочется верить, что свой духовный свет имел для мыслителя и Киев, в котором он оказался после двухлетнего пребывания в научной командировке в Европе и защиты магистерской диссертации. В киевское пятилетие (1901-1906) С.Н. Булгаков прежде всего занимается преподавательской деятельностью: в Киевском политехническом институте (ординарный профессор политической экономии) и Киевском Императорском Университете имени святого Владимира (приват-доцент), но постепенно увлекается и общественным призванием, становится учредителем киевской газеты «Народ» (1906 г.); избирается членом Второй Государственной Думы; вместе с Н.А. Бердяевым руководит журналами «Новый путь» (1904), «Вопросы жизни» (1905). Киев – город многомерный, как-то удивительно непринуждённо сочетающий в себе глубокую старину и высокую традицию с мещанскими претензиями «Галохвастовых» и разрушительной стихией безумного бунта. Поэтому в

¹ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 23-24.

² Там же. С. 24.

определённом смысле символично, что переломным в мировоззренческом смысле оказался для Булгакова именно киевский период. Спустя годы, он об этом напишет: «В Киеве ... я занимал вполне определённую политическую позицию. И так шло до 17 октября 1905 года. Этот день я встретил с энтузиазмом почти обморочным, я сказал студентам совершенно безумную по экзальтации речь (из которой помню только первые слова: «века сходятся с веками») и из аудитории Киевского Политехникума мы отправились на площадь («освободить заключённых борцов») <...> На площади я почувствовал совершенно явственно влияние антихристового духа: речи ораторов, революционная наглость, которая бросилась прежде всего срывать гербы и флаги, – словом, что-то чужое, холодное и смертоносное ... оледенило мне сердце...»¹. Отсюда начинается путь мыслителя к принципиально иному мировоззрению: христианскому толкованию истории, социально-экономической сферы, человека. О том, насколько трудной оказалась избранная им стезя духовного подвижника (заострённо точно определяет варианты личностного самоопределения знаменитая булгаковская статья из сборника «Вехи» – «Героизм и подвижничество»), невольно свидетельствует двойной портрет 1917 г. М.В. Нестерова «Философы» (С.Н. Булгаков и священник Павел Флоренский). Эту работу, кстати, можно рассматривать и как ещё одно место памяти, в котором присутствует одновременно тревожность грядущего времени и рождающаяся сила человеческого духа, мужества быть (быть вопреки обстоятельствам), идущая от фигур беседующих философов, в которых при всей их разности угадывается крещённость одной болью. Её только предстоит им пережить, но она уже предчувствуется и не обманывает их тревожных «надежд», о чём свидетельствуют дневниковые записи С.Н. Булгакова: «Не увидеть мне Ливны в этой жизни. Но изломанными и таинственными путями Бог дал мне и вторую родину – Крым, но это не вторая, а тоже единственная, но которая явилась мне в другом образе славы и также с ангелом смерти»².

Крым как «вторая родина»³ оказался для Сергея Николаевича местом не только семейного счастья, но и местом боли за судьбу семьи и Отечества, местом жизненных испытаний, местом последней его непосредственной связи с родиной. Именно рельеф севастопольской бухты, образно говоря, очертил для Булгакова контуры прощальной «живой» картины отечества, хотя в духовном смысле это переживание в пределе своём испытал философ на другом берегу Чёрного моря. Так, в его «Константинопольском дневнике» есть строки, свидетельствующие о последнем «прощай» родине и запоздалой, но одновременно и новой

¹ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 47.

² Там же. С. 25.

³ Имение Олеиз принадлежало семье супруги С.Н. Булгакова – Елены Ивановны Булгаковой (Токмаковой).

встрече с ней: «Уезжаем отсюда, – пишет философ, – как будто расстаёмся и с Россией, К-ль всё-таки *родной* и *русский* город, – и вот открытие, которое делает всякий русский, и я в том числе. Теперь хищники англичане стараются закрепиться, пока нет России... А мы, русские, завоевали город, побеждённые и угнетённые <...> Вообще, надо освободиться от политического славянофильства и церковных мечтаний цезарепапизма. List der Vernunft¹ действует совсем иначе: она покорила России К-ль так, как не было этого во времена нашей силы и не было бы при победе, п. ч. тогда сейчас же воцарились бы помпадурсы и нас бы возненавидели, а теперь – нас любят: К-ль – *наш* город»². Как видим, такой настрой на «место» позволяет увидеть за несколькими строчками дневниковых раздумий С.Н. Булгакова не только знаменитый памятник христианской культуры, но и прочувствовать историю православного христианства (как и страны, его принявшей), эпоху его утверждения и дальнейшего развития, при этом внимать как времени прошлому, так и настоящему.

Известно, что философ хотел обрести именно в крымской земле свой вечный приют (в Кореизе, рядом с могилой сына). Теперь же, в обстоятельствах войны, гражданского противостояния, и это последнее человеческое желание становилось иллюзией: жестокие превратности судьбы в «эпоху перемен» не оставляют возможности в принципе чего-либо желать. Но, тем не менее, Крым одаривал философа и другими чувствами и впечатлениями, был местом и его духовно-творческого восхождения, ведь именно на крымской земле были написаны такие важные для интеллектуальной биографии Булгакова книги, как «Трагедия философии», «Философия имени». Даже в годы гражданской войны творческая жизнь Сергея Николаевича была активной. Он руководил кафедрой истории экономических и социальных учений Таврического университета, преподавал в Симферопольской духовной семинарии, исполнял обязанности члена Таврической ученой архивной комиссии, Религиозно-философских обществ в Симферополе и Ялте. Как священник С.Н. Булгаков служил в ялтинском Александро-Невском соборе, а также в церквях Кореиза, Симферополя, Гаспры³. Но постоянная занятость не избавляла его от чувства глубочайшего одиночества. В определённом смысле Крым становится для философа внутренней духовной проблемой. Булгаков размышляет, пытается разгадать, почему судьбой послан ему в этот сложный для России исторический период именно Крым, в чём заключается смысл его «крымского» этапа жизни: «Не могу распознать, что означает моё поселение здесь, есть ли это временный искус и испытание или же медленно надвигающаяся смерть»⁴. Иногда в

¹ В переводе с нем. – хитрость разума.

² Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 168-169.

³ Подробнее о деятельности С.Н. Булгакова см.: Филимонов С.Б. Интеллигенция в Крыму (1917-1920): поиски и находки источникововеда. Симферополь: «ЧерноморПРЕСС». 2006. С. 64.

⁴ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 81.

размышлениях философа присутствует и некое воодушевление, которое следовало бы обозначить парадоксально – как трагический оптимизм: «А собор наш – всё-таки сказка, и сказка, хотя и трагическая, о жизни всех этих душ, которые раскрываются на исповеди: какие судьбы, какие чистые и прекрасные есть души...»¹. Но тут же присутствует и ощущение обречённости – своей и общей, устойчивая оценка себя как «заложника», которому уже не дано распоряжаться собой: «Переезд в Москву ... теперь отходит за пределы досягаемости <...> я ... вероятно, буду немедленно изъят, почему Ялта фактически превращается для меня в место заточения. Но с благодатной природой!»². Как философ Булгаков пытается понять сложившиеся в стране новые политические обстоятельства, объяснить хотя бы для самого себя их природу и суть. Объективность служит ему в этом нормой познания, не позволяющей даже при неприятии политического радикализма, революционного способа разрешения социальных противоречий, учитывать их реальное основание, приведшее, в конечном счете, к доминированию в российской истории конкретной политической силы. В дневнике он запишет: «Читал больш[евистский] журнал: по-своему и в своём они правы, правы и о западной буржуазности, которой они сами последнее слово»³.

Ландшафтная интенция мироощущения С.Н. Булгакова особенно выпукло представлена в его «Американском дневнике» (1934), в котором в мысль метафизическую зримо переплавляются представления о природных стихиях, считываемые первоначально как явления докультурные, но позже – как символ Божественности мира. Представлена эта эволюция следующим образом: «Впервые я ощутил океан, – пишет Булгаков, – как стихию, в стихийности её враждебности и вызове просветляющей силе Логоса и покоряющему действию Св. Духа. Это есть, прежде всего, *άπειρον*, бесконечность, безграничность, но дурная бесконечность и злобная безграничность»⁴, но постепенно философ входит, образно говоря, в контакт с этой природной стихией и вот уже совсем иными красками описывает это природное явление: «Я увидел океан в его встрече с солнцем ... бездну, приемлющую свет Логоса и ей отвечающую Духом Божиим, одевающуюся Красотою... И прежде всего океан есть откровение неба, небесного свода»⁵.

Итак, по автобиографическим и дневниковым записям С.Н. Булгакова мы можем увидеть не только смену его внутреннего самочувствия, оценку складывающейся в стране ситуации, исчезновение надежд на приемлемое разрешение затяжного политического кризиса, но и интеллектуально, эмоционально войти в то особое пространство духовного

¹ Там же. С. 95.

² Там же. С. 112.

³ Там же. С. 85.

⁴ Там же. С. 304.

⁵ Булгаков С.Н. Указ.соч. С. 305.

бытия мыслителя, в котором удивительно переплетены приметы времени, личностные впечатления и места, в которых он бывал, причём, светлая булгаковская память, тоска по родным местам не могут не передаваться и не трогать своей душевной искренностью, болью расставания с родиной и теперь. Таким образом, применённый в исследовании ландшафтный подход позволил, на наш взгляд, показать, что для философа (как, впрочем, и для писателя, поэта, мыслителя) общественно-исторические и духовно-интеллектуальные трансформации времени всегда оказываются существенно связанными в их мировоззренческом сознании с определёнными «местами» на земле. Пребывание в этих местах отражает как духовную биографию интеллектуала, так и смыслы эпохи, в которую ему пришлось жить и мыслить, страдать и действовать.

1.3. Общественно-политическая деятельность С.Н. Булгакова¹

С.Н. Булгаков, выдающийся религиозный мыслитель и деятель, на разных этапах своей жизни активно включался в общественно-политическую жизнь. Как известно, он входил в «Союз Освобождение», наиболее крупную либерально-оппозиционную организацию начала XX века. Как ее деятель, по его собственному выражению, «принимал участие» в подготовке революции 1905 г., был близок к конституционно-демократической партии. Также Булгаков неоднократно участвовал в выборах в Государственную думу и был депутатом II Думы. Этот опыт дал ему понимание особенностей политического развития России в начале XX века, представление о политической культуре различных партий и сил, государственных и местных властей, различных слоев населения, существенно повлиял на его политические взгляды и скорректировал его собственную жизненную программу.

В 1901-1906 гг. С.Н. Булгаков жил и работал в Киеве. В это время он был ординарным профессором политической экономии Киевского политехнического института и приват-доцентом Киевского университета. В Киеве Булгаков встретил революцию 1905 года, здесь же он узнал о Манифесте 17 октября 1905 года. Манифест, в котором объявлялось о даровании российскому населению политических прав и свобод и Государственной думы с законодательными правами, С.Н. Булгаков, по его словам, встретил «с энтузиазмом, почти обморочным и сказал студентам безумную по экзальтации речь»².

К этому времени Булгаков занимал вполне определенную политическую позицию. С молодости он был непримиримым противником самодержавия, «я его ненавидел, презирал, гнушался им как самым

¹ Алымова Н.И.

² Булгаков С.Н. Агония // Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Сост. А.П. Олейникова, Н.А. Струве. Орел. 1998. С. 47.

бессмысленным, жестоким пережитком истории» с его полицией, жандармами, придворными, тюрьмами, парадами, приемами и «убийственной жестокостью к русскому народу».¹ Даже в то время, когда Булгаков после долгого безверия, приблизительно к своим 30-ти годам, то есть в 1900 - 1901 году, вновь обратился к религии, самодержавие казалось ему «главнейшим религиозным врагом, с которым связана основная ложь нашей церковности»².

Первые проявления революции в день оглашения Манифеста 17 октября отвратили от нее Булгакова. Он увидел в них антихристианские начала. В речах ораторов, в действиях сторонников революции, которые бросились, прежде всего, срывать гербы и флаги, в «духовной сущности» революции Булгаков увидел влияние антихристового духа. Вернувшись в этот день домой, он бросил красную розетку, которую надел в день свободы. С этого момента Булгаков считал, что революция губит и погубит Россию. Однако и в консервативный лагерь он не перешел. Сергей Николаевич не мог примириться с деятельностью правительства, с его военно-полевыми судами. Не примкнул он и к просвещенным российским консерваторам, последователям славянофильства, с которыми его связывали приверженность идеям православия и народности. Булгаков видел, что они жили прошлым, «...их истина была в том, что прошлое есть настоящее».³ Между тем Булгаков был убежден, что Россия нуждается в обновлении.

Сергей Николаевич писал, что ему хотелось найти «внеэволюционный, свободный от красной и черной сотни культурный центр», опираясь на который можно было бы освободить страну от революции⁴. Это привело его к попытке создания особого объединения – Союза христианской политики, который мог быть альтернативой всем действующим в то время партиям.

Еще одним серьезным походом Булгакова в политику было его участие в выборах в Государственную думу. Выборы в I Государственную думу были намечены на начало 1906 года. В этот период Булгаков надеялся, что Дума поможет вывести страну из кризисного состояния. Он полагал, что имел достаточные данные для работы в Думе, а потому считал себя обязанным идти в Думу, чтобы вложить свои силы в общую работу, в строительство новой России.

В Киеве, где в это время жил Булгаков, по его словам, у него были большие шансы на успех, если бы он стал выдвигать свою кандидатуру на выборах. Одним из препятствий для участия в выборах в Киеве стало его отношение к принципу партийности вообще и к имеющимся партиям в

¹ Булгаков С.Н. Указ.соч. С. 46.

² Там же. С. 47.

³ Там же. С. 49.

⁴ Там же. С. 48.

частности. К этому времени, по выражению С.Н. Булгакова, он стал «боком к революции»¹, не хотел примыкать ни к одной из партий, даже к близким ему кадетам, политические цели которых он разделял. В частности, Сергей Николаевич не мог примириться с религиозным нигилизмом, характерным, по его мнению, для этой партии. К этому времени было очевидно, что и попытка создания собственной партии не удалась. В такой ситуации Булгаков принял решение выдвинуть свою кандидатуру на выборах в родном городе Ливны Орловской губернии, где он смог воспользоваться избирательным цензом своей матери. Как известно, женщины по избирательному закону 11 декабря 1905 г. не имели избирательных прав, но свой ценз могли передавать сыну или мужу.

26 февраля 1906 года в здании ливенской городской думы состоялось предвыборное собрание избирателей г. Ливны. Большинство голосов был намечен в выборщики профессор политической экономии Киевского политехнического института С.Н. Булгаков. Выдвижение Булгакова кандидатом в выборщики по г. Ливны с большим воодушевлением было воспринято орловскими либералами и их газетой «Орловский вестник». «Нельзя не порадоваться за удачный выбор кандидата», - писала газета². Выборы выборщиков в Ливнах состоялись 16-го марта 1906 года. Булгаков смог с большим отрывом от остальных кандидатов набрать 345 голосов. Следующий за ним Ф.А. Заседателев, купец, получил 39 избирательных записок. Булгакова опередил лишь один кандидат, врач С.С. Чеботарев, набравший 430 голосов, который прошел в выборщики³, но впоследствии не был избран в Думу.

Всего от Орловской губернии и Орла в I Думу было избрано 10 депутатов, из них 8 крестьян, 6 из которых вошли в Трудовую группу, двое были беспартийными. Избраны были также М.А. Стахович, орловский губернский предводитель дворянства, один из основателей «Союза 17 октября», и Ф.В. Татаринев, председатель Орловской земской управы, основатель Орловской группы конституционно-демократической партии.

Как известно, I Дума работала с 27 апреля 1906, а 8 июля того же года была распущена. Работа I Думы разочаровала Булгакова, однако в это время, видимо, он не считал, что думская деятельность исчерпала свои возможности. Поэтому после роспуска I Думы он вновь вступил в избирательную борьбу.

Выборы во II Государственную думу были намечены на начало 1907 года. В Орловской губернии первая стадия выборов начиналась 12 января 1907 г., на 6 февраля был намечен их заключительный этап - губернское избирательное собрание. На этот раз в Ливнах Булгаков успешно прошел

¹ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 51.

² Областной отдел. Ливны //Орловский вестник. 1906. 1 марта. С. 3.

³ Ливны //Орловский вестник. 1906. 18 марта. С. 3.

первую стадию выборов и был избран в выборщики, о чем 21 января сообщила газета «Орловский вестник»¹.

Накануне проведения губернского избирательного собрания, на котором избирались депутаты, «Орловский вестник» поместил большую статью о Булгакове, как об одном из желательных кандидатов. В статье говорилось об основных вехах его биографии, о сложных идейных исканиях Булгакова, пришедшего от веры, безверия, марксизма к новому миросозерцанию. Говорилось о том, что на выборах Булгаков позиционировался как беспартийный «христианский социалист», но заявлял, что в области политики ближайшего будущего считает наиболее соответствующей требованиям жизни программу «партии народной свободы»².

Губернское избирательное собрание проходило 6-8 февраля 1907. Баллотировалось большое количество кандидатов, только 7 февраля их было не менее 80 человек. С.Н. Булгаков был избран депутатом во II Государственную думу от общего состава выборщиков Орловского губернского избирательного собрания 8 февраля 1907 года.³

Во II Государственную думу от Орловской губернии и Орла было избрано 9 депутатов: 3 крестьянина, все беспартийные, 5 дворян и С.Н. Булгаков. Среди избранных вновь были Ф.В. Татаринов и М.А. Стахович (к этому времени он перешел в Партию мирного обновления). Также были избраны А.А. Стахович (вошел в фракцию конституционно-демократической партии), князь А.Б. Куракин (вошел в фракцию «Союза 17 октября»), В.Г. Ветчинин (вначале вошел в фракцию «Союза 17 октября», затем перешел в группу правых и умеренных).

Вторая Дума работала с 20 февраля по 3 июня 1907 года. С.Н. Булгаков активно включился в думскую деятельность. Он был председателем 9-го отдела Думы, вошел в ряд комиссий: бюджетную, о свободе совести, аграрную, являлся председателем комиссии по церковным вопросам. 9 раз Булгаков поднимался на ораторскую трибуну II Думы. Известны его выступления по аграрному вопросу, об отмене военно-полевых судов, о помощи безработным, его осуждение как революционного, так и правительственного террора⁴.

Участие в работе II Думы окончательно отвратило Булгакова от революции. Учитывая состав Думы, он считал ее непригодной ни для какого дела. Из Думы Булгаков вышел «таким черным, каким никогда не бывал».⁵

¹ Орловский вестник. 1907. 21 янв. С. 3.

² К выборам в Думу по Орловской губернии // Орловский вестник 1907. 6 февр. С. 2.

³ Выборы в Думу по Орловской губернии // Орловский вестник. 1912. 8 февр. С.2. Выборы в Думу по Орловской губернии // Орловский вестник. 1912. 9 февр. С.2.

⁴ Аронов Д.В. Булгаков Сергей Николаевич // Государственная дума России. Энциклопедия: в 2-х т. Т. 1. Государственная дума Российской империи (1906-1917 гг.). - М.: РОССПЭН, 2006. - С. 76-77.

⁵ Булгаков С.Н. Агония... С. 51.

С 1909 года изменились политические взгляды Сергея Николаевича, он стал по его выражению, «царист». В этот период Булгаков пришел к мнению, что «царская власть в зерне своем есть высшая природа власти, не во имя свое, но во имя Божие». ¹ Он любил «царское самодержавие, Царя, как мистическую, священную Государственную власть», хотя и считал, что все правление Николая II было «самоубийством самодержавия» и осознавал, что теократия в образе царской власти в русской истории не удалась. При этом Булгаков не был «монархистом» в партийно-политическом смысле слова и никогда не примыкал к правым партиям².

После опыта работы в Думе С.Н. Булгаков много сил отдавал религиозно-философской и литературно-критической работе, занимался научной, преподавательской деятельностью, религиозно-философским издательством «Путь».

Последний раз С.Н. Булгаков принимал участие на выборах в IV Государственную думу в 1912 году. От избирательной кампании 1912 года у Булгакова остались невероятно тяжелые впечатления. Время выборов он назвал «днями скорби и муки, близкой к отчаянию»³.

Губернатором С.С. Андреевским выборы в Орловской губернии были назначены с 11 сентября по 18 октября 1912 года. Булгаков вновь на первой стадии выборов выставил свою кандидатуру в г. Ливны. Явка избирателей в Ливнах на выборах 1912 г. была довольно высокой – 47 %. После того, как кандидатура Сергея Николаевича на избирательном собрании получила 71,3% голосов, поступило предложение не продолжать баллотировку других кандидатов из-за очевидного превосходства Булгакова. Лишь по настоянию одного из них, городского головы, баллотировка продолжалась, но результаты выборов остались неизменными.⁴ Однако, имея все шансы на успех, Булгаков, потрясенный дальнейшим ходом выборов, в депутаты баллотироваться не стал.

Булгаков увидел главную особенность этих выборов, то, что они были организованы и контролировались сверху как представителями светской власти – губернаторами, так и властью духовной – епархиальными архиереями, руководствовавшимися инструкциями из предвыборного бюро при св. синоде. Как известно, центральные и местные власти активно не вмешивались только в выборы в I Думу. Постепенно бюрократия, приглядевшись к новому орудью, которым являлись Государственная Дума и выборы, научилась ими пользоваться и приспособила их к своим нуждам. Подделка выборов в 1912 году по всей России приняла беспрецедентные для того времени масштабы, была осуждена прессой почти всех направлений, хотя и по разным мотивам.

¹ Там же. С. 53.

² Там же. С. 44-45.

³ Булгаков С.Н. На выборах //Христианский социализм (С.Н. Булгаков). Ред.- составитель, автор предисл. и коммент. В.Н. Акулинин. Новосибирск, Наука. Сиб. отд-е, 1991. С. 194.

⁴ Орловский вестник. 1912. 28 сент.

Булгаков отмечал, что в западных странах в начале XX века фальсификация выборов стала привычным явлением, но российскую оппозиционную общественность она шокировала.

Вспоминая ход выборов, Булгаков писал, что он наполовину не верил материалам газет, пока не увидел своими глазами, «с какой бесцеремонностью и с каким неуважением к праву и самой идее выборов» велась эта кампания, в том числе и в Орловской губернии. Булгакова поразил тот «цинизм и бесстыдство», с которым власти осуществляли подделку этих выборов. Он называл средства, которые были применены для получения необходимого состава депутатов: запугивания со стороны начальства, исключения из выборов в последний момент, деятельность правительственных эмиссаров, намеченные заранее от властей кандидаты¹.

Тем не менее многое в действиях властей не было известно широкой публике. Так, в соответствии с секретными распоряжениями товарища министра внутренних дел А. Харузина, на местах собирались сведения обо всех избранных, даже уполномоченных от волостных сходах, их сословии, звании, возрасте, образовании, роде занятий, национальности, служебном или общественном положении, политическом направлении, поведении, характере. Предлагалось брать на заметку нежелательных кандидатов и применять различные меры для их устранения от выборов².

Губернское избирательное собрание проходило 18 - 19 октября 1912 года. Всего в Орловской губернии было избрано 113 выборщиков, которые должны были избрать 9 депутатов. 58 выборщиков были избраны на съездах крупных землевладельцев, преимущественно дворяне и священники. Среди них были сенатор и член Государственного совета, председатели и члены уездных земских управ, предводители дворянства, земские начальники, товарищ прокурора Орловского окружного суда, почетные мировые судьи, помощник начальника управления почты и телеграфов, нижегородский губернатор. По первой городской курии было избрано 17 выборщиков, среди которых были купцы, присяжные поверенные, врачи, городские головы ряда городов Орловской губернии, директор Елецкого городского банка, казначей биржевого комитета Ельца и др.³ По второй городской курии было избрано 13 человек. Среди них присяжный поверенный, городской судья, члены и председатели губернской и уездных земских управ, врачи, учитель учительской семинарии, городской голова, мелкий торговец⁴. Также было избрано 23 выборщика от крестьян и 2 от рабочих.

Булгаков отмечал низкую политическую культуру многих

¹ Булгаков С.Н. На выборах... С.195.

² ГАОО. Ф.580. Ст.2. Д. 3912. Лл.5, 6, 8-9. Там же. Ф.580. Ст.1. Д. 5732. Лл. 10-14.

³ Земщина. 1912. 26 сент., Орловская жизнь. 1912. 26 сент. Орловский вестник. 1912. 26, 29 сент., 4, 12 окт. ГАОО. Ф. 580. Ст.1. Д. 5732. Лл. 6-7, 12, 150-151. Там же. Ф.580. Ст.2. Д. 3912, Лл. 18, 102-118, 121, 129, 146-152.

⁴ Орловская жизнь. 1912. 29-30 сент., 3, 5, 10, 12 окт. Орловский вестник. 1912. 26, 29, 30 сент., 1, 3, 10-12, 14 октяб. ГАОО. Ф. 580. Ст. 1. Д. 5732. Лл. 13-14., 18. Там же. Ф. 580. Ст. 2. Д. 3912. Лл. 29-30.

выборщиков, с чем он встречался и на предыдущих выборах. О крестьянах-выборщиках Булгаков писал, что они не стремились выдвинуть из своей среды наиболее подходящих кандидатов для защиты своих интересов в Думе, а баллотировались все по очереди, надеясь на случайную удачу, соблазненные возможностью получить хорошее депутатское жалование. Как писал Булгаков, была продемонстрирована полная темнота крестьянства, которое думало только о «диетах», к чему, кстати, Булгаков относился без сурового осуждения.¹ Между тем все крестьяне-выборщики были грамотными, многие из них находились на выборных должностях сельского самоуправления, среди них: почти половина волостных старшин, волостной судья, волостные писари, члены земских управ и земские гласные².

На выборах, по мнению Булгакова, проявилась несостоятельность в политическом отношении дворянского сословия, соединенная с надменностью, претензиями, цинизмом, не брезгающим сомнительными услугами. Между тем многие дворяне-выборщики получили отличное образование. Среди них были окончившие Московский, Петербургский, Харьковский университеты, Императорский Александровский лицей, Николаевское кавалерийское училище, Александровское военное училище, Демидовский лицей. Среди дворян, писал Булгаков, были единичные исключения, очень высокие и светлые, но большинство мыслило эгоистично, думало только о своих интересах, не заботясь «об общерусских, государственных интересах». Становилось страшно за власть, писал Булгаков, которая упорно хотела базироваться именно на этом сословии³.

Отмечал Булгаков и сравнительно небольшую группу политических деятелей, знавших, чего они хотят, и которые сознательно вели политическую борьбу. Наверное, среди них Булгаков имел в виду Ф. Татаринова, И.Н. Севастьянова, орловских либералов и их сторонников⁴.

Особенно болезненно Булгаков воспринял то, что на этих выборах в качестве послушной избирательной «скотинки» использовались священники, их заставили явиться на выборы и проголосовать за намеченных кандидатов. В губернском избирательном собрании их было 23. Он считал, что на выборах священников «заставили играть самую жалкую, самую вредную роль», его также угнетало «раболепство духовенства»⁵. Это, по мнению Сергея Николаевича, унижало церковь, наносило ей непоправимый урон. Булгаков был убежден, что в России не было и не будет культуры вне религии, разрушение религии приведет к

¹ Булгаков С.Н. Агония... С. 55.

² Орловская жизнь. 1912. 30 сент., Орловский вестник. 1912. 28-30 сент, 3, 12, 14 окт. ГАОО. Ф. 580. Ст.1. Д. 5732. Лл. 8-10. Там же. Ф. 580. Ст. 2. Д. 3912. Лл. 71, 153-155, 157, 163-170, 172-173.

³ Булгаков С.Н. Агония... С. 54-55.

⁴ Булгаков С.Н. На выборах... С. 195.

⁵ Булгаков С.Н. Агония... С. 54.

утверждению варварства¹.

С.Н. Булгаков писал, что на губернском избирательном собрании смысл выборов был совершенно извращен. На переднем плане оказались не политические партии, а удобные властям кандидаты и «главный кандидат администрации» – нижегородский губернатор А.Н. Хвостов, который использовал свой избирательный ценз как елецкий землевладелец. К этому времени Хвостов был известен своей беззастенчивой подделкой выборов в Нижегородской губернии. Он активно вел себя на губернском избирательном собрании в Орле, «дирижировал» священнослужителями, но из избранных от всего собрания депутатов получил наименьшее количество голосов и прошел лишь относительным большинством записок².

Видимо, учитывая облик некоторых намеченных властями кандидатов, Булгаков отмечал то, что в официально-правом лагере существовал спрос не на кандидатов с убеждениями, независимых и свободных, а на послушное низкопоклонство, на беспринципность. Величайшим несчастьем для России считал Булгаков то, что при таких условиях в России не может сложиться настоящая партия просвещенных консерваторов, которая могла бы без потрясений вывести страну из тупика³.

В IV Государственную думу от Орловской губернии было избрано 9 депутатов: 5 дворян, 2 крестьянина, 2 священника. В политическом отношении в ходе выборов они заявляли себя следующим образом: 4 правых, 3 националиста и 2 октябриста. В самой Думе орловские депутаты распределились по фракциям иначе: 1 вошел во фракцию правых, 5 - во фракцию русских националистов и умеренно-правых, трое присоединились к октябристам.

Впечатления от выборов привели С.Н. Булгакова к горьким выводам. «Россия гниет заживо», - писал Булгаков, - отравленная ядом нигилизма как со стороны революционных и либеральных сил, так и со стороны бюрократии⁴. «Этот административный нигилизм, который не останавливается перед цинизмом и из нигилизма и политического шулерства делает программу государственного управления, – он неизбежно приводит к собственному самоупрезднению...»⁵. Известно, что пресса оппозиционных сил от крайне левых до умеренно-либеральных также полагала, что итоги выборов показали, что власть не имела прочной опоры в обществе и долго в неизменном состоянии продержаться не сможет.

Прогноз С.Н. Булгакова относительно будущего России был пессимистичным: «Пусть наши финансы находятся в блестящем

¹ Булгаков С.Н. На выборах... С. 199.

² Орловский вестник. 1912. 20 окт. ГАОО. Ф.580. Ст. 1. Д. 5732. Л. 22.

³ Булгаков С.Н. На выборах... С.196.

⁴ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 199-200.

⁵ Там же. С. 200.

состоянии, - писал Булгаков, - а бюджет перевалил за три миллиарда, пусть порядок в стране еще поддерживается, но общественная атмосфера ... больше прежнего отравляется нигилизмом, для которого нет ничего святого, и этот яд обнаружит себя при первой возможности»¹. Булгаков считал, что власти и царь сами ведут дело к революции.

Но Булгаков был убежден, что нельзя долго отдаваться отчаянию и малодушию, надо делать свою работу «каждому на своей очереди». Но, по его мнению, «надо понимать всю трудность положения и серьезность той внутренней болезни, которою страдает Россия», которая грозила не только ее жизнеспособности и здоровью, но и самому существованию нашей государственности².

Как известно, до последних дней своей жизни С.Н. Булгаков следовал этому правилу: делать работу «каждому на своей очереди», движимый глубокой религиозностью и любовью к России.

1.4 Сергей Булгаков глазами Александра Шмемана: отцы и дети³

Известный проповедник, историк Церкви, мыслитель протопресвитер Александр Шмеман закончил Парижский богословский институт, знаменитый Сент-Серж, Свято-Сергиевский, как часто его называют. Студенты его выпуска были последними из тех, кто прослушали курс о. Сергия Булгакова. На протяжении четырех лет юный Александр видел его почти каждый день: в храме, в аудитории, иногда на квартире, в «профессорском» домике Сергиевского подворья. Таким образом, Шмеман был одним из свидетелей тех последних, предсмертных лет Булгакова, когда, «лишенный голоса, с вырезанным горлом, читал он лекции уже каким-то почти неслышным клекотом и так очевидно для всех сгорал в светлом пламени конца, отрешенности, ожидания близкой смерти».

Воспоминания об о. Сергии его, пускай и не близкий, но все же ученик написал через двадцать лет после его смерти и опубликовал в «Вестнике РСХД»⁴. Эти воспоминания свидетельствуют о том, что хотя о. Александр многое не принял в учении о. Сергия, по духу это были близкие люди. Как пишет о. Иоанн Мейендорф, Шмеман никогда не увлекался софиологическими умозрениями Булгакова - при огромном личном к нему уважении⁵.

Шмеман отмечает, что в СССР среди неистребимых «русских мальчиков» растет интерес к наследию Булгакова. Сам он тоже относит

¹ Там же. С. 199-200.

² Там же. С. 201.

³ Колымагин Б.Ф.

⁴ Шмеман А. «Три образа», 1971 г. // Вестник РСХД, № 101-102. Далее: «Три образа».

⁵ Прот. Иоанн Мейендорф. «Жизнь с избытком» // St. Vladimir's Theological Quarterly, 28, 1984, pp. 3-10. Перевод Ю.С. Терентьева; http://krotov.info/libr_min/25_sh/shme/man_51.htm.

себя к «русским мальчикам», только эмигрантским. «И это значит тоже, хотя и по другому - чужим окружавшей меня действительности, тоже обреченным искать своего: - того, чем можно было бы подлинно жить, чему можно было бы по-настоящему отдать себя, в чем можно было бы найти себя», - пишет о. Александр¹.

Для Шмемана труды Булгакова, наряду с работами Флоровского, стали свидетельством о Церкви: «И вот я помню, как, шестнадцати или семнадцати лет, я прочел почти случайно две, хотя и совершенно разные, но в равной мере «пленившие» меня книги — «Купину неопалимую» о. Сергия Булгакова и «Пути Русского Богословия» о. Георгия Флоровского. Я, наверное, очень мало что понял в них тогда, как не знал и того, что написаны они «идейными врагами». Но я твердо знаю, что именно благодаря этим двум книгам, именно в ту памятную весну, нашел я свое и себя и стал на тот путь, который, несмотря на все трудности, искушения, испытания и падения, составляет единственный смысл моей жизни. Что дал мне тогда о. Сергей? Дал тот огонь, от которого только и может возгореться другой огонь. Дал почувствовать, что только тут, в этом прикосновении к Божественному свету, к его исканию и созерцанию — единственное подлинное назначение человека, та «почесть горнего звания», к которой он призван и предназначен. Окрылил своим горением и полетом, своей верой и радостью. Приобщил меня к чему-то самому лучшему и чистому в духовной сущности России. И я уверен, что то же самое дает он и тем, кто открывает его сейчас, открывает там, где отрицается и преследуется сама память о духе»².

В пятнадцать лет, в июле 1937 года Александр Шмеман едет на конференцию в Англию. В своих «Дневниках» он признается: «Не будь тогдашней поездки, встречи с мыслью, спором с людьми, прежде всего: о. С. Булгаковым о. Г. Флоровским, Г.П. Федотовым, остался бы я в отношении Церкви на позициях «национально мыслящей» русской эмиграции»³.

В другом месте «Дневников» мы находим свидетельство В.В. Вейдле, старшего друга Шмемана, который признался ему, что церковного христианина в нем пробудил только о. Сергей Булгаков⁴.

Отец Сергей не обладал особым проповедническим даром и легко мог смутить аудиторию. О таком «смущении во благо» рассказал митрополит Антоний Сурожский. После того как он прочитал евангелие от Марка, с ним, четырнадцатилетним мальчиком, произошел переворот. Этому предшествовала встреча Андрея Блума (будущего владыки Антония) с отцом Сергием Булгаковым. Крупнейший русский богослов обратился к

¹ «Три образа», С.10.

² «Три образа», С.10.

³ Шмеман А., прот. Дневники. 1973-1983. М.: Русский путь, 2005, с. 250. Далее: «Дневники».

⁴ «Дневники», С. 264.

молодежной аудитории с речью, которая вызвала у юноши внутренний протест. Приведу цитату. Отец Сергей «был замечательный богослов, и он был замечательный человек для взрослых, но у него не было никакого опыта с детьми, и он говорил, как говорят с маленькими зверятами, доводя до нашего сознания все сладкое, что можно найти в Евангелии»¹. Но все-таки он говорил в духе и перевернул ситуацию с минуса на плюс. Андрей отыскал Писание, открыл самое короткое Евангелие и прочел.

Булгаков, по мысли Шмемана, является пророком, провозвестником Царства, проповедником вселенской Церкви без экивоков на русскую особенную статью. И он, в метафорическом смысле, стоит у его крещальной купели. Но это стояние – на дистанции. Потому что реальной близости между ними не было. Шмеман в парадигме богословия общения пишет об этом. Он говорит о людях, повлиявших на его жизнь: генерал Римский-Корсаков, о. Савва (Шимкевич), В.В. Вейдле, о. Киприан (Керн). «Каждый из них что-то действительно «вложил» в мое сознание, тогда как другие только так или иначе влияли на него. И это так потому, наверно, что каждый из этих четырех не только что-то «давал», но и брал от меня – то есть любил меня, и я, следовательно, был ему нужен. Каждый раз здесь был своего рода «роман», а не только умственное общение. И этого «романа» совсем не было с другими, может быть, гораздо более замечательными людьми: Карташевым, Булгаковым, Зеньковским»².

Шмеман вслед за Булгаковым был в известной степени славянофилом, его вселенскость была неотделима от «души народа», души России. Эти мифологемы покоились не на идеологии, а на культуре, на знании отечественной литературы, живописи, философии.

Философия до такой степени пленила Булгакова, что он попытался сделать невозможное: перевести интуиции о Софии на дискурсивный язык богословия. Эта задача отчасти потерпела крах, но только отчасти. Многое Булгакову все же удалось сказать. Шмеман не случайно говорит, что Булгаков остается и в богословии философом. Он не уходит от философских вопрошаний в своем богословском дискурсе. Но главное не в этом: труды Булгакова покоятся на опыте Присутствия и отражают этот опыт даже там, где речь идет о чистых абстракциях, рассудочных построениях. Этот опыт Присутствия роднит Шмемана и Булгакова. И именно этот опыт делает первого внимательным учеником второго.

В своих воспоминаниях Шмеман обращает внимание читателей на служение отца Сергия в храме: «И вот навсегда, на всю жизнь запомнилось мне лицо, лучше сказать — лик о. Сергия, на которого, стоя близко от него, я, должно быть, случайно взглянул в этот момент. Никогда не забуду его светящихся каким-то тихим восторгом глаз и слез его и всего этого

¹ Антоний, митрополит Сурожский. Труды. Т.1. М.: Практика, 2002. С. 256, 257.

² «Дневники», С. 123.

устремления вперед и ввысь, точно, действительно, в ту «преднюю весь», где уготавливает Христос последнюю Пасху с учениками своими»¹.

«Почему так хорошо запомнил я эту минуту?» - спрашивает сам себя отец Александр. И отвечает: «Потому, думается, что воспоминание о ней невольно возвращалось ко мне всякий раз, что читал я и слушал обвинения о. Сергия в «пантеизме» и «гностицизме», в стирании грани между Богом и тварью, в обожествлении мира ... обвинения эти так очевидно противоречили тому, что, по всей вероятности, поразило и всегда поражало меня больше всего в о. Сергии: его «эсхатологизму», его всегдашней радостной, светлой обращенности к концу. Из всех людей, которых мне довелось встретить, только о. Сергей был «эсхатологичен» в прямом, простом, первохристианском смысле этого слова, означающем не только учение о конце, но и ожидание конца»².

С этих позиций Присутствия о. Александр оценивает богословские искания о. Сергия: «В о. Сергии сочетались, и до конца не сливались, как бы два человека: один — «опытный», тайнозритель Божественной славы и радости, раскрывающихся в Церкви, и другой — «ученый», профессор — стремившийся это тайнозрение не только поведать и не только объяснить, но и, так сказать, «без остатка» изложить в философски-богословской системе, с языка «доксологического» перевести на язык дискурсивный. Отсюда и своего рода «стилистическая» неудача о. Сергия: эти два языка у него не сливаются и не претворяются в единый язык, в некое органическое свидетельство. Убеждает и покоряет опыт, светящийся в его писаниях, но как часто не убеждают - а вызывают сомнения и даже возражения, слова и определения. И тут, мне кажется, и лежит путь к разгадке «загадки» о. Сергия, его жизненной и творческой трагедии»³.

Трагедию Булгакова Шмеман видит в том, что «система его (именно «система», а не бесконечное богатство всего того, что она «систематизирует») не соответствует его опыту»⁴. По мнению Шмемана, о. Сергей Булгаков Запад, в сущности, не знал, а знал западную, преимущественно немецкую, науку и философию. Отсюда несомненная ограниченность его творчества, его вклада. Пушкин и Тургенев – гораздо более всемирны, чем он⁵. И в то же время немецкая философия выстраивала каркас богословской мысли Булгакова, он претворял ее в своем творчестве. Без нее не было бы и тех эсхатологических прозрений, которые так дороги Шмеману.

После выхода философского сборника «Вехи» (1909 г.) Лев Толстой записал в своем дневнике: «Удивительный язык. Надо самому бояться этого. Нерусские выдуманые слова, означающие подразумеваемые новые

¹ «Три образа», С.15.

² «Три образа», С.16.

³ «Три образа», С. 19.

⁴ «Три образа», С. 20.

⁵ «Дневники», С.79.

оттенки мысли, неясные, искусственные, условные и ненужные. Могут быть нужны эти слова, только когда речь идет о ненужном».

Эту тему ненужности подхватывает Шмеман, вряд ли знакомый с этой толстовской записью. Говорит он об этом, конечно, не в воспоминаниях, а в частных записях, в дневниках: «Булгаков употребляет (как и Флоренский) сугубо православную терминологию, все у них какое-то «парчовое». А вместе с тем романтическое, почти субъективное. «Мое богословие...». Вот возьму и навязу Православию «Софию», покажу всем, во что они на самом деле верят. И вот никому не навязали. И не потому, что «темные» люди, а потому, что это – не нужно. Как не нужна и бердяевская свобода».

По мысли Шмемана, в булгаковском богословии нет смирения. Чего бы он ни касался, он должен немедленно переделать это на свой лад, перекроить, объяснить по-своему. Он как бы никогда не сливается с Церковью, всегда чувствует себя – не только в ней, но и по отношению к ней... И потому успех его богословия только у горсточки «интеллигентов»... Интеллигент может быть либо «булгаковцем» (мое богословие), либо же «типиконщиком», который а priori в восторге и умилении от всякой стихиры, даже самой что ни на есть бездарной... Как ни страшно это сказать, но булгаковское софианство - это марксизм наизнанку, это все тот же ключ, открывающий все двери»¹.

Так внутренние претензии к о. Сергию обретают конкретные формы. Но эти претензии отступают перед ощущением масштаба личности учителя, его религиозной одаренности: «Он действительно был: - пророком и тайнозрителем, вождем в некую горную и прекрасную страну, в которую всех нас звал он всем своим обликом, горением, духовной подлинностью»².

Для Шмемана было важно и то обстоятельство, что почвой о. Сергия было русское православие. Он подчеркивает, что никакой стилизации не было в этом бывшем университетском профессоре: «Сын, внук, правнук, пра-правнук священников, выросший и духовно сложившийся в церковном быту, о. Сергей был чистейшим аристократом левитской крови. Свою почву он носил в себе, носил и тогда, когда на время ушел в «страну далече», не изменив, впрочем, и тогда своему горному устремлению и первородству духовного в себе. Ему не нужно было искать и находить ее. Вернувшись в Церковь, он не в каком-нибудь переносном, а в буквальном смысле вернулся домой и, став священником, вступил в свое, исконное, врожденное. Отсюда, конечно, и та его «сыновняя свобода» в Церкви, которую признал в нем и его богословский противник, о. Георгий Флоровский и о которой так часто понятия не имеют новоиспеченные ревнители "истинного православия"»³.

¹ «Дневники», С. 527.

² «Три образа», С.21.

³ Там же. С.13.

Для Шмемана русское православие тоже стало почвой. Булгаков и Шмеман были славянофилами особого рода. Вот как Шмеман пишет об их общем с о. Сергием духовном космосе: «Не подлежит, однако, сомнению, что существует внутри вселенского православия особый русский тип его, исторически сложившийся, хотя и нелегко определяемый. Это почти неуловимое, от слов и определений тускнеющее и увядающее, сочетание всего того, что Федотов называл «кенотизмом» («в рабском виде Царь небесный...») с радостным, подлинно пасхальным «космизмом», с какой-то почти нежностью к творению Божьему. То, что каждый русский интуитивно чувствует и любит в белом, радостном образе «убогого старца Серафима», что совершеннее всего воплотилось в русской иконописи и храмостроительстве, в русском церковном пении, в русской «рецепции» византийского богослужения; то, наконец, что вне всякого сомнения составляет последнюю и таинственную глубину русской литературы»¹.

Но эта почвенность русского священника важна для Шмемана не сама по себе, а в сочетании с полетом мысли, со свободой сынов Царства. Тема открытости ко всему живому, подлинному, небоязнь коснуться каких-то спорных, но актуальных вопросов современности роднит двух богословов. И еще их роднит миссионерство среди интеллектуалов. Проблема отцов и детей решается Шмеманом в свете Преображения и радости богослужения, обретения «неба на земле», а также в творчестве, в тех апологетических текстах, которые направлены не только к «верным чадам Матери-Церкви», но и к миру, тоскующему по целостной вере.

1.5. Ливенский Лицей им. С.Н.Булгакова в деле сохранения памяти и творческого наследия мыслителя²

В городе Ливны Орловской области много памятных мест, хранящих историю страны и народа, но духовным центром еще со времени открытия в 1817 году считалось здание, в котором сейчас располагается МОУ лицей им. С.Н.Булгакова. Сначала это было духовное училище, потом школа и, наконец, лицей, в котором бережно хранится память о талантливых людях, учившихся здесь. Это: Сергей Николаевич Булгаков - выдающийся мыслитель, теолог, Николай Николаевич Поликарпов - прославленный авиаконструктор, великий труженик, внесший поистине неоценимый вклад в Великую Победу, Евграф Васильевич Быханов - неутомимый открыватель тайн Земли и космоса, Михаил Федорович Спасский - видный ученый и метеоролог, Николай Николаевич Феноменов - известный врач, профессор медицины, Рэм Викторович Хохлов - ректор Московского Государственного университета, Сергей Михайлович и Олег Михайлович Белоцерковские - известные ученые в области космонавтики и физики.

¹ Там же. С.14.

² Плясова Е.В. «Роль философских идей С.Н.Булгакова в формировании системы жизненных ценностей школьников».

Наш лицей носит имя С.Н. Булгакова как символ неразрывной духовности, связывающей поколения. Исследования Булгакова о природе, философии, религии, науке, искусстве, истории языка принадлежат к сокровищнице «великой философии». За 48 лет своей деятельности он написал 28 томов оригинальных исследований, 180 статей по философии, богословским, экономическим проблемам.

По словам современников, «ничто не поражало в отце Сергии так сильно и глубоко, как слияние воедино двух стихий: священства, связанного со всем богатством духовного прошлого, и пророчества, устремленного к грядущему». Имя С.Н.Булгакова золотыми буквами вписано в духовную книгу России и русского Зарубежья. С.Н. Булгакова знали в Америке, Англии, Франции, Японии и других странах. Философ и богослов, общественный деятель и публицист, экономист - все сочеталось в нем органично и цельно. Его деятельность можно оценить как подвижническую: он был духовным руководителем русской эмигрантской молодежи.

Его участие в экуменическом движении имеет важное общечеловеческое значение. В то далекое время он выступал за вероисповедное единство христиан, за устранение разобщенности христианских церквей и сплочение церковных сил в мировом масштабе. Сама жизнь сегодня подтверждает актуальность его учения.

Отец Сергей обладал прекрасным литературным даром. Его художественная восприимчивость делала произведения живыми и трепетными, образными и впечатляющими. Чуткий стилист, мастер эмоционального слога, С.Н.Булгаков внес заметный вклад в развитие отечественной пушкинистики, искусствоведения, эстетики. Жизнь С.Н. Булгакова богата событиями и большими свершениями.

По-новому сегодня звучат строки, написанные С.Н. Булгаковым о событиях его жизни и жизни близких ему людей, о мыслях и чувствах, пробужденных у автора. По-новому потому, что изменилась эпоха, изменился стиль жизни людей и условия, но в этих иных обстоятельствах неизменными остаются вечные человеческие ценности: поиск истины, вера в добро и высшую справедливость. В наше время произведения С.Н.Булгакова – живительный источник мудрости и вдохновения, его слова побуждают размышлять, укрепляют в вере и вдохновляют на служение своему делу и Отечеству.

Школьники, знакомясь с творчеством знаменитого земляка, по-иному учатся видеть свой родной край, провинциальный город Ливны с его полными тихого очарования улицами, хранящими историю города. «... Ливны. Сокровище моей души. Капли небесной росы, которые падали в сердце и, прожигая его, ложились в него бриллиантами».

Вынужденный покинуть свою Родину, он всю свою оставшуюся жизнь тоскует по оставленному отчужденному краю и надеется вернуться.

«Родина – святыня для всякого, и, как таковая, она всегда дорога и прекрасна. И моя родина есть прекрасный дар Божий, благословение и напутствие на всю жизнь».

В поисках смысла жизни, правды жизни С.Н. Булгаков проходит долгий путь – от чувства одиночества, разобщенности со всем миром - от горького признания: «Так предопределялась судьба всей моей жизни, пока еще в смутных первообразах: чужой среди своих, свой среди чужих, а в сущности нигде не свой ... Один в поле не воин, но всегда и везде один...» - до потрясающего, всеобъемлющего осознания единения с вечным началом и людьми.

Читая его автобиографические строки, школьники учатся ценить каждое мгновение жизни, радоваться каждому прожитому дню. «Поистине так прекрасно каждое мгновение жизни, ибо дает его Бог, и не ленись, душа моя, знать это и осуществлять ... и когда отнимутся мгновения, погаснут огни жизни, тогда мы узрим, как прекрасно, воистину прекрасно каждое мгновение, и тогда будет поздно... Господи, расшири мое сердце, чтобы знать, как прекрасно даруемое Тобою мгновение жизни», - писал С.Н.Булгаков.

В наше время, когда социологи констатируют падение ценности семейной жизни, ослабевание роли семейных традиций, слова Булгакова, обращенные к своим родителям, сыну Федору, жене, полные любви и признательности, напоминают о том, что человек не должен и не может по сути своей быть одиноким: «Как воздух, как свет, как солнце, - такова в жизни моя Неличка... По человеческому разумению, кажется, вся жизнь моя сложилась бы по-иному, если бы мы не встретились... Я лишился бы опоры, счастья и чистоты».

Строки о любви к Богу и людям как откровение: «Сила любви – жертва, и высшая любовь есть жертвенная». О.Сергий предстает перед нами как человек, посвятивший свою жизнь служению Богу, чтобы иметь возможность служить людям словом и делом. Ответы на многие вопросы, тревожащие нас сегодня, мы сможем найти в духовном дневнике отца Сергия:

«Вечность – это есть любовь и голос вечности, откровения вечности в человеческом сердце и есть любовь.

Совесть – голос Бога в человеческом сердце. Что краше чистой человеческой души, обращенной к богу?

Люби, дерзай, жертвуй – прочее приложится к тебе».

О ценности человеческой жизни пишет С.Н. Булгаков:

«Душа человеческая дороже мира. Какое сокровище живая человеческая душа, какие жемчужины могут таиться на дне ее, о которых не подозревает сам человек и окружающие его...»

Пример знаменитых земляков побуждает исследовать их жизненный путь и деятельность, способствует формированию системы жизненных ценностей, вдохновляет сегодняшних школьников на творчество:

Над Сосной-рекой колокольный звон;
Где бы ни был я – всюду слышен он,
Как голос детства, с отзвуками родника,
Как духовное наследство, прошедшее через века...

Комплексная деятельность педагогов, классных руководителей лицея направлена на сохранение и развитие традиций нравственного и духовного совершенствования личности ученика, что находит свое отражение и в тематике занятий, внеклассных мероприятий, и в самом стиле общения преподавателей с учащимися, и в воспитании бережного отношения к истории своей школы, своего края.

В лицее проводятся тематические классные часы, заседания научно-исследовательского общества лицеистов, посвященные памяти знаменитого земляка, во время которых у лицеистов есть возможность задать свои вопросы о жизни, творчестве о.Сергия и по интересующим их вопросам священникам ливенских храмов, работникам ливенского краеведческого музея. В лицее введены спецкурсы «История Орловского края», «Литература родного края», спецкурс по английскому языку «Краеведение как средство обучения иностранному языку», способствующие расширению знаний учащихся о Малой родине, о людях, создававших ее историю. Большую исследовательскую работу ведут учащиеся лицея по краеведческой тематике в рамках подготовки рефератов к научно-практическим конференциям лицея и города, поисковой работы школьного музея.

Ежегодно, с 1996 года, проводятся городские Булгаковские чтения в лицее. Учащиеся школ и других учебных заведений города выступают с интересными рефератами о жизни и деятельности о. Сергия. Гости и участники обмениваются своими взглядами на важность учения С.Н. Булгакова. Из Франции неоднократно приезжал известный профессор философии Н. Струве. Среди гостей были и преподаватели МГУ. Обычно завершаются такие незабываемые мероприятия концертной программой и награждением выступающих с рефератами дипломами, книгами великого ученого.

Большим событием в жизни города было торжественное открытие памятника С.Н. Булгакова около Сергиевской церкви в честь 130-летия со дня его рождения. Среди выступающих были наши старшеклассники, которые с особым воодушевлением говорили о значении деятельности нашего замечательного земляка. И теперь ежегодно у пьедестала наши ученики торжественно возлагают в день рождения букеты цветов.

В мае 2006г. в лицее состоялись юбилейные X городские чтения им. С.Н. Булгакова, на которых школьники города представили результаты

своих исследований в области истории, философии, литературы, обсуждали общечеловеческие, нравственные проблемы современного мира. В числе гостей чтений были преподаватели и студенты философского факультета ОГУ, также выступившие с результатами своих исследований.

Зерна просвещенских трудов Булгакова упали в благодатную почву. Среди наших выпускников есть те, кто стал служителем церкви, продолжил исследование философских вопросов в вузах в качестве студентов и преподавателей.

Время меняет облик городов, стиль жизни людей, расширяет горизонты. Но есть что-то, что соединяет единой нитью разных людей, разные судьбы, разные эпохи – это вечные человеческие истины: вера в добро, справедливость, высшие ценности. Как бы ни был напряжен, быстротечен наш день, мы помним о прошлом, потому что для каждого человека важно хранить в сердце историю родного края, страны, веру в могущество и духовность своего народа. Сегодняшние лицеисты гордятся тем, что их школа носит имя С.Н. Булгакова.

Глава 2. Богословские и религиоведческие идеи Булгакова

2.1. Осмысление Евхаристического догмата¹

На протяжении многовековой истории Христианской Церкви Евхаристическая Тайна всегда была одной из Её величайших загадок. Суть вопроса сводилась к следующему: как, каким образом при совершении данного священнодействия хлеб и вино становятся Телом и Кровью Господа нашего Иисуса Христа? Первым, кто попытался заговорить о Евхаристии на языке философии, был Беренгарий Турский (ум. 1088). Для этого он использовал аристотелевские категории субстанции (сущность) и акциденции (свойства). По его мнению, во время причащения к субстанциям хлеба и вина сверхъестественным образом присоединяются субстанции тела и крови. Учение Беренгария было осуждено Католической Церковью, однако он имел множество сторонников². В XIII веке Фома Аквинский в «Сумме теологии» (*Summa theologiae*) развивает свою теорию Евхаристии, основываясь на тех же категориях субстанции и акциденции. Впоследствии, основываясь на учении Фомы, Тридентский Собор Римско-Католической Церкви 1545-1563 гг. утвердил догматическое учение о пресуществлении (*transsubstantiatio*), согласно которому в Евхаристии сущность хлеба и вина пресуществляется в Тело и Кровь Христа, так что от хлеба и вина сохраняются лишь их акциденции, или видимые признаки: форма, цвет, вкус, запах.

Впервые к данной проблематике отец Сергей обращается в своей статье «Евхаристический догмат», которая была опубликована в журнале «Путь» в 1930 г. Там же и в том же году вышла другая его статья, посвященная той же теме, под названием «Святой Грааль». В начале своей первой статьи Булгаков называет евхаристическое претворение хлеба и вина метафизическим, то есть таким, которое не доступно ни нашему чувственному восприятию, ни разуму, а только вере, такой вере, которая, по апостолу Павлу, есть "осуществление ожидаемого и уверенность в невидимом" (Евр. 11, 1). Поэтому в молитве, произносимой перед причащением, говорится: "Верую, Господи, и исповедую ... яко сие есть самое пречистое Тело Твое и сия есть самая честная Кровь Твоя..."³.

Развивая далее свою концепцию, отец Сергей обращается к православной антропологии и христологии. По его мнению, после Воскресения Иисуса Христа из мертвых физическое состояние Его Тела изменилось, Оно перестало быть вещественным в нашем обычном

¹ Священник Алексей Власов, «Попытка религиозно-философского осмысления Евхаристического догмата в духовном наследии протоиерея Сергия Булгакова»

² См. Соколов В.В. Средневековая философия. М., 2001. С. 107-108.

³ Булгаков С., прот. Евхаристический догмат. "Путь", № 20-21 (1930). С. 6.

понимании. Согласно евангельскому повествованию, Воскресшего Христа не узнавали Его ближайшие ученики (Лк. 24,16; Ин. 20,14; 21,4); когда Иисус явился им, «они, смутившись и испугавшись, подумали, что видят духа» (Лк. 24,37); Он входил в помещение при закрытых дверях (Ин. 20, 19, 26) и мог внезапно стать невидимым (Лк. 24, 31).

После Вознесения Спасителя на небо происходит Его «удаление, исчезновение из этого мира уже окончательное». Происходит «в известном смысле дематериализация», поэтому Булгаков называет новое состояние Тела Иисуса Христа «эфирным телом», хотя и делает оговорку, что теософы, употребляющие этот термин, «беззаботны относительно философской точности». По его мнению, при совершении Евхаристии хлеб и вино, оставаясь самими собою, соединяются не с обычным, а с эфирным Телом Воскресшего и Вознесшегося Господа. Очевидно, что в данном случае отец Сергей уходит из области фактических рассуждений в область догадок, из области догмата в область теологумена, так как в Священном Писании нигде не уточняется, какое именно Тело Спасителя присутствует в Евхаристии – до Его Воскресения из мертвых, или после (ср. Мф. 26, 26-28; Мк. 14, 22-24; Лк. 22, 19-20; 1 Кор. 11, 23-25). Правда, некоторые из святых отцов говорят о том, что мы причащаемся Тела Воскресшего Господа, однако они не разбирают подробно вопрос об изменении Его физического состояния. Так, Игнатий Богоносец в послании к Смирнякам 7, 1 пишет: «они (докеты) удаляются от Евхаристии и молитвы по той причине, что не признают, что Евхаристия есть плоть Спасителя нашего Иисуса Христа, которая пострадала за наши грехи, но которую Отец воскресил по Своей благодати». Святитель Иоанн Златоуст говорит в «Беседе на послание к Ефесянам»: «приобщающиеся Тела и пьющие Кровь Его — помните, что мы приобщаемся Тела несколько не различного от того Тела, которое восседит горе, которому поклоняются ангелы, которое находится близ нетленной Силы, — это именно (Тело) мы вкушаем. О, сколько открыто нам путей ко спасению! Он соделал нас Своим Телом, дал нам Свое Тело» (PG. 62,27).

По всей видимости, Булгаков уже в 1930 г. чувствовал недостаточность теории, развитой им в «Евхаристическом догмате». В «Святом Граале» он развивает романтическую теорию присутствия на Земле реальных крови и воды, истекших из прободенного ребра Спасителя. К теме Евхаристии отец Сергей возвращается через 10 лет в большом труде «Евхаристическая жертва», работе над которым он посвятил последние годы своей жизни. Это исследование впервые было опубликовано уже много лет спустя после смерти автора, в 2005-м году. В данной работе С. Булгаков излагает свое понимание Евхаристического догмата в связи с учением о Софии. Отец Сергей пишет: «Евхаристическое причащение не становится оттого просто вкушением мяса и крови, ибо при всей подлинности Тела и Крови Христовых, в которые преллагаются святые

дары, это человеческое, земное, тварное тело Христово соединено нераздельно и неслиянно с Его Божеством, точнее говоря, с духовным Телом и Кровию, то есть Божественной Софией, двуипостасным самооткровением Божественной жизни»¹.

Следует отметить, что у раннего Булгакова София двулика, в тварном мире Она есть «Божественное во внебожественном, сила Божия в творении»², и из единства Софии в двух образах вытекает, что «мир сотворен и несотворен»³. Этой формулой Булгаков хочет сказать, что мир в составе Софии предвечно существовал в Боге в качестве Его замысла. Очевидно, что «двулика» София Булгакова весьма напоминает Мировую Душу Плотина с её двойным ликом – Божественным и тварным. Но у позднего Булгакова София уже «не имеет ипостасного центра»⁴: Божественный лик Её Булгаков соотносит с природой триипостасного Бога, а тварный лик – с пронизывающими мир Божественными энергиями. «Это уже апелляция к святоотеческому учению о разделении Божией сущности и энергий, наиболее подробно разработанному у святителя Григория Паламы»⁵. Очевидно, что именно в таком смысле следует понимать и учение Булгакова о Евхаристии.

Таковы основные положения Евхаристического богословия протоиерея Сергия Булгакова. Очевидно, что в рамках небольшого доклада нельзя было сделать его подробного анализа, да мы и не ставили перед собой такой цели, оставляя поле для дальнейших исследований. Отец Сергий был первым, кто попытался на православных позициях философски осмыслить эту величайшую тайну Христианской Церкви. Первым всегда бывает трудно. Несомненно, у него были ошибки, но в целом он все же оставался в русле православной богословской традиции.

¹ Булгаков С., прот. Евхаристия. М.; Париж, 2005. С. 51-52

² Булгаков С., прот. Невеста Агнца. Париж, 1945. С. 320.

³ Там же. С. 70.

⁴ Там же . С. 188.

⁵ Зяблицев Г., диак. Богословие протоиерея Сергия Булгакова и античная философия. // Журнал Московской Патриархии, № 7, 1992. С. 54.

2.2. Осмысление молитвы⁶

В наследии С.Н. Булгакова весьма примечательно внимание к молитве как основе религиозного опыта.

Следует подчеркнуть, что молитва в равной мере подлежит анализу как богословия, так и светской науки. По форме и содержанию ее необходимо изучать на двух уровнях – эмоциональном и рациональном. Рациональный аспект молитвы выявляется в осмыслении и вербализации интенционального в его устремленности к трансцендентному.

В обыденной практике молитва воспринимается как неотъемлемая составляющая культа, подлежащего неукоснительному исполнению. Эта обязательность трансформируется в насилие, если отношение к культу формальное, как внешнему требованию, навязанному чужой волей.

Вопрос “зачем нужна молитва?” может быть воспринят как риторический. Найдется немало людей, способных аргументированно объяснить, что в житейских перипетиях человеку нужна уверенность в помощи, которую ему окажет Бог. Христиане (о других религиях мы здесь говорить не будем) знают, что Бог любит людей как свое творение и не оставит в трудную минуту, даже много грешивших Он прощает, не отбирая надежду до конца дней земной жизни, ибо “все грехи человеческие, как капля перед океаном милосердия Божия”. Они также знают, что даже после смерти человека его потустороннее пребывание может измениться, если о нем позаботятся оставшиеся в живых. Поэтому все предусмотренное культом активизируется.

Не будет лишним напомнить вывод Э.Б. Тайлора о том, что “молитва фигурирует в религии уже на низших ступенях культуры, но здесь не имеет еще нравственной основы. В ней испрашивается исполнение желания, но желание ограничивается одними личными выгодами. Только на более поздних и более высоких ступенях нравственности поклоняющийся начинает прибавлять к прошению о благополучии мольбу о помощи в совершении добра и избегании зла. Таким путем молитва становится орудием нравственности”¹. Но здесь речь идет о филогенезе, т.е. общественном достоянии: общество доросло до осознания нравственных ценностей. А душевное состояние индивида на любом уровне социального прогресса не является механическим извлечением из этого коллективного кладезя. Это значит, что в онтогенезе возможны весьма значительные расхождения и несовпадения с общими показателями.

Молитву можно классифицировать по определенным признакам:

1) конкретное обращение праведника к Богу по поводу какого-то факта или события, индивидуализированная просьба. Она может быть неоднократно повторена. Преимущественно это молитва за *кого-то*, когда

⁶ Биленко Т.И. «Осмысление молитвы в контексте наследия О. Сергия Булгакова»

¹ Тайлор Э.Б. Первобытная культура. М., 1989. С.459.

собственные силы праведника уже не дают желанного результата. Тогда необходимо вмешательство Бога, поскольку праведник защищает Божьи намерения и дела в земном противостоянии сил добра и зла.

2) *Постоянное молитвенное состояние общения с Богом, постоянное единство с ним, когда верующий прильнул к Богу и без него почти не существует.*

3) Молитва как способ борьбы с нечистой силой, когда искренняя вера и сакральное слово спасают от дьявола.

4) Молитва как очищение. Она как будто омывает человека изнутри, дает ему вдохновение для дальнейшего противостояния вражьиим силам, поскольку очищение означает подавление, преодоление дьявольских злых намерений, означает приобщение к праведности, возвращение к Божьему окружению, к стаду праведных Божьих овец.

5) Молитва-благодарение, в которой к Богу устремляется искреннее слово благодарности за все, что человек имеет и что когда-то будет иметь. Особенно ценна такая молитва в несчастье, ибо она свидетельствует, что человек не ропщет и во всем полагается на Бога, не берется судить о Божьих деяниях по своим земным (а значит – грешным, несовершенным) меркам.

6) Еще одна разновидность молитвы – молитва сопроводительная. Она предстает вроде музыкального аккомпанемента при исполнении какой-то работы, когда основное внимание сосредоточено на том, что человек исполняет, а молитва творится почти подсознательно, полуавтоматически¹.

Легко заметить, что здесь имеем дело с упрощенным пониманием молитвы: она предстает как обычный коммуникативный акт в эмпирических реалиях, нечто вроде сделки – *do ut des*. Богу адресуется просьба, как бы залог положительного результата, и остается только дожидаться его. Внешне это так и выглядит. Но даже такая молитва может быть исполнена искренне (что зависит от состояния души молящегося), а отсутствие мистического элемента обусловлено тем, что душа еще не достигла надлежащего состояния. Булгаков объяснял, что мистикой называется внутренний (мистический) опыт, “который дает нам соприкосновение с духовным, Божественным миром, а также и внутреннее (а не внешнее только) постижение нашего природного мира. Возможность мистики предполагает для себя наличие у человека особой способности непосредственного, сверхразумного и сверхчувственного, интуитивного постижения, которое мы и называем мистическим, причем его надо отличать просто от настроения, которое ограничивается заведомо субъективной областью, психологизмом”².

¹ См. Біленко Т. Феномен слова в християнському культурі України. Дрогобич, 1993. С. 70.

² Булгаков С., Прот. Православие. Очерки учения Православной Церкви. 3-е изд. Paris, 1989. С. 308.

Булгаков объясняет: если основная данность *религиозного вообще* есть трансцендентное, то основной формой религиозного достижения *χαῖ εἰσοχήν* является *молитва*. По своему “трансцендентальному” составу это прежде всего “устремление всех духовных сил человека, всей человеческой личности к Трансцендентному”. Трансцендентное становится предметом человеческого устремления как таковое, именно как Бог, а не мир, не человек.

Весьма убедительно утверждает Булгаков: “Где нет молитвы, там нет религии”. И требует помнить, что недопустимо смешивать с молитвой ее суррогаты, которые имеют дело не с Богом, но с миром, погружают человека не в Трансцендентное, но в имманентное, божественным хотят подменить Бога, обман или самообман.

Рассуждая о молитве, необходимо помнить, насколько важны исходные мировоззренческие позиции личности. Мировоззрение личности выявляется только в ее помыслах и делах, оно не может быть манифестировано как физиологический акт. Абсолютно противоположны устои человека, верующего в Бога и неверующего.

Булгаков пишет, что “после бурных кризисов и сомнений” на 24 году жизни в его душе “воцарилась религиозная пустота”, а вера была подорвана в ней еще лет за десять до того. “Душа стала забывать религиозную тревогу, погасла самоё возможность сомнений, и от светлого детства оставались только поэтические грезы, нежная дымка воспоминаний, всегда готовая растаять. О, как страшен этот сон души, ведь от него можно не пробудиться за целую жизнь! Одновременно с умственным ростом и научным развитием душа неудержимо и незаметно погружалась в липкую тину самодовольства, самоуважения, пошлости [курсив мой. Т.Б.]. В ней воцарялись какие-то серые сумерки”¹.

На собственном примере Булгаков показывает, что в поисках достойного выхода из духовного тупика необходимо не замыкаться в личном молитвенном состоянии, а включаться в активное противоборство с ложью, самодовольством, бездуховностью, считая первостепенным долгом пробуждать душевное бодрствование людей. Он проникновенно вчитывается в произведения А.П. Чехова, разделяет его глубокое неприятие самодовольной пошлости, широко цитирует его. Вот отрывок из “Крыжовника”, приведенный в статье “Чехов как мыслитель”: “К моим мыслям о человеческом счастье всегда примешивалось что-то грустное, теперь же, при виде счастливого человека, мною овладело чувство, близкое к отчаянию. Я сообразил: как в сущности много довольных, счастливых людей! Какая это подавляющая сила! Вы взгляните на эту жизнь: наглость и праздность сильных, невежество и скотоподобие слабых, кругом бедность невозможная, теснота, вырождение, пьянство, лицемерие, вранье... Между тем во всех домах и на улицах спокойствие; из пятидесяти

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. С. 13.

тысяч живущих в городе ни одного, который бы вскрикнул, громко возмутился... Все тихо, спокойно, и протестует одна только немая статистика: столько-то с ума сошло, столько-то ведер выпито, столько-то детей погибло от недоедания... И такой порядок, очевидно, нужен; очевидно, счастливые чувствуют себя хорошо только потому, что несчастные несут свое бремя молча, и без этого молчания счастье было бы невозможно. Это общий гипноз”².

Булгаков непримиримо отвергает “такой порядок”, видя несколько путей для борьбы с ним. И.Б. Роднянская отмечает, что “огромный темперамент гражданского деятеля, полемиста и социального диагноста, дерзающего на диалог со всеми актуальными течениями русской и европейской мысли, от марксизма до толстовства, от неокантианства до антропософии – качество это было присуще Булгакову изначально, обнаружило себя еще в пору его марксистской ортодоксальности, в спорах с П.Б. Струве, К.Каутским, Р. Штаммлером, и не покинуло его в годы церковно-общественной, экуменической работы за границей”³.

Итак, один из путей борьбы Булгаков видит в работе по нравственному самосовершенствованию человека, и здесь важная роль принадлежит молитве. Как можно преодолеть эмпирические путы, оставаясь на земле? Как можно вырваться из тотальной пошлости, бездуховности, аморализма, когда сытое самодовольство и паразитизм воцарились во всех сферах жизни, во всех ячейках социальной структуры? Внутренняя душевная борьба (брань духа) должна быть направлена на прорыв к трансцендентному. “В способности к молитве человек имеет как бы специальный орган религиозного восприятия. Она соответствует чувству прекрасного или способности эстетического суждения в эстетике и нравственной воле в этике. Она не может быть, впрочем, приурочиваема к какой-либо отдельной стороне психики, ибо связана с самой основой человеческой личности в ее нераздробляемом целом”¹.

В размышлениях о мистицизме и рационализме Булгаков неоднократно упоминает Вильяма Джемса, у которого есть глубокая характеристика реалий их взаимодействия. “По враждебной мистицизму теории, которую в философии иногда называют р а ц и о н а л и з м о м, все наши верования в последнем счете должны быть основаны на ясно выраженных положениях, которые можно подразделить на четыре категории: 1) определенные теоретические обоснования; 2) определенные факты чувственного порядка; 3) определенные гипотезы, построенные на этих фактах и 4) определенные логические выводы”². Джемс объясняет, что в построения рационализма не могут войти никакие ощущения чего-то, не

² Булгаков С.Н. Чехов как мыслитель / Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1993. С. 142.

³ Роднянская И.Б. С.Н. Булгаков – публицист и общественный деятель. Вступ. статья / Булгаков С.Н. Соч. в двух томах. Т. 2. М., 1993. С. 3.

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 26.

² Джемс Вильям. Многообразие религиозного опыта. СПб, 1992. С.70.

поддающегося определению, ибо рационализм “знает лишь об относительно поверхностной стороне духовной жизни человека” и при всем богатстве средств языка он бессилён поколебать нашу уверенность в тех случаях, когда “наша не укладывающаяся в слова интуиция идет вразрез с умозаключениями рассудка”. Источник этих интуиций лежит в природе человека гораздо глубже той шумно проявляющейся в словах поверхности, на которой живет рационализм.

Это важно для различения молитв по сущностному признаку соответствия духа и слова. В данной статье мы не будем касаться молитвенной наполненности богослужения, ограничимся анализом только индивидуальной молитвы, произносимой в уединении. Почему не в храме? Потому что присутствие многих молящихся включает каждого человека в коллективное целое и лишает индивидуальной неповторимости. Молитва в уединении эту неповторимость сохраняет. Что входит в ее содержание? Напомним одно из определений религии, которое дает С.Н. Булгаков: “Религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного”³. И дальше – совершенно замечательные слова: основной данностью религиозного вообще есть трансцендентное, а основой религиозного опыта является молитва, т. е. “устремление всех духовных сил человека, всей человеческой личности к Трансцендентному: всякая молитва (конечно, искренняя и горячая, а не внешняя только) осуществляет веление: *transcende te ipsum*. Человек делает в ней усилие выйти за себя, подняться выше себя: в молитве Трансцендентное становится предметом человеческого устремления как таковое, именно как Бог, а не мир, не человек, как нечто абсолютно потустороннее”¹.

В обыденном понимании молитвенное общение зачастую отождествляется с вербальными посланиями общепринятых или произвольных текстов различного объема, лексического оформления и экспрессивного содержания; исполняются они преимущественно формально, что совершенно профанирует самую идею молитвы. Это обычная практика в атеистической среде, где кощунственно попирается сакральное, и адресат именуется с фальшивым почтением при полном неуважении к нему. Молитва в понимании С.Н. Булгакова принципиально иная, она неотделима от религиозно наполненной духовности, когда потребность в контакте с Трансцендентным порождена искренней и преданной верой.

Мне видится еще одна особенность молитвы в осмыслении С.Н. Булгакова: ее принципиальная гуманистическая наполненность. В личностном порыве к трансцендентному не отсекается связь с “миром”,

³ Булгаков С.Н. Свет невечерний. С. 12.

¹ Там же. С. 25-26.

постоянно присутствует глубинная интенция человеческого единения для борьбы с низменными пороками стяжательства, корыстолюбия, лживости, высокомерия, снобизма, самодовольной аморальной сытости.

2.3. Феномен святости и почитания святых¹

Горячо обсуждаемым в религиозно-философских кругах современников Булгакова был вопрос о культе святых и формах их почитания в христианстве. Этому посвящены труды Н.А. Бердяева, В.В. Розанова, Г.П. Федотова. К этим вопросам обращался также и С.Н.Булгаков.

Изучение публицистического наследия С.Н. Булгакова убеждает в том, что для ученого важно не столько катехизическое изложение церковных догм, сколько их философская интерпретация. В своей статье «Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции)», опубликованной в журнале «Вехи», С.Н.Булгаков анализирует сущность героизма и подвижничества. Для объективного изучения названных понятий автор обращается к диалектическому методу, что само по себе уникально, так как до этого времени проблемы религиозно-философского содержания традиционно изучались при помощи описательно-эвристического метода.

В ходе исследования философ делает вывод о том, что основой деструктивного революционизма является латентная религия человекобожия, которая способствовала деформации личности. В качестве альтернативы С.Н.Булгаков предлагает христианское подвижничество, в котором на первом плане смирение и борьба с греховностью.

По мнению Булгакова, альтернатива интеллигенту-революционеру находится в типе христианского подвижника, который имеет противоположный интеллигентскому духовный фундамент, принимает иной критерий нравственно-религиозной самопроверки. «Здесь-то и обнаруживается решающее значение того или иного высшего критерия, идеала для личности.² Если герой самодостаточен, то подвижник, - подчеркивает Булгаков, - верит в божественный промысел, перед которым он смиряется подвигом веры. Для него главное – борьба с греховными сторонами своего «Я», аскеза духа, самоконтроль. Можно добавить: подвижнику присущи чувство меры, выдержка, рассудительность, во взаимоотношениях с людьми – простота и открытость, милосердие и духовный такт. В агиографической литературе мы встретим удивительные слова, ныне позабытые, такие как «безгневность», «кротость», «радостная

¹ Лаппо В.В. «Феномен святости и почитания святых в религиозно-философском наследии С.Н. Булгакова»

² Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М.:Правда, 1991.С. 54.

светлость». Именно подвижники останавливали всеобщее огрубление и одичание. Их героизм был национальным и вселенским одновременно. Подвижник не был пассивен в плане «внешнего устройства», но действовал по принципу: донеси сначала свой крест, а уж затем указывай путь другим. В отличие от секуляризованного героизма, христианское подвижничество есть максимализм имманентный, это требование, предъявляемое к самому себе. Следовательно, острота внешнего максимализма не устраняется в полном объеме, но притупляется.

С.Н.Булгаков пишет по этому поводу: «Задача героизма – внешнее спасение человечества (точнее будущей части его) своими силами, по своему плану, "во имя свое", герой – тот, кто в наибольшей степени осуществляет свою идею, хотя бы ломая ради нее жизнь, это – человекобог. Задача христианского подвижничества – превратить свою жизнь в незримое самоотречение, послушание, исполнять свой труд со всем напряжением, самодисциплиной, самообладанием... Христианский святой – тот, кто в наибольшей мере свою личную волю и всю свою эмпирическую личность непрерывным и неослабным подвигом преобразовал до возможно полного проникновения волею Божией».¹

Для Булгакова важнейшая черта в подвиге святого заключается в его готовности к смирению. Смирение же трактуется как наиболее благородный род отваги. Революционной вере смирение было чуждо, ему противопоставлялись дерзновение и самоуверенность. «Нет слова более непопулярного в интеллигентской среде, чем смирение, мало найдется понятий, которые подверглись бы большему непониманию и извращению ... и это, пожалуй, лучше всего свидетельствует о духовной природе интеллигенции, избличает ее горделивый, опирающийся на самообожание героизм».² Философ подчеркивает: смирение – основная христианская добродетель и свидетельство высокого уровня развития, качество, помогающее человеку сохранить богоподобие и избежать сатанинского соблазна самости»³.

Важным аспектом научных трудов С.Н.Булгакова является его учение о Софии. В монографиях «Философия хозяйства» и «Свет Невечерний» автор намечает основы собственного учения, изначально сформированного на идеях софиологии В.С.Соловьёва и П.А.Флоренского. В дальнейшем учение о Софии получило уникальную религиозно-философскую трактовку самого Булгакова.

«Центральной проблемой софиологии, – подчеркивает Булгаков – является вопрос об отношении Бога и мира, или – что по существу является тем же самым – Бога и человека. Другими словами, софиология

¹ Булгаков С.Н. Указ. соч. С.60.

² Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М.:Правда, 1991. С. 54.

³ Там же.

является вопросом о силе и значении Богочеловечества и притом не только Богочеловека как воплотившегося Логоса, но именно богочеловечества как единства Бога со всем сотворенным миром – в человеке и для человека». София есть душа мира и его первообраз, собрание идей или «божественных замыслов», отвечающих каждой из вещей и явлений мира, она «просвечивает» в мире «как разум, как красота, как ... хозяйство и культура».¹

Первоочередная задача человека состоит в «обретении себя в Софии и чрез нее воспринимать и отражать в природу умные лучи божественного Логоса, чрез него и в нем природа становится софийна».

Такова, по Булгакову, метафизическая иерархия. Мир идей, содержащийся в Софии, представляет собой норму, предельное задание, закон жизни для всего существующего в тварном мире. Назначение человека – открыть софийность в себе и мире.

В данном контексте философ подчеркивает значение святости как феномена, подтверждающего идею софийности мира. С.Н. Булгаков пишет: «Святые видят мир иначе, чем мы, он существует для них в софийной красе, светоносной преображенности. Ноумен и феномен, идея и материя, для них сливаются воедино, они обоняют раньше смерти воздух воскресения».²

Наиболее полно понимание метафизической сущности почитания святых изложено в труде отца Сергия Булгакова «Православие. *Очерки учения православной церкви*». В названной книге Булгакову блестяще удается сочетать церковную догматику с философскими размышлениями. Так в своем определении человеческой святости автор придерживается богословских позиций: «Святые являются нашими молитвенниками и покровителями в небесах и поэтому живыми и деятельными членами Церкви воинствующей, земной. Их благодатное присутствие в Церкви, внешне являемое в их иконах и мощах, окружает нас как бы молитвенным облаком славы Божией». В то же время в объяснении пути достижения святости явственно проступает философская интерпретация: «На пути спасения есть количественные различия между людьми, которые переходят в качественные, становятся определяющими для вечной судьбы человека... благодатное возрастание, для каждого человека соответственно его личному образу и типу его духовной личности. Святость столь же многообразна, как и человеческие индивидуальности. Подвиг святости всегда имеет в себе индивидуально-творческий характер»³.

Примечательно, что в своих богословских и религиозно-философских трудах Булгаков опирался не только на православное

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний // www.krotov.info/.../bulgakovs/gakov_s_014.html

² Там же.

³ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви.// http://www.krotov.info/libr_min/b/bulgakovs/prav_04.html

предание и богословские традиции, но и на опыт западноевропейских мыслителей, богословов, мистиков. Многие его работы построены как критические ответы на те или иные западные религиозно-философские системы.

Подробный анализ европейского контекста творчества Булгакова необходим для понимания его вклада в мировую философскую мысль. Кроме влияния европейской мысли на творчество Булгакова, существует и другой важнейший аспект его наследия: влияние его философии на западную мысль второй половины XX века. Особенно интересной темой представляется исследование влияния русской религиозной философии (в частности, Булгакова) на развитие обновленного католического богословия, многие идеи которого были провозглашены II Ватиканским собором (1961-1965).

Относительно протестантизма как третьей ветви христианства, то ее богословская концепция была чужда отцу Булгакову именно из-за отсутствия в ней почитания святых. В размышлениях о протестантизме он с сожалением отмечает: «Беда же протестантизма в том, что он не имеет идеала и пути святости, без которой нет настоящей религии, как нет искусства без художественного гения»¹.

По выражению о.Сергия Булгакова, святые – «гении религиозности». Этим он подчеркивает, что судить о том, что может дать человеку стяжание духовного опыта, необходимо не по неудачникам и не по падениям, а по вершинам. Как о смысле музыки мы судим не по ресторанным шлягерам, а по Моцарту и Баху, как о сути живописи мы составляем представление не только на основе комиксов – так и о духовном подвиге надо судить не только по знакомой прихожанке.²

Одним из важнейших аспектов философии Булгакова можно назвать синергетический аспект. Проблема соработничества человека с Богом следовала из соловьевской идеи богочеловечества и развивалась многими русскими философами, в особенности, Н.А. Бердяевым и С.Н. Булгаковым, с опорой на православное понятие «синергии» как условия спасения и обожения человека. Данная тема подразумевает исследование булгаковской философии творчества как синергетического процесса.

Следует отметить, что Православие, ориентирующее человека на достижение благодати через смирение, никогда не отождествляло духовность с творчеством. По сравнению с приземленностью материальной жизни, жадной наживы, стремлением к власти литературное и поэтическое творчество являются, несомненно, занятиями духовными, однако по сравнению со стяжанием благодати, «обожением», они не имеют никакой духовной ценности. Цель духовной жизни, согласно учению

¹ Булгаков С.Н. Современное арианство // Булгаков С.Н. Тихие думы. М.: Республика, 1996. С.146

² Там же. С.147.

православной церкви, состоит в том, чтобы при помощи благодати – божественной энергии, наполняющей человека и мир, достичь цельного существа. Чистая духовность достижима только через монашеско-аскетическую практику, на высших ступенях которой ничего уже не остается от человека, который умален до основания, но все уже от Бога.

Именно С.Н. Булгакову (не подвергая сомнению праведность Православного учения) удалось доказать, что переживания и чувства человека, который благодаря силам своей души способен чувствовать Божественные энергии, тайны и причастие Духа, становится «умным», духовным¹. Главной причиной, препятствующей достижению человеком духовных переживаний, является омертвление природных сил души вследствие ее порабощения страстями. Поэтому формирование духовного переживания связано, с одной стороны, с преодолением страстей, а с другой – с вытеснением суррогатов духовности в форме эстетических и интеллектуальных продуктов подлинной духовностью, в которой сильно нравственное начало, устремляющее человека к Богу, к достижению святости.

2.4. Вопросы аскетики²

Вопросам аскетики, которую его друг Николай Бердяев назвал «героическим началом в человеке», о. Сергей Булгаков в своих трудах уделял не очень много места, но выявлял саму сущность этой христианской дисциплины. Надо сказать, что аскетическая дисциплина в христианстве всегда вызывала споры. Ко времени принятия христианства на Руси в Византии уже существовали партии с различными взглядами на этот предмет, это были партии «зилотов» и «политиков». «Зилоты», т.е. строгие ревнители, заявляли себя поборниками свободы и независимости Церкви и были против вмешательства государства в церковные дела. Религиозные и нравственные требования они ставили выше внешних успехов государства, ставили не высоко дело просвещения и основной упор делали на аскетику и нравственный ригоризм. Поэтому в своей деятельности они опирались на монахов.

Не таковы были «политики», или просвещенцы. Они искали для Церкви поддержки в государстве и, как следствие, «политики» находили, что нет необходимости мешать сближению Церкви и государства, и не стоит беспокоиться, если государство начнет широко влиять на дела Церкви. Партия просвещенцев имела внутри себя много образованных людей и выступала за то, чтобы духовные должности занимали люди образованные, способные быть учителями народа. Они стремились быть

¹ Булгаков С.Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 137.

² Матвеев С.И. «Вопросы аскетики в трудах С. Булгакова».

ближе к обществу, поэтому не пренебрегали разного рода благами, в нравственном отношении просвещенцы были не очень строгими, и, как следствие, строгий аскетизм не был для них привлекателен, вопросам аскетики они, как правило уделяли очень мало внимания. В своей повседневной деятельности «политики» опирались на белое духовенство.

Все это не могло не отразиться на христианстве в России, которое оно приняло от Византии. На рубеже конца XIX-начала XX веков, когда Сергей Булгаков обратил свой взор на христианство, в Российской культурно-религиозной среде существовало также два взгляда на христианскую аскетику. С одной стороны, верными и типичными представителями отеческой традиции в аскетическом богословии можно назвать святителя Феофана (Говорова) и святого праведного о. Иоанна Кронштадского. С другой стороны, крайним представителем морализма в русском богословии был М.М. Тареев с его резкими высказываниями об аскетизме, типа «византийский аскетизм отравил нашу волю и исказил всю нашу природу» и что гностицизм и аскетизм являются заклятыми врагами русского гения. Вся значительность «начала века» была именно в том, что в это время от «религиозной мысли» интеллигенция стала переходить к «религиозной жизни», и тем острее была нужда в правильном понимании аскетики как пути духовной жизни.

В булгаковской работе «О первохристианстве», впервые прочитанной им на заседаниях Московского религиозно-философского общества в 1908 году и впоследствии напечатанной в «Русской мысли» 1909 № 6 – 7, есть небольшой раздел, посвященный вопросам аскетики. Булгаков в своей работе указывает на два основания существования аскетики в первохристианстве. Во-первых, христианская эсхатология «своим практическим последствием имела аскетическое ослабление к делам этого мира, который, употребляя вульгарное сравнение, представлялся наподобие станции с короткой остановкой». Во-вторых - пока этот мир находится в стадии незавершившегося боговоплощения и преображения – «это состояние мира создает религиозную антиномию в душе религиозной личности, раздирает ее в аскетическом противоборстве миру, ради высшей религиозной любви к нему. Смысл и основание аскетизма в первохристианстве, как и в дальнейшей истории христианства, в вышних точках его религиозного настроения, как и в разных проявлениях человеческого творчества, один и тот же. Не сливаться с миром до конца, до безразличия, всегда вносить в сердце чувство расстояния, идти не по земле, а над землей, как не близко к ней, но всегда над нею, - этого требует христианство». В этой же работе он разъясняет такой аскетический прием, как «память смертная», который является постоянным искушением для атеистов. Недаром они иногда называют православие религией смерти.

В своем разборе аскетизма в первохристианстве Сергей Булгаков, к сожалению, не останавливает свой взгляд на общинном характере

аскетизма, где главным аскетическим искусом был отказ от личного имущества в пользу общины.

В первой чисто богословской работе «Свет невечерний» мест, посвященных аскетике, немного. Однако в них Булгаков старается выявить наиболее важные точки аскезы. Взор его обращен на такое явление в христианстве, как юродство. В подвиге юродивого есть аскетическое попрание тщеславия, всегда опасного для монашества. В его подвиге присутствует и служение миру в своеобразной проповеди, которая совершается не словом и не делом, а силой Духа, духовной властью личности, нередко облаченной даром пророчества. Дар пророчества приписывается почти всем юродивым. Прозрение духовных очей, высший разум и смысл являются наградой за попрание человеческого разума подобно тому, как дар исцелений почти всегда связан с аскезой тела, с властью над материей собственной плоти. Сергей Булгаков пишет: «Нет задачи для человека труднее, чем победы над самим собой ... В беспощадной правдивости самопознания своеобразно выражается духовное достоинство христианина. Подвиг юродства, совершенное отвержение своего психологического лика, маска мумии на живом лице, род смерти заживо – таков предел этого пути самоотречения. Оставаясь ему совершенно чуждым, не юродствуя в сердце своем, нельзя достигнуть христианского отношения к себе и к миру, и, в сущности, мерою юродства, способность отрицать мудрость мира сего определяются достижения на христианском пути. Юродство многолико и многообразно, оно не связано с определенными формами, но повелевает не любить в себе своего я, своей самости. Оно требует жертвы сокровенной, но непрерывной и ежечасной». Таким образом, Булгаков призывает участвовать в этом подвиге всех христиан.

В своей большой богословской трилогии, в работе «Агнец Божий», опубликованной в 1933 году, о. Сергей уделяет большое внимание кенозису Иисуса Христа. Одной из сторон служения Господа являлся аскетический подвиг Богочеловека, его восстановление нормы человеческой природы после падения Адама, т.е. властью духа над плотью. Надо было «повернуть течение жизни в обратную сторону, восстановить норму – и при этом не силою всемогущества Божия, но свободным усилием человека». Христос с помощью непрестанной аскезы осуществил в себе восстановление падшей природы человека, и эта борьба присутствовала в нем на всем протяжении его земного служения, благодаря чему и дала человечеству возможность повторить его аскетический путь и обустроить в себе власть духа над плотью. Такие выводы мы находим у о. Сергия в этой работе.

В годы эмиграции о. Сергей начинает разрабатывать правила общинной аскетики. Он пишет устав православного братства «Святой Софии», где большое внимание уделяет разработке общего молитвенного

правила для членов братства, которое по времени своей реализации занимает не менее часа с четвертью, а вместе с утренним и вечерним правилом более 2 часов. Чтобы такое количество времени провести на молитве, надо было предпринять немалое аскетическое усилие. Общее молитвенное последование состояло из чтения акафистов: Спасителю, Божьей Матери или святым, или же канонов Спасителю, Божьей Матери, празднику или святому, бесплотным силам, св. Иоану Крестителю, честному Кресту, св. Николаю, святым апостолам, ангелу-хранителю, всем святым. К этому добавлялось обязательное каждодневное чтение дневного апостола и Евангелия; сверх того особое возношение молитв о Братстве с поименным перечислением его членов – всех или хотя бы некоторых, особенно близких поминающему. Также в уставе высказывалось пожелание совершения молитвы Иисусовой по четкам.

Для членов братства было желательно неоднократное говение в течение года и вообще возможно частое причащение Святых Тайн. В день праздника братства, который был установлен на 8 сентября, было желательно общее причащение всех его членов. Согласно Уставу Братства, главной задачей было собирание во единый братский союз активных работников церковно-богословского просвещения и церковно-общественного делания путем организации их труда. Члены Братства должны были осознавать особое бремя ответственности перед церковью. Братчики брали внутренний обет, нарушение которого влекло на них “падение под свою анафему”. Об этой особой ответственности перед Богом, как было написано в Уставе, должны были помнить все вступившие в братство. Мы видим, что Устав, написанный под редакцией о. Сергия, несет в себе большую аскетическую нагрузку.

Надо также отметить, что в дальнейшем С.Н. Булгаков развил идею общинной аскетики и составил (уже для всех прихожан «Сергиевского подворья») «Сотницу молитв ко Святой Троице и Господу Иисусу с созерцанием дел Божиих миру и человеку». Главная цель этого аскетического правила была в том, чтобы связать воедино молитву и медитацию. Как писал о. Сергий: «Употребление сотницы требует особого приготовления и богомысленного внимания. Для этого надо самому предварительно остановиться мыслию на тех событиях, которые здесь упоминаются, и постигнуть, какое значение каждое из них имеет для всякого из нас. А для этого необходимо внимательное прочтение и усвоение тех мест Библии, где эти события излагаются». Сергий Булгаков ввел в это правило принцип постепенного духовного возрастания. Начинать можно было с 10 молитв, в дальнейшем добавляя по десятку молитв-размышлений в зависимости от готовности к следующему шагу духовного возрастания. Попутно достигалась цель чтения Слова Божия, не ради любознательности, но для личного духовного роста. Эти молитвы могли добавляться как к утреннему правилу, так и читаться отдельно или

вместе с Иисусовой молитвой. Такая практика, конечно, могла аскетически сильно укрепить человека.

Небезынтересны, с точки зрения взглядов Сергея Булгакова на аскетику, и его семинары «О христианском аскетизме и православной культуре» для членов братства «Святой Софии», прошедшие в Париже в 1930 году.

Сергей Булгаков на своих семинарах по аскетике в основном излагал святоотеческий взгляд на проблемы христианского аскетизма. Он говорил, что проблема аскезы онтологична; человеку, с одной стороны, чтобы ему ощутить Бога, надо стать не самим собой, «совершить полет над своею тварностью», с другой стороны, ему надо преодолеть свою греховность. Выражаясь образно, у аскетики два крыла - молитва и покаяние, и, как следствие, необходим подвиг. Таким образом, аскеза является неизбежным условием, вне которого нет религий. Для аскетики не существует времени и не существует истории. Сочинения по аскетике не подвластны времени, как и слово Божие не подвластно ему, они имеют свою жизненную силу, свою правду. Для аскетической установки не может быть никаких самостоятельных ценностей в этом мире, никаких отношений, кроме утилитарности и послушания. Историческая картина аскетизма, говорил о. Сергей, оставляет нас без руководства в той области, которая касается человеческого творчества, и главная проблема христианского отношения к миру в том, что исторический аскетизм не видит в культуре ее религиозного смысла. Выход из этого исторического тупика для современников Сергей Булгаков видел в том, что Бог освятил в человеке все человеческие силы, во всех стадиях их развития. Он утверждал, что именно в христианстве – «единство науки, культуры, возможности творчества. Христианство не начинает дела культуры, а его продолжает». Без философии эллинской культуры не могло быть писаний апостола Иоанна, ни трудов Василия Великого и других христианских богословов. Христианское иконопочитание также продолжает эллинское иконопочитание. Соединение аскетики и творчества о. Сергей видел на путях осуществления евангельских заветов - первый завет выражается словом: «кто не возненавидит» всего в этом мире и не возьмет креста своего «не достоин Меня». Второй завет выражен в притчах о талантах, где от человека требуется не только не отказываться от талантов, но осуществлять и умножать их. Для положительной оценки творчества человека, по о. Сергию Булгакову, необходимы две предпосылки: во-первых, раскрытие в нем его человечества, как в личной жизни, так и в культуре; во-вторых, необходимо осознавать культуру не как нечто греховное, а как должное. Человечность человечества есть человечность Христа, и Дух Святой посылает благословение на человеческие усилия. Это дано в самом творчестве. Только в историческом творчестве человек выводится из своего обособления и входит в общее дело спасения.

В человеке должно постоянно осуществляться двуединство жизненных позиций: с одной стороны, аскетическое творчество требует любить одного Бога высшей любовью и оставлять ради Него все, но, вместе с тем, любить и Божие творение, и себя, и свое творчество, и это есть предмет искания каждого человека.

Напоследок хочется привести слова о. Сергия Булгакова, как мне кажется, направленные непосредственно к нам: «Мое желание, чтобы сознательные религиозно-культурные работники этого мира поведали о том, что в тайниках их душ совершается. Это есть общее дело, ибо в наши дни нами переживается иной образ христианства, который нам дан нашим временем. И это относится и к будущим векам, так как это вопрос сфинкса, подойдя к которому, раскрой его или умри. Силы добра и силы творчества должны быть познаны, а не оставаться недопознанными и недоделанными, ибо человек есть образ Божий и подобие».

2.5. Исповедальный аспект гносеологии¹

Примерно с 1903 года доминирующей в творчестве С.Н. Булгакова становится теологическая проблематика в ее экклезиологическом и софиологическом ракурсе. Исповедальный контекст у философа базируется на проблеме соотношения единой природы духа и мира, и попытке объяснить сочетание духовной общности и неповторимой индивидуальности. Следует отметить, что С.Н. Булгаковым делается попытка решить эту проблему посредством софиологии.

Софийность есть то, что единит мир с человеком, и подчеркивает единый источник всего существующего, которым выступает Абсолют или Бог. А само исповедничество данного тезиса ведет к раскрытию «потенций, заложенных в твари». Мыслитель особо подчеркивает, что духовное творчество индивида не должно противоречить идее целого, и только так осуществляется его свободное развитие. Он приходит к выводу, что если свобода человека, в том числе и духовная, ничем и никем не ограничена, то она и неопределима, так как становится своего рода «абсолютной», что в принципе противоречит самой теории Абсолюта.

По мысли С.Н. Булгакова, возможность человека «приобщиться Истине» действительно реализуется лишь тогда, когда он понимает и принимает то, что сам по себе рассудок не рождает новых научных идей, но «владеет уже рожденным» и не является творцом собственной мысли как таковой.² Мыслитель считал, что если бы человек мог «сплошь

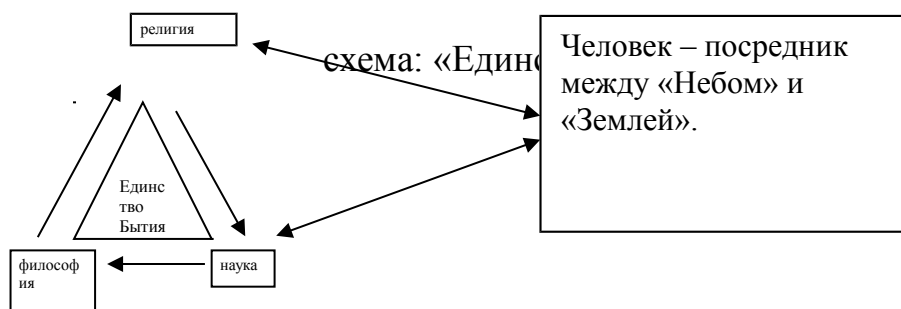
¹ Тарасов П.Г. «Исповедальный аспект гносеологии С.Н. Булгакова»

² Булгаков С.Н. Природа науки // Философский сборник к 300-летию научно-педагогической деятельности Л.М. Лопатина. М., 1912. С. 11.

постигать бытие разумом», то в этом случае «он сам был бы богом или вполне сливался бы с Богом, творящим мир»¹.

Итак, идеалом знания у Булгакова выступает не рациональная система, опирающаяся на аргументы рассудка, а синтезированное образование, стремящееся соединить реальное с идеальным, рассудочное с эмпирическим, материальное с трансцендентным. Посредством опытной науки и философии невозможно выразить Истину в строгих логических понятиях, поэтому рациональный путь ее постижения неизбежно сопряжен с антиномичностью суждений и выводов². Философская антиномичность должна приводить человека не к скептицизму, но к осознанию места и роли философского знания, а также избавлению сознания от ложных притязаний. В этой связи Булгаков особо обращает внимание на неприемлемость западноевропейской мысли, ставящей философию выше религии.³

По мнению С.Н. Булгакова, существуют три главные сферы человеческого познания: 1) религиозная, 2) философская и 3) научная. Между ними прослеживается субординация, но без всякой тени дискриминации. Если следовать по пути восхождения, это путь науки через философию к религии. Только реализовав данную формулу в действительности, человек делает актуальным всю свою потенцию к познанию Истины, что и образует в итоге сам феномен исповедальности. Исповедальность как результат познания обладает характеристикой целостности, системности и завершенности и может быть представлена в виде формулы: «Единство, равенство, связь». Так происходит процесс онтологизации истины.



Таким образом, онтологические и гносеологические параметры истины теснейшим образом связаны между собой, так как познание есть творчество, изменяющееся в бытии индивида. Истинность как процесс исповедальности ее в жизни человека, по Булгакову, совершается через любовь, а следование ложным установкам сознания базируется на себялюбии, которое зачастую имеет множество модусов от безразличия до

¹ Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 328.

² Там же. С. 327.

³ Там же. С. 328.

враждебности и ненависти. В этой связи становится очевидным и понятным существование особых качеств познания, исходящих от субъекта, из его «духовного здоровья или нездоровья». Здоровье проявляется в любви, объединяющей «единство многих, дающих знание вне себя», нездоровье выступает в отрицании другого Я, в эгоистическом индивидуализме, который в своем «ложном познании» становится «злоствующей бездарностью» обосновывающей саму себя хулой на человека и Бога¹.

2.6. Религиозное единство внешних и внутренних основ жизни человека²

На вопрос, почему он отошел от веры, Булгаков писал: «Общий характер моего искушения в неверии и моей трагической в нем судьбе я определил бы как несоответствие между тем образом религиозной жизни, как она определялась для меня тогда в мысли и культуре, и моими личными запросами, отречься от которых я не мог и не хотел, во имя правды, как я ее тогда понимал. Отказаться от ее критерия, вступить на путь внутреннего и внешнего компромисса и тем более остаться в нечувствии его я также не мог и не хотел. Я должен был вступить в борьбу, но не преклониться перед обывательством и порабощением духовным, которое изнутри проникали поры церковности, меня окружавшей. И единственным исходом для этой непримиримости и этого моего разлада явилось... безбожие, уход из отчего дома»³. По словам философа, «проза бурсачества и семинарии», влияние «интеллигентщины»⁴, как «искушения от нигилизма», породили в его молодой душе противление вере и вызвали внутренний разлад, который постепенно перешел в религиозный кризис. Религиозный кризис обернулся для Булгакова душевным кризисом.

Ощущения состояния душевного кризиса были описаны Булгаковым в работе «Иван Карамазов в романе Достоевского «Братья Карамазовы» как философский тип»⁵.

Иван Карамазов не является главным героем романа Достоевского, но Булгаков назвал образ Ивана «самым близким, самым родным» для себя лично и для русской интеллигенции того времени: «мы сами болим его страданиями, нам понятны его запросы»⁶.

¹ Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 413.

² Наминова И.А. «С.Н. Булгаков как искатель религиозного единства внешних и внутренних основ жизни человека»

³ Булгаков С.Н. Мое безбожие // Булгаков С.Н. Православие. С. 293.

⁴ «Интеллигентщину» Булгаков называет новой политической силой, судьбой и проклятием России. См.: Булгаков С.Н. Мое безбожие. С. 294.

⁵ Булгаков С.Н. Иван Карамазов в романе Достоевского «Братья Карамазовы» как философский тип: публичная лекция // О великом инквизиторе: Достоевский и последующие. М.: Молодая гвардия, 1992. С. 193-217.

⁶ Там же. С. 197.

Иван Карамазов, по Булгакову, принадлежит к тем натурам, «для которых последние проблемы бытия, так называемые метафизические вопросы о Боге: о душе, о добре и зле, о мировом порядке, о смысле жизни – представляются не праздными вопросами серой теории», а первостепенными жизненными вопросами¹. Иван Карамазов, как и Булгаков в юности, поставил перед собой эти вопросы и не смог найти ответов в окружающей реальности. Поэтому жизнь предстала для него «обезвкусенной», «в состоянии нравственного омертвления» и погрузила его в состояние постоянного страдания от неразрешенных сомнений. Такое состояние, считает Булгаков, очень опасно для человека: неверие, утрата веры в старое, которое не заменилось еще новым, приводит человека к нравственному падению.

Булгаков отметил, что «в романе нигде нет описания внешности Ивана, хотя описывается внешность всех главных действующих лиц»². Булгакову показалось, что в этом была заключена не случайность, не «неряшливость», а внутренний художественный инстинкт религиозного писателя, остро чувствовавшего свою эпоху: Иван Карамазов в романе олицетворил своим образом «дух» времени.

Вся жизнь С.Н. Булгакова и ее коллизии показали, что он, как и Иван Карамазов у Достоевского, с юности, сначала интуитивно, а затем и осознанно, ставил перед собой «метафизические вопросы» о душе, о добре и зле, о мировом порядке, о смысле жизни и искал ответы на них.

Причину своих духовно-нравственных трагедий философ видел в своем внутреннем неприятии несоответствия окружавшей его религиозной действительности с тем идеалом религиозной жизни, которого требовала его душа верующего. Он считал, что однобокое искажение церковной жизни в истории человечества привели ее к теперешнему «аскетическому» образу, который уже заставил ее отказаться не только от культурного творчества, по существу ей принадлежавшего, но и отгородиться от всего человеческого мира и его творений. «Церковь признавала и освещала только то, что отвечало тем или иным ее нуждам, - писал Булгаков. - И к духовной культуре существовало только утилитарное отношение, как к средству для целей церкви, но не как к самостоятельной ценности. Эта область внушала церкви наибольшее количество подозрений и опасений»³. Античный мир признавался ею чуждым и находился под запретом, наука «не имела связей с христианством», и потому «вела к адскому мраку». Аналогичное отношение у церкви было к литературному и изобразительному искусству. В этом отношении Булгаков видел «трагедию церкви», глубокую и серьезную, «кладущую свою печать на саму церковь»:

¹ Там же.

² Там же.

³ Булгаков С.Н. Средневековый идеал и новейшая культура // Булгаков С.Н. Два града: исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 103.

она, с одной стороны, была «обречена на внутреннюю борьбу с обмирщением, обессиливавшим ее зиждущую энергию», и, с другой стороны, «на внешнюю борьбу с бунтующей плотью и материей, которая, как придавленная спираль или сжатый пар, развивала противодействие тем большее, чем больше было давление»¹. Поэтому мир, представлявший собой «аллегорическое изображение иерархического царства Божия», по вине церкви оставался «недоконченным произведением возвышенного стиля».

Раскол жизни на «светскую» и церковную, считал Булгаков, в свое время определил внецерковность и внерелигиозность (иногда антицерковность и антирелигиозность) современной культуры и внекультурность (даже антикультурность) современной церкви. Это обстоятельство внесло разлад и «двойную бухгалтерию» даже в души тех, кто осознал «всю историческую относительность и внутреннюю ненормальность этого раздвоения».

Вся светская духовная жизнь с момента раскола развивалась под знаком «внерелигиозного и даже антирелигиозного начала жизни, утверждала односторонне-человеческий, противобожеский принцип, культивировала заветы одностороннего или отвлеченного гуманизма»². Все это развивало только внешнюю сторону человеческой жизни. Современное искусство при всем богатстве и роскоши своих форм художественного выражения опустилось «до мертвого натурализма или самоубийственной тенденциозности; мистическое по самому своему существу, оно больше всего страдает от религиозной беспочвенности»³. Лишенная глубоких корней религиозно-мистического питания, современная культура, «разросшаяся в пышное и могущественное дерево», начала, по мнению философа, блекнуть и чахнуть.

Религиозная жизнь, как интимная сторона человеческой жизни, осталась вне культуры и ее развития. Как следствие раскола, произошло ее отторжение от мира и его культурных ценностей, что привело к постепенному «вырождению, извращению церковной жизни и деятельности и за пределами храма». Своим аскетическим отрицанием культурных ценностей она перестала быть творческой, а стала «консервативной и даже реакционной силой истории. Она потеряла связь с душой человека, превратилась в «крепость обскурантизма и реакции», «стала приютом для усталых и отсталых». Но это не ее истинная позиция: религиозная жизнь, считал Булгаков, – это прежде соборная жизнь, жизнь, полная духовных даров, в которой должно происходить культурное творчество.

¹ Там же. С. 104.

² Булгаков С.Н. Церковь и культура // Булгаков С.Н. Два града: исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 345.

³ Там же. С. 346

Если православная церковь мыслилась многими церковными людьми того времени «как совершенная полнота благодатных даров, которую нужно хранить согласно преданию», то Булгаков выдвинул свой идеал церкви – «творящей, растущей, развивающейся»¹. Булгаков считал, что церковь имеет неподвижную мистическую основу только в лице Иисуса Христа, церковно-догматическом учении о Нем и человеческой стихии, развивающейся исторически в границах пространства и времени. Исторический прогресс церкви, призванной ввести человечество в сферу Царствия Божия, должен обуславливаться взаимодействием мистической основы и человеческой стихии. Поэтому является ошибочным стремление ограничивать область влияния церкви какой-нибудь узкой сферой, например, богослужением или храмовым благочестием. Такое неправомерное сужение понятия церкви в привычном словоупотреблении привело к интерпретации ее только как церкви-храма, которое не охватило ее содержания как церкви-человечества, церкви-культуры, церкви-общественности. Это сужение ее понятия явилось, по мнению С.Н. Булгакова, главной причиной и симптомом ее исторической слабости. Религия, а следовательно и церковь как область религиозной жизни человека и общества, должна распространиться на все области жизни верующих.

Действительная духовно-нравственная природа человеческого общества, по Булгакову, базируется между людьми на единственной внутренней основе, устанавливаемой их общей связью со Христом. Раскол духовной общественной жизни на светскую и религиозную стороны привел к духовно-нравственной деформации сознания и человека и самого общества. Поэтому в современном обществе, формирующем подлинные духовно-нравственные основы жизни своего социума, не должно допускаться выделения чего-либо принципиально «светского» или нейтрального, религиозно индифферентного: духовная культура по своей сути является только религиозной культурой. Поэтому перед своей современностью Булгаков видел задачу в создании подлинно христианской церковной культуры.

«Пусть духовное существо современности изъявлено проблемами и источено сомнениями, но и в ее сердце не оскудевает вера, светит надежда, - писал С.Н. Булгаков. - И мнится, что в мучительной сложности этой таится своя религиозная возможность, дана особая задача, свойственная историческому возрасту, и вся наша проблематика с ее предчувствиями и предвестиями есть тень, отбрасываемая Грядущим. Осознать себя со своей исторической плотью в Православии и через Православие, постигнуть его вековечную истину через призму современности, а эту последнюю увидеть

¹ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 348.

в его свете – такова жгучая, неустранимая потребность, которая ощутилась явно с 19 века, и чем дальше, тем становится острее»¹.

В противовес «теократическому идеалу принудительной церковности» человечество со времен средневековья пыталось создать свой «идеал свободной личности и свободной религиозной совести» в образах свободного человеческого творчества². Одним из таких рукотворных образов для Булгакова стала картина Рафаэля «Сикстинская Мадонна». Она оказалась для него «чудесной встречей», своеобразным «зеркалом» его мятущейся религиозной души. Эта «встреча» с картиной подарила Булгакову очистительное просветление, катарсис души³. Такие образы рукотворного творчества необходимы человеку как духовная опора для единения внутреннего мира человека с внешней стороной его жизни.

В России «зеркалами» русской культуры и духовной опорой для русской религиозной души, по мнению Булгакова, стали произведения художника В.М. Васнецова, писателей Ф.М. Достоевского и Л.Н. Толстого, философа В.С. Соловьева. Эти великие люди являлись «властителями душ» России XIX – начала XX веков и гениальными представителями русской культуры, потому что именно в их творчестве наиболее ярко проявилось «свободное торжество божественного начала».

Внутренняя свобода способна порождать в душе человека и его творчестве глубочайшую искренность и правдивость, хотя не всем они доступны: «для настоящего художника его творчество есть одновременно и раскрытие его души в самых глубоких и недостижимых его тайниках – оно интимнее, чем дневник, и искреннее, чем исповедь», «оно есть в то же время мышление и искание художника, хотя и не разумом, но художественной интуицией»⁴. Булгаков считает, что художественная интуиция сильнее и острее рассудочного мышления. Особенно ясно это видно в художественных произведениях Васнецова.

Картины Васнецова предстают у Булгакова «религиозно-метафизической системой в красках»⁵. В них, по мнению философа, выражена «такая сила и искренность религиозного настроения», какой со времен Возрождения уже не знает европейское искусство. В картинах Васнецова «нет светлых и радостных, до наивности ясных тонов и религиозных настроений», присущих Мадонне Рафаэля, «здесь нашло выражение религиозное чувство мятущегося века, прошедшее через

¹Булгаков С.Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения. М.: ООО «Изд-во АСТ»; Харьков: «Фолио», 2001. С. 6.

²Булгаков С.Н. Средневековый идеал и новейшая культура. С. 104-109.

³Монахиня Елена. Профессор протоиерей Сергей Булгаков (1871-1944) // Булгаков С.Н. Два града: исследование о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ, 1997. С. 364.

⁴Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь: по поводу посмертных произведений Л.Н. Толстого «Дьявол» и «О. Сергей» // Лики культуры: альманах. Том первый. М.: Юрист, 1995. С. 276-320.

⁵ Булгаков С.Н. Васнецов, Достоевский, Вл. Соловьев, Толстой: (Параллели) // Булгаков С.Н. Тихие думы / Сост., подгот. текста и коммент. В.В. Сапова. М.: Республика, 1996. С. 143.

горнило сомнений». Религиозному чувству картин Васнецова чуждо состояние наивной веры: вера в добро в них выражается через мучительную борьбу с собой и окружающим миром.

Гений Васнецова, по мнению С.Н. Булгакова, предстает в виде «самобытного плода русской культуры», всесторонне раскрывающего религиозную сущность и психологию русского народа. Именно эта черта творчества Васнецова роднит его с Достоевским. Булгаков называет Васнецова «Достоевским в живописи», а Достоевского – «Васнецовым в литературе»¹. По его словам, «оба титана русского искусства» взаимно раскрывают и дополняют друг друга.

Основной идеей Достоевского, как творца литературного искусства, двигавшей и воодушевлявшей его, по мнению Булгакова, была христианская тема. Поэтому искусство Достоевского «есть христианское искусство»². Творя в религиозной теме, писатель затрагивал проблемы и европейской, и русской жизни как художник и как публицист. Основной проблемой творчества, мучившей писателя, была проблема атеизма, «как основной болезни человечества XIX века». В своем творчестве Достоевский также поднимал тему «веры в религиозное призвание русского народа», которого считал народом-«богоносцем». «Он считал русский народ специально призванным, чтобы показать миру начала истинного братства, явить истинный социализм, ...основанный на единении всех во Христе»³. Булгаков отметил, что многим это может показаться смешным, но Достоевский, как гениальный художник, обладал настоящей художественной «возвышенностью и религиозным энтузиазмом», не боялся раскрывать интимность своих душевных стремлений. Его художественные интуиции передались многим русским религиозным философам, в частности В.С. Соловьеву.

В.С. Соловьев в своем философском творчестве выступил «выразителем начал христианской религии»⁴. Он в философии предстал в том же образе, что Васнецов в живописи, а Достоевский в литературе. Система Соловьева явилась «совершенно свободным созданием совершенно свободного духа»: для философа дух свободного исследования и свободной мысли являлись основными условиями истинного богопознания.

Цель человеческого существования определялась В.С. Соловьевым как «образование всецелой общечеловеческой организации в форме цельного творчества или свободной теургии, цельного знания или свободной теософии и цельного общества или свободной теократии». В этом случае для человека объективной нравственностью предстает его

¹ Там же. С. 146.

² Там же С. 146-147.

³ Там же С. 148.

⁴ Булгаков С.Н. Указ соч. С. 150.

свободное и сознательное служение этой общей цели, при котором происходит отождествление с ней и его личной воли. Естественным христианским идеалом общественного развития для Соловьева являлся «идеал свободной теократии, осуществляемый свободной теургией при руководстве свободной теософией». Именно эту идею христианского мира оставил Соловьев в наследство будущим поколениям.

Л.Н. Толстой выступает у С.Н. Булгакова как «могучее орудие обличения общественных язв», как «памятник христианско-обличительного искусства»¹. Писатель в своих произведениях «с неустрашимой и страстной искренностью опускается на дно человеческой души, - и прежде всего, конечно, своей собственной, ибо ведь о чем бы ни писали художники, они дают в конечном итоге самих себя, они опознают жизнь в себе, освещают подземелье своим собственным светом»². Толстой, по Булгакову, приблизил источник света к той тьме, в которой ничего не различает не получивший религиозной зрелости глаз, он не смог осветить всю бездну, но показал эту «бездонную пропасть» и «ее погибельный зев» - «ужас жизни и ужас перед жизнью» как страшную душевную муку. Если в Васнецове, Достоевском и Соловьеве выразились настроения людей, уже нашедших религиозную истину, то в лице Толстого воплощено его живое искание.

В.М. Васнецов и Ф.М. Достоевский, один – в живописи, другой – в литературе, постигли религиозную истину русского народа и через свое творчество пытались раскрыть ее. В.С. Соловьев в философском творчестве выразил идеал христианского государства и завещал его потомкам. Л.Н. Толстой олицетворил своим творчеством искание «живой» веры и был наиболее близок своим современникам. Их творчество предстало перед потомками как «самосвидетельство», как «свободное творческое выражение» религиозных душ авторов. Они, как «национальные зеркала», по мнению С.Н. Булгакова, отразили религиозное настроение всей русской культуры: творя на «светской почве», они думали о соборной религиозной жизни России и мира.

Таким образом, С.Н. Булгаков, поднимая вопрос об истинной сущности религиозной жизни человека и общества, видел его решение в возвращении ей всех сфер ее деятельности, как объединяющего начала всей земной жизни человечества. Религиозная (церковная) жизнь как соборная должна вернуть современному миру его духовно-нравственные основы и восстановить его целостность как божьего творения. Культурное творчество, как «свободное творчество божественного начала», должно давать человеку возможность свободного творческого самовыражения его религиозной души и нести «катарсис» для воспринимающих культурное творчество.

¹ Там же. С. 157.

² Булгаков С.Н. Человекобог и человекозверь. С. 277.

Булгаков сам себя назвал «искателем религиозного единства жизни, зыскуемого, но не обретенного»¹. Заслуга философа состоит в том, что он дерзновенно поставил перед обществом неразрешенные богословские вопросы и выступил перед нами «зеркалом» русской религиозной души своего времени.

2.7. Экзистенциальные переживания отчаяния и надежды²

Булгаков – фигура непростая и неординарная. Его жизнь была наполнена поиском истины. Дело в том, что автор этих строк с трудом представляет, как можно пронести через жизнь свои религиозные убеждения без сомнений и колебаний. Когда о том или ином религиозном человеке говорят, что вера его была подобна тихому пламени свечи, я отказываюсь в это верить, здесь явная мифологизация и идеализация образа. Даже свеча колеблется от воздуха, в живом мире нет ничего абсолютно застывшего, иначе это уже не жизнь. Нам близки люди, шедшие к своим убеждениям через мировоззренческие тернии, тем дороже результат. Л.А.Зандер вспоминал о Булгакове: «...Он сознается, что после бурных сомнений и кризисов в душе воцарялась духовная пустота. Душа стала забывать религиозность переживания, угасла сама возможность сомнений. Но порою снова возрождалось глубокое религиозное волнение, потеря веры воспринималась как тяжелый жизненный кризис, остро ощущалась утрата смысла жизни»³. Под такой характеристикой можно поставить немало известных имен русских мыслителей (да и не только русских!).

Для самого Булгакова призмой для рассмотрения истин веры, надежды и отчаяния религиозного сознания, несомненно, являлось событие смерти. Собственно, отношение к таинству смерти у Булгакова было по-христиански оптимистическим. Но следует отметить, что мыслитель разводит понятия умирания и смерти – как события темного и светлого, как отчаяния и надежды. Отчаяния богооставленности и надежды на новое бытие. Булгаков сам был православным священником, в его «Дневнике духовном» мы встречаем немало строк, где повествуется об исполнении им священнического долга присутствия при таинстве смерти. Добавим: при таинстве смерти *другого* человека. И здесь размышления о смерти – его субъективно пропущенные теоретизации, когда он лишь наблюдает внешние проявления таинства. Его религиозно-духовные переживания передаются исключительно позитивно эмоционально окрашенными эпитетами: «сноп света ... скончалась жена профессора К.»,

¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний: созерцания и умозрения. – С. 6.

² Кононова Е.С. «Экзистенциальные переживания отчаяния и надежды религиозным сознанием (на основе мировоззренческих исканий С.Н.Булгакова)».

³ Из русской думы / Сост. Ю.Селиверстов. М.: Роман-газета, 1995, т.2. С. 123.

«сознание близости обоих миров», «молитвенные восторги», «распахиваются врата вечности, и через них доносится свет и звон, и радость, радость навеки», «нет страха смерти, нет ее раздирающего ужаса» и т.д.¹

Свои субъективные переживания «смерти» Булгаков излагает при воспоминаниях о событиях собственной болезни (январь 1926г.). По его словам, болезненный процесс осложнился до такой степени, что в некий момент он почувствовал отход всего и всех окружающих, появилось ясное сознание того, что он умер, что находится за гранью этого мира, что духовно общался с давно умершими, был в дорогих его сердцу местах и т.п. Он чувствовал, что в его жизни «произошел перерыв, через нее прошла освобождающая рука смерти»². Собственно, Булгаков вроде бы описывает свой посмертный опыт (что естественно для священника, но не для философа). Рацио здесь безмолвствует. Но он уточняет, что (несмотря на заявление «я умер») физические страдания(!) все равно не позволяли ему телесно общаться с находящимися у постели. Он, несомненно, был жив, хотя и получил нерелексируемый опыт прикосновения или приближения к чему-то иному, нежели чувственно осязаемый мир. Для него – к «радости будущего века». В любом случае вывод Булгакова сродни религиозному потрясению: «страшно и радостно впасть в руки Бога живого...».

При этом размышления Булгакова над событием смерти другого человека и своей собственной побуждают его к размышлениям о всечеловеческой смерти, что он и делает, но в контексте смерти Христовой.

Собственно говоря, понять смерть Богочеловека, как и собственную, как и вообще *феномен смерти*, абсолютно невозможно, так как любой, дерзающий осмыслять эти истины, сам пока не испытал и не пережил данного события. Его не было абсолютно. Но, по мнению Булгакова, нам дано *предузание*, как часть знания, как приближение к знанию, как знание на пороге события: «Такое предузание нам доступно и нужно, ибо открывает нам наше собственное, как и Христово, человечество, в его глубинных и страшных безднах, в свете смерти являет нам нас самих». На наш взгляд, данный термин более корректен, нежели заявление «я умер». Возникают естественные вопросы: что есть такое *предузание* или как оно возможно? Пока единый мир для нас разделен на два (посю- и потусторонний), мы не можем полноценно и гармонично понять и самих себя, а есть только частичное знание. «Страшные бездны» нашего человечества связаны для Булгакова с событием умирания. Состояние «человеческой беспомощности, страдания и ужаса» – как нахождение в ситуации богооставленности, как процесс умирания – было пережито Булгаковым тринадцатью годами спустя на собственном опыте. Вкратце дадим некоторые биографические события из жизни философа как основу

¹ Из русской думы / Сост. Ю.Селиверстов. М.: Роман-газета, 1995. С. 130-131.

² Там же. С. 135-136.

его будущей рефлексии по данной проблеме. Первый этап: ему был поставлен диагноз – рак гортани, намечались две операции без общего наркоза, возможным вариантом последствий (если выживет) станет потеря голоса.

Сама ситуация – встреча человека с диагнозом собственной смертельной болезни – ведет мыслителя к экзистенциальным глубинам человеческого самопознания. Сколько людей, столько может быть реакций на подобную встречу. Условная типичность здесь, на наш взгляд, формируется принадлежностью человека к той или иной мировоззренческой ориентации, к тому или иному миру ценностей, идеалов и верований. Напомним, что в центре нашего внимания в данной работе является индивид, обладающий религиозным сознанием. Таковым был сам Булгаков, страдания и переживания такого человека он рефлексировал. И здесь, прежде чем переходить собственно к анализу, приведем слова современника Булгакова о. А. Шмемана, мнение которого автор данной статьи совершенно разделяет: «... всегда поражал меня больше всего в о.Сергии его «эсхатологизм», его всегдашняя радостная, светлая обращенность к концу. Из всех людей, которых мне довелось встретить, только о.Сергий был «эсхатологичен» в прямом, простом, первохристианском смысле этого слова, означающем не только учение о конце, но и ожидание конца <...> Сколько христиан действительно ждет Господа и живет этим ожиданием? <...> А о.Сергий действительно жил ожиданием Господа, был не только сознательно, именно светло и радостно обращен к смерти, и для него все в этой жизни уже светилось светом грядущего Царства <...> Только любовь побеждает страх смерти...»¹. Хотим обратить внимание читающего эти строки на фразу: «сколько христиан действительно ждет Господа?». Ей созвучна другая, сказанная другим человеком и совсем в иное время, но не менее справедливая: «Вполне возможно, что сострадательный идеал религии Единого Бога всегда исповедывало лишь меньшинство верующих, ведь всем остальным было слишком трудно нести тяготы Богопереживаний с их бескомпромиссными этическими законами»². Действительно, глубины нашей психики и нашего духа настолько закрыты для нас самих, что совсем не факт, что в той или иной экзистенциальной ситуации мы поступим в соответствии со своими убеждениями (в состоянии «покоя»). С.Н.Булгаков нам дорог именно способностью полноценно жить в соответствии с той религиозной истиной, которую он исповедывал перед другими людьми. Для него это было осознанное предстояние перед Богом.

Итак, диагноз Булгакову объявлен. Близость смерти в диагнозе является крайним критерием проверки любого человека на устойчивость и

¹ Из русской думы / Сост. Ю.Селиверстов. М.: Роман-газета, 1995, т. С. 130-131.

² Армстронг Карен. История Бога. Тысячелетние искания в иудаизме, христианстве и исламе. М.: ИД «София», 2004. С. 455.

«жизнеспособность» мировоззренческих основ его бытия. Это было начало для его личного испытания себя на прочность, в большей степени – духовную. Устоит ли дух от ожидания предстоящих физических страданий плоти? Булгаков впоследствии вспоминал, что его «приятие вести» было для него настоящим чудом: у него не было ни страха, ни печали, а скорее, радостное возбуждение. Никакого отчаяния (вполне естественного!), он, по его собственному выражению, радостно откликнулся «на зов Божий». В это трудно поверить «естественному сознанию», но это так.

Но путь только начинался. Второй этап: операции одна за другой, потеря голоса и нестерпимые муки от обязательных медицинских процедур – и все это приходится на конец Великого поста, на страстную неделю. Думается, эта параллель с воспоминаниями о Христовых страданиях стала для Булгакова определяющей. Сам он описывал этот период так: приближения смерти не было, было лишь одно *умирание*. То есть для Булгакова процесс умирания вовсе не означает абсолютную причинно-следственную связь со смертью, после умирания не обязательно наступит смерть. Вспомним его восторженные эпитеты «света и радости» при прикосновении к чужой смерти. А что же при умирании?

Булгаков определяет данное состояние как «безблагодатное бесчувствие». Рядом параллель евангельского сюжета: вопрошание Христа на кресте: «Вскую Меня оставил?» Собственно, здесь в поле нашего внимания попадает сложнейшая богословская проблема *богооставленности* (в первую очередь Христа, а через него – любого религиозного человека). Эта проблема не коснется человека вне религиозного модуса. Так как если человек мыслит себя лишь как природное существо или он заброшен в мир слепой силой, то не с кого и спрашивать: почему мне так плохо, почему Ты меня оставил? Этот вопрос, без сомнения, вопрос теизма. Булгаков, естественно, не решает проблемы, не поддающейся не только логическому, но и мистическому разуму, он только прикасается к ней, переводя ее в антропологический ракурс: «Конечно, остается недоступной человеческому уму тайной боговоплощения, каким образом воплотившийся Бог мог так закрыть Божество человечеством, чтобы оказаться способным и совершить *подвиг веры в Бога*, и испытать человеческое чувство *богооставленности*, но это показывает именно на глубочайшую *человечность* веры, ее исключительное значение и неустранимость подвига веры для человека» (*курсив автора*)¹.

То есть в некий момент времени Булгаков сам впадает в состояние богооставленности, определяемое им как умирание. Хотя он отмечает, что сознание того, что он пребывает в высшей воле, которая определила его к страданию, оставалось. В этом состоянии «безблагодатного бесчувствия» уже не было потребности в молитве. Как был «оставлен» Христос в своем

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 31.

человечестве, то же переживает, по мнению Булгакова, каждый человек, «оставленный» в своем страдании. Между умиранием Христа в его богооставленности и смертью прошло некое мгновение. Для Булгакова это была «безвременная длительность» и полнота умирания для каждого человека. Именно тогда Булгаков осознал, что «иначе, как в богооставленности, человеку нельзя и умереть»¹. И далее совершенно в духе ортодоксального христианства Булгаков утверждает, что помощь человеку в умирании Христос мог оказать, не избавляя от страдания, не уничтожая страдание, но «только сострадав и умирая со мной», то есть с каждым умирающим.

Здесь Булгаков вспоминает известное полотно художника Гольбейна, где трупный образ снятого с креста всегда внушал ему ощущение кощунственного поругания святыни. Этот образ не возвышает чувств верующего, он вселяет ужас и отчаяние, но не надежду. Так было до тех пор, пока сам не попал в «безвременную длительность» богооставленности, пока сам не прочувствовал этот трупный образ смерти как умирания. Пока ему не открылась смерть как человеческое умирание в Богочеловеке. У Христа вслед за умиранием в богооставленности была реальная смерть. Для Булгакова она в этот раз не наступила. Он ждал «света смерти», того, что испытывал ранее, наблюдая и провожая кончину других. Его «умирание» прервалось другим «светом» – светом надежды на выздоровление. А что же умирание? В нем нет для Булгакова откровения о том, что следует за ..., о возможном новом бытии, о воскресении. Но переживший состояние богооставленности как бездну абсолютного одиночества, если еще и останется здесь и сейчас, то долго будет помнить о полученном опыте, возможно, всегда.

Таким образом, С.Н.Булгаков различает два состояния, теснейшим образом приближенных друг к другу: умирание и смерть. И если умирание для него содержит одиночество, «чувство утраченной связи» (с Богом), необъяснимую богооставленность, то даже при прикосновении к смерти человек познает свою возвращенность в единое бытие, включенность «в полноту, в апокалипсис, в откровение будущего века». При качественном различии этих состояний, их смысловая близость налицо: если хочешь полноты радости и свободы Христовой (после смерти), то необходимо и пережить, и перестрадать, и умереть вместе с Ним. Между умиранием и смертью – бездна между отчаянием одинокого и надеждой приобретшего полноту бытия. Анализируя природу смерти, Булгаков приходит к выводу, что понимать ее следует положительно (совершенно в соответствии с традицией восточно-христианской святоотеческой мысли). Смерть, по интерпретации Булгакова, вытекает из оснований мироздания. Далее цепочка причинно-следственной связи: смерть из первородного греха, грех

¹ Из русской думы / Сост. Ю.Селиверстов. М.: Роман-газета, 1995, т.2. С. 133.

из тварной свободы человека. Здесь Булгаков рассматривает пути возможного освобождения от смерти в религиозно-философской традиции.

В первом случае – это так называемое «перетворение» человека Богом. Но при этом нет гарантии, что использование тварной свободы вновь не приведет человека в конце концов к смерти. Путь тупиковый. Вместо обожения будет еще худшее падение и «осатанение». Нельзя человека «осчастливить» без его собственных усилий, нельзя насаждать вседозволенность (то есть все можно – Бог простит!).

Во втором случае возможно «общее дело, физически побеждающее смерть», что было уже предложено русским философом Федоровым. Но при всей моральной привлекательности для Булгакова этой идеи ему ясен ее главный недостаток: «Здесь мыслится ... техническая победа человеческой жалости ... при этом отсутствует победа над смертностью *в свободе*»¹. Единственным выходом для Булгакова, философа и православного богослова, является смерть Христова, уничтожающая смерть человеческую. Что свободой было потеряно (бессмертная полнота бытия), то свободой должно быть возвращено.

2.8. Идея всеобщего спасения как выражение божественной любви²

В истории философской мысли идею всеобщего спасения мира и человека высказывали, к примеру, Григорий Богослов, Григорий Нисский, Ориген, Иоанн Скот Эриугена, Франческо Пуччи (эпоха Возрождения), К. Барт, Н. А. Бердяев, прот. А. В. Мень, А. И. Осипов и другие. Достаточно говорится о временности «адских мучений» и в творчестве С. Н. Булгакова. По его мнению, только Богочеловек (Христос) мог взять на себя все грехи человечества силами человеческой природы в совершенной гармонии с божественной. С. Н. Булгаков опирается на богословие Григория Нисского, который много говорил о милосердии Божиим и в связи с этим об идее всеобщего спасения. Теолог утверждал³, что зло есть область ограниченных проявлений и все грешные существа, даже «демоны», рано или поздно откажутся от него, вступят на путь добра, удостоятся апокатастасиса (возрождения), ведущего в Царство Божье, так что Бог будет «всяческая во всех», «да будет Бог все во всем» (1Кор. 15:28). На это обращает внимание также Н. О. Лосский. Апостол Павел пишет, что Бог

¹ Из русской думы / Сост. Ю. Селиверстов. М.: Роман-газета, 1995, т.2. С. 135-136.

² Миргородский А.А. «Идея всеобщего спасения как выражение божественной любви в творчестве С. Н. Булгакова».

³ Лосский Н. О. Бог и мировое зло / Н. О. Лосский. – М.: Республика, 1994. – С.118.

хочет, чтобы все люди спаслись (1Тим. 2, 4), а «если хочет, то, конечно, найдет способы увлечь всех достоинством добра». В конце концов, говорит он, все покорится Богу как абсолютному Благу¹.

По мнению С.Н. Булгакова, задача мира – актуализировать свой софийный характер. Уклонением от этого пути является зло – результат своеволия или заблуждения. Для бытия мира временная смерть является даже блаженством, а не бедствием, потому что есть только актуальное понятие – вечность. Вечность – это качественное, а не количественное понятие, стоит выше грехов мира, не имеющих бытийной основы. В свою очередь целостное отношение Бога к миру есть выражение его любви. Каждое творение является актом божественной жертвенной любви, а любовь и справедливость Творца безграничны и абсолютны. Христос как Богочеловек принял на себя человеческие грехи в силу своей милосердной любви, не нарушая свободы человека. Милость как дар дается свободно, а не вынужденно, не порабощает, не обращает человека в объект творения, а убеждает, смягчает, возрождает, ведет к личному спасению. Этот путь может быть сложным, прерывистым и противоречивым. Рассматривая свое прошлое синтетически, человек начинает понимать смысл жизни, в процессе «временной» вечности преодолевает всякое зло в себе и заслуживает Царства Божьего – «вечной» вечности. Таким образом, по мнению С. Н. Булгакова, вечного ада нет, ведь даже нехристиане получают свет Христа. Ад должен быть конечен, поскольку зло небытийно, а свобода человека тварна, а значит, по С. Н. Булгакову, ограничена в своем противлении Богу. Другими словами, человек проходит через очистительный огонь (см. ниже анализ «Апокалипсиса Иоанна»). С. Н. Булгаков признает понятие только доброй бесконечности. Вечный ад говорит о неудаче сотворения мира и невозможности теодицеи. Недолгий и ограниченный грех не наказывается вечными мучениями, которые в упрощенной теологии есть «исправительным кодексом». «Тот факт, что мы сотворены всеведущим Богом, является онтологическим доказательством будущего спасения»². То есть С. Н. Булгаков говорит о том, что окончательным результатом божественного присутствия в мире должна быть полная победа добра посредством «софийного детерминизма». На наш взгляд, В. Н. Лосский неправомерно видит в этом поглощение и упразднение свободы личности. Полное осуществление этой софийной природы в мире приведет, вопреки всем препятствиям, к Небесному Царствию, и в полноте времени «Бог будет всем во всем» (1Кор. 15:28). Таким образом, в конце концов, божественная любовь побеждает грех и смерть, которых Бог не творил. С. Н. Булгаков видит исторический прогресс в реализации задачи религиозного долженствования,

¹ Там же. С. 379-380.

² Зандер Л.А. Бог и мир: мирозерцание отца Сергия Булгакова. В 2 т. / Л.А. Зандер – Париж: Умса-press, 1948. С.95.

богочеловеческом процессе преобразования и воссоединения мира с Богом. Все это коренится в сознательной и действенной религиозной вере каждой личности, что есть особенность человеческого духа. «Цель истории ведет за историю, к «жизни будущего века», а цель мира ведет за мир, к «новой земле и новому небу»»¹ [2, с. 410]. Конец истории – начало воскрешения человека и всей твари во Христе, в чем солидарен с С. Н. Булгаковым Н. Ф. Федоров. Таким образом, согласно С. Н. Булгакову, подлинную свободу человек может найти только в героизме крестного подвига смиренной жертвенной любви, в общении с Богом, который есть Любовь².

Теперь, собственно говоря, обратимся непосредственно к богословско-философскому анализу С. Н. Булгакова книги «Откровение Иоанна Богослова», конкретно раскрывая вышеназванные философские интенции. По мнению С. Н. Булгакова, самое важное в Откровении (Апокалипсисе) как своеобразного пятого Евангелия – последние главы. На наш взгляд, наиболее таинственными местами Откровения в метафизическом плане являются стихи: «и смерть, и ад повержены в озеро огненное. Это смерть вторая» (Отк. 20:14). По мнению С. Н. Булгакова, это относится к катастрофическому концу истории и дел ее. Вместе с тем в Откровении присутствует влияние Иоанновского христианства, которое снимает антиномию «или – или», утверждая принцип «и – и». Как известно, пневматическое Евангелие от Иоанна все «светится»: проникнуто миром, благостью, любовью. Напротив, Откровение все «горит», но при этом заканчивается оптимистически. Поэтому следует различать хилиазм (тысячелетнее царство христиан на земле, осуществляющееся во времени) и Парусию (постоянное присутствие Христа в истории, окончательное Его воцарение в метаистории), апокалипсис и эсхатологию.

По мнению С. Н. Булгакова, постижение священного текста никогда не имеет исчерпывающего, окончательного характера, оно всегда углубляется и возрастает, сохраняя для нас в этом смысле новые возможности понимания³. Откровение не может оставаться закрытой книгой, и отношение к его пророчествам должно быть не только смиренным и верующим приятием их, но и дерзновенным, напряженным вопрошанием и тревогой. Это не буква, которая мертвит, но дух, который животворит. Как известно, в Новом Завете подчеркивается вселенскость жертвы Христа⁴. Пред именем Его преклонится «всякое колено небесных,

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения / С. Н. Булгаков. – М.: Сергиев Посад, 1917. С.410.

² Зандер Л. А. Бог и мир: мирозерцание отца Сергия Булгакова. В 2 т. / Л.А. Зандер – Париж: Утса-press, 1948. С.329.

³ Булгаков С. Н. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования) / С. Н. Булгаков. Париж: Утса-press, 1948. 353 с.

⁴ Зандер Л. А. Бог и мир: мирозерцание отца Сергия Булгакова. В 2 т. / Л.А. Зандер – Париж: Утса-press, 1948. С. 823.

земных и преисподних» (Фил. 2:10). Христианская надежда здесь не изымается от веры, но именно коренится в ее основных утверждениях. По С. Н. Булгакову, объединяющим, обобщающим текстом, который должен быть положен в основание эсхатологии и есть вместе с тем ее последним словом, является Римл. 11:29, 32-36 и I Кор. 15:24-28. Эти места содержат в себе свидетельство о тайне божественного домостроительства, которое через все испытания и уклонения ведет творение к благому концу¹. «Дары и призвание Божие непреложны ... Ибо всех заключил Бог в непослушание, чтобы всех помиловать. О, бездна богатства, премудрости и ведения Божия! Как непостижимы судьбы Его и неисследимы пути Его! Ибо кто познал ум Господень. Или кто был советником Его. (Ис. 8:40, 13). Или кто дал Ему наперед, чтобы Он должен был взять (Ис. 40:13-14). «Ибо все из Него, через Него и к Нему». И этот удивительный гимн обобщается пророчеством (о чем мы говорили выше): «А затем конец, когда предаст Царство Богу и Отцу, когда упразднит всякое начальство, всякую власть и сил ... Когда же все покорит Ему, тогда и Сам Сын покорится Покорившему Ему все, Да будет Бог все во всем». В этом проявляется и утверждается полнота «ософиения» (преображения) творения.

С. Н. Булгаков обращается также к учению о жизни будущего века (новый Иерусалим), находящегося в состоянии всеобщего апокатастасиса, с полным устранением не только зла, но и страдания. Здесь описывается блаженство грядущего богообщения. В Откровении говорится «и отрет Бог всякую слезу с очей их (человеков), и смерти не будет уже; ни плача, ни вопля, ни болезни уже не будет, ибо прежнее прошло» (Отк. 21:4). Подобное сказано и в торжествующих словах ветхозаветного Евангелия у пророка Исаии: «Поглощена будет смерть навеки, и отрет Господь Бог слезы со всех лиц» (Ис. 25:8). Это тексты свидетельствуют об упразднении смерти вообще (и первой, и второй). Идея апокатастасиса находит дальнейшее и окончательное подтверждение в Отк. 22:3-5, которое, по существу, примыкает к Отк. 21:2-5, представляя собой неразрывное по смыслу ее продолжение: «И ничего уже не будет проклятого ... и будут царствовать во веки веков». В последнем случае относится к грешникам, которые проходят через огонь, после которого, по слову апостола, хотя тело его и сгорит, но «сам спасется, хотя как бы из огня» (1 Кор. 3:15). «Чистилищный огонь» есть осознание ложности и греховности своего пути и раскаяния в нем, загорается еще в загробном мире. Одновременно апокатастасис не есть примирение с грехом и его оставление без последствий как даровое прощение. С. Н. Булгаков считает, что вся сила греха должна быть изжита и выстрадана в этих «веках веков»². Кажущееся противоречие (антиномия) в своих частях, тезисе и антитезисе, по мысли

¹ Там же. С.824.

² Булгаков С. Н. Апокалипсис Иоанна (Опыт догматического истолкования) / С. Н. Булгаков. Париж: Умса-press, 1948. 353 с.

С.Н. Булгакова, относится к разным планам. Первое, адское горение, есть предварение, предостережение и призыв к покаянию. Второе же, помилование, относится к векам грядущим, отделенным мучениями и покаянием, которыми заканчивается история, жизнь нашего века, переходящая в жизнь века грядущего. Бог как абсолютное первоначало здесь завершает творение мира новым творческим актом. Сотворение мира проецируется в апокатастасис, который и составляет его последнее предназначение.

Итак, по мнению С. Н. Булгакова, все содержание Откровения («Апокалипсиса Иоанна»), во всех его потрясающих и ужасающих образах, есть изображение пути к апокатастасису. Следовательно, книга открывает сначала земное, временное, тысячелетнее царство, а затем и всеобщее в окончательном свершении царство святых во «веки веков» жизни будущего века, вмещающее в себя конкретную вечность.

2.9. Мистика любви¹

Безусловно, тема любви занимает одно из важнейших мест в трудах С.Н. Булгакова – выдающегося мыслителя и русского «рыцаря веры». Любовь неизбежно связывает нас и с мистическими переживаниями: она «многолика и многогранна», утверждает философ. Однако только в «совершенной любви» Булгаков видел «высшую свободу». Но и «высшая любовь есть жертвенная»². Так или иначе, связанная с философскими, богословскими идеями, софиологией, вопросом о человеке, тайной его личности и пола, мистика любви проходит «красной нитью» почти через всё булгаковское творчество. Это тема не просто не перестаёт быть актуальной, но в свете новых событий, перемен в культурной жизни общества, в свете научных исследований и переосмыслении драматического опыта прошлого приобретает дополнительную привлекательность, вызывая (с новой силой) обострённый интерес, т.к. любовь затрагивает не только личность самого человека, но, прежде всего, его взаимоотношения с Богом. Прав И.И. Евлампиев, справедливо подметивший, что в трудах Булгакова – мыслителя, принадлежащего к первому ряду тех личностей, составивших «славу русской философии», мы

¹ Климань С.В. «Мистика любви в религиозном опыте о. Сергия Булгакова».

² Булгаков Сергей, протоиерей. Дневник духовный. М.: Общ. правосл. университет, основ. А. Менем, 2003. С. 148.

находим «отражение всех самых острых дискуссий той эпохи»¹². Можно сказать, что Серебряный век, оставивший нам прекрасное и богатейшее наследие, останется всегда вне времени – не потому, что своеобразно отразил в философских ответах духовные искания своего времени, а потому, что были поставлены важнейшие онтологические вопросы, которые будут актуальны всегда. Богословские искания С.Н. Булгакова являются ярким тому примером.

В своей попытке раскрыть тему любви, её мистики, мы не можем не обратиться к религиозному опыту С.Н. Булгакова. В своём дневнике о. Сергей напишет: «... воистину любовь есть терпение, и нет любви без терпения, как нет и терпения (истинного) без любви ... только страданием приобретёшь ты право несебялюбивой, несамоулаждающейся, но подлинной жертвенной любви... Тягостна, мучительна разлука с любимыми, но в Боге нет и разлуки. В Боге всё вечно есть, и любовь вечна, неотъемлема и неразлучна, и краткие мгновения страданий любви тонут в океане, в веках веков торжествующей любви»². К такому глубокому пониманию христианской любви Булгаков придёт непростым и нелёгким путём, полным философской страсти и устремлений, богословских заблуждений и прозрений. Безусловно, человек онтологически значительно больше представления о самом себе и своей роли в истории. Булгаков это прекрасно понимал, стремясь мыслью и чувством проникнуть вглубь тайны человека. И в этом булгаковское богословское «дерзновение» по-настоящему велико. Л.И. Василенко отмечает: для Булгакова «религия есть “связь не только человека с Божеством, но и человека с человечеством”»³. Хотя С.Н. Булгаков был не одинок в своих духовно-интеллектуальных исканиях, всё же в своей философской страсти он был неотразим. И.И. Евлампиев подчёркивает, что постижение тайны человека у Булгакова соединилось «со своего рода интеллектуальной страстностью...»⁴. И как справедливо замечает А.П. Козырев, в постоянной неудовлетворённости художника-творца и философском совершенствовании заключено всё творчество о. Сергия. Невозможно говорить о человеке-микрокосме, забывая о том, что его подлинное естество в любви, которая только и способна сделать человека по-настоящему свободным. И эта внутренняя красота человека, по Булгакову, имеет свою софийную природу. Затрагивая

¹ Евлампиев И.И. Религиозный идеализм С.Н. Булгакова: «за» и «против» // С.Н. Булгаков: Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд-во Русск. Христ. гуманитарного универс., 2003. С. 7.

² Булгаков Сергей, протоиерей. Дневник духовный. М.: Общ. правосл. университет, основ. А. Менем, 2003. С. 78, 94.

³ Василенко Л.И. Введение в русскую религиозную философию. Курс лекций. М.: Изд-во Правосл. Свято-Тихонов. Гуманит. Универс., 2006. [Электронный ресурс] / Л.И. Василенко. Режим доступа: <http://www.iviron.ru/162/>

⁴ Евлампиев И.И. Религиозный идеализм С.Н. Булгакова: «за» и «против» // С.Н. Булгаков: Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд-во Русск. Христ. гуманитарного универс., 2003. С. 8.

тему мистики любви, для начала обратимся к вопросу о Софии. Как известно, многому философ стремился учиться у П. Флоренского: несмотря на разницу в возрасте, считал себя его учеником. Однако именно в работах о. Сергия софиологическое учение, соловьевские софийные предвосхищения приобрели относительно стройную завершённость и выразительность. По замечанию митр. Иллариона (Алфеева), софиология не только не ушла в прошлое, но, более того, «сегодня пришло время вернуться к догадкам и духовному пути – о. Сергия Булгакова»¹. Итак, в знаменитом труде «Свет невечерний» философ называет Софию «*любовью Любви*». Он пишет: «Божественное триединство, Бог-Любовь ... внеполагает предмет этой Божественной Любви, любит его и тем изливает на него животворящую силу триипостасной Любви. Конечно, этот предмет любви не есть только абстрактная идея или мёртвое зеркало, им может быть лишь живое существо, имеющее лицо, ипостась. И эта любовь есть София, вечный предмет Любви Божией ... И, как любовь Любви и любовь к любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась...»². Таким образом, Булгаков философски выводит Софию как «четвертую ипостась», но «особую, иного порядка». В булгаковской вселенной София не только «тайна мира», но и «дщерь Божия», «она есть невеста Сына (Песнь Песней) и жена Агнца (Новый Завет, Апокалипсис); как приемлющая изливание даров Св. Духа, она есть Церковь и вместе с этим становится Матерью Сына»³, она же есть «идеальная душа твари, красота». «И всё это вместе: Дочь и Невеста, Жена и Мать, триединство Блага, Истины, Красоты, Св. Троица в мире есть божественная София»⁴. Булгаков полагает, что природа Софии не покрывается обычными философскими категориями, но своим ликом, обращённым к Богу, она «есть Его Образ, идея, Имя». Обращённая же к ничто, она есть «вечная основа мира»⁵. Философ, оставаясь верным платоновским идеям, сравнивает её с Небесной Афродитой, горним миром умопостигаемых, вечных идей, наконец, с «Вечной Женственностью», образующей основу *natura naturata*, тварного мира. Булгаковская «четвёртая ипостась» вносит определённый порядок, внутреннюю последовательность в жизни Божественного Триединства. В своих философско-богословских работах Булгаков порой уподобляется неутомимому художнику, вдохновенно стремящемуся усовершенствовать свою картину, которая преображается с каждым новым художественным

¹ Аржаковский А. Софиология отца Сергия Булгакова и современное западное богословие // Выпуск 04. С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвящённая 130-летию со дня рождения / Научная редакция А.П. Козырева; Сост. М.А. Васильева, А.П. Козырев. М.: Русский путь, 2003. С. 127 – 139.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994.– С. 186.

³ Там же. С. 188.

⁴ Там же. С. 188.

⁵ Там же. С. 189.

«мазком». С.С. Хоружий подчёркивает: «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»¹.

Известно, что за свой тезис о Софии как «четвёртой ипостаси» Бога «философская и богословская концепции подвергались резкой критике со стороны ортодоксальных богословов и иерархов Церкви»². Позднее Булгаков откажется от подобной интерпретации Софии. Впоследствии булгаковская «четвертая ипостась» (возможно, не без влияния учения свят. Григория Паламы) преобразится в «энергийный принцип», соединяющий человека с Богом. Именно восхождение и богопреображение *Фаворского человека* посредством энергии любви является кульминацией христианского теозиса. Это глубоко мистический акт. В этом о. Сергей близок православной традиции. Важно подчеркнуть, что булгаковские искания (несмотря на суровое осуждение церковных богословов) оказали огромное влияние на философскую и богословскую мысль XX века; более того, по замечанию А. Аржаковского, «недавние исторические исследования известного спора междувоенной поры о Софии напомнили, что в действительности Православная Церковь сняла в 1937 г. с отца Сергея Булгакова обвинения в ереси, считая их, с одной стороны, слишком поспешными (Указ митр. Сергея в условиях отсутствия собрания Синода не имел никакой правовой силы), с другой – неприемлемыми (Карловацкий Синод не имел канонической легитимности), либо же мало обоснованными в плане богословского дискурса. Синодальная комиссия, назначенная митр. Евлогием, сняла окончательно с о. Сергея обвинения в ереси, поддержанные книгой Владимира Лосского “Спор о Софии” (1936)»³. Стоит согласиться, что сегодняшнее отношение к прошлому, «одновременно критическое и уважительное, – результат далеко не однодневного труда. Это результат богословского и поэтического созревания ... кроме того, произошла смена поколений – пришло новое поколение богословов, отдающее предпочтение тезису об ущемлении православного богословия, а не догматическому развитию православной мысли»⁴. Трудно переоценить роль Булгакова в этом творческом процессе. В богословии о. Сергея было поднято множество важнейших вопросов (в

¹ Хоружий С.С. София – Космос – материя: устои философской мысли отца Сергея Булгакова // С.Н. Булгаков: Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд-во Русск. Христ. гуманитарного универс., 2003. С. 833.

² Евлампиев И.И. Религиозный идеализм С.Н. Булгакова: «за» и «против» // С.Н. Булгаков: Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. СПб.: Изд-во Русск. Христ. гуманитарного универс., 2003. С. 42.

³ Аржаковский А. Софиология отца Сергея Булгакова и современное западное богословие // Выпуск 04. С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвящённая 130-летию со дня рождения / Научная редакция А.П. Козырева; Сост. М.А. Васильева, А.П. Козырев. М.: Русский путь, 2003. С. 127 – 139.

⁴ Там же. С. 127 – 139.

том числе и о природе Софии), которые актуальны и сегодня, подвигающие Церковь к пересмотру своих взглядов, а, следовательно, и к духовно-творческому развитию. Возможно, древний образ Оранны в киевском соборе Св. Софии, в котором можно разглядеть таинственный образ той самой Премудрости, как бы напоминает нам о необходимости новых обращений к этой теме, которая, безусловно, связана и с поиском *Града Божьего*.

Коротко остановимся на вопросе о природе пола, который также глубоко связан с мистикой любви. Любовь является не только софийной энергией, соединяющей человека с Богом, но без неё и невозможно преображение самой личности, которая раскрывается, сочетая (в гармонии) в себе половую целостность. Булгаковское «целомудрие», таким образом, приобретает новые оттенки смысла. Как отмечено, «пол есть глубокое, внутренне присущее человеку качество, неотделимое от него. Вне пола человек немислим, как немислим он вне личности»¹. Сексуальность же является лишь внешним выражением имманентной человеку «тендерной стихии», хотя она ещё «не есть пол». Более того, сексуальность, мыслится Булгакову, даже может стать «отрицанием высшего начала» пола, но и неотделима от него. Злоупотребление «половым чувством» (Булгаков чётко разделяет понятия *пол* человека, его половую природу и «половое чувство») может приводить к отчуждению человека от самого себя, приобретая «греховность». В связи с этим он подчёркивает: «Греховный человек не знает этого соединения (полов) в его чистоте. Сила греха ни в чём не сказывается с такой остротой, как в отношениях наиболее интимных и нежных ... Благодаря греху между полом и половым чувством, или сексуальностью, устанавливается напряжённый и жгучий антагонизм»². Здесь сексуальность Булгаков уподобляет горючему материалу, а пол – торжествующему огню. Безусловно, пол не существует без сексуальности, но и само половое чувство, лишённое духовной основы, не способно «корректно» раскрыть душевные силы личности, таинственным образом кроющиеся в «двуполости». А.Л. Трубочанинов пишет: «Пол имманентно и изначально присущ человеку, он есть отражение предвечной космической двуполости»³. Не стоит забывать и «весьма важно правильно понять булгаковское замечание о том, что ... сексуальность питает и движет его (пол) в рамках нашей посюсторонней действительности, но отсюда отнюдь не следует делать вывод о том, что вне сексуальности пол уже не будет существовать»⁴.

¹ Трубочанинов А.Л. Антиномичная природа пола и любви в философии С.Н. Булгакова // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 67. С. 281.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 257.

³ Трубочанинов А.Л. Указ.соч. С. 281.

⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 263.

Цельный человек, носитель высшей энергии любви, по Булгакову, может «родиться» только при супружеском соединении обоих полов.

Каждый из представителей пола, хотя и является личностью, но всё же (без другого) есть ещё *получеловек*: «Полный образ человека есть мужчина и женщина в соединении, в духовно-телесном браке. Каждый в отдельности есть *полу-человек*, однако является самостоятельной личностью, ипостасью, имеет свою духовную судьбу»¹. Булгаков резюмирует: «Соединение полов, зачатие и рождение, есть, по изначальному определению Божию, норма пола»². В этом представлении, как известно, Булгаков остаётся верен платоновскому мифу, хотя, возможно, не последнюю роль здесь сыграла и каббалистическая традиция: «Булгаков полагает, что двуполость человека изначальна и связана с напечатлением образа Божьего в нём. Здесь его позиция, прямо или косвенно, воспроизводит платоновский миф об андрогине»³. Любопытное замечание А.П. Козырева указывает на богословско-творческое дерзновение о. Сергия в этом вопросе: «Понятия “мужского” и “женского” именуется теперь “двойственным образом ипостасности” человека, подчас Булгаков решается говорить даже о двуипостасности человека»⁴. Примечательно, что в работе «Свет невечерний» понятие семьи – «многоипостасно».

Итак, духовная полнота человека, по Булгакову, осуществляется (законным образом) лишь в браке. Именно в идее целомудренного союза, идее «малой церкви», идее брака снимаются и разрешаются «жгучие» противоречия и «антагонизм» между полом и половым чувством: «Девственное соединение любви и супружества есть внутреннее задание христианского брака»⁵. Для своего тезиса о. Сергий находит надёжную опору в богатой святоотеческой традиции. Он пишет: «Заповедь размножения не связана с грехопадением, она дана до него и не с тем, конечно, чтобы нарушить целомудренную чистоту супругов, но чтобы осуществить в них и через них полноту жизни. Между девством и браком принципиально нет противоречия...»². Более того, «гнушение браком строго осуждается церковными канонами»³. В результате образовывается крепкий союз, который Булгаков называет «духовной двуполостью» человека, «таинственной чертой образа Божия в человеке»⁴, высшее выражение которой получает в религиозном самосознании, в обращённости к Богу. Также, ссылаясь на мистиков, философ называет подобное единение «духовным браком». Именно в этом, почти мистическом состоянии осуществляется наиболее полное взаимодействие

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 263.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний // Русский Эрос, или Философия любви в России / Сост. и авт. вступ. ст. В.П. Шестаков; Коммент. А.Н. Богословского. М.: Прогресс, 1991. С. 307.

³ Козырев А.П. Андрогин «на пиру богов». [Электронный ресурс] / А.П. Козырев. Режим доступа: <http://www.rp-net.ru/book/articles/materialy/bulgakov/kozyrev.php>

⁴ Там же.

и выражение энергии любви. С темой любви в творчестве С.Н. Булгакова тесно связано не только разрешение важнейших религиозных вопросов (на которых мы не будем останавливаться), но, прежде всего, переживание религиозное. Христианство невозможно без человеколюбия. Булгаков это не просто осознавал, но жил этим. Обращение к «Дневнику духовному» позволяет открыть нам почти всю полноту и глубину переживаемого им подлинно христианского чувства: «О любовь Божия, Любовь, и наша человеческая любовь, любовь Любви, они безмерно различествуют, но изливаются в океан каждая капля, и пусть, пусть прольется в это море и капля моего сердца... Ты, Любовь Сущая, вложил в человека образ Свой, вложил в него способность любви, и силу любви, и жажду любви, и блаженство любви. Нет блаженства могущественнее, неизъяснимее любви, оно не вмещается в земную жизнь, оно переполняет душу и изливается на весь мир»¹. Далее строки свидетельствуют о силе и интенсивности переживаемого о. Сергием высокого чувства: «Сильна, как смерть, любовь. Смерть в этом мире сильнее жизни, ибо она ее обрывает, но любовь сильнее смерти, она разрывает жизнь, но она и зажигает жизнь в вечности. Любовь всегда носит в себе вечность, она есть живое откровение о вечности, ибо сам Бог Любы есть. Вечность – это и есть любовь, и голос вечности, откровение вечности в человеческом сердце есть любовь. Сколь дивны дела Твои, Господи. Ты сотворил мир, но Ты сотворил и то, что выше мира, – любовь»². Здесь мы видим уже не философа, бывшего страстного марксиста, «христианского социалиста»³, а глубоко религиозного человека, который обрёл себя в смирении христианской любви.

Если для Р. Декарта визитной карточкой является его знаменитое «*Cogito, ergo sum*», то для о. Сергия Булгакова приложимо, скорей, *люблю, следовательно, существую*. В этой мысли обнаруживается и смысл мистических исканий, и подлинная вера, и творческое вдохновение, и дерзновение, и духовный путь русского «рыцаря веры» С.Н. Булгакова.

2.10. Мотивы раннехристианской мистики⁴

Учение о Богочеловечестве в русской религиозно-философской традиции XIX-XX вв. было попыткой трансформировать специфический социально-культурный и экзистенциальный опыт в традиционные понятия и образы христианской догматики и мистики. Тем самым осуществлялся

¹ Булгаков Сергей, протоиерей. Дневник духовный. М.: Общ. правосл. университет, основ. А. Менем, 2003. С. 10 – 19.

² Булгаков Сергей, протоиерей. Дневник духовный. М.: Общ. правосл. университет, основ. А. Менем, 2003. С. 19.

³ Христианский социализм (Булгаков С.Н.): Споры о судьбах России / Ред., сост., автор предисл. и коммент. В.Н. Акулинин. Н.: Наука, 1991. С. 22.

⁴ Панков Э.В. «Мотивы раннехристианской мистики в философии С.Н.Булгакова».

принципиально важный для русской философии проект философско-религиозного синтеза.

Булгаковское учение о Богочеловечестве позволяет положительным образом рассмотреть Халкидонский догмат, который был выражен только в отрицательной форме. По Булгакову, человек — это готовая форма для истинного Богочеловечества, которое сам он воплотить не в силах, но для которого он создан и призван.

По мнению некоторых исследователей, в булгаковской концепции Богочеловечества обнаруживается традиция, которая изложена в критическом анализе софиологических аспектов платонизма, аристотелизма и христианской патристики.

Особое место в указанной традиции теолого-философской мысли Булгакова занимают трактаты Дионисия Ареопагита, осуществившего слияние мистико-историсофской интуиции Богочеловечества в ее христианском варианте с логико-теоретическими построениями античного неоплатонизма¹. Именно здесь Богочеловечество приобретает вид целостной концепции, в фокусе которой рассматриваются проблемы антропологического, социально-философского, культурологического, историсофского, этического и эсхатологического плана, что явственно прослеживается в рассуждениях о. Сергия. Обращение Булгакова к раннехристианской мистике, неоднозначной в своем богословском содержании, стало ключевой причиной его обвинения в еретических девиациях.

Сам Булгаков, отвечая на осуждение со стороны Московской Патриархии в причастности к древнему еретическому гнозису, утверждал, что его «софиологическая» интерпретация догматов Творения и Искупления представляет собой всего лишь точное изложение концепций, всегда присутствовавших в скрытом виде в учении Восточной Церкви и составляющих часть ее духовного наследия.

Богословие Святых Отцов как важный источник построений Булгакова отмечается, например, протоиереем Иоанном Свиридовым². Действительно, Булгаков основательно подкрепляет свои идеи текстами греческих патриархов и указанием на предания Русской Церкви. Все его усилия направлены на доказательство того, что софиология неотделима от христианской догматики. Его целью, разумеется, не было создание эзотерического учения. Он стремился истолковать в свете софиологии христианские догматы и раскрыть через это их смысл.

Как справедливо отмечает Ю. Данзас, осуждение Церковью булгаковской софиологии в качестве своей причины имеет учение о

¹ Дионисий Ареопагит. О Божественных именах // Мистическое богословие восточной церкви. М.: ООО «Издательство АСТ», 2001.

² Протоиерей Иоанн Свиридов. София с точки зрения христианской гносеологии // У стен Нового Иерусалима. Москва – Париж: Издательство РА, Издательство La Presse Libre, 2000.

Богочеловечестве, которое содержит недопустимое с точки зрения ортодоксии понимание человека как образа Божия, а также стремление установить между творением и Творцом некоего посредника, который наделен божественными атрибутами. Этим посредником является София, в булгаковском изложении почти утрачивающая свою метафизическую природу, и «посредством нанизывания расплывчатых пантеистических концепций», отождествляемая с материальным миром»¹. Действительно, по Булгакову, человек есть центр творения именно потому, что он одновременно принадлежит и к высшей природе, и к материальному миру, поэтому он превосходит даже ангелов, так как чистые духи ограничены ввиду отсутствия у них телесности.

Глубокий анализ патристических текстов, привлекаемых Булгаковым в поддержку концепции Богочеловечества и софиологического учения, дал архиепископ Серафим (Соболев) в книге «Новое учение о Софии, Премудрости Божьей», изданной в 1935 году в Софии². Придерживаясь интерпретации, данной этим текстам учением Церкви, преосв. Серафим, в частности, отмечает, что у св. Афанасия Антиохийского, наиболее часто цитируемого Булгаковым, говорится о Премудрости Божьей лишь тогда, когда отождествляют ее с Логосом. Однако Булгаков выделяет в патристических текстах признаки учения более широкого, чем официальное, и на протяжении веков хранимого великими мистиками Востока.

Булгаков постоянно пытается говорить о мессианском предназначении русского богословия, призванного, по его мнению, разработать те мистические концепции, хранителем которых был православный Восток, где с конца эпохи Вселенских Соборов отсутствовала серьезная и авторитетная богословская школа.

О. Сергий пытался согласовать собственные концептуальные построения с догматическим учением Церкви. Однако эта работа не была плодотворной, очевидно, по причине того, что Булгаков, в числе других русских богословов-новаторов, не признавал право Церкви быть единственным судьей в этих вопросах. Тем не менее, философские построения Булгакова неизменно продолжают вызывать пристальное внимание исследователей, а полемичность некоторых его идей открывает возможность для диалога между сторонниками различных мировоззренческих концепций.

2.11. Религиозная аксиология³

¹ Данзас Ю. Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии // Символ, 1998г, №39, стр.132

² Архиеп. Серафим. Новое учение о Софии, Премудрости Божьей. София, 1935.

³ Орленко О.А. «Аксиология С. Н. Булгакова»

Религиозный характер философии С.Н. Булгакова, его православное мировоззрение наиболее отчетливо проявляются в аксиологических взглядах русского мыслителя. Источником всех подлинных духовных ценностей, по мнению С.Н. Булгакова, является Бог, поскольку Он сам есть «...высшая, абсолютная ценность»¹. Все остальные духовные ценности производны от Бога, представляют собой духовные идеалы, стремление к которым способствует возвращению человека к Нему. Однако человечество не всегда стремится к подлинным духовным ценностям, то и дело возводя на их место ценности подложные, фальшивые, которые в отличие от подлинных духовных ценностей направлены на создание иллюзии безграничных возможностей человека, отдаление его от Своего Творца. «И, как это всегда бывает, то, что наиболее угождало и льстило вкусам современности, скорее и бесповоротнее всего опускается на самое глубокое дно истории и сохраняется только то, что служит вечности, а не суете...»². К подложным духовным ценностям мыслитель относит: европейскую науку, немецкую философию, немецкий социализм, искусство, право, технику и прогресс.

По мнению Булгакова, Европа давно пытается соблазнить Россию собственными духовными ценностями, большинство из которых не просто вредно, но и опасно для русского народа, поскольку грозит ему утратой собственных идеалов и, как следствие, угасанием творческой энергии русской души. Но, несмотря на это обстоятельство, русский человек вполне может наблюдать со стороны за устройством западной культуры, в которой, помимо фальшивых духовных ценностей, присутствуют ценности подлинно духовные. «Будучи учениками, отправляясь в школу, мы обязаны смотреть на это лишь как на выучку и никоим образом не должны допускать себя до утраты духовной индивидуальности, до внутреннего онемения, столь ныне распространенного, и до величайшего, смертного греха, - духовной измены своей родине»³.

По мысли философа, набор подлинных духовных ценностей включает в себя: жизнь и смерть, свободу и творчество, труд, национальность и любовь.

Центральное место в аксиологии С. Н. Булгакова принадлежит жизни и смерти как подлинным духовным ценностям человека. Важно отметить, что присутствие двух этих ценностей не делает аксиологию мыслителя противоречивой, поскольку в его учении, так же, как и в учениях других представителей философии всеединства, противоположностью смерти выступает не жизнь, а рождение человека.

¹ Булгаков С. Н. Сочинения в двух томах. М. 1993, Т. 2. С. 200.

² Булгаков С. Н. Тихие думы. Этика, культура. Софиология. СПб. 2008. С. 217.

³ Булгаков С. Н. Война и русское самосознание// Труды по социологии и теологии: в 2 томах. 1997. Т. 2. С. 159.

Ценность жизни философ связывал с высоким значением человеческого тела как особой формы существования человека в мире. С. Н. Булгаков полагал, что, вопреки всем предрассудкам, наличие тела у человека вовсе не принижает его достоинства, хотя телесность и считается результатом грехопадения, она является первоначальной сущностью человека. В христианской религии «телу придается ... положительное и безусловное значение»¹, так как оно «есть религия не только спасения души, а и духовного прославления тела»². О высоком значении тела свидетельствуют почитание мощей, догматы о боговоплощении, воскресении, таинстве брака, евхаристии. Брезгливость по отношению к плоти характерна для буддизма и индуизма, но не для христианства, цель которого состоит в спасении и преображении тела. Также через тело осуществляется связь человека с окружающим его природным миром.

Особая роль в аксиологии С. Н. Булгакова принадлежит ценности смерти. Смерть приобщает человека к духовному миру, поэтому она есть величайшая радость для того, кто мечтал о ней при жизни, и в то же время смерть есть страдание для того, кто при жизни отвергал существование духовного мира. Избавление человечества от смерти сродни его уничтожению, так как бессмертному человеку незачем исполнять божественные заповеди, стремиться к спасению, а, следовательно, незачем и жить. С. Н. Булгаков выделял несколько причин, по которым смерть может представлять ценность по отношению к верующему христианину: во-первых, смерть влечет за собой возможность воскресения, во-вторых, смерть предоставляет возможность получения духовного опыта переживания смерти Христа, и, наконец, в-третьих, смерть оказывается возможностью духовного роста души. Последнее положение означает, что в загробном мире душа не страдает от безделья, она занимается чтением молитв, раскаянием в собственных грехах, творческим самовыражением, ведет разговоры с душами других умерших. Кроме того, смерть может представлять ценность благодаря своей способности определять подлинность стоящих перед ней ценностей: «смерть есть тихий свет истины, перед которой блекнут все ложные ценности. Этот свет пытались закрыть или затемнить разными подложными ценностями, но пламя вечности слова вспыхнуло над миром»³.

Помимо жизни и смерти, подлинными духовными ценностями, в философии С. Н. Булгакова предстают свобода и творчество. Свобода понимается мыслителем как непривязанность ко всему земному, к определенному месту, к различным мирским благам. «Христианство как религия высшей задачей жизни указывает совершенное богобытие, свободу

¹ Булгаков С. Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.1994. С. 216.

² Там же С. 217.

³ Булгаков С. Н. Война и русское самосознание// Труды по социологии и теологии: в 2-х. М. 1997. Т. 2. С. 154.

от мира в его отделенности от Бога. Бог должен быть высшей реальностью для веры, а не мир...»¹. Свобода получает свое выражение в творчестве. Соединение жизни и свободы непременно влечет за собой творческий акт преобразования мира. Свобода либо есть, либо ее нет, она не может быть дана в какой-либо мере. Отсутствие свободы мыслитель связывает с механизмом и автоматизмом, а ее наличие с живым творчеством. Творчество русского народа, в свою очередь, основывается на богословии, мистике, литургике, иконографии и архитектуре, которые достались Руси в наследство от Византии. Однако русский народ до сих пор не смог осознать огромного значения своего творчества: «...каждому народу и даже каждому индивиду в известной мере вверяются судьбы мира, в той его точке, которая соответствует его бытийному центру, его творческой личности»².

Одной из основных подлинных духовных ценностей человека в аксиологии С. Н. Булгакова оказывается труд. Из всех живых существ на земле только человек способен к сознательному, планомерному и творческому труду, поскольку только он обладает свободой. Целенаправленная трудовая деятельность не нужна для рождения человека, но необходима для поддержания его жизни за счет создания различных материальных благ. Труд во всех его проявлениях, будь то физический труд рабочего или духовный труд философа, лежит в основании всей культуры и истории человечества. В христианстве труду придается двоякое значение: с одной стороны, он есть печать первородного греха, но, с другой стороны, через труд происходит очищение человека от этой самой греховности. Однако не всякий труд воспринимается христианской религией в качестве ценности, так, например, ценностью не является актерский труд и труд воина-наемника.

В числе подлинных духовных ценностей С. Н. Булгаков также называет национальность, под которой он понимает культурную, а не этническую принадлежность человека. По мысли философа, каждый из существующих в мире народов имеет собственное предназначение, так, русский народ был избран Богом для свершения на Земле подвига любви и веры, способного спасти мир от преждевременного захвата антихристом. Выполнение возложенной на него миссии требует отказа от этнического национализма вместе с признанием собственного несовершенства, как сопротивление тому искушению, от которого не смог удержаться еврейский народ: «национальность есть высшая ценность, но не последняя: она необходимо лежит на пути к вселенскому самосознанию, но

¹ Булгаков С. Н. Аксиология и этика хозяйства// История экономических и социальных учений. М. 2007. С. 735.

² Булгаков С. Н. Война и русское самосознание// Труды по социологии и теологии: в 2 томах. М. 1997. Т. 2. С. 168.

не должна ... преграждать к нему дорогу»¹. Вера в мессианизм своего народа напрямую связана с чувством любви по отношению к нему.

Любовь к ближнему была заповедована Богом человеку в качестве одного из духовных идеалов совершенствования. Для Бога ищущее спасения человечество представляет собой единое целое, по отношению к которому отдельный человек выступает его неотъемлемой частью, поэтому любовь человека к Богу и любовь человека к своему ближнему находятся в неразрывной взаимосвязи друг с другом. Поскольку человек создан по образу и подобию Бога, постольку он несет на себе печать Его любви.

Таким образом, высшей ценностью в аксиологии С.Н. Булгакова оказывается Бог, от которого берут свое начало такие подлинные духовные ценности, как жизнь и смерть, свобода и творчество, труд, национальность и любовь. Помимо заповеданных Богом подлинных духовных ценностей существуют фальшивые духовные ценности, имеющие сугубо человеческую природу. К таким ценностям философ относит: европейскую науку, немецкую философию, немецкий социализм, искусство, право, технику и прогресс. Фальшивыми духовными ценностями Булгаков называет большинство духовных ценностей современной ему Европы и призывает Россию держать дистанцию по отношению к ценностям европейской культуры, а также всячески способствовать сохранению собственного культурного богатства.

2.12. Теургия и проблема самоопределения личности²

Среди антропологических идей С.Н. Булгакова особое место занимает проблема самоопределения личности, которая рассматривалась в тесной связи с понятием теургии. Данное понятие (греч. Θεοῦ – бог, ἔργον – дело, – богодействие, богоделание) было введено в оборот русской религиозной философии Владимиром Соловьевым («Философские начала цельного знания»), который в контексте развития представлений о сущности и назначении искусства использовал его в значении «мистическое творчество». «Теургия», по Соловьеву, – это «мистика, изящное и техническое творчество», взятые как единое «мистическое творчество»³.

Обращение Владимира Соловьева к понятию «теургия» связано с продолжением разработки им софиологической проблематики: София в теургической эстетике Владимира Соловьева выступает в качестве принципа, который организует три составляющие соловьевского мировоззрения – теософию, теократию и теургию (богомудрие, боговластие и

¹ Булгаков С. Н. Война и русское самосознание // Труды по социологии и теологии: в 2-х. М. 1997. Т. 2. С. 163.

² Гусев Д.В. кандидат философских наук, доцент ОГУ «Теургия и проблема самоопределения личности в творчестве С.Н. Булгакова»

³ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч. в 2-х т. Т. 1. М. 1988. С. 156.

богоделание) (А.П. Козырев)¹.

Вслед за Вл. Соловьевым С.Н. Булгаков рассматривал теургию как задачу человечества – софийное преобразование мира, возвращение природе ее софийного первообраза. В русской религиозно-философской мысли XX века это понимание теургии получило дальнейшее развитие.

В исследовательской литературе различаются и отчасти противопоставляются трактовки понятия «теургия» в неоплатонизме (Порфирий, Ямвлих, Прокл) и в русской религиозной философии (Вл. Соловьев, П. Флоренский, С. Булгаков, А. Белый, Вяч. Иванов, Н. Бердяев, А. Лосев и др.).

Неоплатоническая теургия понимается как сакральная практика, осуществляемая высшей творческой силой человека, цель его духовного возрастания в занятиях философией, его высшее призвание. Теургия в соответствии с такой трактовкой – искусство деятельного общения с высшими демонами и богами из языческого пантеона, отличающееся от магии – искусства повелевать низшими демонами.

Подобное понимание термина «теургия» отражено, в частности, в содержании соответствующей статьи Энциклопедического словаря Ф.А. Брокгауза и И.А. Ефрона: «Теургия (греч.) – мнимое искусство вхождения в известную связь с богами и духами с помощью особых действий и слов, чтобы добиться от них совершения чего-либо сверхъестественного»².

Употребление в данном значении термина «теургия» отчасти можно проследить во взглядах представителей русской религиозной философии начала XX века. Так, П.А. Флоренский употребляет понятие «теургический», различая мистику человекобожества и мистику богочеловечества: мистика человекобожества предполагает теургическое, то есть насильственное богопознание, по традиционным христианским представлениям она безблагодатна по своей природе, есть жест отчаяния и надменности человеческого духа, стремящегося к Богу не любовью, а знанием³.

С.Н. Булгаков отмечал, что в теософской литературе теургия подменяется магией и теург представляется лишь как могущественный маг, «гностик», на том основании, что «внешний образ его действий естественно сближается с магическим».

Другой подход характерен для русской религиозной философии: под теургией понимается религиозное искусство, в котором реализуются высшие творческие силы человека, открытого и чуткого к Богу, и действуют преображающие жизнь Божественные энергии⁴. Подобная трактовка теургии сложилась в русской религиозной философии (А. Белый,

¹ Козырев А.П. Софиология // Русская философия: Словарь. М.: Республика, 1995. С. 466.

² Флоренский П.А. «Не восхищение непщева». К суждению о мистике // Богословский вестник. 1915. № 7. С. 117.

³ Флоренский П.А. Из богословского наследия // Богословские труды. Сб. 17. М. 1977. С. 559.

⁴ Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 219.

П. Флоренский, С. Булгаков, В. Иванов и др.) под влиянием идей Владимира Соловьева.

Так, анализируя введенное Владимиром Соловьевым в русскую религиозную философию понятие «теургия», А.Ф. Лосев отмечает: «Под «теургией» Вл. Соловьев вовсе не понимает когда-то популярного и бьющего на сенсацию учения о разного рода магии и чудесах. Теургия для него – это свободное общечеловеческое творчество, в котором свои высшие идеалы человечество осуществляет в материальной действительности, в природе. Эту теургию Вл. Соловьев называет также просто «искусством», вполне отдавая себе отчет в том, что это вовсе не есть традиционное искусство с его чрезвычайно ограниченными целями и возможностями»¹.

По определению Владимира Соловьева, теургия – это «реализация человеком Божественного начала во всей своей эмпирической, природной действительности, осуществление человеком Божественных сил в самом реальном бытии природы»².

Задача «свободной теургии», определенная Владимиром Соловьевым – «пересоздать существующую действительность, на место данных отношений между божественным, человеческим и природным элементами установить в общем и в частности, во всем и каждом, внутренние органические отношения этих начал»³.

Из философии Соловьева, наряду с С.Н. Булгаковым, понятие теургии было воспринято многими мыслителями и поэтами начала XX века, которые применительно к искусству понимали под «теургией» творческий акт символического перевоплощения действительности (А. Белый, Н. Бердяев, Вяч. Иванов, А. Лосев, П. Флоренский и др.).

В целом, богословское толкование понятия теургии, которое проводилось С.Н. Булгаковым («Свет невечерний», «Агнец Божий»), было наиболее близко к взглядам П.А. Флоренского (и, позднее, А.Ф. Лосева) и существенно отличалось от рассмотрения теургии в контексте проблемы художественного творчества А. Белым и Вяч. Ивановым.

Отправной точкой для рассмотрения теургии для С. Булгакова, как и для Вл. Соловьева, становится проблема сущности и назначения искусства; мыслитель отмечает стремление искусства стать «действенным, не символическим, а преображающим»⁴.

Однако С.Н. Булгаков обозначает свою позицию как попытку преодоления взглядов Соловьева и его последователей. С.Н. Булгаков не согласен с основными установками учения Вл. Соловьева о теургии⁵, которое, по его мнению, исказило сущность вопроса определением задач искусства как теургических: «можно ли говорить в применении к

¹ Там же. С. 136-137.

² Соловьев В.С. Чтение о богочеловечестве // Соч. в 2-х томах. Т. II. М., 1989. С. 143.

³ Там же.

⁴ Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. – М.: Республика, 1994. С. 320.

⁵ Там же.

человеческому творчеству о теургии, Θεοῦ ἔργον, о богодействе? Ведь следует различить действие Бога в мире, хотя и совершаемое в человеке и чрез человека (что и есть теургия в собственном и точном смысле слова), от действия человеческого, совершаемого силой божественной софийности, ему присущей»¹. Последнее философ определяет как «антропоургию», являющуюся вместе с тем и софиургией². Это «человеческое восхождение», которое «от земли устремляется к небу». Теургия же для Булгакова – божественное нисхождение, которое «идет с неба на землю»³, и «обе эти возможности: теургия и софиургия, должны быть совершенно определенно различены»⁴, причем теургия выступает в качестве божественной основы всякой софиургии.

Теургия как действие Бога есть излияние Его благодати на человека, которое зависит не от людей, но от воли Божией: «Теургическая власть дана человеку Богом, но никоим образом не может быть им взята по своей воле, хищением ли или потугами личного творчества, а потому теургия, как задача для человеческого усилия, невозможна»⁵. Однако это не умаляет свободы человека и не исключает необходимости личностных усилий и особой настроенности человека.

Теургия – это продолжающееся во времени в человеческой душе и человечестве боговоплощение⁶. Как и П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков рассматривает учение о теургии в связи с рассмотрением проблем сущности и назначения культа: «религиозный культ есть, так сказать, нормальная, хотя и не единственная, область теургии, церковные же таинства ее центральные очаги».

Основание христианской теургии было положено Христом в Пятидесятницу, и теургическая власть, врученная Церкви через преемственную благодать, сообщенную апостолам, осуществляется через богослужение, центральное положение в котором занимают таинства: «Теургия таинств тесно связана с богослужебным обрядом и вообще с культом, составляющим как бы ее плоть. В богослужебном чине также нет места личному творчеству как таковому, здесь властвует сверхличная сила священнодействия»⁷.

Теургическая сила, являемая в таинствах, дается, а не берется, и человек здесь является приемлющим, а не творящим. Однако для достойного приятия теургического акта требуется духовное трезвение, молитвенное горение, собранность всех духовных сил. Творческим усилием здесь является напряжение всех сил духовного существа в одном

¹ Там же.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С.320.

⁵ Там же. С. 321.

⁶ Там же. С. 321.

⁷ Там же. С. 325.

порыве к Богу. Если софийное творчество стремится к художественному достижению, а потому выражается в творении, то молитвенное творчество, "духовное художество", "умное делание", осуществляется в самом акте, – молитве и богообщении. Именно данный аспект теургийной проблематики связан, по мысли С. Булгакова, с акцентировкой внимания на проблеме самоопределения личности, максимального ее творческого раскрытия, с «личностным дерзанием», выражаемом особенно ярко пророками и святыми. Неслучайно теургами в подлинном смысле именуется Булгаков преп. Сергия и преп. Серафима.

Сущность теургического акта раскрывается Булгаковым на примере таинства, которое «есть реальное действие и присутствие Бога, это составляет в нем «трансцендентный», безусловно чудесный элемент, который в то же время сочетается с космической стихией и человеческим естеством. И вот это-то сочетание, встреча и соединение божеского и человечески-космического, и есть таинственная и дивная точка богочеловечества, реально осуществляемого в таинстве»¹.

Близость взглядам П.А. Флоренского выражается также и в том, что область теургии не ограничивается священством, а включает и другие служения, отмеченные печатью богодействия. «Всякое служение, поскольку оно совершается при содействии благодати Божией, стремится стать теургическим», – пишет С.Н. Булгаков. Таким образом, теургийность служит основанием для сведения различных видов человеческой деятельности воедино, т.е. теургия – условие целостности всех сторон бытия человека, и вместе с тем утверждения ценности социальной жизни личности.

С.Н. Булгаков высказывает мысль о возможности различий в степени и интенсивности теургичности, ощутимых в религиозном опыте, но не поддающихся формулировке, которую он раскрывает в своей теургической концепции. В целом, мы можем сформулировать понимание теургии С.Н. Булгаковым как действия Бога в мире, совершаемого в человеке и через человека. Другими словами, теургия – субстанциальное воплощение человека в божество и, следовательно, воплощение божества в человека, то есть обожение².

Итак, теургия – это прежде всего самоутверждение человека как существа духовного, путем отыскания в мире духовного содержания. Теургия – преобразование мира по внутреннему основанию, обнаружение смысла во всей действительности; теургический акт – процесс такого преобразования человеком-субъектом, процесс глубинного осмысления действительности.

¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 321.

² Лосев А.Ф. История античной эстетики: Последние века (III-VI века). В 2-х кн. Кн. I. М.: Искусство, 1988. С. 254.

В учении о теургии и теургическом акте в аспекте проблемы самоопределения человека прослеживается влияние ключевых положений исихазма (энергетизма, синергизма, из которых выводится взгляд на возможность энергийного приобщения эмпирической личности к абсолютному, обожения, которое используется для обоснования идеи энергийного присутствия абсолютного в эмпирическом). В теургии, понимаемой в значении достижения высшей цели восхождения – обожения, – реализуются высшие творческие силы человека, открытого и чуткого к Богу, и действуют преображающие жизнь Божественные энергии; утверждается тезис о значимости, ценности различных сфер жизни человека, причем теургический акт выступает основой их сведения воедино. Учение о теургическом акте в философско-богословском творчестве С.Н. Булгакова занимает ключевое место, обосновывая творчество как деятельность духа по преображению действительности смыслом и реализацию смысла в действительности, утверждая активность духа, раскрывая условия и процесс самоопределения личности, обосновывая диалектические представления о нисхождении высшего к низшему и восхождении низшего к высшему.

2.13. Экзистенциальная аналитика «Я»¹

Традиционно отмечается космологическая окрашенность интересов С. Булгакова, но поставленная им цель «оправдания мира как Божьего» вмещает в себя и проблематику личности. При всей ясности и бесспорности противопоставления философии Н. Бердяева и С. Булгакова, мастерски продемонстрированной Г. Гачевым², в его творчестве явно внимание к личностному измерению человеческого бытия, что отмечено в последнее время целым рядом исследователей³.

¹ Лимонченко В.В. «Экзистенциальная аналитика «Я» как процедура диалогизации мысли (По работе С.Н. Булгакова «Благодатные заветы Сергия Радонежского русскому богословствованию»)»

² Гачев Г. Д. Русская дума. М.: Новости, 1991. С. 221–222.

³ Адо П. Философия как тринитарная ересь (по поводу книги Сергея Булгакова «Трагедия философии»); [пер. с фр. В. П. Визгин] // Вопросы философии. №7. 2009. С. 158–170; Жак. Л. Актуальность богословия С. Булгакова в диалоге с Западом // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи. Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004) М.: Христианская Россия, 2006. С. 119–146; Красицкий Я. Троичность и Другой. С. Н. Булгаков и философы русского религиозного ренессанса в поиске диалогических основ человеческого бытия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Том 7. 2006. Вып. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2006. С. 16–25; Лазарев В. В. С. Н. Булгаков о троичности исходного принципа // История философии. Вып. 9. М.: ИФ РАН, 2002. С. 90–109; Лазарев В. В. С. Н. Булгаков о троичности исходного принципа // История философии. Вып. 9. М.: ИФ РАН, 2002. С. 90–109; Резниченко А. И. «Я». К метафизике субъекта С.Н. Булгакова в работах 20-х гг. // С. Н. Булгаков. Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Науч. ред. А.П. Козырева. М.: Русский путь, 2003. С. 218–250; Суходуб Т. Д. Что дает современному сознанию философия Сергея Булгакова? //

Хотя наследие С. Булгакова не раз становилось предметом современного обсуждения, серьёзного отношения к нему как мыслителю, занятому проблемами *строга мысли*, не наблюдается. Его опора на немецкую классическую (сейчас чаще говорят идеалистическую) философию принимается, вероятно, как свидетельство некоторой архаичности его мысли, чуждости её методологическим новациям XX века. Для либерально-автономной мысли он не интересен – из философии, даже религиозной, ушёл, вскрыв с радикальностью психоаналитика философское подсознание: всякое философствование содержит религиозно-интуитивное основание, а посему для европейской философии критерием и мерой истинности философских построений предстает догмат, что звучит возмутительно для поднимающих знамя свободомыслия. Нельзя сказать, что общепринятой является оценка философского творчества С. Булгакова как неудачи, что выразилось в скудости реальных итогов философских построений и уходе от идей абсолютного значения человеческой личности при возврате к «средневековому мирозерцанию» с его представлением о безраздельном господстве Бога над человеком и творческом бессилии человека¹. Такие утверждения скорее выглядят курьезом, на который не следовало бы обращать внимания, но как-то согласно этому утверждению звучит молчание по поводу С. Булгакова в двух книгах, посвященных религиозно-философскому ренессансу начала XX века, чрезвычайно уважаемых и добросовестных авторов, при том, что сами названия книг напрямую вовлекают в свою тематику философию С. Булгакова: П. Гайденко «Владимир Соловьев и философия Серебряного века» и Н. Мотрошилова «Мыслители России и философия Запада».

В пространстве религиозной мысли чаще всего внимание привлекает софиология, спокойное обсуждение которой усложнено, во-первых, постановкой проблем на почве богословия, а во-вторых, говоря словами Н. О. Лосского – опрометчивым осуждением без обсуждения². Такое признание достаточно ценно – ведь значительный взнос в осуждение был произведен его сыном В.Н. Лосским.

Но софиология далеко не исчерпывает проблематику творческого наследия С. Булгакова. Указанная ранее проблематика троичности

Героизм и подвижничество. Творчество С. Н. Булгакова в современном дискурсе (К 130-летию со дня рождения С. Н. Булгакова): Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. Вып. 2. К.: ПАРАПАН, 2005. С. 215–222; Филиппенко Н. Г. Философия и догмат: конфликт онтологий (по работе о. Сергия Булгакова «Трагедия философии» // Героизм и подвижничество. Творчество С. Н. Булгакова в современном дискурсе (К 130-летию со дня рождения С. Н. Булгакова): Украинский журнал русской философии. Вестник Общества русской философии при Украинском философском фонде. Вып. 2. К.: ПАРАПАН, 2005. С. 290–298.

¹ Евлампиев И. И. Религиозный идеализм С. Н. Булгакова: «за» и «против» // С. Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Том 1. СПб.: РХГИ, 2003. С. 59; 34; 25.

² Лосский Н. О. История русской философии. М.: Советский писатель, 1991. С. 267.

свидетельствует о близости его мысли тому руслу философии XX века, которое принято называть философией диалога, философией общения, философией встречи. Развернутая С. Булгаковым аналитическая антитетика Я не только созвучно демонстративна раскрытой М. Бубером идее равнозначности Я и Ты, но реализует эту идею на ином основании, что придает ей дополнительную достоверность. И тем удивительнее, что это не замечено. Диалогический вектор рассмотрения проблемы Я С. Булгаковым столь очевиден, что делает его работы необходимой школой мысли, ориентирующей себя на диалог как такой способ отношения к миру, который преодолевает как индивидуалистическую закрытость монизма, так и прагматическую инструментальность субъект-объектного отношения. Но работы С. Булгакова при раскрытии возможностей диалогической философии не принимаются к рассмотрению.

Если диалогическая философия не эксплицирует христианские корни диалогизма, то в богословии это измерение явлено с достаточной очевидностью, что представлено работами митр. Иоанна (Зизиуласа), О. Клемана, Х. Яннараса, Г. Завершинского. Но и у них диалогизм мысли С. Булгакова не замечен, хотя многолетняя преподавательская и исследовательская работа о. Сергия Булгакова в Свято-Сергиевском институте не могла не сказаться на становлении нового поколения православных богословов XX века. Педалируемая самим С. Булгаковым софиология затмевает иные измерения его мысли, одним из которых и есть обнаружение и обоснование диалогических оснований бытия и утверждение иного, чем классический логико-монологический субъект-объектный рационализм, способа мышления.

Данную проблему сузим до рассмотрения одного из центральных моментов диалогической философии (и исходной для М. Бубера) – экзистенциальной аналитики Я, представленной в небольшой статье «Благодатные заветы Сергия Радонежского русскому богословствованию». Итак, какой способ мысли завещан русскому богословствованию?

Тема заветов св. Сергия обусловлена значимостью его и его эпохи для русского самосознания и обострена посвящением Парижского Богословского института св. Сергию, что явственно обозначает продолжение традиции. Первое, что нельзя не отметить, это указание на особый характер богословия: есть богословие как дело школы, схоластически-спекулятивное постижение, но есть опытное, прямое ведение как духовное боговедение святости¹. Такое различие очень характерно для православной мысли. Именуют такое богословие или богословием опыта, или экзистенциальным богословием. Для первой формулировки важно очистить понятие опыта от субъективистски-психологических трактовок, для второй – избежать понимания

¹ Булгаков С. Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1. (I-VI). М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 541, 543.

экзистенциальных аспектов богословия как привнесения понятий и категориальных структур экзистенциальной философии. Хотя само задействие слова «опыт» задает горизонт рассмотрения: отличие от интеллектуально-конструктивной словесно-дискурсивной деятельности мысли соотнесенного с ней первичного претерпевания на себе и обнаружения в себе того, что живет во мне, но не от меня исходит. Если оттенок психологической субъектности (в отличие от субъективизма) все же присутствует в понятии опыта, то утверждение, что при рассмотрении богословием опыта религиозный опыт уподоблен эксперименту в науке¹, предстает все же недоразумением: в статье П. А. Флоренского «Догматизм и догматика», на которую в комментариях ссылается данный автор, не содержатся идеи экспериментализма.

Опытное ведение о Троице проявилось в посвящении 23-х-летним новоначальным иноком сооруженной деревянной церковки, будущего Троицкого собора будущей Троице-Сергиевой Лавры. Раскрытие смысла посвящения связано с особым духовным избранием, ответом на некоторый зов, звучавший в душе человека – отметим характерную для диалогической философии XX века проблематику зова и отклика как исходных жизненных принципов, обретаемых не в объектно-предметной информативной форме, но через отношение, что неизбежно отвергает самодостаточную монологичную объективацию. Для раскрытия смысла действия по зову и отклику, как говорит С. Булгаков, не обойтись без вспомогательной постройке лесов спекуляции, и дает ссылку на «Главы о Троичности», к которым за расширенной трактовкой антиномичности можно обратиться, но несамостоятельность *я* достаточно раскрыта и в «Благодатных заветах». По внешне-словесной стороне явна связь и опора на движение мысли Фихте, но уточнение, повторенное дважды – в начале и в конце, сразу вводит иной ракурс. Исходно богоподобие человека (в «Главах» это дано развернуто), и только отсюда *я* предстает единым подлежащим бесконечных своих сказуемых или самополаганий. *Я* непосредственно дано субъекту как основное его самополагание, оно неопределимо, хотя и лежит в основе всех определений или всяческой сказуемости².

Речь не идет об основании как генезисе, но о неизбежности освещенности всего светом *я*, чтобы оно засвидетельствовало свое присутствие. «Таково самосознание *я*, нам непосредственно ведомое, таково это *чудо я*, которого мы не замечаем, лишь потому, что его умное солнце всегда горит на горизонте нашей жизни, и в свете его мы ее созерцаем, и нам также невозможно помыслить его угасшим как и когда-либо не сиявшим³. Акцентуация *я* как первичного умного солнца

¹ Черноморец Юрий. Теология как наука [Электронный ресурс] // Русский журнал. Режим доступа: <http://www.russ.ru/pole/Teologiya-kak-nauka>

² Булгаков С. Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1. (I-VI). М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 543.

³ Там же. С. 544.

обрывается указанием, что *я* как Абсолютно Сущее и око вечности в душе нашей не есть антропоморфизм, позволяющий проводить умозаключения о Боге по аналогии со своим строением, но богоподобие – ведь из опыта нашей земной жизни характеристики вечности и абсолютности не обретаются.

Человеческое *я*, абсолютное в самосознании, при рефлексивной углубленности оказывается не самодовлеющим. «Местоимение первого лица, как *первого*, предполагает уже и местоимение второго, а далее и третьего лица. *Я* в своей *яйности* смотрится не только в *я*, в себя самого, но и в другое *я*, ему подобное, т. е. в *ты*. Без *ты* и *я* не есть *я* или есть не вполне *я*, *ты* есть также зеркало *я*, без которого оно не может вполне себя увидеть. *Ты* есть другое, подобное *я*, которое вместе с тем есть для меня *не-я*, ибо находится вне меня, есть для меня данность, но в то же время оно *дано* для меня, как условие моего самосознания, оно в этом смысле во мне».¹ Отношение Я-Ты как условие опознания Я как Я высказано Л. Фейербахом, диалогизм которого, на мой взгляд, также не получил должной оценки. Но дело не в том, чтобы, найдя созвучия у различных мыслителей, говорить о влияниях или заимствованиях. На мой взгляд, показательное неизбежно возникающее реально-жизненное (экзистенциально-онтологическое) выхождение за пределы самотождественности *я*, как только сознательно ставится задача преодоления отвлеченной интеллектуальной конструктивности (абстракций) и вхождения в план существования, о чем и свидетельствуют отношения Я-Ты. *Ты* предстает как *со-я*, прерывающее замкнутость в клетке самого себя. В «Главах о Троичности» *ты* уподобляется тени *я* – поскольку реальные земные существа не могут не иметь тени, громко произносимому *я* соответствует беззвучный шепот *ты*². Ты удостоверяет реальность *я*.

Если у М. Бубера личностно-субъектному отношению Я-Ты противоположно объектно-безличное Я-Оно, то у С. Булгакова отношение *я-ты* в свою очередь двойственно. *Ты* как зеркало *я* угрожает обернуться иллюзорным самоудвоением, двойничеством, миражом. Реальная встреча, удостоверение не*яйности* *ты* (существенное отличие от Фихте, у которого все *яйно*, воспринимается в характеристиках Я – поскольку не дано, а полагается), разрешается в словесном жесте личного местоимения *он*: это также лицо, имеющее лики *я* и *ты*, но: «*Он* это уже не зеркальное отражение, потому что *он* не находится в фокусе зрения, и однако его присутствие рядом с *я* укрепляет, и утешает, и исполняет их силы бытия. Отныне *я* уже не усомнится в себе вследствие сомнения в *ты*, сомнение в его призрачности, а вместе и призрачности и самого *я* устранено тем, что есть *он*, сущий, хотя и стоящий в тени, сама

¹ Булгаков С. Н. Благодатные заветы... С.544.

² Булгаков Сергей, протоиерей. Главы о Троичности // Православная мысль. №1. С. 35.

существенная реальность»¹. Если *ты* симметрично *я*, взаимно ему, то *он* имеет самостоятельную реальность, однако это не отстраненная реальность Оно, вещно-безличная по своему характеру, позволяющая инструментальную орудийность. Это полновесно сущее субъектное Я, в терминологии Э. Левинаса именуемое Другой. На мой взгляд, для европейской традиции проблематика Другого задана христологической проблематикой воплощения. Предельно инаковый трансцендентный Бог, вступающий с человеком в отношения Завета, удостоверяется воплощением и вочеловечением, Христом. Поэтому прикровенно проблематика Другого сопровождает интеллектуальную историю Европы уже два тысячелетия, хотя и преломляется она в различных измерениях. XX столетие лишь актуализировало проблематику Другого, эксплицировав ее терминологически-концептуальным именованьем. На присутствие в творчестве С. Булгакова проблематики опыта встречи с Другим обратил внимание Л. Жак², более того, он говорит не только о *проблематике* общения и Другого, но о богословствовании *изнутри конкретного опыта братского общения*³.

Однако модус *я* не исчерпывается триединством *я-ты-он*. Уже прозвучавшая множественность трех утверждает и множественное местоимение как словесный жест для личностного бытия. На первый взгляд, это пассаж вполне в духе упоения коллективностью, над чем так часто иронизируют при обращении к русской мысли. Но следует отметить, что, во-первых, подчеркнут *личный* характер местоимения *мы*, во-вторых, специально отмечено – *я* не утопает и не растворяется, но обретает силу бытия через *мы*. На мой взгляд, привычка за *мы* видеть коллективизм препятствует тому, чтобы в *мы* увидеть так ценное диалогистами *между*, или, используя немного иную терминологию – *интерсубъективность*. Ж. Любомир в качестве центральной для богословия С. Булгакова особенности отмечает агапически-эклезиальное измерение его богословствования, которое называет *интерсубъективным и межличностным*⁴. Пожалуй, есть основания сказать, что С. Булгаков ничего не говорит о диалоге и *интерсубъективности*, но практикует их, живет *изнутри межличностного общения*.

Итоговый вывод С. Булгакова рискует быть не услышанным, поскольку он обращается к затертому частым употреблением без смысла понятию *соборности*, что особенно усугубляется тем, что в силу с трудом

¹ Булгаков С. Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1. (I-VI). М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 545.

² Жак. Л. Актуальность богословия С. Булгакова в диалоге с Западом // Православное богословие и Запад в XX веке. История встречи. Материалы международной конференции Синодальной Богословской комиссии Русской Православной Церкви и итальянского фонда «Христианская Россия» (Италия, 2004) М.: Христианская Россия, 2006. С. 138.

³ Там же. С. 136.

⁴ Там же. С. 134–135.

преодолеваемой яйности нашего восприятия мы способны сами конструировать себе противника, наделяя его характеристиками, которые *мнятся* нам, и далее критиковать сконструированного противника, не беспокоясь, насколько критикуемый образ соответствует ему. При том, что наше восприятие всегда обременено всем предшествующим опытом и сквозь каждый факт, слово, понятие проникают в единично-единственное событие дополнительные коннотации, возможно провести феноменологическую редукцию, в чистоте своей невозможную, тем не менее смягчающую монолит психологизма, и увидеть, услышать свидетельство Другого. Не примысливая и не домысливая, воспринять засвидетельствованную динамику *я*: *я* многоедин, *я* един, хотя и не один, единство *я* дано только в множественности триединства¹. Соборная природа *я* (ипостаси) приводит к апориям: единство оборачивается единственностью, когда *я* не знает никого и ничего над собой и есть свой собственный творец и творение, но *я* само себе дано извне (*я* получаю себя от *ты* и *мы*, в этом моя тварность, тварность малая, природная, как рождение от родителей и тварность превосхождения, надприродная, рождение в Духе Святом), и в этом зависимость, несамодостаточность. Если экзистенциальная аналитика *я-ты-он-мы* содержит в себе самополагание, самораскрытие и в этом удостоверенную понятностью очевидность, то выход к Абсолютному Субъекту, образом которого *я* является в абсолютности своего задания², такой удостоверенной понятности не содержит. Раскрытие триипостасности, неместимой в человеческое естество, своей внезапно возникшей заданностью ломает дискурсивность восприятия и этим провоцирует отторжение – ибо неместимо такое в человеческое, слишком человеческое. Если в мире людей *я* исключает другое *я*, то в Троице *Я* это всегда *Мы*, но уравнение «*Я–Мы. Три–Одно*» человек раскрывает в собственном духе – и это же засвидетельствовано экзистенциальной аналитикой *я* у С. Булгакова, близость которой к философии диалога отмечает и Я. Красицкий³.

Когда я перечитываю «Благодатные заветы» (делаю это каждый год, поскольку они включены в обязательное чтение для студентов), то всякий раз, доходя до актуализированной и всецело реализованной триипостасности, я вспоминаю рассказ митрополита Антония (Блума) о лекции о. Сергия Булгакова, на которую школьников, как говорит митр. Антоний, маленьких зверят, привели во время Великого поста и которая воспринята была им с предельным негодованием. Он согласился пойти, надеясь думать о своем, но о. Сергий говорил слишком громко и мешал

¹ Булгаков С. Н. Благодатные заветы преп. Сергия русскому богословствованию // Путь. Орган русской религиозной мысли. Книга 1. (I-VI). М.: Информ-Прогресс, 1992. С. 545.

² Там же.

³ Красицкий Я. Троичность и Другой. С. Н. Булгаков и философы русского религиозного ренессанса в поиске диалогических основ человеческого бытия // Вестник Русской христианской гуманитарной академии. Т. 7. 2006. Вып. 2. СПб.: Изд-во РХГА, 2006. С. 21.

думать свои думы. Вынужденный прислушиваться, мальчик пришел в ярость. И вот дальше я не могу понять, насколько серьезно говорит митр. Антоний, поскольку, характеризуя С. Булгакова как замечательного богослова и замечательного человека для взрослых, он утверждает, что у него не было *никакого* опыта с детьми, и он говорил о неприемлемых для них вещах: кротости, смиренности, тихости, то, что, начиная от Ницше, считается рабскими свойствами и от чего молодые шарахаются (его слово). После лекции, отбросив все желанные дела, он бежит домой, чтобы найти Евангелие, *проверить и покончить* с этим. Взяв для прочтения самое короткое, сел читать. И далее нужна цитата: «Я сидел, читал, и между началом первой и началом третьей глав Евангелия от Марка, которое я читал медленно, потому что язык был непривычный, вдруг почувствовал, что по ту сторону стола, тут, стоит Христос. <...> И это было настолько разительное чувство, что мне пришлось остановиться, перестать читать и посмотреть. Я долго смотрел; я ничего не видел, не слышал, чувствами ничего не ощущал. Но даже когда я смотрел прямо перед собой на то место, где *никого* не было, у меня было то же самое яркое сознание, что *тут стоит Христос, несомненно*»¹. Что такое возмутительно-неприемлемое говорил о. Сергей, не имеющий *никакого* опыта говорить с детьми, остается сокрытым – но именно это привело мальчишку-зверька к встрече с Христом.

¹ Антоний, митрополит Сурожский. О встрече. М.: Клин, 2005. С. 33.

Глава 3. Анализ философского наследия Булгакова

3.1. Софиология

*** 1

София – одно из основных понятий русской религиозной философии конца XIX – начала XX веков; ее философская разработка проводилась в трудах В.С. Соловьева, С.Н. и Е.Н. Трубецких, С.Н. Булгакова, П.А. Флоренского, Л.П. Карсавина, Н.О. Лосского и др. В основе их учений лежит идея софийного Космоса, идея единства Макрокосма и Микрокосма – Вселенной и Человека. Единящей основой выступает София. Творчество В.С. Соловьева стало отправной точкой для софиологических умозаключений русских философов рубежа веков. Продолжателем его идей явился С.Н. Булгаков.

С.Н. Булгаков, восприняв от В.С. Соловьева идею философии всеединства, развивает учение о Софии Премудрости Божией как предвечно сущей в божественном замысле Мировой Душе, женственной по своему существу, вместившей Божественную любовь и излучающей ее в мир. Центральной проблемой софиологии сам мыслитель считает вопрос об отношении Бога и мира, или, что по сути одно и то же, вопрос об отношении Бога и человека: «... софиология является вопросом о силе и значении Богочеловечества и притом не только Богочеловека как воплотившегося Логоса, но именно Богочеловечества как единство Бога со всем сотворенным миром – в человеке и через человека»².

С.Н. Булгаков более четко, чем В.С. Соловьев, различает сознательный и бессознательный уровень софийности. «Бессознательная творческая сила, которая пронизывает весь мир и придает ему цельность и целесообразность («энтелехия», по выражению философа), - это Душа мира. София же есть исполнившаяся, достигшая самосознания, обретшая лицо, Душа»³. Иными словами, София Булгакова, впрочем, как и Соловьева, занимает место между Творцом (Абсолютом) и тварью, сама при этом не являясь ни тем, ни другим. София – божественная идея. Любое явление имеет свою идею, которая есть в то же время его основание, норма, энтелехия. И София в целом – это энтелехия мира, мировая душа, *natura naturans* по отношению к *natura naturata*. София – предмет любви Божией. «София не только любима, но и любит ответной любовью... София только приемлет, не имея, что отдать, она содержит лишь то, что получила. Себяотданием же Божественной любви она в себе зачинает все.

¹ Моница Н.П. «Идея Софии в философско-богословском наследии С.Н. Булгакова».

² Булгаков С.Н. Центральная проблема софиологии // Русские философы (к. XIX - сер. XX в.в.): Антология. Вып. 1 / Сост. А.Л. Доброхотов, С.Б. Неволин, Л.Г. Филонова. М.: Изд-во «Кн. Палата», 1993. С. 104

³ Доброхотов А.Л. С.Н. Булгаков / Русские философы (к. XIX - сер. XX в.в.): Антология. Вып. 1 / Сост. А.Л. Доброхотов, С.Б. Неволин, Л.Г. Филонова. М.: Изд-во «Кн. Палата», 1993. С.74

В этом смысле она женственна, восприимлюща, она есть «Вечная Женственность»¹. Философ задается вопросом о метафизической сущности Вечной Женственности: «Тварь ли? Нет, не тварь, ибо она не сотворена... София, хотя не есть Абсолютное, или Бог, но имеет то, что имеет непосредственно от Бога, т.е. абсолютным образом ... ей нельзя приписывать даже предиката бытия ... хотя она есть непосредственная основа тварного мира ... Занимая место между Богом и миром ... не будучи ни тем, ни другим или же являясь обоими зараз»². Иными словами, София находится между Богом и миром, при этом, как замечает один из исследователей творчества Булгакова, Л.А. Зандер, в словосочетании «Бог и мир» логическое ударение падает на союз «и». Он не просто соединяет два существующих не независимо друг от друга понятия, но знаменует собою их необходимую и внутреннюю связь, их единство и неразделенность. Бог наделяет мир его творческим началом, которое и является сферой Софии, а она, в свою очередь, обладая двойственной природой: небесно-земной и божественно-тварной, позволяет совершить переход от одного к другому. А.Л. Доброхотов, анализируя систему Булгакова, отмечает, что «София может быть названа принципом Вечной Женственности», ибо она как «материнское лоно бытия» принимает творческую силу Бога и воплощает ее в мире»³. Сам С.Н. Булгаков говорил об этом так: «Тварный мир соединен с миром божественным. В божественной премудрости небо преклонилось (спустилось) на землю. Мир существует не только в себе, но и в Боге, и Бог пребывает не только на небе, но и на земле – в мире и в человеке»⁴.

С.Н. Булгаков идет дальше Соловьева в том плане, что в своей космологии он различает Софию Божественную и Софию тварную. София божественная понимается Булгаковым как природа Божия, раскрывающееся содержание, как грань между Богом и миром («сама есть ни то, ни другое, а нечто совершенно особое»). Она сверхвременна. В Душе мира, а это и есть космический лик Софии, различаются все ее земные ипостаси: Мудрость, Любовь, Красота (позже – Слава). По сути, Божественная София – это момент природы в бытии Бога, это Бог как всеединство. София Божественная не сотворена, она – «совечна» Богу. София же тварная осуществляется во времени, она есть становящаяся София. Она, в свою очередь, имеет светлый и темный лик. Светлый лик тварной Софии, лик, обращенный к небу, представляет собой Божественную Софию, открывающуюся в природе, то есть Премудрость

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С.333.

² Там же. С. 188

³ Доброхотов А.Л. С.Н. Булгаков /Русские философы (к. XIX - сер. XX в.в.): Антология. Вып. 1 /Сост. А.Л. Доброхотов, С.Б. Неволин, Л.Г. Филонова. М.: Изд-во «Кн. Палата», 1993. С.75

⁴ Булгаков С.Н. Центральная проблема софиологии //Русские философы (к. XIX - сер. XX в.в.): Антология. Вып. 1 /Сост. А.Л. Доброхотов, С.Б. Неволин, Л.Г. Филонова. М.: Изд-во «Кн. Палата», 1993. С. 105

Божию, явленную в мире в качестве природной гармонии, способной вернуть к жизни падшего человека, это одновременно и опыт всего человечества. Иными словами, это есть жизнь природы, которая «будучи Славой Божией в творении, сама поет эту Славу Творцу»¹. Но в процессе падения человека природа получает недолжное бытие. Будучи внебожественной, отмечает философ, как творение, возникшее из небытия, природа предназначена к обожению в человеке и чрез человека, но когда последний пал, природа оказалась обречена на недолжную самостоятельность внебожественного бытия, она стала безбожным, себедовлеющим миром, «великим паном», имеющим в себе могучую полноту жизни, а, следовательно, падшая София, падший мир отделились от Божественной Софии в образе бытия, но не в основании.

Философия Булгакова – философия богословская, а поэтому София рассматривается через призму христианского мировоззрения, отсюда – особое внимание антропологическому аспекту Софии. В каждой вещи есть две природы, как говорили древние мудрецы, - небесная, где все едино и вечно, и земная, где все разрозненно и временно. Человек не исключение. Двойная природа его – телесная и душевная - ни у кого не вызывает сомнения. Вспомним С.Н. Булгакова: «Человек есть одновременно и тварь и не-тварь, абсолютное в относительном и относительное в абсолютном. Он есть живая антиномия, непримиримая двойственность, воплощенное противоречие»²; «... онтологически человек действительно двусоставен, имеет в себе нетварное, божественное начало, дух (душу), и тварное тело, воодушевленное душой, – плоть»³. Человек как единый микрокосм, «стяженный мир» подчиняется всеобщим законам бытия, а, следовательно, имеет свой первообраз, первоидею, и, по сути, является воплощением тварной Софии. Тварный мир как тварная София существует соответственно небесному первообразу и есть поэтому также человеческий мир.

Одной из основных идей творчества Булгакова является идея единения Божества и Человечества во Христе, а далее вообще Бога и мира. «София есть предвечное Человечество, как Первообраз, по образцу которого сотворен человек... Тварный мир имеет свое средоточие в человеке, сотворенном по образу Божественного Логоса. Человек имеет нетварный, от Бога исшедший и Богом призванный к ипостасному бытию дух, и свою природу, которая есть мир, как тварная София в своем душевно-телесном организме»⁴. Софийный характер человеческой духовности еще раз доказывает С. Н. Булгаков, говоря о том, что дух человеческий сотворен не во времени, но в вечности Божией, «прежде

¹ Булгаков С.Н. Агнец Божий. О Богочеловечестве. ч.1. М.: Общедоступный православный университет, 2000. С. 180.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С.433

³ Булгаков С.Н. Агнец Божий... С. 165

⁴ Там же. С. 16

времени», именно на самой грани его, хотя он и предназначен для временного бытия, в которое и вступает в урочный срок. Таким образом, философ проводит параллели между человеческой душой, созданной прежде времени, и Софией: «Господь имел меня началом пути Своего, прежде созданий Своих, искони...»¹. Именно через душу сообщается индивидуальный разум человека со Всеобщим Духом, Земля с Небом.

В трудах С.Н. Булгакова просматривается и этико-эстетический аспект. Мир для него вообще представляет собой арену софийной теургии, где посредством хозяйства и искусства должен проявиться софийный первообраз. Этот процесс философ называл «ософиение». Суть «ософиения» состоит в способности увидеть и открыть красоту в мире. «София открывается в мире как красота, которая есть ощутимая софийность мира. Потому искусство прямее и непосредственнее, нежели философия знает Софию. Если религия есть прямое самосвидетельство и самодоказательство Бога, то искусство, или, шире, красота, есть прямое самодоказательство Софии... Художник не только зрит Софию умными очами, но послушным резцом являет миру свое видение... Греки чтили Женственность под разными ликами: Афины, Дианы, наипаче же Афродиты... И разве можно определить иначе, как космическая влюбленность, эротический пафос твари, это упоение красотой в природе или искусстве? ... Ибо всякое подлинное искусство, являющее красоту, имеет в себе нечто вещее, открывает высшую действительность. Отсюда явствует и исключительное значение искусства, его иерархическая высота. В красоте природы, как в созданиях искусства, ощущается частичное или предварительное преображение мира, явление его в Софии, и красота эта своим эросом поднимает человека в мир вечных образов идей².

Открыть красоту в мире может лишь человек одухотворенный, гармонично преобразовывающий лик Земли, помогая открыть ей софийное естество. Человеческое творчество софийно. Будучи единством *natura naturans* и *natura naturata*, человек, творя, воспроизводит предвечные идеи, образующие идеальный организм Божественной Софии. Таким образом, и хозяйство в своем метафизическом основании оказывается софийным. Оно возможно только благодаря причастности человека к обоим мирам, Софии и эмпирии.

Мир, отпущенный Богом на свободу и превратившийся в омертвевшую *natura naturata*, принявший на себя грубый покров механизма и причинности, из этого своего, отчужденного от Софии, состояния может выйти и вновь вернуться к состоянию истинному именно через хозяйство, которое есть не что иное, как деятельность Софии, осуществляющаяся

¹ Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В русском переводе с параллельными местами. М.: Издание Всесоюзного совета евангельских христиан – баптистов, 1968. С. 646.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С.199

посредством человека по восстановлению мироздания. Это есть окончательная цель хозяйства, лежащая уже за его пределами.

В своей работе «Философия хозяйства» С.Н. Булгаков писал о том, что человек, медленно и постепенно освобождаясь от рабства вещей, продуктов *natura naturata*, снимает мертвый покров с природы и опознает ее творящие силы... Он делает природу, ставшую только объектом, снова субъект – объектом, восстанавливает в сознании утерянное и позабытое единство *natura naturans* и *natura naturata* и тем превращает мир в художественное произведение, в котором из каждого продукта светит его идея, и весь мир в совокупности становится космосом, как побежденный, усмиренный и изнутри просветленный хаос. Поэтому победа хозяйства выражается в космической победе красоты. Вообще, можно заметить, что предикат красоты встречается в софиологии С.Н. Булгакова чаще, чем «истина» и «добро». На это обращает внимание А.Л. Доброхотов, он пишет, что для Булгакова софийное начало связано в первую очередь с преобразованием материи, а не с жизнью материи, как у Флоренского, или со спасением от материи, как у Соловьева, или же с примирением с благоразумно устроенной материей, как (иногда) у Е.Трубецкого. С.Н. Булгаков говорит о том, что красота – есть путь к постижению горнего мира: «В красоте природы, как в созданиях искусства, ощущается частичное или предварительное преобразование мира, явление его в Софии, и красота эта своим эросом поднимает человека в мир вечных образов идей...»¹. Софиологическая формула о спасении мира красотой находит свое отражение и у С.Н. Булгакова: «В явленной красоте, обличающей бытийную, софийную основу мира, спасается вся тварь»². Но поскольку в мире существует тварная София в качестве светлого и темного начала, то, следовательно, и красота не может иметь только положительные характеристики. Философ говорит о том, что в мире прекрасна красота высшая, божественная, но, наряду с ней, существует и земная, лживая красота, которая имеет над человеком «роковую, мучительную власть», и именно такая красота царит на земле. Такая красота «бессильная, а потому и призрачная, лживая красота», она обманывает, ибо прикрывает собой плоть и тлен. Неслучайно философ приводит слова Достоевского о том, что красота – страшная сила, поскольку в ней Бог с дьяволом борется. Человеку как созданию софийному необходима красота, но вся беда в том, что земная красота загадочная и зловеща, как улыбка Джоконды, а потому томление по красоте, мука красотой, есть вопль всего мироздания.

Таким образом, из этого краткого обзора мы видим, что в философско-богословском наследии С.Н. Булгакова можно выделить несколько общих аспектов идеи Софии.

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С.357

² Там же. С. 358

1. *Онтолого-космологический аспект.* София двойственна. Различают Софию Божественную и Софию тварную. София божественная – «принцип мироздания, совокупность творческих энергий в божестве», «идеальная основа мира», «душа мира», «энтелехия мира»;

2. *Этико-эстетический аспект.* София понимается как Красота. «София открывается в мире как красота, которая есть ощутимая софийность мира ... Красота есть самодоказательство Софии». Святая София у Булгакова отдает себя Божественной Любви, получая в ответ ее дары. Но, следует заметить, что, как и тварная София двойственна, так можно говорить и о том, что красота может быть атрибутом не только светлой Софии, но и темной и, в таком случае, быть злой, лживой, хаотичной, ущербленной, некоей лже-красотой.

3. *Антропологический аспект.* Говоря о «преломлении» идеи Софии в отношении человека и его природы, следует заметить, что она проявляется, в первую очередь, через двойственную природу человека (душа и тело), соединительным центром которых является сердце. С.Н. Булгаков говорит о женственности: София ... «зачинает в себе все. В этом смысле она женственна, восприимлюща, она есть «Вечная Женственность».

***1

<...> Представления о Софии у С.Н. Булгакова последовательно развивались. В книге «Философия хозяйства» (1912) С.Н. Булгаков выделяет трансцендентальный субъект хозяйства, отождествляя его с мировой душой – эмпирическим проявлением Софии в человечестве. Выделяя Софию небесную и Софию эмпирическую, С.Н. Булгаков отождествляет последнюю с человечеством, а человека понимает как носителя Софии. Связь между двумя Софиями осуществляется в воплощенном в земном мире Логосе². Человек понимается не как изолированный в себе трансцендентальный наблюдатель, а как орган трансцендентального наблюдателя, отождествляемого с трансцендентальным субъектом хозяйства. Подобно тому, как человеческий субъект раскрывается в становлении жизни, действуя вовне в своем живом теле, трансцендентальный субъект хозяйства живет, действуя в материи, которая должна быть живой, и наблюдаемое ее состояние лишь «обморок жизни». В данном случае под жизнью С.Н. Булгаков имеет в виду не биологические процессы, а способность воплощать в себе и выражать присутствие субъекта в том же смысле, в каком тело человека выражает самого мыслящего и чувствующего человека. Это свойство

¹ Карпицкий Н.Н. «Софиология С.Н. Булгакова на изломе двух картин мира»

² Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 166.

потенциально присуще всей материи и актуализируется в софийном характере хозяйства.

Если в «Философии хозяйства» давалось учение о Софии эмпирической, то о Софии небесной С.Н. Булгаков пишет в книге «Свет невечерний» (1917). Здесь он истолковывает Софию лично как особую ипостась, отличную от других божественных ипостасей. София представляет собой пограничный вид бытия между миром и Богом: с одной стороны, София нетварна, с другой – не участвует и во внутрибожественной жизни. Это учение сильно напоминает неоплатоническое учение об эманации Единого.

В поздний период творчества С.Н. Булгаков в трилогии «Агнец Божий» (1933), «Утешитель» (1936), «Невеста Агнца» (1945) излагает новое понимание Софии, отождествляя ее с общей для всех трех ипостасей не-ипостасной сущностью Божества. София – это сущность не в аспекте своей апофатичной непостижимости, а в аспекте самораскрытия, что позволяет усматривать в Софии содержательный прообраз мира. В основе столь разных представлений о Софии лежит общая интуиция, связанная с преодолением сомнения в реальности intersубъективного мира, которое возникло благодаря новоевропейской субъективистской установке.

Обучаясь в Орловской духовной семинарии, С.Н. Булгаков переживает религиозный кризис. Его отталкивал религиозный формализм, хотелось приобщения к живому знанию, за которое он принимает атеистический гуманизм и культ научности. Бросив семинарию, он изучает политическую экономию. Это было больше, чем разочарование в религии. С.Н. Булгаков был воспитан в семье, предки которой много поколений были священниками, и свой первый религиозный опыт он мог осмыслить только в контексте традиционной христианской картины мира, которая пришла в противоречие с картиной мира современного ему человека.

Возникшее противоречие связано с различием в понимании очевидности. В основе традиционной христианской картины мира лежит первичная очевидность Откровения, и человек удостоверяет подлинность окружающей действительности и собственного существования по причастности источнику всякого существования – Богу. В основе современной картины мира лежит первичная очевидность себя как субъекта. Все удостоверяется в соотнесенности с субъектом, который удостоверяет существование себя и окружающего мира. Материальный мир не может знать сам себя, и поэтому обнаруживается, лишь отражаясь в сознании. Но и любое содержание сознания не может существовать само по себе, обязательно должен быть сознающий – трансцендентальный наблюдатель. Гибель трансцендентального наблюдателя означает уничтожение возможности как-либо удостоверить сам факт существования мира, и поэтому окончательная смерть воспринимается современным человеком как полнота уничтожения, погружение в ничто, которое внушает

иррациональный мировоззренческий страх, не знакомый ни античному человеку, ни средневековому. Принимая новую картину мира в ее крайнем материалистическом и атеистическом варианте, С.Н. Булгаков осознает, что связанное с ней понимание индивидуальной смерти противоречит живому и непосредственному человеческому чувству. Об этом он пишет, анализируя воззрения Л. Фейербаха на смерть. И если «Фейербах успокаивается на идее биологического приспособления к смерти»¹, то сам С.Н. Булгаков на этом успокоиться не может.

Новоевропейское понимание сознания как удостоверяемого субъектом отображения действительности породило еще одну экзистенциальную проблему – принципиальную невозможность удостовериться в подлинности отражаемой действительности. Ведь если отдельный несовершенный субъект знает окружающий мир по его отражению, как ему узнать, что это отражение не искажено? Понимая неразрешимость этого вопроса, И. Кант сосредоточился на выявлении в субъекте прочных априорных оснований, однако С.Н. Булгакова интересует сам по себе реальный мир, и поэтому он не может, подобно И. Канту, удовлетвориться знаниями, которые надежны только в пределах его субъективности (в данном случае под субъективностью понимается соотнесенное с субъектом внутреннее сознание, в котором предположительно отражается внешняя действительность). Именно эта потребность привела С.Н. Булгакова, как и многих его современников, к материализму.

Чтобы преодолеть гносеологические трудности доказательства существования внешнего мира и опасность скептицизма, требовалось абсолютизировать внешние принципы – т.е. материалистическое понимание внешней действительности. На таком материализме базировался атеизм. Однако слабость этой позиции заключается в том, что материализм так и не смог преодолеть субъективизм. Ведь субъект все равно не способен представить материальные вещи сами по себе, поскольку имеет дело лишь с их отражениями в собственном сознании. Чтобы не замечать неприятный субъективизм, в материализм вводится принцип объективности, согласно которому материя обладает не зависимой от сознания способностью действовать, с необходимостью порождая в сознании образы. Следовательно, материя – это такая не представимая сама по себе действительность, которая содержит потенцию выразиться для субъекта в каком-то определенном отражающем ее образе. Эту не зависимую от сознания потенциальность, являющуюся для материалистов принципом объективности, диалектические материалисты пытаются удостоверить с помощью практики как критерия истины. При этом материалисты не представляют себе никакого единого субъекта

¹ Булгаков С.Н. Религия человекободия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 188.

человечества, как некоего общего трансцендентального наблюдателя, который мог бы удостоверить объективную истину. С.Н. Булгаков констатирует, что в «...эмпирическом своем существовании человечество не едино»¹, а значит невозможно преодолеть субъективизм, оставаясь материалистом.

Из сказанного вытекает два вопроса. Кто есть способный удостоверить объективную истину трансцендентальный наблюдатель, и как он соотносится с познающим человеком? Обречен ли познающий человек оставаться в пределах собственной субъективности, постигая мир только в отражениях, либо же он способен непосредственно постигать окружающую действительность?

Ответ на второй вопрос сам приходит С.Н. Булгакову в 1898 году в Дрезденской художественной галерее. Сергей Булгаков останавливается перед Сикстинской Мадонной Рафаэля, встречу с которой он описывает как чудо, вызвавшее переворот в его душе. Ощущение присутствия высшего нельзя было объяснить каким-либо психологическим эффектом. Это уже не субъективный образ, отражающий внешний предмет, но непосредственное усмотрение подлинной реальности сквозь внешнюю явленность картины. Непосредственный опыт созерцания вывел созерцающего за пределы собственной субъективности, разрушая веру в теорию отражения, и этому опыту необходимо было найти новое философское обоснование.

Закономерно ожидать, что Сергей Булгаков должен был вернуться к естественной установке традиционного христианства, в котором действительность отождествляется со сферой взаимодействия человека и Бога, человека и мира, не предполагая при этом никакой другой субъективности. Христианское сознание античности и средневековья не знало проблемы субъективности, поэтому этой проблемы не чувствуют и многие богословы, проникнувшиеся духом традиционного христианства, в соответствии с которым материальный мир – это не потенция возможного отражения в сознании, а непосредственная наглядная данность. Взаимодействие с материальной действительностью и с другими живыми существами составляет подлинный мир, и никакого другого мира не предполагается. Для В.Н. Лосского такая естественная установка самоочевидна: Бог взаимодействует с человеком и миром, и это взаимодействие и есть реальный мир. Это дает В.Н. Лосскому возможность построить богословие на основе паламитского различения сущности и энергии, при котором Бог по сущности понимался бы апофатически, а реальность его присутствия для человека раскрывалась бы через понятие энергии, т.е. действия вовне.

Эта позиция обосновывается в софиологии Сергея Булгакова, с помощью которой он преодолевает установки, приведшие его к

¹ Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 212.

материализму. Само понятие материи в материализме довольно противоречиво. С одной стороны, это, вроде бы, объективная действительность, данная в ощущениях, но, с другой стороны, ощущения дают только отражение, материю саму по себе представить нельзя, при этом сама материя не может себя обнаруживать. То есть, нет наблюдателя, удостоверяющего ее саму по себе, а не как отражение. Известно только, что в материи заложен некий объективный принцип, детерминирующий возникновение определенных образов в сознании. Иначе говоря, с позиции внешнего наблюдателя материя – это не зависящая от сознания потенция порождения в сознании образов. Впоследствии С.Н. Булгаков увидит, что такое понимание – это вера в нуль, ничто. Противопоставить этой вере в неопределенную потенциальность можно только непосредственное постижение внешней действительности как актуальности.

Ощущение подлинности воспринимаемого через органы ощущений окружающего мира требовало преодоления материализма и признания того, что мир дан не в отражении, а сам по себе непосредственно присутствует в восприятии как нечто актуально содержательное. Однако человек не может воспринять всю полноту этой актуальности, следовательно, эту актуальность удостоверяет наблюдатель более высокого уровня, т.е. София. Материя реальна во внутренней жизни Софии, и человек способен это почувствовать. Потенциальность материи, которую материалисты принимали за отсутствие жизни и сознания, всего лишь обморок жизни, т.е. временное состояние.

В основе последовательно возникающих у С.Н. Булгакова различных представлений о Софии лежит общее понимание: София – это непосредственно постигаемое присутствие жизни, актуальное содержание действительности. Признание реальности окружающего материального мира требовало признания Софии земной, воплощенной в тварном мире мудрости Божией, одним из носителей которой становится трансцендентальный субъект хозяйства. <...>

В опыте общения с Богом София усматривалась как постигаемое присутствие жизни, наполняющее любую манифестацию Бога, любое Его действие или знамение. В связи с этим закономерно возникает учение о Софии как бытии, пограничном между Богом и человеком.

Стремясь осознать чувство реальности Бога, С.Н. Булгаков видел недостаточность констатации непостижимости сущности Бога. Помимо апофатической глубины Божества он выделяет также и актуальность божественной сущности, содержательно раскрывающуюся в Ипостасях. Иными словами, отождествление С.Н. Булгаковым Софии с сущностью Божества означало, что эта сущность составляет актуальную внутрибожественную самообнаруживающуюся жизнь. Поэтому София, с одной стороны, может быть живой и раскрываться в любви, а с другой

стороны, оставаться не-ипостасной, так как ее жизнь составляет общую жизнь ипостасей Божества. <...>

***1

<...> Софиология была осуждена русской православной церковью. В 1935г. вышел указ Московской Патриархии, подготовленный и подписанный заместителем Патриаршего Местоблюстителем м.Сергием на основании подробного очерка учения С.Булгакова, составленного А.Ставровским, и отзыва заместителя начальника Братства Св.Фотия Вл.Лосского. Указ был адресован преосвященному митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию. Согласно утверждаемому в нем, учение проф. прот. С.Н.Булгакова было признано «своеобразным и произвольным (софианским) истолкованием, часто искажающим догматы Православной веры, в некоторых своих пунктах и прямо повторяющим лжеучения, чуждые Святой Православной Христовой Церкви» (Указ Московской Патриархии преосвященному Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию²).

В 1936 году в Париже была опубликована работа бакалавра философии Вл.Лосского, критическая по стилю и аналитическая по содержанию «Спор о Софии», где автор источником софианской мифологии называет «творческое воображение» и фантазию. Достаточно многозначительна, с этой точки зрения, цитата из Указа Московской Патриархии о Софии Премудрости Божией: «Так как откровенное учение о Боге непостижимом не давало конкретного материала для их философских построений, то недостающее гностики заполняли воображением, придавая невидимому, безобразному бытию воображаемые чувственные формы. Получалась иногда грандиознейшая по размаху поэма, поражающая глубиной и красотой»³. Любопытно, с этой точки зрения, материалы, определяющие отрицательное отношение православной мысли в отличие от католической мысли и практики к направленности сознания молящегося на создаваемые (воображаемые) им же самим образы реальности, которые не даны ему в непосредственном ощущении (созерцание - ощущение и *contemplation union*). При этом познавательную роль воображения как способа воплощения идеи (как высшего в низшем) православная мысль отрицает. Более того, на теории образа, то есть иконы, она и покоится⁴.

В Софии арх. Серафим (Соболев) отдал в издательство к публикации свое видение софиологической концепции, расширив, таким образом, поле дискуссии. Этот текст вошел в историю под названием «Протоиерей

¹ Старостенко А.М. «Идея Софии в подвижническом творчестве С.Н.Булгакова: современный дискурс».

² Лосский Вл. Спор о Софии. Статьи разных лет. М.: Изд. Св.-Вл. Братства, 1996. С. 90.

³ Там же. С. 81.

⁴ Более подробно эта мысль комментируется в материалах: Мухелимвили Н.Л. Умное делание и духовные упражнения //Синергия. М: Ди-Дик, 1995. С. 230-247; Руло Ф. Святой Игнатий Лойола и восточная духовность //Символ. 1991, № 26. С. 195-205.

С.Н.Булгаков как толкователь Священного Писания», в переводе с английского Н.О.Лосский назвал эту книгу «Новое учение о Софии мудрости Божией». Эта полемика не заканчивается и в XXI веке. Безусловно, тяжело признать, но, солидаризируясь с монахиней Еленой, можно сказать, что «не настало еще время для полного понимания и беспристрастного общецерковного обсуждения его (С.Н. Булгакова - С.А.) богословской системы в духе вселенской любви, истины и свободы»¹.

Полное понимание или толкование трудов и концепций Булгакова до сих пор официально осуждается Православной Церковью, несмотря на то, что в 1937г. ею же были сняты все обвинения с отца Сергия Булгакова. Было признано: во-первых, что декрет митрополита Сергия в условиях отсутствия собрания Синода не имел никакой правовой силы, поэтому выводы были поспешными; во-вторых, даже неприемлемыми, так как Карловацкий Синод не обладал канонической легитимностью; в-третьих, серьезно не был проведен богословский дискурс. Исходя из этого, синодальная комиссия, собранная митрополитом Евлогием, сняла окончательно с мировоззренческих убеждений отца Сергия подозрения в ереси, высказанные в обвинениях Владимира Лосского и отцов Георгия Флоровского и Сергея Четверикова².

Современные исследования этой темы позволили нам объяснить, почему софиологическое течение, победив в борьбе с довоенными критиками, именно неопатристического направления, спустя 50 лет вновь поднялось на богословскую международную авансцену в Русской Православной церкви вследствие того, что: во-первых, политический контекст холодной войны и преследования Церкви не позволяли создать творческое богословие ни на Востоке, ни на Западе; во-вторых, повлиял экуменический контекст во всемирном процессе и тенденция к объединению всех православных стран вокруг основных «7 экуменических соборов»; в-третьих, философская традиция складывалась с ориентацией на феноменологическую мысль посткантианского толка, который различает «вещь в себе» и её проявление, и персоналистские приоритеты, постулирующие личностное начало действия; и, наконец, произошла смена поколения (новые религиозные деятели в своих размышлениях отдавали предпочтение тезису об ущемлении православного богословия, а не догматическому развитию православной мысли).

Отношение сегодняшнего дня к прошлому, одновременно критическое и уважительное, результат труда далеко не одного дня и не одного десятилетия. Это результат философского и богословского, с нашей точки зрения, булгаковского созревания и окончательной их зрелости.

¹ Монахиня Елена. Профессор протоиерей Сергей Булгаков (1871-1944) // Булгаков С.Н. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб., 1997. С. 400.

² Игумен Геннадий Ейжлакович. См.: L'affaire du pere Serge Bulgakov. San Francisco, 1980.

3.2. Понятийно-категориальный аппарат русской религиозной философии эпохи С.Н.Булгакова¹

Для определения русской религиозной философии в мировом интеллектуальном пространстве необходимо охарактеризовать основные параметры. Первым из них является терминология, посредством которой и происходило самовыражение мыслителей.

Проблема формирования и развития понятийно-категориального аппарата возникает у таких представителей этого философского направления, как Соловьев, Булгаков, Флоренский, Трубецкой, Бердяев при каждой разрабатываемой теме. В «Философских началах цельного знания» весьма четко сформулирован вопрос о категориях философствования и о взаимосвязи терминов. Общая черта тех категорий, которые вводятся В.С. Соловьевым, проявляется в их синтетическом характере. Первой (и наиболее известной) среди них является София.

София представляет собой предельно общую онтологическую категорию. Она имеет сложную структуру и проявляется, по меньшей мере, в двух видах – в виде Софии небесной и Софии земной. Понимание Соловьевым Софии получило трактовку в работе П.А. Флоренского «Столп и утверждение истины» и, конечно, в труде «Свет невечерний» С. Н. Булгакова. Предельность этой категории подчеркивается тем, что даже такие слова, как «бытие», соотносятся с ней как понятия. Именно на такой ее особенности акцентирует внимание С.Н. Булгаков, когда пишет: «Метафизическая природа Софии совершенно не покрывается обычными философскими категориями: абсолютного и относительного, вечного и временного, божественного и тварного. Своим ликом, обращенным к Богу, она есть Его Образ, идея, Имя. Обращенная же к ничто, она есть вечная основа мира ... она есть горний мир умопостигаемых, вечных идей ... мир тварный существует, имея своей основой мир идей, его озаряющий, иначе говоря - он софиен»². София едина с миром, являясь его фундаментом, организуя в небытии бытие мира: «Как энтелехия мира, в своем космическом лике София есть мировая душа, т.е. начало, связующее и организующее мировую множественность - *natura naturans* по отношению к *natura naturata*»³. Рационализм декартовского типа здесь может сослужить не совсем добрую службу, поскольку в постижении этой категории важным является слияние рационализма, интуиции и духовного опыта разного рода (вплоть до мистического): «София душа мира закрыта многими покрывалами как Саисская богиня, причем эти покрывала сами собой истончаются по мере духовного восхождения человека»⁴.

¹ Подлевских Л.Г.

² Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 189.

³ Там же. С. 196.

⁴ Булгаков С.Н. Указ.соч. С. 196.

Второй категорией из ряда тех, что определяли развитие русской религиозной философии, можно считать категорию всеединства. С. Н. Булгаков и философы его времени также восприняли ее после разработки В. С. Соловьевым. Трактовка всеединства формируется на онтологическом понимании особого образа – естественного синтеза бытийственных начал. Категория всеединства строится на основе софийности мира. Можно принимать всеединство в качестве естественного, логического и необходимого следствия софийности мира. Сколько-нибудь реальными возможностями в отношении этой категории обладает, скорее, познавательный образ (формирование стихотворного образа особенно характерно для Соловьева), или метафора, нежели понятие рационалистической философии. В частности, у Булгакова это характеризуется следующим образом: «София, по отношению к множественности мира, есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей... Отношение идей к вещам, Софии к миру есть отношение сверхвременного (и в этом смысле вечного) к временному. София присутствует в мире как его основа, но она остается и трансцендентна миру прежде всего потому, что он находится во времени и в становлении, а София выше времени и вне всякого процесса»¹.

С. Н. Булгаков обращает внимание на то, что, существуя на разных уровнях (т. е. имея сложную многоуровневую структуру), она не может рассматриваться в качестве противопоставленной миру. Этим Булгаков создал противопоставление своего представления традиционному учению церкви. И совсем не случайно русская православная церковь поставила вопрос о степени соответствия учений русской религиозной философии православному учению. Категории «София» и «всеединство» ведут в мировоззрении Соловьева к органически связанным с ними понятиям – таким, как «Богочеловечество» и «Церковь». Мир, где человек – индивидуалист, эгоцентрист, проводит свое существование сам в себе, возможна только совокупность индивидов, но не соборность. Исчезает Человек и остается особь. Но особь и существует особно, поэтому Булгаков создает термин «люциферическое Я». Черное, темное, противостоящее Софийному началу – основа противопоставления и абсолютной вражды, и абсолютного зла. Это – начало темы отчужденности, которая в западной философии во всей полноте будет разрабатываться позднее. Возникает фигура Христа как совершенного Богочеловека. Лишь он может онтологически способствовать превращению человечества – совокупности особей – в соборное человечество. Вероятно, ориентируясь на такое понимание человечества, отдельный человек трактуется Булгаковым в совершенно особом качестве («умный луч Софии»). Человек есть «часть софийного всеорганизма космоса, человек есть «умный» луч Софии, имеет определенную природу,

¹ Там же. С. 194.

его идея есть та призма, через которую для него преломляется мир»¹. Понимание данной категории было развито Е. Н. Трубецким. В представлении Трубецкого смысл подобных терминов заключается в восстановлении утраченного человечеством онтологической полноты.

Особым и общим для мыслителей русской религиозной философии стала категория «Соборность». Будучи онтологической, она сопровождается формированием гносеологических понятий. Характернейшим примером этого процесса может стать продуцирование Е. Н. Трубецким понятия соборного сознания: «Сознание как таковое имеет в себе всегда основную соборность, частью осуществленную, частью же неосуществленную, скрытую или задержанную. Формально наше сознание всеобщее; реально, по своему индивидуальному частному содержанию, оно ограничено... Поскольку же внутренняя метафизическая соборность сознания осуществляется мыслью и словом становится реальной, мы познаем вещи истинно, объективно, всеобщим и необходимым образом»².

Логично следующим и за пониманием софийности и соборности является категория цельного знания. Этот концепт предстает в мировоззрении представителей русской религиозной философии в качестве отдельной системы категорий. Создателем самой категории является В.С. Соловьев. Но уже в восприятии П. А. Флоренского эта гносеологическая категория воплотилась в образы «метафизика сердца» и «метафизика света». Он обращался к сердцу как очагу духовной жизни человека, к «оку небесному», без чего невозможно воспринять свет истинной веры. Вероятно, именно на этот концепт ориентировался и С. Н. Трубецкой, формируя свое понятие соборного сознания, которое представляется гарантией получения истинного т. н. «авторитетного» знания. Исходя из этой категории и категории Софии Булгаков создает понятие «умное видение» или «видение софийное». Объединяя все виды знания (например, рациональное и интуитивное), оно становится основой эпистемологической разработки софийной философии. Он писал: «Возможность общих понятий коренится в умном видении идей... Заблуждение коренится не в ограниченности отдельного ума, которая могла бы компенсироваться гениальностью другого ума, оно имеет источником состояние мира, который «во зле лежит»³.

В качестве самостоятельной, отдельной категории в мировоззрении представителей русской религиозной философии предстает органическая логика. С. Н. Булгаков творчески воспринял термин В. С. Соловьева и, основываясь на своем концепте «умного видения», подчеркнул: настоящее познание достигается не рационалистическим осмыслением мира, не формальной логикой. Она в понимании Булгакова представляет собой

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С.279.

² Трубецкой Е. Н. Соч. М., 1994. С. 497.

³ Булгаков С.Н. Указ. соч. С.204.

частный способ восприятия сущего в искусственно сконструированной системе логических понятий. Весьма существенная и неопределяемая часть относится на долю остальных способов (например, на долю интуиции): основной мотив философской системы, ее тема опознается интуицией как умная красота, сама же система есть лишь попытка рассказать на языке небожественном о вещах божественных¹.

Таким образом, в плеяде тех мыслителей, которых в истории философии принято объединять в раздел «Русская религиозная философия», был реализован весьма серьезный задел для формирования оригинального понятийно-категориального аппарата. Подчеркнем то, что в рамках данной статьи нет возможности охарактеризовать весь понятийно-категориальный аппарат указанного философского направления. Соловьев, Булгаков, Флоренский, Трубецкой, Бердяев, – труды этих людей позволяют судить о разработке важнейшего компонента теоретического знания. И первое: их труд составляет особую эпоху в развитии теоретического мышления.

Второе: мыслители этой эпохи создали ряд онтологических категорий, которые характеризуют сущее, бытие, логос, сущность, идею. Эти базовые разработки, в свою очередь, обусловили внимание к эпистемологическому и аксиологическому аспектам. Поэтому мировоззрение их имеет комплексный характер и представляет собой некоторое единство. Оно основано на нетрадиционном освоении предшествовавших традиций (например, платонизма) и привело к самостоятельному результату. В связи с этим есть основание говорить о создании собственной оригинальной интеллектуальной традиции. И речь, возможно, идет не только и не столько о философии, но именно об интеллектуальной традиции (где философия – основа). Подобный путь проделает западная мысль в XX в. В историческом познании, например, западные теоретики заговорят не о научной школе, но о направлении «Анналов», и будут характеризовать его именно как интеллектуальное направление, создающее традицию. Еще позднее западные мыслители заговорят о междисциплинарном синтезе. Его основой (в каждом частном проявлении) также всегда будет являться философия, а результатом (для западной философии пока не совсем достижимым) – целостность знания. Но ведь это же не шаг вперед, а, скорее, возврат к наработкам русской религиозной философии, среди которых особняком стоит именно концепт «цельное знание». Поэтому тот сектор интеллектуального пространства, который был создан представителями поколения Булгакова, превращается не в окраину национального мудрствования, но важным и парадоксальным образом востребованными в западной мысли. И происходит это только спустя какое-то время, когда стало понятно, что аристотелевская традиция постепенно грозит исчерпать свой потенциал, что необходимо нечто новое.

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1994. С. 199.

А это новое стало оформляться в известных давно терминах – таких, как слияние, единство, цельность. И только это, на новом витке развития теоретического мышления, способно дать принципиально новое качество в интеллектуальном пространстве.

После этого возникает праксеологический и практический аспекты темы. Зачем нужны категории русской религиозной философии? Философия – это нечто «человеческое, слишком человеческое». Правым будет тот, кто заговаривает о степени артикулируемости философского течения. «Вопрос лишь в степени их общечеловеческой применимости и конвертируемости в мировое философское концептуальное пространство. Другими словами, кому они... нужны? Если не нужны, то это не «философия», а «национальная мифология»¹. На основе анализа даже небольшого числа основных категорий можно сделать вывод: наработки представителей русской религиозной философии представляют собой мировое интеллектуальное наследие, к освоению которого мир приходит только после всеобщего постмодернистского отрицания. Разумеется, нельзя делать из наследия русской религиозной философии фетиш. Но и признаем: все призывы к целостному знанию есть лишь перефразирование уже сделанного, а после смерти Бердяева – забытого.

Третье: на каком основании в заглавии данной статьи приводится имя С. Н. Булгакова? Не больше ли причин связать эту традицию с именем В. С. Соловьева? Именно эта фигура выступает в качестве основателя традиции. Да, чаще всего в качестве основы процесса формирования понятийно-категориального аппарата указанного направления (и основателя традиции) предстает творчество этого мыслителя.

Более того: с мировоззрением В. С. Соловьева связана попытка придать терминологии русской религиозной философии систематический вид. Но мысль Соловьева являлась, скорее, продуцирующим элементом. Это – то первое и необходимое в мышлении, что провоцирует творческий поиск большого количества последователей. Работа Соловьева подобна первому пруту, который способен зажечь костер. А вот интеллектуальный мир Булгакова – центр, средостение, это то, что позволило воспринять и передать – вплоть до Бердяева, который стал интенсивно представлять интеллектуальную традицию русской религиозной философии западным коллегам. Более того, Булгаков, подтверждая историчность отечественной философской мысли, охарактеризовал сущность и возможности всего того тварного мира, в котором проходило существование человечества до начала XXI в.: марксизм, атеизм, гуманизм, социальный прогрессизм и подобные им явления. Поэтому персонификация интеллектуального процесса (формирование понятийно-категориального аппарата) вполне уместна и необходима.

¹ Красиков В. И. Русская философия today..М., 2008. С. 64.

Кроме того, С. Н. Булгаков сделал весьма решительный шаг в сторону изучения языка: «К числу многих черт, которые присущи человеку, – бессмертный и свободный дух, разум, воля, любовь – принадлежит и интересующая нас черта: человек имеет имя (а потому и дает, нарекает имена) как ядро своей личности... И тем самым именование получает таинственный, глубинный и реалистический характер»¹. Вся западная философия XX в. в той или иной степени была построена на проблеме языка. Булгаков до этого совершает свой «языковой поворот». Но при этом он не предполагает возможности подмены онтологической проблематики гносеологической (к чему пришла западная мысль).

Итак, можно сделать вывод о том, что круг мыслителей эпохи С. Н. Булгакова сформировал собственный оригинальный понятийно-категориальный аппарат. Концепты, продуцированные мыслителями этого времени, отличались от всего, что создала и западная философия, и восточная философия. Эти концепты не могут быть отнесены и на счет религии: русская православная церковь весьма неприязненно (вплоть до прямого конфликта) относилась к теоретическим разработкам Соловьева, Булгакова, Трубецкого, Флоренского, Бердяева. Специфика и оригинальность работы есть одна из наиболее существенных черт русской религиозной философии конца XIX – первой половины XX вв. Подытожим:

1. Начало созданию совокупности понятий связано с именем В. С. Соловьева. Неслучайно его творчество, мировоззрение, судьба представляют собой пример своеобразного «понятийного философа» (как его охарактеризовал А. Ф. Лосев).

2. Несмотря на внутреннюю взаимосвязь многих понятий и категорий, их, наверное, более правильным было бы воспринимать в качестве совокупности, но не системы. В отличие от своих западных коллег, они чаще всего не стремились предельно упорядочить результаты работы. Но ведь и контекст был каков? Вторая половина XIX в. для западной мысли стала временем постепенного отказа от всеохватывающих философских систем. Неклассическая философия стала базироваться на многосторонности мира, форм его существования и познания. Именно в это время формируется основа для восприятия мира теми, кто в конце XIX – первой половине XX вв. сформирует русскую религиозную философию. Всеохватывающая система и не рассматривалась (кроме, вероятно, Соловьева) в качестве главного результата. Можно лишь предполагать: если бы оставалась возможность свободного и нормального развития, то русская религиозная философия создала бы следующее (после булгаковского) поколение мыслителей. Но политические (не философские) причины – социальные катастрофы 1914 – 1920-х гг. не позволили осуществиться этой возможности.

¹ Булгаков С. Н. Философия имени // первообраз и образ. В 2 т. Т. 2. Спб., 1999. С. 166.

3. Внутри выделенной совокупности не акцентируется внимание на проблеме разделения на категории и понятия. Это объяснимо: национальное философское мышление непосредственно после стадии конституирования подверглось мощной деконструкции 1917–1920-х гг., аналога которой не было в истории. Единственным следствием политического давления было приспособление или перенос внимания на историческую проблематику, что окончательно закрепило исторически ориентированный характер русской философии. Господствующий атеизм поставил надгробный камень на религиозности этой философии. Внедрение учебной дисциплины «Научный атеизм» в курсы подготовки философа окончательно убило традицию.

3. Философская терминология этого направления имела четко выраженную эпистемологическую цель. Она выражается в феномене «цельность знания».

4. Цельность знания – феномен, который вновь был актуализирован после постмодернистской атаки на гуманитаристику. Значит ли это, что традиция разделения знания через половину столетия после завершения эпохи С. Н. Булгакова исчерпала свой ресурс? Можно признать: не исключено. В начале XXI в. мы констатируем наступление эпохи «post-». В начале 2000-х гг. философами (например, В. П. Визгиным) было констатировано: постмодернизм исчерпал весь свой потенциал. Но что после? В качестве выхода из ситуации можно предложить именно концепт «цельное знание». Есть основание констатировать, по меньшей мере, факт принятия фундаментальным знанием некоторых черт гуманитаристики.

5. Цельное знание эпохи Булгакова получает еще одно (не свойственное иным течениям) значение: оно рассматривается в аспекте всеединства. Европейское знание привело к абсолютной социальной деконструкции – к бойням 1914–1945 гг. Причины этого – не «закат Европы», а, именно, отсутствие цельности знания. Поэтому всеединство знанию придает этика – другая сторона содержания концепта «цельность знания». Условием, возможностью существования и возможностью познания всеединства является концепт Софии. В разработке мыслителей булгаковской эпохи София выполняет задачу формирования онтологического единства творящего и тварного, а также задачу творения образа для объектов воспринимаемого мира. В этом усматривается платоновская традиция, где эйдосу соответствует нормативный образ твари. Таким образом, русская религиозная философия эпохи С. Н. Булгакова создала собственный категориальный аппарат, который имеет мировое значение и важен для освоения интеллектуального пространства современности.

3.3. Антиномизм как метод философской репрезентации религиозного сознания¹

В первом отделе «Света Невечернего» С.Н. Булгаков формулирует основную антиномию религиозного сознания: «Объект религии, Бог, есть нечто, с одной стороны, совершенно трансцендентное, иноприродное, внешнее миру и человеку, но с другой, он открывается религиозному сознанию, его касается, внутрь его входит, становится его имманентным содержанием. Оба момента религиозного сознания даны одновременно, как полюсы, в их взаимном отталкивании и притягивании»². Иначе говоря, основная антиномия, по Булгакову, состоит в том, что Бог трансцендентен и имманентен миру и человеку.

Его трансцендентность, по мнению Булгакова, выражается радикальным отрицанием – «НЕ», которое сильнее даже чем высказывание «Бог есть ничто», поскольку ничто есть отношение, пусть даже отрицательное, к чему-то (к какому-то «что»). Радикальность отрицания лучше русского «НЕ» передаёт греческое ἄ-privativum, которое в отличие от οὐ и μή не содержит никакой соотносительности. Но Бог является Богом только тогда, когда существует кто-то, для кого Он есть Бог, Суций (Ἵς). Поэтому можно сказать, что «Бог рождается с миром и в мире»³. В этом моменте основная антиномия религиозного сознания поворачивается новой гранью: свободное явление Бога в мире как в ином бытии по отношению к Богу входит в противоречие с необходимостью наличия мира, – а для христианства это значит его создания, – чтобы быть его Богом. Другой гранью антиномии, гласящей о трансцендентности и имманентности Бога является, согласно Булгакову, единство двух путей богословия: путь к НЕ (Α) – апофатика, путь к Ἵς – катафатика. Если первый – путь к экзистенциальному трансцензусу, то второй – путь описания отношений имманентного миру с трансцендентным ему. Между апофатикой и катафатикой, также как между Α и Ἵς, не существует никакого перехода, неоднократно подчёркивает автор «Света Невечернего». В отсутствии логического моста, разрыве, хиатусе, бездне и состоит, по Булгакову, суть антиномии.

С.Н. Булгаков отделяет антиномию от противоречия. Противоречие, как считает русский философ, может быть логическим и диалектическим, но ни тот ни другой его вид не характеризует оппозиции Бога и мира. Логическое противоречие возникает из-за несоответствия мышления собственным нормам, поэтому оно имманентно самому мышлению. Диалектическое противоречие обусловлено присущим мышлению

¹ Астапов С.Н. «Антиномизм С.Н. Булгакова как метод философской репрезентации религиозного сознания».

² Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 88.

³ Там же. С. 93.

свойством дискретно выражать континуальное. Оно также лежит в сфере мышления, несмотря на то, что сама диалектика считает себя возвышающейся над дискурсивными противоречиями. В отличие от противоречия антиномию Булгаков считает следствием неадекватности мышления своему предмету или неадекватности мыслительных возможностей тем претензиям, которые мышление имеет в отношении своего предмета. Вся философия Булгакова, по своей сути, антиномична, особенно в той её части, которая сопрягается с богословием, то есть посвящена отношениям Бога и человека.

Булгаков осознаёт, что от НЕ Божества к явленности Бога в мире для мысли нет движения. Разум стоит на краю, точнее на краях пропасти, а тезисы и антитезисы антиномий являются обозначениями этих краёв. Более того, разум не должен оставаться только на одном из этих краёв, то есть тезис и антитезис не могут рассматриваться в отрыве друг от друга, как независимые суждения, и служить основой для построения теории. Если оставаться только на позиции признания безусловности НЕ, то апофатизм вырождается в агностицизм и атеизм, отрицающие бытие Бога. Если перейти на позицию явленности Бога в мире, проигнорировав позицию радикального НЕ, то катафатическое богословие превратится в имманентизм или какую-нибудь разновидность «позитивной философии».

В онтологическом аспекте философия Булгакова также содержит разрыв – между Λ и Ω , – признание которого выводит на путь антиномической религиозной философии. Если же вместо НЕ полагается меональное «ничто», то, по мнению Булгакова, вместо антиномии появляется диалектическое противоречие, а вместо христианского креационизма – эволюционное учение. Антиномическая религиозная философия, согласно Булгакову, соответствует смыслу христианского догмата о творении, эволюционизм с присущей ему диалектической философией выражается в учениях об эманации Абсолюта. В этом моменте С.Н. Булгаков формулирует ещё одну антиномию: между абсолютным и относительным. Ни абсолютное не может стать относительным, не утратив своей абсолютности, ни относительное не может содержаться в абсолютном, не будучи меональным. За этой антиномией стоит тайна творения христианского богословия: «Творец пребывает трансцендентным творению, потому что иначе это будет не Его творение, но собственное Его естество или природа. Иначе говоря, мировое бытие внебожественно, пребывает в области относительного, и именно эта внебожественность или относительность и делает мир миром, противопоставляя его Божеству. Мир ни в коем смысле не есть Бог, ибо есть тварно-относительное бытие: между ним и Богом лежит творческое fiat. Но значит ли это в то же время, что мир существует помимо Бога, вне Его, рядом с Ним? Нет, мир существует в

Боге и только Богом, нет и не может быть ничего, лежащего вне Бога и своим бытием Его ограничивающего»¹.

Возникает, согласно Булгакову, ещё одна антиномия: Бог есть источник и основа мира – Бог не есть причина мира, поскольку причинность есть выражение необходимости, а понятие необходимости нарушает догмат о творении: Бог совершенно свободен, в том числе и от мира, его бытие миром не обусловлено и в мире не нуждается. Её увидел И. Кант и сформулировал в качестве своей третьей антиномии. Впрочем, С.Н. Булгаков ставит в заслугу Канту не то, что тот *заметил* эту антиномичность, – ведь с ней философия имеет дело с тех пор, как существует, – а то, что немецкий философ заметил и выразил её именно как *антиномию*.

Таким образом, у Булгакова основная антиномия религиозного сознания (Бог как трансцендентный и имманентный), в зависимости от аспекта её рассмотрения, формирует разные антиномичные пары. В онтологии антиномиями выступают: Λ – Ω (НЕ – Сущий), абсолютное – относительное, Творец – творение, время – вечность. К ним примыкает философская антиномия, такая же древняя, как сама философия, – единого и многого. Абсолютизация единства, по мнению Булгакова, приводит к пантеистическому монизму, абсолютизация множественности – либо к материализму, либо к манихейскому дуализму.

В третьем отделе «Света Невечернего» С.Н. Булгаков формулирует две антиномии, особо выражающие специфику христианского вероучения: антиномию боговоплощения и антиномию спасения. И та и другая указывают на невыразимость («тайну») соединения божественной и человеческой природ и влекут за собой целый шлейф антиномичных определений. Из этого «шлейфа» автор «Света Невечернего» останавливается на двух антиномиях. Первая – это антиномия вечности божественного замысла о спасении и временной конкретности самого акта спасения. Ещё до грехопадения человека Бог предвидел возможность спасения человека, а через него и всего мира, от греха и смерти. Иначе говоря, Бог предвидел спасение мира от греха до появления и греха, и самого мира. Но «потребовались» тысячи лет человеческой истории, чтобы спасение свершилось на Голгофе. Эта антиномия следствием имеет другую: «спасение свершилось на Голгофе – мы спасены в надежде»², то есть спасение уже совершилось и ещё не совершилось. Само спасение Булгаков представляет как «антиномическое задание»: надо спасти греховный мир (человечество), но спасению подлежит только человечество, освободившееся от греха.

В связи с этим рождается ещё одна антиномия – антиномия отношения христианина к миру. Её Булгаков приводит и в «Философии

¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. С. 131–132.

² Там же. С. 293.

хозяйства», и в «Свете Невечернем», но наиболее отчётливо в «Православии»: «...с одной стороны христианство зовёт к освобождению от мира, от любви к нему, от всякой хозяйственной заботы... Но в то же время только христианство научает любить мир высшею любовью, как создание Божие, которое сам Бог так возлюбил, что не только сотворил его Премудростию Своею, но не пощадил и Сына Своего для спасения мира»¹. Следствием из этой и предыдущих «антиномий спасения» является осмысление роли творчества человека и роли исторического процесса в спасении человечества.

Примечательно то, что, заявляя о тайне творения, о невозможности логических переходов между тезисами и антитезисами антиномий, С.Н. Булгаков всё же пытается эти переходы найти и обозначить. Он указывает на тайну творения, и в то же время хочет приоткрыть эту тайну, пишет об архангеле с огненным мечом, преграждающем путь познания, и не останавливается на этом пути, говорит о смирении разума как жертве, приносимой религиозным сознанием, и демонстрирует собственную неготовность к такой жертве. При этом Булгаков искренне полагает, что он ни сколько не отклоняется от догматов Церкви, а только рационально анализирует их.

В данном моменте отчётливо проявляется антиномичность религиозного сознания самого Булгакова. Он, как богослов, понимает, что догматическое определение – это вероучительный рубеж, за который мысль не должна уходить. Как учёный-исследователь, как мыслитель XX века, он *не чувствует* пределов интеллектуально-рефлексивной деятельности. Он знает об этих пределах, но легко их переходит. В книге «Свет Невечерний» можно встретить целый ряд таких логических непоследовательностей, отчего возникает мысль, что Булгаков «последовательно непоследователен». Согласно видению самого Булгакова, в подобном феномене следует усматривать выражение антиномичности религиозной мысли. Там, где рациональная мысль выделяет или нечто одно, или нечто другое, противоречащее этому, религиозное сознание усматривает и то и другое. Для христианской мысли Бог и трансцендентен, и имманентен, и сверхсущен (и, в этом смысле, есть чистое НЕ), и основа всякого бытия, и Абсолют (то есть самодовлеющий и не имеющий необходимости в творении), и Творец.

Переход от единого к многообразию всего сущего С.Н. Булгаков пытается описать (а значит, неким образом решить антиномию «трансцендентное – имманентное») с помощью учения о Софии. Уже в «Философии хозяйства» Булгаков раздваивает Софию на земную и небесную, а в «Свете Невечернем» он рассматривает тварную и нетварную (божественную) Софию и называет последнюю «четвёртой ипостасью»

¹ Булгаков С.Н. Православие. Очерки учения православной церкви. М: Изд-во АСТ; Харьков: Фолио, 2001. С. 232.

Бога – именно так, в кавычках, что должно подчёркивать условность данного именованя. Можно было бы сказать, что София нетварная и София тварная – это тезис и антитезис ещё одной антиномии, но Булгаков не формулирует такую антиномию, не останавливается на фиксации противоречия, а *объясняет* соотношение Софии божественной с ипостасями Бога, божественными энергиями, всего этого – с Софией тварной... В общем, он создаёт *своё* учение, свою *софиологию*, отходя от догматического учения Церкви.

В навеянной имяславскими спорами «Философии имени» Булгаков предстаёт как автор, более сдержанный в попытках выхода за догматические границы, чем в «Свете Невечернем» и произведениях так называемого богословского периода своего творчества. Однако эта кажущаяся догматическая сдержанность или выдержанность – результат не только и не столько богословской строгости о. Сергия, сколько богословской нерешённости самого вопроса об Имени Божьем, и, соответственно, отсутствия чётких определений и чётких границ. Как бы воскрешая на новом уровне средневековую полемику между реалистами и номиналистами, С.Н. Булгаков ставит проблему: «что представляют собой слова: *realia* или *signa*?»¹. «Как бы», потому что к этой проблеме в начале XX века подошло языкознание, и она стала одной из актуальнейших в философии языка. В противовес существовавшим концепциям слова как условного знака, языковой метки для предметов и явлений объективной действительности, П.А. Флоренский, С.Н. Булгаков, А.Ф. Лосев, а на Западе М. Хайдеггер разрабатывали «аконвенциональную», «онтологическую» теорию имени, согласно которой кондационализм и конвенционализм в понимании природы слова есть выражение субъективизма и психологизма в философии и лингвистике.

В отличие от учения о Софии, в философии имени Булгаков прямо указывает на то, что понимание слова как космической реалии и, в то же время, как знака, зависящего от воли прочих индивидуальных особенностей обозначающего, есть антиномия: «Это сращение представляет собой нечто непонятное и антиномическое: бесконечное мысли выражено в конечном изваянии слова, космическое – в частном, смысл соединён с тем, что не есть смысл, – со звуковой оболочкой; то, что вовсе не есть знак, а сама сущность, её энергия, её действие, нераздельно связано с тем, что есть только знак, вот то определённое слово, которое может быть заменено другим знаком. Это загадочное, трудное для мысли и волнующее для сердца сращение идеального и реального (материального) и феноменального, космического и элементарного мы называем символом»². Как видно, в этом предложении даны основные антиномии

¹ Булгаков С.Н. Философия имени. СПб.: Наука, 1999. С. 37.

² Булгаков С.Н. Философия имени. С. 38.

языка, каковые находит Булгаков: мысль – речь, общее – единичное, сема – фонема, обозначаемое – знак, идеальное – материальное.

В отличие же от П.А. Флоренского, не сразу, а через ряд опосредований пришедшего к концепции энергийного символа, С.Н. Булгаков *начинает* свою философию имени с энергетизма и замыкает на нём всё учение о символах. Символами же у него выступают, как и у Флоренского, не только имена, но и природные объекты, иконные изображения, культовые действия.

Силу слов Булгаков видит в их магичности. Использование слова колдунами и гипнотизёрами основано, по его мнению, на владении ими природной мощью слова, подобно тому, как благотворное действие молитвы является результатом приобщения к божественным энергиям. Противоположным в отношении силы слова является пустословие, когда слово становится просто элементом общения, поддается субъективизации, а значит, отрывается от своего значения (точнее, обозначаемого) и превращается в пустое звучание. Такое явление, наряду с празднословием и блудословием, возникает от того, что слово всё же зависит от говорящего, ибо говорящий «осуществляет» его. Колдун и празднослов «осуществляют» слово по-разному.

Здесь кроется, по мнению Булгакова, ещё одна антиномия языка: слово живёт в речи – речь невозможна без слов. Слова делают речь речью, то есть наполняют её смыслом, содержанием, но сила слова зависит от речевого акта. Речь и является осуществлением слов, а сами слова суть осуществление божественных логосов как эйдосов слов.

В этом моменте, согласно логике С.Н. Булгакова, для антиномичной мысли возможно движение в двух направлениях: одно – к антиномии слова и предложения, другое – к антиномии Имени Божия, выражающей сакральность личного имени Бога. При движении в первом направлении у Булгакова возникает антиномия: слово есть часть предложения – слово есть само предложение. Булгаков рассуждает: так как любое предложение можно представить в виде «А есть В», а этот вид есть ни что иное как формула именования «А (имярек) есть В», где «предикат, идея, срастаясь с субъектом, с подлежащим, даёт имя»¹, получается, что предложение есть последовательность слов, но слово есть результат предложения.

В «Трагедии философии» С.Н. Булгаков экстраполирует антиномию слова и предложения на историю философии, обозначая «трагедию» последней. По мнению Булгакова, существует первосуждение «Я есмь нечто», которое следует считать не просто схемой предложения, но и схемой всего сущего. При этом данное первосуждение демонстрирует во всех отношениях триединство подлежащего (субъекта), сказуемого (предиката) и глагола-связки. Они грамматически равноправны в предложении, подобно Лицам Св. Троицы. Однако любой философской

¹ Там же. С. 234.

системе по природе присущ монизм, утверждающий единственное начало и, тем самым, игнорирующий триединство реальности и грамматическое триединство субъекта, предиката и связки. Поэтому философия стремится свести триединство к единичности, что неизбежно делает философские суждения «еретичными». Одни философы делают верховным началом субъект (образец – Фихте); другие – предикат (Гегель); третьи – связку (Спиноза). В результате для философии оказывается недостижимым подлинное знание ни о естественной, ни о божественной реальности.

Другая модификация антиномии слова и предложения у Булгакова – это антиномия личности. Во-первых, личность апофатична, невыразима ни в какой совокупности качеств, присущих индивиду (то есть абсолютная субъективность), и, в то же время, нуждается в «сказуемости», то есть в выражении себя, объективации. Во-вторых, «я соборно по своей природе и отъединено в своей «индивидуальности». Индивидуализм есть болезнь я в такой же мере, как и обезличение, утрата или ослабление индивидуальности. Соединение индивидуальности и соборности в самосознании я звучит как неисполнимый постулат, а задания к нему, наличествующие в я, раздирают я антиномией. Ибо я должно войти в мы, оставаясь я»¹.

Двигаясь в другом направлении, мысль Булгакова от антиномии «слово – речь» так же, как и в предыдущем движении приходит к антиномии «подлежащее – сказуемое», но в другом её аспекте: Бог как подлежащее есть *α-privativum*, как сказуемое же Бог – бесконечное множество имён. Эти имена выступают символами или откровениями Бога и являются основой катафатики. Согласно христианской догматике, Бог сообщил человеку как своему образу и подобию способность творить. И первый человек Адам продолжил божье творение в акте именованья. Именуя предметы окружающего мира (Быт. 2, 19–20), человек содействовал Богу. Кроме того, Бог сообщил человеку своё личное имя, запретив, однако, все произносить его. Такой запрет был вызван, по мнению Булгакова, тем, что в имени Бога присутствует сам Бог как трансцендентное в имманентном. Молитва же состоит в призывании этого трансцендентного, потому что молитва является реализацией Божьего веления “*Transcende te ipsum!*”.

Таким образом, антиномизм, используемый в философии С.Н. Булгакова в качестве метода, во-первых, служит специфическим признаком религиозности сознания самого Булгакова, особенно в тех моментах, где нерелигиозная мысль требует логического разрешения противоречия, во-вторых, позволяет его мысли не разрывать с православной традицией даже при неизбежно связанной с философским монизмом (прежде всего, с

¹ Булгаков С.Н. Трагедия философии // Булгаков С.Н. Сочинения: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т.2. С.420.

философией всеединства) пантеистической направленности этой мысли, в-третьих, демонстрирует её связь с апофатизмом богословской мысли.

3.4. Икона в системе софиологических построений С. Н. Булгакова¹

Философия и богословие, софиология и догматика до конца сосуществуют в творчестве Сергея Булгакова практически на равных правах. Работа «Икона и иконопочитание» представляет собой характерный пример попыток соединения традиций восточнохристианской мысли и рациональных методов мышления, характерных для европейской философии. Сложность и внутренняя раздвоенность работы Булгакова ощущается уже в подзаголовке («догматический очерк»), объединяющем свободный публицистический жанр с трудной и строгой богословской тематикой. Проблема, которую Булгаков делает центральной темой всего исследования, действительно представляет собой центральный, узловый момент богословия христианского образа – это обоснование изобразимости Христа. Данный вопрос может рассматриваться православным мыслителем только в русле сложившейся догматической традиции, что осознавалось и о. Сергием.

Исследование об иконе было создано им после написания «Философии имени». В этой работе Булгаков сталкивается с проблемой соотношения образа и слова, логоса и эйдоса. Сопоставляя имя и изображение, он обнаруживает воплощение их мистического, сакрального объединения в православной иконе. При этом иконный образ определяется им как «разросшееся имя», а имена божьи толкуются как «словесные иконы Божества, воплощение Божественных энергий, феофании...».² Сопоставление иконы со словом и даже приравнивание иконы к сакральному тексту – путь рассуждений, характерный для восточного богословия. Именно через уподобление иконы слову строит ее защиту св. Иоанн Дамаскин. Можно было бы ожидать, что эта установка найдет свое дальнейшее продолжение в работе, посвященной иконопочитанию, однако приверженность Булгакова идее софийности мира заставляет его избрать другой путь.

Книга «Икона и иконопочитание» практически открывает собой этап богословского творчества Сергея Булгакова. В этой работе Булгаков впервые осуществляет попытку введения софиологической доктрины в русло христианской догматики. При этом ясно обнаруживаются все сложности и несовпадения философского и богословского способов решения проблем. Эти сложности очевидны и для о. Сергия – не случайно с первых же страниц текста он решительно дистанцируется от традиционного святоотеческого взгляда на проблему, подвергая достаточно

¹ Ковалева Е.В.

² Булгаков С.Н. Философия имени / С. Н. Булгаков. М.: КаИр, 1997. С. 196.

резкой критике аргументы «иконопочитателей» - Феодора Студита и Иоанна Дамаскина. По замечанию протоиерей Николая Озолина: «В обширном корпусе богословских трудов отца Сергия очерк об иконе является, без сомнения, одним из самых спорных сочинений, где он с поразительной настойчивостью противопоставляет себя *consensus* у святоотеческой мысли»¹

В то же время, поставив своей целью выработку догмата иконопочитания, и, в первую очередь, обоснование образа Христа, Булгаков стремился встать на богословскую позицию и рассуждать в русле сложившейся церковной догматической традиции. И, прежде всего, это проявляется в стремлении мыслить «антиномически», поскольку, согласно учению Флоренского, на которое, без сомнения, опирается Булгаков, «догмат как объект веры, непременно включает в себя рассудочную антиномию».²

Однако антиномия, которую выстраивает отец Сергей, коренным образом отличается от иконологической антиномии VII Вселенским собора, согласно которой Христос признается и «описуемым и неопишуемым». Как рационально мыслящий философ Булгаков не может принять такое слишком «прямолинейное» противоречие, в котором понятия «принадлежат к разным мыслительным рядам».³ Он выстраивает собственную антиномическую систему, члены которой находятся в состоянии своего рода умеренного противоречия. При этом структура, по которой выстраивается переход от Абсолюта (Божественное Ничто) к материальному миру (София Тварная), основана на своеобразном сочетании антиномического и иерархического принципов. Иерархическая «вертикаль» состоит из трех антиномий - *теологической* – Божественное Ничто и Троица, *космологической* – «самодостаточность» Троицы и «необходимость» Божественного творчества и *софиологической* – Премудрость в Боге и Премудрость в мире.⁴ Божественное Ничто, таким образом, является первым звеном теологической антиномии, а тварный, материальный мир – вторым звеном софиологической. Путь между этими крайними точками представляет собой не линейный спуск, а, скорее, движение по спирали – переход от одной антиномической пары к другой предполагает некоторый сложный «поворот в пространстве». И все же, несмотря на эту особенность созданной Булгаковым структуры, нельзя не заметить в ней определенного сходства с построениями Плотина и неоплатоников.

¹ Протоиерей Николай Озолин. Учение протоиерея Сергия Булгакова об «описуемости Бога» в свете православной иконологии. / Прот. Озолин Николай // искусство христианского мира. Сборник статей. выпуск 7. М. 2003. С. 5.

² Флоренский, П. А. Собрание сочинений. Т. 1 (1) Столп и утверждений истины / П. А. Флоренский. М. 1990. С. 160.

³ Булгаков, С. Н. Икона и иконопочитание / С. Н. Булгаков. М. 1996. С. 37.

⁴ Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 47.

Так же, как неоплатоники, Булгаков стремится путем введения промежуточных ступеней развести «несопоставимые» понятия. При этом Абсолют он замыкает в рамки достаточно узкой теологической антиномии, а существование тварного мира, к которому принадлежит человек, относится к антиномии софиологической, в пределах которой только и возможно с точки зрения о. Сергия, догматическое обоснование иконы Христа.

Поскольку идея Софии, имеющая свои корни в греческом платонизме, служит своего рода средним звеном, объединяющим дух и материю, Творца и порожденный им тварный мир, Булгаков обращается к ней с целью смягчения изначальной иконологической антиномии. Таким образом, антиномия иконы строится Булгаковым как частное проявление «софиологической антиномии». На первый взгляд, эта новая, выведенная на основе софиологии антиномия мало отличается от антиномии, являвшейся предметом обсуждения на Седьмом Вселенском соборе. В ней также противопоставляются видимость и невидимость, изобразимость и неизобразимость. Однако при внимательном рассмотрении это сходство оказывается поверхностным.

«Бог изобразим, ибо Он недоступен ведению твари, ей трансцендентен, а вместе с тем Он изобразим, ибо открывается твари, образ Его начертан в ней...»¹ - в этой формулировке, данной Булгаковым, изобразимость Бога выводится из его софийного откровения в мире. Именно в этом кроется коренное отличие позиции о. Сергия от позиции святых отцов, для которых главным основанием изобразимости Бога был реальный факт Его явления во плоти. Икона была для них образным, наглядным свидетельством истины Боговоплощения и в этом качестве практически приравнивалась к Священному Писанию.

В стремлении рассматривать икону в русле софиологии Булгаков следует направлению, заданному Флоренским, однако софиологические построения двух философов обнаруживают заметные расхождения. Если у Флоренского христология оказывается в целом за рамками учения о Софии, то у Булгакова учение о Воплощении практически включается в софиологию: «Христологическая антиномия выражает с предельной ясностью общую софиологическую антиномию...».² При таком понимании Воплощения оно из Божественного акта, нарушающего все законы существования этого мира, превращается в наиболее яркое проявление некой всеобщей закономерности. Стремясь рационально «сгладить» антиномию иконы, Булгаков фактически приходит к переосмыслению христологического догмата. Помещая христологию в русло софиологии, он в итоге подменяет понятие явления Бога в мире на более размытое

¹ Булгаков, С. Н. Икона и иконопочитание / С. Н. Булгаков. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье «Русский путь», 1996. С. 48

² Там же. С. 46.

«откровение» миру. Как следствие этого вся теория иконы строится в духе пантеизма, достаточно характерном для платонической философии. При этом иконный образ утрачивает свою конкретность. В самом деле, поскольку Бог, с точки зрения Булгакова, закономерно открывает себя в творении, и весь мир софиен, т. е. несет на себе отпечаток божественной мудрости, то и всякое изображение тварного мира может в какой-то степени считаться иконой. В результате понятие иконы у Булгакова, с одной стороны, расширяется, что позволяет ему говорить о том, что «языческий мир полон икон и иконопочитания»¹, а, с другой стороны, сужается, так что икона рассматривается им всего лишь как одна из разновидностей портрета.

Пересмотр Булгаковым святоотеческой богословской традиции и перенесение догматических вопросов на почву софиологии приводит к тому, что догматическое обоснование иконопочитания заменяется у него некой религиозной апологией изобразительного искусства в целом. В связи с этим икона рассматривается Булгаковым в контексте изобразительного искусства как его неотъемлемая часть. При этом присоединение иконы к мировой художественной традиции ведется не методом приравнивания ее ко всякому живописному изображению, что невольно снизило бы ее статус, а присвоением всякому изображению наименования иконы. Взаимоотношения образа и первообраза во всякой иконе строятся по единому принципу, который можно было бы назвать антропологическим.

Способность человека порождать в своем сознании духовные образы явлений этого мира есть для Булгакова главное и достаточное условие существования изобразительного искусства вообще и церковного искусства в частности. «Все имеющее реальность изобразимо для человека, в человеке и через человека, который в себе не только находит мыслеобразы всего сущего, но и имеет способность выражать эти образы, давать их идеальному бытию некую реальность, словом, творить *иконы мира*».²

Поскольку икона мыслится О. Сергием одновременно как результат человеческого творчества и как отражение облика человека, то и «оправдание» ее строится в духе антроподицеи. В результате рассмотрение такого центрального для иконопочитания вопроса, как вопрос об изобразимости Христа ведется Булгаковым не в русле христологии, а в русле антропологии, вписанной в софиологическую систему.

Рассматривая икону как «частный случай» изобразительного искусства, Булгаков и икону Христа разбирает как частный случай портрета. В своих рассуждениях о портрете он стремится утвердить не столько онтологичность *изображения*, сколько *изображаемого*. Именно

¹ Там же. С. 9.

² Булгаков, С.Н. Икона и иконопочитание / С. Н. Булгаков. М.: Крутицкое Патриаршее Подворье «Русский путь», 1996. С. 58

утверждение вселенской значимости человека в единстве его духовной и телесной составляющей составляет стержень теории образа, разработанной о. Сергием.

Человек рассматривается Булгаковым в космическом масштабе как соборное человечество – «мирочеловек» или «антропокосмос». Если мир, согласно софиологическим построениям о. Сергия, является «тварной иконой»,¹ то человек, будучи вершиной творения, рассматривается им как «сотворенная Богом, но не рукотворная, живая икона Божества».² Булгаков не только буквально утверждает изобразимость Бога в человеке, но и допускает обратную мысль - «человечность свойственна образу Божию».³ Доказав таким образом «иконность» соборного человечества, Булгаков оказывается перед другой проблемой - проблемой создания конкретного живописного изображения «мирочеловека».

Для того чтобы как-то приблизиться к изображению «соборного человечества», очевидно, необходимо создать собирательный, типический и, одновременно, идеализированный образ. Такой тип изображения характерен, прежде всего, для искусства греческой классики. Именно поэтому Булгаков находит, что «в античном искусстве иконотворение достигает поистине высоких прозрений. Оно есть непосредственное художественное свидетельство о богообразности человека...».⁴

Нельзя не заметить в связи с этим, что, взяв за основу своей системы построения, выработанные античным платонизмом (или, скорее, неоплатонизмом), Булгаков по сути дела приходит не к обоснованию иконы, а к сакрализации античного искусства. Сходство метафизической системы Булгакова с системой греческих неоплатоников приводит также и к сходству эстетических критериев. Это с особой ясностью показывает внутреннее соответствие, существующее между ортодоксальным святоотеческим богословием и иконой как церковным искусством – отступление от догматических основ православия с необходимостью влечет за собой и разрушение канонической системы православного сакрального образа.

3.5. «Духовная телесность» в философии С.Н.Булгакова⁵

В своей книге «Два града» С.Н.Булгаков поместил замечательную работу о значении духовной личности для культуры, о значении христианства для истории, развития и возрождения культуры, которая не

¹ Булгаков, С.Н. Икона и иконопочитание... С. 70

² Там же. С. 72

³ Там же.

⁴ Булгаков, С. Н. Икона и иконопочитание [Текст] / С. Н. Булгаков. М. : Крутицкое Патриаршее Подворье «Русский путь», 1996. С. 73.

⁵ Шманева Л.В.

утратила своей свежести и сегодня. Она показывает: когда христианство вошло в мир, вошла новая сила, но не экономическая, не политическая, не социальная, а сила Духа! И Булгаков справедливо утверждает, что в сфере духовной культуры изменения происходят внутри, и они часто подчиняют себе окружающий мир. Они меняют облик человечества, вокруг них происходят все главные бои.

В вере не человек создает Бога, но Бог открывается человеку, а потому и человек находит в себе Бога или себя в Боге, приобретая «духовную телесность».

Булгаков считал, что творение мира должно было иметь в своем основании некое духовное начало. Бог создал духовную основу мира, которая очень тесно связана с самим божественным началом, она как бы мысль Божия, пронизывающая творение. *Мир сотворен Богом*, есть творение, в Творце он имеет начало бытия своего: *"руце Твои сотвориште мя и создаете мя"*, *"Твой есмь аз"* (Пс. 118:73, 94). «Бог творит мир, — в Абсолютном сверхъединстве непостижимым образом возникает относительное и множественное, космическое *εν και παν*, — пишет Булгаков. — Это возникновение не может мыслиться по категории причинной связи, мир не есть следствие, а Бог не есть его причина, и это не только потому, что Бог, понятый как первопричина, уже включается в причинную цепь, в область относительного, но и потому, что *causa aequat effectum*¹...»².

У отца Сергия «человек есть одновременно тварь и нетварь, абсолютное в относительности и относительное в абсолютном». Человеческий дух невыразим в каком бы то ни было определении. Следовательно, как и Богу, человеку свойственно стремление к абсолютному творчеству. Однако сам по себе человек не может создать что-либо совершенное, *chef d'oeuvre*.

Сущность телесности Булгаков видел в «... чувственности как особой самостоятельной стихии жизни, отличной от духа, но вместе с тем ему отнюдь не чуждой и не противоположной»³.

«Чувственность совершенно ясно отличается как от субстанциально-волевого ядра личности, так и от причастного Логосу мышления, умного видения идей, их идеального созерцания: наряду с волей и мыслию есть еще чувственное переживание идей — их отелеснение». Итак, говорит Булгаков, «мы нащупали одну из основных черт телесности как чувственности: ею устанавливается реальность мира». «Остается понимать, — продолжает он, — идеи как наделенные всею полнотою реальности, т. е. и чувственностью, или телесностью». «Говоря о телесности, мы обсуждаем лишь общефилософскую сторону вопроса,

¹ Причина равна действию (*лат.*).

² Булгаков С.Н. «Свет невечерний» Созерцания и умозрения. Отдел второй: МИР, Глава I.

³ Там же.

оставляя без внимания разные «планы» телесности. Между тем здесь, несомненно, можно различать тела разного утончения, т. е. не только физическое, но «астральное, ментальное, эфирное» и, может быть, иные тела»¹.

Особого внимания заслуживает тот факт, что телесность является условием красоты, «... духовная чувственность, ощутимость *идеи* есть красота...». Отсюда особое отношение к существенному для православия культу - поклонение иконам, которые можно считать неким «оконкретизированным» образом Личности Богочеловека. В иконе с предельно возможной степенью явленности воплощена, по выражению о.Сергия Булгакова, "духовная святая телесность", или *духотелесность*. *Телесная энтелехия*, к которой интуитивно стремится всякое истинное искусство, реализована в иконе в высшей степени полно, а для православного сознания и - оптимально. В иконе снимается извечная антиномия культуры *духовное - телесное*, ибо в ней (имеется в виду классическая икона периода ее расцвета - к. XIV - нач. XV вв. для Руси) *духовное* обрело абсолютное воплощение в материи, в тварном мире, явило миру свою визуально воспринимаемую красоту. Это свидетельствует, наконец, о *софийности* иконы. Она - *софийна* и потому, что все перечисленное, как и многое другое в ней, не поддающееся словесному описанию, заключено в некоей умонепостигаемой целостности, в единстве духовности, красоты и искусства.

Не менее интересно обратиться к учению Булгакова о нетварности человеческого духа. По его мнению, Бог «вдунул» в человека «дыхание жизни». Бог дает этому «дыханию», т. е. излианию собственной сущности, личное бытие. Таким образом, человеческая духовность берет свое начало в Боге. В «Агнце Божиим» он утверждает, что при сотворении человек «получает свою личность от Бога, вдувающего в него Божественный Дух. Таким образом, Божье творение становится живою душою, живым человеком, я, для которого, в котором и через которого проявляется его человечность». В «Утешителе» теперь: «Человек — это свертварный элемент в мире, являющийся носителем духа, исходящего от Бога, и личность, хотя и сотворенная, тем не менее пребывающая в образе Божиим». Вполне вероятно, что здесь дух, исходивший непосредственно от Бога и создавший человека, можно понимать как духовность, а не действительное я человека. Что же касается действительного личного я, которому дается эта божественная духовность, то оно сотворено Богом по своему образу, а отчасти и самотварно. И в этом причастность мира Богу.

Но причастность мира Богу а 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,

¹ Булгаков С.Н. Указ. соч.

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»¹, — и 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 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.

Бог и человек встречаются в сфере личности, или же «личностного бытия-общения»: у них нет общего рода, общей области бытия, но между ними происходит общение, в котором и отражается специфика сферы личности, «тайна личности».

Установлению этой связи предшествует серьезное переустройство внутренней реальности, основное содержание которой — сведение

¹ Агнец Божий. Париж, 1933, С. 183.

воедино ума и сердца, разума и души. Самой природой благодати исключается форсированное овладение этой связью, будь это путем захвата, «покупки», или даже истового труда.

Используя такое понятие, как телесность, Сергей Булгаков в книге «Свет невечерний» пишет:

«...Задача христианского аскетизма состоит в борьбе не с телом, но за тело, ибо христианство видит в теле не оковы, а храм Божий...

...Христианство заключает в себе совершенно иное понимание телесности. Телу придается в нем положительное и безусловное значение. Оно не есть только следствие греха или отпадения во что-то низшее, но есть первозданная сущность ... Телесность по существу своему вовсе не есть противоположность духу, ибо существует и духовная телесность, о которой говорит апостол Павел: «если есть тело душевное, есть и духовное».

...В этой духовной телесности и коренится основа искусства, ибо художник прозревает красоту как осуществленную святую телесность. Он томится и тоскует о ней, как рыцарь о прекрасной даме, всегда и беззаветно в нее влюблен, ибо эта-то влюбленность, эрос бытия, и рождает его вдохновение»...

3.6. Сенсорные коды в текстах С.Н. Булгакова: вкус и запах¹

Сенсорика представляет собой тип невербальной коммуникации. Наряду с другими сторонами этой коммуникации отношение к миру, другому человеку формируется на основе ощущений, органов чувств. Особое значение в общении играет запах и вкус. Код - это способ обращения со значениями, необходимый для группировки множества объектов. Понятие «код» и связанные с ним характеристики являются универсальными для всей социокультурной системы, тем не менее, они

¹ Костяев А.И.

довольно абстрактны. Кодирование в самоорганизующейся системе организует ее взаимодействия и закрепляет «приспособительные» результаты. В реальных процессах коммуникации человек не сталкивается со знаком кода как таковым. Этот знак становится «заметным» в результате возросшего к нему внимания. Сенсорные коды С.Н. Булгакова - это важная, но еще малоизученная тема в философии культуры. Они глубоко метафоричны. Выполняют различные функции: сакральную, эстетическую, идентификационную, мнемоническую.

Восприятие вкуса возникло раньше, чем восприятие запаха. Наибольшее значение имеют соленое и кислое, так как связано с эволюцией биологических видов. Кислый вкус свидетельствовал о загрязнении воды, продуктов, коррозии металлов. По горькому вкусу различали вредные, ядовитые вещества. Вкусовые ощущения могут возникнуть при инъекции веществ непосредственно в кровь. К рецепторам вкуса относятся: полость рта, гортань, глотка, внутренняя поверхность щек, мягкое небо, язык. Возможны фантомные вкусовые ощущения. Полная потеря вкуса встречается редко. Новорожденный имеет врожденное отвращение к горькому и кислому. Младенец отдает предпочтение сладкому в возрасте 1-3 дней. Возможно, люди рождаются с врожденной системой восприятия сладкого. Библейское выражение «соль земли» имеет онтологическое основание в человеке. В организме человека находится от 150 до 300 граммов соли, придающей солоноватый вкус крови, участвующей в большинстве обменных процессов. Но всего 30 грамм соли, принятой одновременно, являются смертельной дозой. «Соленость» организма поддерживается на постоянном уровне.

Чтобы понять сущность сенсорных кодов Булгакова, необходимо установить связь ощущений и процессов. Вкусовая и обонятельная активность влияет на поддержание в бодрствующем состоянии нейронов головного мозга, что необходимо для механизма осмысления. После кратковременной вкусовой, обонятельной нагрузки улучшается память, мышление, и это также положительно влияет на процессы смыслообразования. Рецепторы, отвечающие за вкусы, – запахи – во многом похожи на рецепторы, расположенные на глазной сетчатке. По химическому составу это белки, встроенные в нервные клетки. Кортиковые центры соответствующих анализаторов находятся рядом с лимбической системой, управляющей эмоциями. В свою очередь, эмоции необходимы для «обнаружения» смыслов.

У Булгакова была развита вкусовая и запаховая память. Спустя годы он был способен указать запахи и вкусы, которые почувствовал однажды в жизни. Эта способность связана с внутренним состоянием организма. Булгаков знал, что при голодании резко повышается чувствительность к сладкому, в меньшей степени – к соленому. Худощавые, тонкокостные люди острее воспринимают горькое. С возрастом острота вкуса и обоняния

притупляются. При развитом обонятельном чувстве человек часто обладает тонким мышлением, интуицией. Человек с вкусовой одаренностью общителен, избегает мышления стандартными образами. Родина Булгакова, Ливны – место, где впервые ему удалось вкусить «сладость бытия». В доме была «сладкая и благородная музыка», проникающая вместе с колокольным звоном¹. Чтение духовной литературы в детстве Булгаков сравнивает со «сладким звуком»². Одним из первых в российской философии он обосновал «духовный вкус». Это понятие носит метафорический характер.

В духовном дневнике Булгаков молитвенно повторяет: «Сладчайший мой Иисусе». Милость Бога кажется ему «жуткой» и вместе с тем «сладкой»³. В текстах Булгакова много метафор, производных от ощущения вкуса. Он замечает «привкус социального барства» у Толстого. Другая яркая метафора – «капля вкуса в эстетическом развитии»⁴. В отсутствии веры Булгаков усматривает некую «антисептическую соль». Она разъедает человека изнутри. Как данность Булгаков воспринимает «вкус толпы»⁵. Вкусовые метафоры Булгакова сложнее, чем это принято считать. Для него это не просто стилистическое средство либо художественный прием. Иначе: вкусовые метафоры Булгакова есть средство обозначения того, чему нет названия. Булгаков понимает: вкусовая метафора образуется из категориальной ошибки. Но в чем заключается тайна переносного смысла в метафоре? Ответ на этот вопрос волнует мыслителя, хотя и не получает развернутого обоснования.

Сенсорные коды Булгакова, имея сакральную направленность, восходит к библейским источникам. Ощущения онтологизируются в названиях библейских персонажей; Мерари (горечь, печаль) – имя последнего сына Левия. Моисей бросил в воду дерево, показанное ему Господом, и она стала сладкой. Иисус, предупреждая о соблазнах, считал, что «всякая жертва солью солится». Иов сомневается в способности своей гортани различать горечь. «Вкушать» может сердце. Количественное разнообразие вкусов достигается за счет ошибок и заблуждений. Пророк Исайя взывает к тем, кто «горькое почитает сладким, и сладкое горьким». Вкус содомских яблок представляется сначала сладким, а затем горьким. В христианской культуре существует понятие «небесного вкуса». В Божественной Литургии происходит пресуществление хлеба и вина в Тело и Кровь Господа. В религиозное сознание закладывается мысль: все, вкусившие Св. Дары, становятся едины.

¹ Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. – Paris: YMCA-PRESS, 1991. С. 8, 10.

² Там же. С. 30.

³ Булгаков С.Н. Дела и дни: статьи 1903-1944; Мемуарная и дневниковая проза. М.: Собрание, 2008. С. 417, 506.

⁴ Булгаков С.Н. Избранное. М.: РОССПЭН, 2010. С. 233, 451.

⁵ Там же. С. 157, 161.

В Ветхом завете запахи и вкусы способствуют созданию интимной, чувственной атмосферы. Все, что связано с Богом, все, к чему прикоснулся Творец, несет в себе любовь, красоту, наслаждение. Сакральные, эстетические и гедонистические смыслы оказываются взаимосвязанными между собой. Их объединяет идея божественного творения. Фигура креста символически объединяет – разделяет земные запахи – вкусы и надличностное бытие. Под чувственным опытом Булгаков и его последователи понимали особую самостоятельную стихию жизни, отличную от духа. Однако такая стихия не может быть чуждой или противоположной духу. Красота как святая чувственность, по его мнению, не может ограничиваться каким-то одним чувством. Она предзадана в запахах и вкусах¹.

Язык вкусов Булгаков переводил в язык запахов. «Вкусовые» характеристики известных запахов: сладковатый (амбра, почки тополя), слегка сладкий (роза, чебрец), сладкий (анис, ваниль), сладкий с горчинкой (фенхель), приторно сладкий (липа, мимоза), горьковато-сладкий (корица), сладостный (сандал), горьковатый (бергамот, герань, грейпфрут, ель), пряный с горчинкой (имбирь), горьковато-дымный (кедр), горьковато-терпкий (ладан, ромашка), терпкий (рябина). Христианская культура, как это хорошо было известно Булгакову, ориентирована на визуальные коды. Как согласовать язык вкусов и этот код? Серый цвет устойчиво ассоциируется с безвкусным, желтый – со сладким, золотистый – с предельно сладким, синий – с горьким, зеленый – с кислым. Рыжий цвет обманчиво сладкий. По преданию, Иуда имел рыжие волосы. Белый цвет может быть сладким или соленым. Черный цвет ассоциируется с очень горьким, оранжевый цвет – с кисло-сладким. Цветовые характеристики в текстах Булгакова, следовательно, переводимы на язык вкусов. Существует механизм согласования этого языка с аудио - кодом христианской культуры. Нежный звук ассоциируется со сладостью, резкий звук – с горьким. Громкий звук соотносим с насыщенным вкусом.

Запаховые метафоры пересекаются с вкусовыми метафорами. Благоухание ассоциируется со сладостью. Смерд символизирует непереносимую горечь греха. Метафоры Булгакова интересны тем, что, создавая новые смыслы, они соизмеряют разные сущности. Мир, наполненный запахами и вкусами, соотносим с масштабом личности. Иначе: эти метафоры антропометричны. Сама способность мыслить метафорически, по мнению Булгакова, есть черта человека или божьего творения. Реальность как бы ускользает в метафоре. Так же можно «обмануться» в запахах и вкусах. Остальные знаковые формы «работают» на метафоры, развивая и дополняя найденные образы. Многие из метафор Булгакова не нуждаются в интерпретации. Объяснить их можно, лишь уничтожив поэтику текста. Механизмы метафор универсальны, а потому

¹ Лосский Н.О. История русской философии. М., 1991. С. 242.

они понятны носителю определенной культуры. Каждая из вкусовых и запаховых метафор Булгакова – целое открытие, в котором мир предстает с неожиданной стороны.

Позиция Булгакова вполне определенная: когда вкус появляется, человек не может не понять его. Смысловая структура относится к вкусовому восприятию как условие, а не как причина. Предвкушение выступает в качестве осознаваемой очевидности ощущений. Феноменология вкуса служит основанием качественного изменения мира – за счет присутствия человека. Гераклитовское «все течет» ощутимо у Булгакова как дрящущее послевкусие. Такую преэминентность ощущений может обеспечить культура. Булгаков ощущает вкус Палестины, а еще раньше – вкус Греции. Вкусовые ощущения как знаки мира позволяют ему свободно чувствовать себя среди Платона, Спинозы, Беркли, Лейбница. Религиозную историю символизирует для Булгакова следующее: падение города (горькое), возвращение народа (сладкое), поиск Бога (сладко-горькое). Все, что повторяется, подтверждает подлинность вкуса. Метафора бедности у Булгакова такова – можно прожить часть жизни, не попробовав вкус свежего хлеба. Виселица есть «услада» для палача.

Вкус греха, по мнению Булгакова, обманчив. Он может быть изжит, обессилен и уничтожен. Такой вкус не таит жизненных сил, являясь заблуждением тварной свободы. Горечь страдания необходима, чтобы освободиться от греха. Материальный предмет, приобретая символическую форму, усиливает ощущения верующего. Так, например, просфора изготавливается из муки, заквашенной дрожжами. В ней должны отсутствовать «чужие вкусы» – масла, яйца. Просфора является символом создания божия – человека. Верхняя и нижняя части просфоры знаменуют духовное и телесное, они изготавливаются из теста отдельно, а потом склеиваются. Частицы Св. Даров не могут быть извергнуты кашлем, иным способом или оставлены во рту с неблагонамеренной целью.

Духовный вкус столь же значим для Булгакова, как счастье или надежда, поэтому он имеет отношение не просто к познанию, но к самому бытию. Но что такое духовный смысл? Не является ли этот вопрос лишь некой риторической фигурой, в которой выражена уверенность человека? Духовный вкус внутри человека, и не ощущать этого – значит обрести себя на бессмысленное существование. Есть выражение «истинный вкус». Это означает настоящее, подлинное. Подмена вкуса, по мнению Булгакова, показывает в действительности не то, чем она кажется. Но ведь заменитель духовного вкуса – это тоже нечто действительное. Следовательно, духовный вкус не может быть оправдан одной действительностью. Вкус жизни у Булгакова выступает как синоним сознания. Ему противостоит метафора «жвачки – мысли», которая тянется без конца, оставляя странный привкус. Двусмысленность бытия для Булгакова – это краски, вкусы, запахи. Они никогда не бывают собой и только собой. В воображаемых

вкусах открывается сущностный акт сознания. Такие вкусы – это магический акт, заставляющий появляться предметы, которые желательны.

Современники Булгакова - поэты эпохи Модерна - пытались представить вкусы и запахи Галактики. Современные исследования Млечного пути позволили обнаружить в газовых облаках этил формиат. Сам по себе он не имеет запаха, но может формировать различные ароматы. Например, молекула этого химического соединения образует сладкий запах, напоминающий запах лесной малины. Что дает Булгакову развитие переносных смыслов вкуса и запаха? Возможность соизмерения действительности и смысла. Вкус образованной части российского общества, с точки зрения Булгакова, оторван от этой действительности. К проявлениям такого вкуса он относит героический максимализм, чувство исторической вины. Духовный вкус у российской интеллигенции был развит недостаточно, поколеблен революцией. «Высокий» вкус эпохи модерна Булгаков сводил к эстетическим оценкам, лишенным идейной одержимости. Жизнь «ради наслаждения», по его мнению, есть форма самообожествления. Развитие духовного вкуса невозможно без свободного и сознательного принятия христианской веры.

В рамках ярмарки non-fiction (2008) проходила выставка «Ароматы книжного переплета», где была выставлена «одежда» известных книг. Ароматы XIX века представляли прижизненные издания Пушкина, Тютчева, Толстого, Чехова. Запретный аромат XX века исходит от самиздата Цветаевой. В XIX веке многие читатели отдавали книги в переплетные мастерские. Там они получали индивидуальный переплет, неповторимый аромат. Самый дорогой аромат – от кожаных переплетов с золотым тиснением. Работ Булгакова на выставке не было. Говорят, что о вкусах не спорят. Но и о них надо спорить. Без сенсорных кодов Булгакова панорама первой половины XX века будет недостаточной. Эти коды выражали специфику национальной культуры и традиции мировой культуры. С помощью метафор передавались оттенки чувств и абстрактные понятия. Одиночество казалось горьким. Любовь чаще воспринималась сладкой. Равнодушие оценивалось как нечто безвкусное.

Взаимную связь и обусловленность философии своего времени Булгаков определял как выбор позиции по поводу определения «вкуса эпохи». Подлинная философия не «обходит» острых тем, она полифонична, непосредственна, свободна для выражения разных мнений. Философствование Булгакова на тему запахов – вкусов есть преимущественно открытая форма, в которой мыслимое и возможное, внешнее и внутреннее сходятся в одной точке. В акте индивидуального осмысления ощущения он не стремился к «доопределению» мира. Ощущения запахов – вкусов он пропускал через историю философии. Стоики, например, считали, что ощущение есть непосредственное «принятие» предмета. Эпикурейцы называли ощущения фундаментальной

способностью души. Интересно, что Булгаков избегает метафоры «вкус свободы». Однообразные вкусовые ощущения, по его мнению, приводят к раздражительности, быстрой утомляемости. Современная цивилизация основана на принципе «на любой вкус». На смену личному выбору вкуса приходит стереотипная реакция. Стандартные вкусовые образы становятся той агрессивной средой, в которую погружено сознание человека. Появляется множество «имитирующих» вкусов. Тогда индивид утрачивает защитную функцию – естественную реакцию на вкус. В моду входит вкусовой минимализм. Чтобы сохранить, а в ряде случаев восстановить естественную человеческую реакцию, необходимо проникнуть «внутри» мира вкусов. Все актуальнее становится задача воспитания в человеке духовного вкуса.

3.7. Философское осмысление идеи «религиозного синкретизма» в творчестве С.Н.Булгакова¹

Проблемные вопросы о взаимосвязи, тождественности, антагонистическом противостоянии, параллельном сравнении и сопоставлении христианства и мифологии представляют для философии особый интерес, сохраняют свою актуальность и идеологическую остроту во все времена. Не обошел ее своим вниманием и русский мыслитель С.Булгаков. Наиболее ярко это тема была им очерчена в этюдах о религии человекобожия под названием «Христианство и мифология».

Целью нашего обращения к этой проблематике в творческом наследии С.Булгакова выступает попытка определения отношения русского философа к пониманию взаимосвязи христианской и языческой культур, а также выяснение степени актуальности этого вопроса в современной культуре. В предметное поле нашего рассмотрения попадает вопрос о философско-аксиологическом и онтогносеологическом обосновании религиозного синкретизма христианства и язычества.

Сложность анализа христианской и мифологической культур во многом обусловлена трудностями сравнения христианской культуры творчества и мифологического творчества. Это только на первый взгляд кажется, что идея сопоставления и синкретизма в отношениях между христианством и язычеством однозначна. Может, нужно всего лишь принять позицию одной из сторон, как говорится «или-или»? Не все так просто, проблема лежит глубже – в сфере онтогносеологического и аксиологического философско-богословского обоснования каждой из упомянутых культур. С.Булгаков не только увидел глубину этого вопроса, но и смог выразить ее языком философской рефлексии. Мы же, в свою очередь, там, где не сможем ответить на сложные для нас вопросы, – будем их только формулировать в философском контексте, поскольку одним из

¹ Борисова Т.В.

ключевых аспектов творческого освоения мира и знания о нем является не столько умение разрешать непонятное, сколько наполняться этим неведомым. Весь мир – это тайна и в этом нет отчаянного агностицизма или солипсизма, а есть разумная и трезвая оценка своих возможностей, предельности человеческого познания и самого человеческого бытия.

Заслуживает уважения позиция самого С.Булгакова, он не идет по пути исторического нигилизма в отношении мифологии. Как историк философии понимает, что если земное – свято, то должна быть в некотором смысле святость и в истории (религии и культуре). Верно, не все заслуживает почитания и поклонения, но верно и то, что поспешность и огульность в анализе мифологического была бы грубой ошибкой, от которой страдает и анализ, и исследователь этой темы. Анализ при этом теряет объективность и метафизическую глубину, а исследователь проходит мимо верного понимания проблемы. Русский богослов об этом указал и в своей работе следующими словами: «Для настоящего понимания природы религиозного синкретизма важно не только что, но и как и почему. По каким мотивам усвоится одно и отвергается другое? Какой религиозной потребности служить, может быть, только случайно подвернувшейся формой выражения тот или иной миф, символ или обряд? Исследование, ограничивающееся одним отысканием религиозно-исторических параллелей, проходит мимо самого существа проблемы»¹.

Потому считать вопрос о взаимоотношении и возможности синкретизма христианства и мифологии легким могут лишь те, кто уже наперед ослабил значение самих понятий «синкретизм», «миф», «вера», «обряд», «символ», «религия», «культ». При этом сам С.Булгаков как православный философ, теолог, богослов не преступил «черты» в смешивании этих культур и мировоззрений, но подвел к ней свой философский анализ. Так, многие современные культурологи и философы отмечают в своих работах тот факт, что в XIX – XX столетиях само понятие «миф» приобрело дурную славу, стало нести в себе негативный, а иногда и ругательный характер. Однако стоит обратиться к творчеству А.Лосева и его «диалектике мифа», тогда миф обретет свою вторую жизнь в современной философской культуре мышления. Следует помнить, что сама философия родилась из мифологии и из нее позаимствовала одну из первых проблем – проблему развития и развертывания мысли, ее процесса (как принято говорить в академической среде – проблему генезиса). Стремление самой философской рефлексии систематизировать мифологию создало теогонию, а дальнейшая рационализация теогонии привела к появлению космогонии. Античные мыслители умело пользовались символами, а потому в языческом мире мистика часто перерождалась в символику. Христианскому мирозерцанию присуща космогония, она нашла свое выражение и в Священном Писании, но там нет космологии.

¹ Булгаков С. Тихія думы. М. 1918. С.182.

Космология обнаруживает себя в языческой культуре древнегреческого и древнеримского общества, а также в некоторых религиях Востока (классическом индуизме).

По мнению С.Булгакова, бурное развитие в XIX веке истории религии как науки и ее естественные стремления добраться до первоисточников ранних верований обусловили в свою очередь вопрос об установлении характера взаимосвязи христианства и язычества, поиск их родственных корней. Хотя в этих попытках одной гипотезой охватить всю массу сложных явлений и фактов религиозной жизни человечества таится много непростительных ошибок. Предмет религии (пусть даже и языческой) – безотносителен, единый, цельный, а предмет религиозно-исторических дисциплин – это отношения между множественными явлениями. Для историко-философской мысли, как отмечает русский богослов, эта проблема существовала с момента возникновения самого христианства. Несмотря на их категорическую непримиримость, в первые века существования христианства отношение его к язычеству в самой христианско-философской среде было различным: «Можно, впрочем, наблюдать разные отънки въ отношеніи къ язычеству, отъ погнои непримиримости, наприм., у Татиана или Ермія съ его «Осмьяниемъ языческихъ философовъ», до примиряющаго, синтетическаго пониманія у св. Іустина, философа II в., и Климента Александрійскаго III в., находившихъ и въ язычествъ лучи божественнаго свѣта и видѣвшихъ въ языческихъ праведникахъ, какъ Сократъ и Платонъ, христиан до Христа»¹. И можно было бы предположить некую мягкость и снисходительность у С.Булгакова в оценке этого момента. На самом деле русский мыслитель акцентирует свое внимание на том важном аспекте, что подобное снисхождение не распространялось на сферу языческой религии. В этом, на наш взгляд, кроется идеологический корень вопроса: христианство приходит после язычества, ключевое слово «после». Однако «после» того – не значит, что вследствие того. Вся христианская апологетика была далека от установления сходства христианства с языческой культурой веры. Такого же мнения придерживались и сами языческие борцы против христианства. По словам С.Булгакова, даже в эпоху тотального смешивания религий и культов христианство сохраняло свою автономность, целостность мировоззрения, особый (отличимый) отологический фундамент веры. Нет оснований даже подозревать христианское вероисповедание в синкретизме по отношению к другим, как ранним, так и поздним религиям. К сожалению, далеко не все мыслящие умы, симпатизирующие христианству, разделяют это положение. Непреодоленная идея синкретизма в таком случае – симптом и нынешнего дня. Важно указать на то, что мифотворчество в христианстве или его мифологическая транскрипция – это удар по самой христианской культуре.

¹ Булгаков С. Тихія думы. М. 1918. С.176.

Сергий Булгаков видел опасность в возведении идеи христианского синкретизма в статус аксиомы историко-религиозного мышления. В философской рефлексии многое зависит от корректной постановки самого проблемного вопроса: от того, какое «зачем»? – таким будет и «как»? Сам С.Булгаков комментирует это так: «Однако, помимо накопления сырого материала, сюда относящегося, существует еще и принципиальная сторона вопроса о значении и смысле самой проблемы религиозного синкретизма и о методъ изслѣдованія, отвѣчающимъ требованіямъ научной сознательности»¹.

Философ резко критикует и негодует по поводу широко распространенного в этой области исследования метода внешнего и грубого параллелизма. История философской мысли как вчера, так и сегодня полна такими примерами вульгарного философского сравнения. Один из тех, что нам довелось увидеть, был отражен в диссертационном проекте. В нем шла речь о сопоставлении и тождественности: 1) «Бхагаван, он же Кришна, он же Христос»; 2) также параллелей Святой Троицы (Бог Отец, Сын и Святой Дух) и Брахман, Бхагаван и Парматма. Кроме как «теософским мракобесием» это трудно назвать. Подобного рода анализы откровенно фиксируют отказ исследователей от необходимости онтологического обоснования сравниваемых культурных и религиозных традиций.

С.Булгаков выступает против подобных «переносов» и ставит под сомнение научную серьезность и религиозную ценность метода «выхватывания отдельных черт». Нужно не забывать, что для методологического измерения таких крупных и принципиальных философских вопросов важно учитывать как минимум два момента. Первый – это контекст выдвижения проблемы (и ее дальнейшее определение). Второй момент – это контекст ее обоснования (особенности и специфика методологического арсенала). Такая позиция находит свое отражение и в словах богослова С.Булгакова: «Легкость и поспѣшность этихъ выводовъ объясняется болѣе всего религіознымъ равнодушіемъ изслѣдователей ко всемъ религіямъ одинаково, какъ синкретическимъ, такъ и первообразнымъ, и этимъ создается психологическій фонъ всего направленія»².

Внешнее заимствование в обрядности может иметь место, что объясняется самим русским мыслителем логикой общечеловеческих религиозных чувств и переживаний, психологическим механизмом религиозной жизни без конкретизации ее содержания. На этом этапе рассмотрения вопроса философ подводит нас к своему пониманию понятия «религиозный синкретизм». Он делает сам термин ясным и крайне предельным для его понимания, не оставляя шансов на другие толкования,

¹ Булгаков С. Тихія думы. М. 1918. С.177.

² Булгаков С. Тихія думы. М. 1918. С.179.

указывает, что явление религиозного синкретизма не может однозначно быть сводимым к литературным влияниям и заимствованиям. Это явление предполагает, прежде всего, наличие религиозной ассимиляции, взаимного притяжения, внутреннего приспособления, а главное – отбор одного и отказ от другого. У С.Булгакова на этот счет были сказаны такие слова: «Старые религиозные символы входили в состав новых религиозных образований, но в этом новом целом меняли свою природу, утрачивали прежние значение и наполнялись новым содержанием»¹.

Христианство шло своим культурно-историческим путем, не наследуя никого в этом. Не было близкой ему по онтологическому содержанию и нравственной высоте равных, как собственно и похожих не было.

Логическим завершением этих положений русского философа выступает его вопрос: уместно ли в таких случаях говорить о синкретизме в смысле заимствования? Автор призывает к ответственному пониманию истории религиозного синкретизма на основе продуманных религиозно-философских и метафизических предпосылок. Как метафизик, С.Булгаков измеряет опасности современного ему мифотворчества в сфере истории религий, разрушительные культурологические влияния которого распространялись и на научно-эпистемологическую область теоретико-прикладного знания. По мнению богослова, «продуктом» такого мифотворчества стал сам миф «о чистой науке». Русский мыслитель увидел проблему там, где ее не спешили замечать и признавать: «Предполагаемая чистая научность есть сказка, которой запугивают теперь дѣтей старшего возраста, и одинъ изъ кошмаровъ, угнетающихъ духъ современнаго человѣчества. Есть основанія сомнѣваться въ томъ, существуетъ ли вообще чистая, самозамкнутая и самодавливающая наука, но въ томъ, что історія религій не есть таковая, въ этомъ даже сомнѣваться нельзя»².

С выходом на эту тему С.Булгаков затронул целый массив философско-гносеологических оснований исторических наук. Русский мыслитель словно заручается поддержкой в этом со стороны Ф.Шеллинга и Г.Риккерта. Упомянутые философы, каждый в свой способ, понимали историческое развитие идей исключительно как теологический процесс. «Чистота» и «свобода» истории религии как науки была немислима, ибо в ней все без исключения понятия и категории насыщены религиозно-философским контекстом, а также продолжают свое эволюционное развитие, пребывают в некоей классификации и взаимном подчинении.

Не нова идея о том, что даже в храме все не равно себе: вода – больше, чем вода, икона – больше, чем доска и произведение искусства. В современном православном богословии на это вопрос справедливо обратил

¹ Там же. С.182.

² Булгаков С. Тихія думы. М. 1918. С.183.

внимание В.Шохин¹, отмечая, что особенность современной нам философии религии состоит, прежде всего, в том, что она, как и большинство других направлений философии, учитывает во всем объеме последствия «лингвистического переворота» в философии XX века.

Для С.Булгакова вся историко-исследовательская работа руководствуется в основном априорными предпосылками – «суждениями ценности». Априорность истории религии, по его мнению, бывает в двух формах. Упомянутая выше носит общенаучный характер. Однако кроме общенаучных априорных форм, ей присуще и относительное а priori. Богослов искренне полагает, что история религии вообще, и история христианства в частности, всегда неизбежно конфессиональная. При этом конфессиональность следует брать сразу в узком и широком культурологическом смысле их влияния. Вследствие этого С.Булгаков выделяет такие концепции истории христианства, как церковную (православную, католическую, протестантскую в ее различных оттенках), марксистскую, пантеистическую, просветительскую и даже психиатрическую, как одну из новых.

В доказательство правоты своих положений русский философ приводит яркий пример. История религии как наука, равно как и историческая критика не принимают участия в разрешении догматических споров и менее значимы в сравнении с основами религиозной метафизики. Выходит, что в разрешении этого вопроса, по мнению богослова, нельзя быть компетентным, не будучи метафизиком и не осознавать при этом своей системы ценностей. Сложность искомой проблемы С.Булгаковым видится в неустранимости при изучении истории религии различного по своему содержанию «религиозно-метафизического априори», как его называл сам философ.

В дальнейших своих размышлениях по этому вопросу С.Булгаков наталкивается на не менее интересную гносеологическую тематику – возможностей и особенностей самого критического анализа. При построении научных теорий на основе обработанного фактического материала ведущую роль уже играют личные метафизические установки ученого. При этом русский теолог оговаривает «границы» этого субъективного познавательного творчества: «И историческая наука вовсе не есть волшебный ящик, из которого можно достать больше, нежели туда положено...»². Этим философ констатирует неизбежную и часто несправедливо забываемую условность самого научного знания: «... наука вообще, и особенно историческая, существует лишь въ чловѣкъ и для чловѣка, существенно антропологична и въ этомъ смыслѣ «нечиста»³.

¹ Шохин В. Теология. Введение в богословские дисциплины. Учебно-методическое пособие. М.: ИНФРАН. 2002. 122 с.

² Булгаков С. Тихія думы. М. 1918. С.185.

³ Там же. С.186.

Непозволительно грубо и некорректно в подобном субъективном метафизическом творчестве ведут себя, по мнению С.Булгакова, теософы в толковании ранних восточных религий. Под маркой научности и религиозного мистицизма они пытаются воскрешать античный религиозный синкретизм. Как бы там ни было, с момента земной жизни Христа и его учеников споры относительно истинности христианского вероучения сохраняются и имеют не научную, а религиозную природу. Исходя из этого, русский философ приходит к окончательному выводу о том, что в вопросах об отношении христианства и мифологии доминирующее значение всегда будет иметь та или иная философия религии. В этом ключе мыслитель отмечает актуальность и глубину таких работ Ф.Шеллинга, как «Философия мифологии» и «Философия откровения». С.Булгаков указывает на схожесть этих идей немецкого философа с идеями о толковании мифологического процесса в истории культуры у Климента Александрийского.

Подытоживая выше изложенный историко-философский анализ путей схождения и расхождения христианского и языческого мировоззрений в размышлениях С.Булгакова, добавим следующие его положения.

1. Язычество признается религией падшего человека и уже больного грехом мира, но это не обман, а религиозная действительность, с которой нужно считаться.

2. После Христа язычество умирает не только исторически, но и мистически. Религиозное мифотворчество в язычестве исчерпывается, уступая место боговдохновенному Новому Завету.

3. Натуральный мистицизм вне Христа уже приобретает демонический и антихристианский характер. Такой мистицизм, по словам С.Булгакова, уже предстает в качестве нового религиозного коэффициента.

4. В конечном счете, все христологические споры в наше время сводимы к проблеме о Церкви как критерии истины и единственной носительнице благодатных даров.

3.8. Влияние воззрений И.Канта и неокантианства на формирование философии С.Н. Булгакова¹

Созданию философской системы С.Н. Булгакова предшествовала тщательная и многотрудная работа мысли, которая развивалась в русле господствовавших умонастроений русского духовного ренессанса конца XIX – начала XX вв. Не только С.Н. Булгаков, но и многие его современники, русские религиозные философы Н.А.Бердяев, С.Л. Франк, П.А. Флоренский, Н.О. Лосский и др., прошли, в частности, через идейное влияние немецкой классической философии. В различных частях

¹ Хохлова Е.И.

религиозно-философского учения С.Н. Булгакова также оставили свой след воззрения представителей немецкой классической мысли, прежде всего, кантианства и шеллингианства. Кантианская философия в ее современном Булгакову неокантианском варианте явилась исходной точкой интеллектуальной работы по анализу общефилософских позиций марксизма. В России в начале XX в. Булгаков входил в круг русских неокантианцев (наряду со П.Б. Струве, Н.А. Бердяевым, М.И. Туган-Барановским и др.). Они считали себя продолжателями идей немецкого классика и ставили перед собой задачу развития теоретических установок кантианства. Очевидно, что русских неокантианцев более всего волновало решение социальных проблем в ракурсе обращения к наследию И. Канта, тогда как европейские неокантианцы апеллировали к идеям своего великого предшественника в разработке гносеологических и философско-методологических тем. Собственно, и Булгаков как русский мыслитель не воспринял основополагающее представление европейских неокантианцев (прежде всего, безусловно, немецких – «марбуржцев» и «баденцев») о том, что философия должна главным образом заниматься вопросами гносеологии и методологии познания. Свойственная неокантианству сциентификация всех сфер жизни и мышления его не устраивала в принципе. Философская мысль будущего автора «Философии хозяйства» и «Света Невечернего» в период его приверженности неокантианской традиции имела очевидную этико-социальную ориентацию.

В одной из своих ранних и глубочайших философских работ «Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип» (1902) С.Н. Булгаков впервые обращается к нравственной философии И. Канта. Утверждая основную идею христианства об этической равноценности всех людей, он поясняет, что речь идет «не о механическом уравнивании прав и обязанностей, не о мнимом равенстве всех людей, которые по своим естественным данным необходимо различаются и не равны между собою, но о признании в каждом человеке, в каждом существе полноправной нравственной личности, имеющей известные права и, следовательно, налагающей известные обязанности»¹. По Булгакову, каждая личность есть прежде всего нравственное существо, «нравственная личность», воплощающая в себе «абсолютное добро», носитель «абсолютного добра», имеющий в силу этого абсолютную нравственную ценность. Булгаков справедливо указывает, что Кант фактически пришел к мысли о том, что человеческая личность - это главная «вещь в себе», обладающая нравственной свободой, самозаконной нравственной волей, подчиненной категорическому императиву. Именно данная интенция позволила немецкому философу, по убеждению Булгакова, окунуться в глубины философской метафизики.

¹ Булгаков С.Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип». Соч. М.: Наука, 1993. Т.2. С.36

Булгаков, полагающий себя в начале XX в. неокантианцем, тем не менее, не разделяет их мнение о том, что Кант в истории мысли заслуживает внимания, прежде всего, за окончательное «закрытие двери» в метафизику, утвердившее «господство критического позитивизма» как единственного и правильного философского направления. С точки зрения неокантианцев получается, что великий Кант «только в силу непоследовательности, как бы личной слабости ... оставил для себя ... маленькую щель» в этой самой «двери» в метафизику. Эта «щель» есть не что иное, как постулаты «практического разума», и «последовательным ученикам Канта», т.е. неокантианцам, надлежит ее «самым тщательным образом замуровать»¹. С.Н. Булгаков и сам так думал, находясь в заграничной командировке на рубеже XIX – XX вв. и впервые познакомившись в Европе с неокантианскими идеями. Именно неокантианство явилось, по сути, первой глубокой философской концепцией, которая была изучена Булгаковым-ученым, не имевшим ранее философских интересов и серьезной философской базы. Однако с течением времени, с обращением пристального внимания на философские проблемы, с изучением наследия немецкой философской классики и отечественной метафизики, он, выбрав философию в качестве основной сферы своих интеллектуальных интересов, изменяет свои первоначальные ортодоксально-неокантианские воззрения и переосмысливает их.

С точки зрения Булгакова, подлинным, «историческим», Кантом является не Кант «Критики чистого разума», но именно Кант «Критики практического разума». Гносеология, изучение субъективно-познавательной деятельности не играют первостепенную роль в философской системе Канта. По словам русского философа, они имеют «лишь ... пропедевтическое значение». Вопреки мнению неокантианцев, философия XX в. не должна быть только развитием гносеолого-методологических вопросов «критической» философии, но должна дать творческий синтез всех классических философских систем – Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля. Главной задачей современной ему философии Булгаков видит постановку философской метафизики на приличествующий ей пьедестал, с которого ее «сбросило» в середине XIX в. человечество, «опьяненное» успехами естествознания и техники, увлеченное взглядами О. Конта и направившее «силу своей мысли» на положительную науку².

Человек как нравственное существо, как «носитель» божественного духа, обладающий свободной нравственной волей – таков основной вопрос кантовской философии, от которого неокантианство, сциентифицирующее воззрения своего учителя, практически отказалось. Однако от этого не отказался неокантианец С.Н. Булгаков, поставивший под влиянием Канта эту проблему в центр своих философских построений самого начала XX в.

¹ Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С.18

² Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса. Соч. М: Наука, 1993. Т.2. С.87.

Он, как и все русские неокантианцы, видел в свободном развитии личности идеал общественного развития. По его замечанию, «идеал этот в настоящее время должен иметь значение нравственной аксиомы», «он есть лишь выражение другими словами основной мысли этики Канта об автономности нравственной жизни, о самозаконности воли в выборе добра или зла»¹. Личность есть «центр и цель» общественного развития, она ни в коей мере не может быть средством каких бы то ни было социальных процессов, как это весьма наглядно утверждается в марксизме. Несомненно, что кантианская философская позиция в данном случае обуславливает критику С.Н. Булгаковым марксизма за его невнимание к личности, за отсутствие этики как определенной философско-метафизической основы социального учения К. Маркса.

Русский философ, на наш взгляд, формирует свои этико-социальные воззрения под влиянием соответствующих представлений марбургской школы неокантианства, в частности, ее лидера Г. Когена, разработавшего понятие «этический социализм» и полагавшего необходимость дополнения социальной философии Маркса этическими идеями Канта. С.Н. Булгаков рассматривает социализм прежде всего как средство для свободного нравственного развития личности. Нравственная жизнь личности в соответствии с абсолютным нравственным законом – категорическим императивом – есть воплощение социального идеала. Социализм не цель общественного развития, а средство, способствующее осуществлению социального идеала, мыслимого как свободная нравственная жизнь личности, подчиняющейся в своем нравственном выборе лишь велению категорического императива.

Опираясь на кантианское воззрение об абсолютном характере нравственных установок, Булгаков пишет: «Абсолютное постоянно руководит нас в жизни, постоянно дает нам указания, карает за непослушание себе и ошибки. Мы ежедневно, ежечасно слышим его властный голос, категорический, суровый и неумолимый. Это совесть, нравственный закон, категорический императив, абсолютный характер которого в философии показан совершенно бесспорно Кантом. Нравственный закон велит нам хотеть добра, всегда и везде, ради самого добра. Абсолютный закон добра должен быть и законом нашей жизни»².

Основное стремление философии неокантианства Булгаков видит в попытке приблизить философию Канта к современному научному знанию, оставаясь при этом «в пределах кантовского критицизма». Заслуга кантианского «критицизма» состоит в отрицании догматических суждений и приемов мышления. Кантовский «критицизм» был воспринят Булгаковым в анализе марксистского учения. В работе «История социальных учений в XIX веке» (1913) он обращает внимание на воззрения

¹ Там же. С.71.

² Булгаков С.Н. Указ.соч. С.79.

неокантианца Р. Штаммлера, которые Булгаков отвергал в период своей приверженности марксизму в 90-е годы XIX века. Для Булгакова начала нового столетия Штаммлер – один из первых мыслителей, которые подошли к анализу марксизма под правильным углом зрения – с позиции «кантовского критицизма». Основной вывод Штаммлера заключается в том, что материалистическое понимание истории есть социально-философское учение, дающее механическое истолкование исторического процесса, ограничивающееся установлением в нем причинности. Строгие рамки механической детерминации, свойственные, с позиции Штаммлера, марксистской социальной философии, демонстрируют теоретическую недостаточность, ограниченность данного учения. Вслед за Штаммлером Булгаков утверждает: «Как Маркс может призывать к какому-либо действию, может говорить о должном, если он не признает свободы человеческой личности? Говорить о должном можно только при предположении свободы, если же рассматривать человека как механический продукт причин и следствий, то нельзя обращаться к его воле»¹. Во взглядах Булгакова и Штаммлера весьма ясно прослеживается общая установка социально-этических позиций неокантианства, особенно марбургской школы и ее лидера Г. Когена, о том, что общество не является только экономической структурой и история общества не может быть детерминирована экономической необходимостью. Главное определение общества состоит в том, что оно есть прежде всего общение нравственных личностей и общественное развитие, соответственно, есть нравственное совершенствование личностей. Основное социальное противоречие видится неокантианцам, а вслед за ними и Булгакову, не как противоречие между трудом и капиталом, но именно как социально-этическое противоречие между должным и сущим, между социальной действительностью и нравственным идеалом. Отсюда выводится отрицание социальной революции и принятие эволюционного пути общественного развития.

Весьма значительное влияние на формирование философии Булгакова оказали представители баденской школы неокантианства Г. Риккерт и В. Виндельбанд. Несомненно, критика русским философом марксистской социальной теории исходит во многом из программного положения баденцев о классификации наук не по предмету, а по методу исследования. Сам Булгаков основной заслугой Виндельбанда и Риккерта считал исследование ими логической природы исторической науки и выявление ее особенностей, отличающих ее от естествознания².

Как известно, представители баденской (или фрейбургской) школы неокантианства утверждали, что при изучении человеческого общества, общественной истории должен использоваться идеографический

¹ Булгаков С.Н. История социальных учений в XIX веке. М., 1913. С.373.

² Булгаков С.Н. Капитализм и земледелие. СПб., 1900. Т.1. С.374

(описательный) метод, поскольку каждое явление социальной действительности представляет собой нечто уникальное, оригинальное, не укладывающееся в силу своей индивидуальности в жесткие схемы закономерных связей. Любое событие социальной жизни есть индивидуальный феномен, стоящий вне причинных, закономерных и других необходимых связей, поэтому его можно только описать, для чего и должен использоваться идеографический метод. С точки зрения С.Н. Булгакова, школа Виндельбанда и Риккерта «направила свои стрелы» против отождествления естествознания и истории, поставила перед собой задачу показать «коренное, качественное различие между естествознанием и историей»¹. Данное различие справедливо усматривается Булгаковым в том, что естествознание, изучающее явления природы, исследует нечто однообразное, типичное, повторяющееся и вследствие этого «допускающее до известной степени предсказание», тогда как историческая наука и вообще социальные науки имеют дело с явлениями неповторяющимися, индивидуальными и потому «не допускающими предсказания». Серьезную ошибку марксистского учения Булгаков видит именно в попытке «отождествления естествознания и социальных наук, что, в конечном счете, приводит к установлению «как бы естественно-научных законов исторического развития», исходя из которых можно якобы предсказывать будущее. Социология не имеет права притязать на какие-либо пророчества и предсказания на основе изучения исторического материала, поскольку, как пишет Булгаков, «нельзя предсказать индивидуального»². Изучая общество, историю, ученый может претендовать лишь на описание фактов, а не на выявление каких-либо закономерностей. Любые попытки подведения исторических событий под определенную схему, представления того или иного факта истории в качестве некоей закономерности, что характерно для марксистского видения социальной жизни, являются несостоятельными. В каждой подобной попытке отражается не данное историческое явление само по себе, а всего лишь личностные устремления автора социальной концепции, его ценностная ориентация и т.п.

В целом в процессе становления философских воззрений С.Н. Булгакова влияние кантианской философии (как в собственно кантовском варианте, так и в варианте неокантианства) неоспоримо. Однако, на наш взгляд, философские представления русского мыслителя эволюционируют через кантианство как своего рода «промежуточную станцию» в сторону платонизма и шеллингианства, обогащенных «метафизикой всеединства» Вл.С. Соловьева. Создавая свою онтологию и софиологию, формулируя проблему философии хозяйства как особой сферы философии, С.Н. Булгаков отходит от кантианства, которое вполне обоснованно считает

¹ Булгаков С.Н. История социальных учений в XIX веке. М., 1913. С.374.

² Булгаков С.Н. История социальных... С.374.

бессильным перед метафизическими проблемами во всей их многообразной широте. Он пишет в «Философии хозяйства» (1912) о «чисто теоретическом, схематизирующем характере» кантианской философии, обвиняет ее в «схоластическом формализме», в «неспособности к реализму»¹. Его не устраивают «интеллектуализм» и «панкатегориализм», а также «панметодизм» кантианства и неокантианства, их сциентистская ориентация мысли, оторванность от реального мира. По мысли Булгакова, «жизнь шире и глубже рационального сознания», «жизнь есть конкретное, неразложимое единство логического и алогического». Кантианская философия, с его точки зрения, не смогла уловить этот синтез «алогичного» и «логичного» ни в мышлении, ни особенно в бытии. Этот синтез был почувствован и выражен в философии Ф. Шеллинга, основу которой Булгаков определяет как «бунт против мертвящего рационализма»². От кантианства Булгаков приходит к шеллингианству, которое рассматривает в качестве одного из главных философских ориентиров (наряду с учением Вл. Соловьева) в создании своей религиозной философии.

3.9. Экзистенциальные аспекты философии Булгакова³

По всей видимости, приоритет в формировании русского экзистенциализма принадлежит Достоевскому и Бердяеву. Но мы говорим не о философском направлении, а об экзистенциальном методе философствования. С. Н. Булгаков занимает значительное место в русской религиозной философии начала XX в., несмотря на то, что он не оставил последовательно развёрнутой философской системы. Он воплотил кантианскую традицию философствования, направленную на освобождение сознания и критику нашего разума. Причём осуществлял он это оригинально, прибегая фактически к экзистенциальному выстраиванию своего философствования. Как многие русские философы, обращаясь к традиционным проблемам православия или метафизики, он даёт образы, переживаемые как имманентные чувства, тем самым выходя за пределы традиционной догматики. Его творчество непосредственно связано с его жизнью.

Известно, что творческая деятельность С. Н. Булгакова началась с его увлечения позитивизмом и марксизмом. Уже в начале XX в. он расходится с марксистами в трактовках объективных законов экономического развития. Булгакова многое не устраивает в марксизме. Его привлекает кантианская идея «абсолютных ценностей добра, истины и красоты»⁴,

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства. Соч. М.: Наука, 1993. Т.1. С.50-51

² Там же. С.68

³ Хохлова Л.В.

⁴ Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С.248.

поэтому философ воодушевляется идеей христианского социализма. В работе «Неотложная задача» Булгаков говорит о том, что социализм в марксистском смысле абстракция. В реальной истории он всегда сращивается с идеологией, и в зависимости от неё можно выделить три типа социализма: 1) «материалистический», или «гедонистический», социализм, суть которого в стремлении безбедно, благополучно прожить на земле, для чего эксплуатируются преимущества обобществления производства; 2) «атеистический социализм», который является развитием гедонистического социализма. Он отрицает Бога и стремится построить «рай» на земле, в котором место Бога заступает человек. 3) «христианский социализм», который рассматривается как проекция христианской любви на социально-экономическую сферу. Христианство же мыслится как универсальная истина, охватывающая все области человеческой деятельности, в том числе – и социальную¹. Но и эта идея претерпевает разочарование, и Булгаков приходит к исходному догмату христианской церкви, что христианство асоциально.

Дальнейшая переориентация интересов Булгакова означала обращение к идеализму. Главная причина разочарования Булгакова в марксизме - это «нравственная глухота» и закрытость учения для индивидуальности человека. «Для взоров Маркса, - пишет он, - люди складываются в социологические группы, а группы эти чинно и закономерно образуют правильные геометрические фигуры, так, как будто кроме этого мерного движения социологических элементов в истории ничего не происходит, и это упразднение проблемы и заботы о личности, чрезмерная абстрактность есть основная черта марксизма». Маркса «не беспокоит судьба индивидуальности, он весь поглощён тем, что является общим для всех индивидуальностей, следовательно, не индивидуальным в них». Враждебное отношение марксизма к христианству Булгаков объясняет тем, что «христианство пробуждает личность, заставляет человека ощущать в себе бессмертный дух, индивидуализирует человека, указывая для него путь и цель внутреннего роста. Воинствующий атеизм является одним из средств упразднения индивидуальности и превращения человеческого общества в муравейник или пчелиный улей»². Антропоцентризм становится главным мотивом философии Булгакова. Правда, в отличие от Бердяева, соотечественника и соратника, Булгаков не готов решить проблему индивидуальности, свободы, творчества личности. Тем не менее, на всех этапах своего творчества он размышляет над проблемами, которые впоследствии составят основу экзистенциального метода философствования. Обратимся к небольшой работе Булгакова «О даре свободы», написанной в 1917 г. «Есть свобода отрицательная,

¹ Булгаков С. Н. Неотложная задача / Христианский социализм (С. Н. Булгаков): Споры о судьбах России. Новосибирск, 1991.

² Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С.255.

безудержного «всё позволено», зоологического засилья «интересов», и есть свобода творчества и ответственности, духовного достоинства», - пишет философ. Он считает естественной эйфорию по поводу только что обретенной свободы, но она ведёт к отрицательной свободе. Поэтому, продолжает Булгаков, «одновременно должны выступать и сознание обязанностей свободы, великая и радостная её ответственность»¹. В конечном счёте, понимание свободы Булгаковым не выходит за рамки христианской онтологии: «история есть свободное деяние человеческого духа и борьба между двумя градами – Царством Христа – Царством не от мира сего и царством земным – царством антихриста»². Человеческое «я», проявляясь индивидуально, имеет провиденциальную направленность. Свобода индивида проявляется в том, что он может в той или иной мере отвергать «план», идущий от бога. Отсюда возникают разные степени греховности и зла. Победа над злом, считает философ, означает, что индивидуальность уничтожается посредством скромной любви, т. е. посредством преодоления индивидуального. «Свобода ... должна быть введена в твёрдые берега необходимости, чтобы послужить раскрытию единого плана... И для отдельного человека, и для исторического человечества существует необходимость как закон его же собственной жизни...»³.

Впрочем, это касается всех проблем, близких экзистенциализму. Погружаясь в них, философ почти с облегчением возвращается к православным истокам. «Свет Невечерний» - одна из лучших работ Булгакова. В ней он уже созревший философ-идеалист. «Скучно взыскуется и слабо брезжит в душе этот свет через темное облако греха и смятенности, труден путь чрез современность к Православию и обратно. Однако от всякой ли можно освободиться трудности и должно освобождаться? Сколь ни страстно жажду я великой простоты, белого ее луча, но отрицаюсь столь же лживого, самообманного упрощения, этого бегства от духовной судьбы, от своего исторического креста. И лишь как искатель религиозного единства жизни, взыскуемого, но не обретенного, выступаю я в этой книге. Пусть духовное существо современности изъязвлено проблемами и источено сомнениями, но и в ее сердце не оскудевает вера, светит надежда», - пишет автор в предисловии⁴. Его привлекает не научная систематизация, это книга-«исповедь».

Читаем главу, посвящённую проблеме человека. «Образ Божий в человеке связан ... и с ипостасностью духа, - пишет Булгаков.- Человек есть ипостась, лицо, личность. Она имеет свою глубину и поверхность: под

¹ Булгаков С. Н. О даре свободы / Христианский социализм (С. Н. Булгаков): Споры о судьбах России. Новосибирск, 1991. С. 203.

² Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994 / www.epistema.narod.ru

³ Бердяев Н. А. Возрождение православия (о С. Булгаков) / Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С. 177

⁴ Булгаков С. Н. Свет Невечерний...

сознанием лежит неопределенное количество слоев бессознательной, вернее, предсознательной или сверхсознательной жизни. Личность, ипостась, не исчерпывается наличным сознанием»¹. Что в этих словах? Только ли подчинённость Богу или признание неистребимой уникальности личности? Несколькими страницами ниже Булгаков продолжает: «Личность неопределима, ибо всем и всегда определяется, оставаясь, однако, над всеми своими состояниями или определениями. Личность есть каждому присущая и неведомая тайна, неисследимая бездна, неизмеримая глубина».

Путь к поиску своей сущности бесконечен. «Идя к пределам души, не отыщешь их и весь, пройдя путь, столь глубока ее мера», – цитирует Булгаков древнего Гераклита. На этом пути для Булгакова наиболее значимо творчество. «...Творчество не может изнемогнуть, и хотя постоянно упадает, рассыпаясь брызгами, водяной столб, но шлет новую струю неустанной водомет духа из глубины своих вод. Творчество и состоит в этом непрестанном самополагании духа, при сохранении, однако, его трансцендентности»². Мы должны согласиться с Бердяевым, который критикует антропологическое сознание Булгакова. Смирение принимается в антропологии Булгакова не методологически как путь нравственного очищения человека, а онтологически как последняя истина о человеке. «Но онтологична в христианстве – любовь, а не смирение. Онтология смирения – онтология рабов Божьих, а не сынов Божьих»³. Творчество человека, считает Булгаков, есть только «формальная возможность, жажда, порыв», но не деятельность. Экзистенциальная трагедия человека, жаждущего творчества, «искание шедевра, при невозможности найти его, пламенные объятия, старающиеся удержать всегда ускользающую тень, подавленность и род разочарования, подстерегающего творческий акт» ... разрешается как всегда у Булгакова, осознанием беспомощности человеческого духа, его подчинённости божественной воле⁴.

Среди главных проблем, рассматриваемых в «Свете Невечернем», – проблема Ничто. Эта категория в будущем найдёт отражение в экзистенциализме Хайдеггера и Сартра. Но в «Свете Невечернем» мы встречаем не меньше, чем экзистенциальное переживание «бытия» и «ничто». «Мир создан из ничего, – учит христианское откровение. – Между Богом и тварью, Абсолютным и относительным легло ничто. Ничтожество – вот основа твари, край бытия, предел, за которым лежит глухое, бездонное небытие, «кромешная тьма», чуждая всякого света. Это чувство погруженности в ничто, сознание онтологического своего ничтожества жутко и мучительно...», – рассуждал Булгаков. Это необычайное по силе,

¹ Там же.

² Там же.

³ Бердяев Н. А. Возрождение православия...

⁴ Булгаков С. Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994 / www.epistema.narod.ru

скорее поэтическое, чем метафизическое переживание созвучно экзистенциалистам конца XX в. И далее: «Знание о ничто как основе мирового бытия есть тончайшая интуиция твари о своей тварности. Ты сотворен – это значит: все тебе дано, даже ты сам, тебе же принадлежит, от тебя пришло только это подполье, ласково и заботливо прикрытое розами бытия. Гениальностью и ничтожеством отмечена природа человека. Подполье есть изнанка бытия, мнимая величина, получившая реальность»¹. Булгаков анализирует размышления над вечной проблемой Ничто, неразрешимой и притягательной, которая приближает нас к тайне трансцендентного и имманентного, трансцендентного бога и имманентности в мире. Бог трансцендентен, и это принципиально для религиозного сознания. Но, с другой стороны, человек относительно зрит Абсолютное, он причастен этому Абсолютному имманентно, потому что вне последнего ничего быть не может. Такое отношение между Абсолютным и относительным Булгаков называет интуицией тварности. В акте творения мир полагается как внебожественный, эта относительность и делает мир миром, противопоставляя его Богу. Но в то же время это не значит, что он находится вне Бога, поскольку Он не был бы тогда абсолютным. Мир существует в Боге и только Богом, и нет, и не может быть ничего, лежащего вне Бога и ограничивающего Его своим существованием. «Абсолютное полагает в себе относительное бытие или тварь, ничего не теряя в своей абсолютности, но, однако, оставляя относительное в его относительности»². Мир имеет причину и источник своего бытия не в себе самом, а вне себя – в Боге. Но это не значит, что Бог является причиной мира, поскольку Он не может быть включен в ряд причинно-следственных связей мира как Абсолют, и не нуждается в мире, совершенно свободен от мира. Получается, что мир в некотором смысле беспричинен, но в то же время мы не можем сказать, что он в связи с этим абсолютен и обоснован. Важно также отметить, что в рамках данного подхода мир представляется не как некая иллюзия, закрывающая Абсолютное, а как творение, получившее в своей относительности реальность и самобытность от Абсолютного.

Творением Бог полагает бытие, но в небытии. Они соотносительны и полагаются одним актом. Небытие – граница, среда бытия. Без этого соположения обойтись нельзя. Подчёркивается неразрывная связь жизни и смерти, бытия и ничто, которая напоминает размышления экзистенциалистов. «Небытие, ничто, всюду просвечивает в бытии, оно участвует в бытии, подобно тому, как смерть в известном смысле участвует в жизни как ее изнанка или тьма в свете и холод в жаре»³. Неразрывная связь жизни и смерти, бытия и ничто напоминает размышления

¹ Там же.

² Булгаков С. Н. Свет Невечерний... С.132

³ Там же. С.165.

экзистенциалистов. Изначальное же Абсолютное вообще не принадлежит сфере бытия, оно – сверх-бытие. Бытие принадлежит множественности наряду с небытием и в соположении с ним. Мир существует, окруженный сферой ничто, отделяющей его от Абсолютного. Мир самобытен именно потому, что заключен в ничто и сотворен из ничто.

Экзистенциальное отражение трансцендентного неизбежно ведёт к антисциентизму. Переживание Ничто, ипостасности и тварности человека есть интуиция трансцендентного. Как и в философии творчества Бердяева, экзистенциальные проблемы человека решаются у Булгакова на основе интуиции о трансцендентности духа по отношению ко всем своим определениям. Булгаков верен традиции русского космизма в своём убеждении в цельности знания. Однако он обнаруживает «трагедию» философии. Булгаков резюмирует главное содержание своей работы «Трагедия философии»: «Существует естественная проблематика для философской мысли, вместе с неизбежными для неё апориями, из которых она выходит ценою тяжёлых жертв, впадая в односторонность «отвлечённых начал», философской ереси ... Все философские системы, которые только знает история философии, представляют собой такие «ереси», сознательные и заведомые односторонности ... Причину этому указать нетрудно: она налицо. Это дух системы и пафос системы, а система есть ни что иное, как сведение многого и всего к одному и, обратно, выведение этого всего или многого из одного»¹. По словам П. Адо, тема, часто присутствующая в античной и христианской литературе, в новой форме повторяется применительно к новоевропейской философии отцом Сергием Булгаковым. Философия и ересь представляют собой одну и ту же установку, приводящую к одному и тому же результату – к деформации истины откровения, к её искажению различными личными и эгоистическими толкованиями, которые порождают бесконечные противоречия мнений, такое их разнообразие, которое выступает уничтожением самой истины. История философии есть трагедия. Действительно она есть история неудержимой потребности в системе, коренящейся в самом разуме, и, одновременно, история неизбежного краха любой систематизации². «История новой философии предстает в своем подлинном религиозном естестве, как христианская ересеология, а постольку и как трагедия мысли, не находящей для себя исхода»³.

В заключение нельзя не упомянуть о языке, которым написан «Свет Невечерний» и многие другие работы Булгакова. Это язык исповеди и поэзии одновременно. Так может писать человек, жизнь которого -

¹ Адо П. Философия как тринитарная ересь (по поводу книги Сергея Булгакова «Трагедия философии») // Вопросы философии, 2009, №7. С. 160.

² Адо П. Указ.соч. С.161.

³ Булгаков С. Н. Свет Невечерний...

духовный поиск и переживание идей, к которым он приходит в результате этого поиска.

3.10. Космос и слово в философии С.Н. Булгакова¹

Учение о меоне и формировании материального космоса изложено Булгаковым в его главном философском труде «Свет Невечерний». Рассуждения о материи и материальном мире в этой работе строятся с опорой как на античные философские источники, так и на богословскую традицию. В них, с одной стороны, даются ссылки на Платона и излагается учение о материи, близкое к «Тимею»: «... *меон, бытие-небытие*, и в этом смысле надо понимать и меональную первоматерию, в которой заключена уже вся полнота тварного бытия <...> Но наряду с ним в холоде смерти, как и в палящем вращении «огненного колеса бытия» ощущается бездна укона, край бытия, крошечная тьма...»², с другой стороны, в материи видится библейская «безвидная и пустая земля», созданная раньше всех форм бытия. Говоря о первоматерии как о результате Божественного творчества, Булгаков признает, что такая материя «нечто иное и несравненно большее», чем «пустое и полное ничто античной философии»³. «Безвидная земля» материи, засеянная софийными семенами идей приобретает в его концепции особый статус первичного бытия, наделенного собственной созидательной активностью. Она есть не только «Хаос, зачинающий Космос», но и Великая Мать Земля: «Ничто не погибает в ней, все хранит она в себе, немая память мира, всему дает жизнь и плод. Кто не любит землю, не чувствует ее материнства, тот раб и изгой, жалкий бунтовщик против матери, исчадь небытия»⁴.

Еще отчетливее проявляются материалистические тенденции в рассуждениях Булгакова о телесности как проявлении материальности, которые строятся преимущественно на богословских аргументах и цитатах с привлечением понятий и идей античной философии. Булгаков решительно дистанцируется от позднеантичного спиритуализма и солидаризируется с библейским пониманием телесности, как данной Богом и обязательной основы человеческого существования. Для него христианство есть не только оправдание тела, но даже его «апофеоз», дающий «великие обетования относительно его искупления»⁵. Онтологическое значение телесности о. Сергей выявляет и через ее гносеологический аспект: телесность выступает как чувственность, способность через ощущения устанавливать связь с внешним миром. Признание чувственности мерилom объективности является, по сути,

¹ Ковалева Е.В.

² Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 2001. С. 295.

³ Булгаков С. Н. Свет Невечерний... С. 374.

⁴ Там же. С. 296.

⁵ Там же. С. 390.

главный принципом эмпиризма – направления европейской философии, продолжающего номиналистическую, то есть отчетливо антиплатоническую линию схоластики. «Мы нащупали одну из основных черт телесности как чувственности: ею устанавливается *реальность* мира, сила бытия»¹ – между реальностью и материальностью ставится знак равенства, что подводит рассуждения Булгакова вплотную к материализму, только теизм – признание существования Бога, сущность которого трансцендентна тотально материальному космосу, противостоит материалистической тенденции. Кажется, что такая точка зрения никак не может быть согласована с платонизмом, однако Булгаков все же стремится совместить несовместимое. Понятие «идея» сохраняется у него в качестве одного из ключевых, но значение его претерпевает изменения: идея перестает быть идеальной и становится телесной, неотделимой от некой тонкой «умопостигаемой материи», которая «за ней прячется»². Поворот от Платона к Аристотелю вполне очевиден. При этом Булгаков как бы не замечает того, что материальная идея лишается своей главной функции – способности *воплощаться*, соединяясь по принципу *причастности* с плотью мира, и фактически «перестает быть собой». Стремление «поправить Платона Аристотелем» сближает построения Булгакова с концепцией Плотина, на которую он отчасти и опирается.

В. В. Зеньковский отмечает, что Булгаков, так же как и Флоренский, любит «вливать новое вино в старые мехи»³, очевидно, имея в виду активное использование античного философского наследия. Однако Булгаков, в отличие от Флоренского, является не столько продолжателем идей Платона, сколько продолжателем традиций античной космологии и греческого идеализма «в целом». Характерной чертой его системы является стремление примирить и объединить христианский креационизм и античные представления о зарождении Космоса из Хаоса (в большей степени отвечающие представлениям эволюционизма). Этой цели отвечает учение о первоматерии (меоне), созданной Богом до реализации всех форм и наделенной способностью саморазвития. В практической реализации всех креативных процессов центральное место отводится Софии, занимающей промежуточное положение между Богом и миром. Учение о Софии в философской системе о. Сергия как бы призвано противостоять крайностям как деизма, так и пантеизма.

Особенность креационистских представлений Булгакова заключается в том, что появление материи у него предшествует во времени возникновению умопостигаемых идей. В результате первозданный Хаос или меон оказывается не только пограничен укону – Небытию, но и максимально приближен к той грани, за которой скрыта неизъяснимая и

¹ Там же. С. 391.

² Там же. С. 394.

³ Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001. С. 843.

иррациональная сущность Бога. Материя одновременно и граница между Богом и миром и средство самораскрытия Творца – тот материал, при помощи которого Абсолют может явить свое Слово миру. «Исходный» платонизм философии всеединства, перешедший к Булгакову от Соловьева и Флоренского, фактически переворачивается с ног на голову – материальный космос включает в себя умопостигаемые идеи, которые если и отделяются от своего носителя, то исключительно на уровне «психологизма», то есть индивидуального сознания. При этом Булгаков как религиозный мыслитель признает изначальность Слова – Логоса, творческой мощью которого бытие как «нечто» непостижимым образом создается из небытия: «Нечто есть, меон существует, и между *ничто* и *нечто* лежит несравненно большая пропасть, нежели между *нечто* и *что...*»¹. Возникновение формы из материала, оформление – процесс понятный и привычный каждому, он составляет основу созидательной деятельности человека, возникновение бытия из небытия – процесс, не доступный человеку не только на практике, но и в мышлении. Нематериальный Логос, являющийся инструментом Творца, представляет собой мысль, непостижимую нашим разумом: «Тварь не может постигнуть своего собственного сотворения, оно для нее всегда останется загадкой, чудом, тайной...»². Хотя близость к идеям неоплатоников порой приводит Булгакова на грань признания политеизма и магизма, его мироощущение и философские методы чужды мистике, для него только через материальный космос, через телесность и ощущения открывается Истина – будь то явления природы или обращенные к человеку слова Евангелия.

Взаимоотношения космоса и слова как один из аспектов взаимоотношений материи и идеи занимают важное место в философских рассуждениях Сергея Булгакова. И всего яснее эта проблема обозначена в его «Философии имени». Эта работа по времени принадлежит последнему, богословскому, периоду его творчества. Однако к чистому богословию относится только последняя, третья часть книги, первые две строятся преимущественно на критике и анализе философских источников.

Тема философии имени была подхвачена Булгаковым у Флоренского, однако ее развитие является достаточно оригинальным. Здесь снова проявляется тот перипатетический уклон, который о. Сергей придает изначально платонической концепции философии всеединства. На это, в частности указывает Н.К. Бонецкая: «В рамках этой филологической проблематики выясняется, что взгляды Булгакова находятся в таком же отношении к воззрениям Флоренского, в каком философия Аристотеля была ориентирована на учение об идеях Платона»³

¹ Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 2001. С. 289.

² Булгаков С. Н. Свет Невечерний...

³ Бонецкая Н. К. Русский Фауст и русский Вагнер / С. Н. Булгаков: pro at contra. Т. 1. СПб. С. 859.

Пересечение различных философских установок делает работу Булгакова насыщенной по смыслу, но сложной для понимания. Существенной задачей, которую пытается решить автор, является онтологизация слова, противодействие тенденциям субъективизма и конвенционализма, характерным для западной философии того времени. Слово для Булгакова – не случайная маркировка смысла, а объективное явление, отражающее внутреннюю сущность вещей. Устойчивость слова во многом связана для него с понятием формы: «Слово есть определенная форма, реализуемая разными путями, но первоначальным материалом имеющая артикулируемый органами речи звук»¹ То есть слово, хотя и может существовать идеально или «ноуменально» в мышлении, возникает все же в «материи» звука, и возможности артикуляции накладывают отпечаток на его форму. В полном соответствии с рассмотренными выше онтологическими построениями Булгакова, материя и здесь оказывается предзаданным условием возникновения идеальной формы. Однако особенность слова заключается в том, что материя, будучи условием возникновения формы слова и средством ее актуального проявления не является ее «достаточным наполнением». Возникает некоторый парадокс – первоначально Сергей Булгаков обращается к схеме нераздельности формы и материи, на что указывает Бонецкая: «Термины метафизики Аристотеля, которыми активно пользуется Булгаков, свидетельствуют о его сознательной ориентации здесь на перипатетизм. И никакой антитезис не в состоянии уравновесить, смягчить данное перипатетическое представление: “Имя не существует невоплощенно”». Но данная схема оказывается недостаточной для описания такого сложного объекта, как слово, и требует усложнения – кроме формы и материи слово в качестве «необходимого содержания» несет в себе смысл, который так же тесно связан с формой, как форма с материей звука: «Значение имеет *всякое* слово, нет слов бессмысленных, слово есть смысл»². Булгаков не проводит границы между значением и смыслом – смысл рассматривается как сущность значения, однако эта трактовка является очевидно недостаточной в работе, претендующей на философский анализ слова – сам собой встает вопрос об онтологическом статусе «значения-смысла». В поисках ответа на этот вопрос о. Сергей обращается к платонической концепции и терминологии: «Язык имеет также и вспомогательные слова, смысл которых понятен лишь в контексте речи; оставляя пока в стороне такие слова, чтобы не усложнять вопроса, мы должны сказать, что всякое слово означает *идею...*»³. Уже то, что слово «идея» выделено курсивом показывает, что автор употребил его не в расхожем значении некой мысли, случайно посетившей чью-то голову, а как философский термин,

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. СПб., 1999. С. 17.

² Булгаков С. Н. Философия имени ... С. 18.

³ Там же.

дальнейшее изложение вопроса, а также приводимые далее цитаты из Тимея служат подтверждением.

Правомерность отождествления смысла слова и идеи представляется весьма спорной, на это указывает, в частности, такой известный современный специалист в области филологии, как А. М. Камчатнов: «С. Н. Булгаков, к сожалению, не только не подверг философскому анализу соотношение понятий идеи вещи и смысла слова, но и вообще их не различает»¹. Подменяя понятие смысла понятием идеи, Булгаков, по сути, приходит к утверждению: форма слова вмещает в себя идею – здесь происходит столкновение понятий аристотелизма и платонизма, близких по смыслу: платоническая идея (в отличие от смысла) – это всегда форма, активно противостоящая хаосу, форма же у Аристотеля идеальна. Соединение двух идеальных сущностей никак не может происходить по принципу оформления одного другим. Что же заставляет Булгакова обратиться к такой сложной и уязвимой логической конструкции? Думается, что к этому приводит стремление любыми путями избежать субъективизма, исключить конвенционализм и произвол личности из числа факторов, влияющих на возникновение и, даже, в какой-то степени, на употребление слов. Смысл слишком очевидно связан с индивидуальным сознанием, идея же – объективна, она отражение внешнего мира, а не внутреннего. Вследствие этого идея оказывается предпочтительнее, а смысл вводится постольку, поскольку его упоминание помогает «смягчить» парадоксальное соединение формы слова с идеей вещи. Сергей Булгаков обходит вопрос о взаимоотношении формы и идеи, не желая признавать в форме слова условную конвенциональную единицу, маркирующую идею, то есть знак. Основываясь на схеме Аристотеля, он в то же время не приемлет логически вытекающего из нее номинализма: и форма слова и смысл, который ею выражается, оказываются в равной степени объективными идеями и в этом качестве стремятся к слиянию и тождеству.

Говоря о том, что существует «столько же слов, сколько и идей с их бесконечными оттенками и переливами»², о. Сергей ставит перед собой достаточно сложную задачу – доказать это утверждение труднее, чем опровергнуть, один только факт наличия различных языков ставит его под сомнение. И все же Булгаков идет по этому пути, выстраивая концепцию неизменного онтологического ядра слова, которое он видит в корневой основе, и апеллируя к теории единого протоязыка. Таким способом он подходит к решению проблемы взаимоотношений мышления и материальной реальности – слова как выражения истины и космоса, как источника идей. «Слова, как первоэлемент мысли и речи, суть носители мысли, выражают идею как некоторое качество бытия, простое и далее

¹ Камчатнов А. М. Акт номинации и его метафизические предпосылки // Образ мира и структура целого. Лосевские чтения. М., 1999. С. 261.

² Булгаков С. Н. Философия имени... 1999. С. 18.

неразложимое. Это самосвидетельство космоса в нашем духе, его звучание»¹ – это суждение понятно в свете приведенных выше представлений Булгакова о «космичности» идеи, о ее тесной связи с материей. Слово, мысль, идея, космос соединяются здесь в крепчайший узел, так что слово выступает как прямое выражение истины бытия, сущности мира.

Таким образом, Сергей Булгаков ясно выражает и обосновывает в рамках своей метафизики онтологичность слова, его связь с объективным миром, с космосом. Однако при этом обозначается другая проблема – проблема роли человека в формировании языка. Антропологический аспект порой кажется совершенно несущественным в его рассуждениях о слове: «не мы говорим слова, но слова, внутренне звучат в нас, сами себя говорят»². И. Б. Роднянская указывает на сходство этой установки с центральной идеей Хайдеггера: «не люди говорят языком, а язык говорит людям и людьми»³. Действительно, в обоих случаях языку придается объективное значение, однако разными путями: Хайдеггер онтологизирует язык как некое органическое порождение человеческого духа, Булгаков утверждает слово как проявление в человеке космической энергии: «В словах говорит себя космос, отдает свои идеи, раскрывает себя. Слово, как мировое, а не человеческое только слово есть идеация космоса»⁴. Можно вполне согласиться с тем, что здесь «человек выполняет миссию рупора вещей»⁵.

На некоторую слабость антропологии в системе Сергея Булгакова указывает В. В. Зеньковский: «Для Булгакова же самое важное в человеке то, что он “центр мироздания”, что природа “только в человеке познает себя”...»⁶. В соответствии с такой установкой субъектом языка в «Философии имени» оказывается скорее некий «мирочеловек», чем конкретный индивидуум. О. Сегрий стремится разрешить сложный антропологический вопрос, прибегая к антиномическому принципу: «слово, так как оно существует, есть удивительное соединение космического слова самих вещей и человеческого о них слова, причем так, что и то и другое соединены в нераздельное сращение»⁷. Однако постоянно утверждаемое первенство космического слова приводит к тому, что роль человека в жизни слова и языка остается достаточно пассивной и всякое отступление от «заданного» рассматривается как вредный «психологизм» и отступление от истины. Булгаков мало обращает внимания на то, что слово

¹ Там же. С. 21.

² Там же. С. 34.

³ Роднянская И. Б. Схватка С. Н. Булгакова с Иммануилом Кантом на страницах «Философии имени». // Булгаков С. Н. первообраз и образ: соч. в 2-х томах. Т. 2. СПб., 1999. С. 8.

⁴ Булгаков С. Н. Философия имени... С. 39.

⁵ Бонецкая Н. К. русский Фауст и русский Вагнер. / С. Н. Булгаков: pro at contra. Т. 1. СПб. С. 877.

⁶ Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001. С. 855.

⁷ Булгаков С. Н. Философия имени... С. 38

используется не только для описания внешнего мира, но и для описания мира внутреннего, душевного, что оно часто является инструментом рефлексии и способом межличностного общения.

Особенности философии имени Булгакова во многом определяются общим космологическим уклоном его онтологической системы. Обращение к античным источникам, к традиции греческого идеализма позволяет ему занять независимую позицию по отношению к течениям западной философии – его попытки противостоять общему субъективистскому уклону, отчетливо наметившемуся в европейской мысли XX века, вызывают уважение. Однако выбранный им путь космологического оправдания языка дает мало возможностей для понимания «человеческого измерения» слова и его творческих потенций: творческое Слово, являющееся причиной возникновения космоса, недоступно пониманию человека, открытое нам космическое слово есть раскрытие объективной, мало зависящей от человека реальности.

3.11. Философия С.Булгакова на страже нашей духовной культуры мышления¹

Проблема духовного возрождения в обществе должна рассматриваться на основе проблемы духовного обновления самой личности. В свое время к этому вопросу неоднократно возвращались мыслители православно-философской культуры мышления, среди которых особым образом выделяются такие, как С.Булгаков, А.Карташев, Г.Флоровский, И.Ильин, П.Новгородцев, Г.Федотов и другие. Решение этих и других вопросов всегда ложится на плечи интеллигенции и духовенства. Для самой интеллигенции этот вопрос является сложным, потому что он находит свое раскрытие сразу в трех плоскостях – индивидуально-личностном, общественном и государственном уровнях анализа. Наша речь пойдет о проблеме *духовного обновления на основе православной культуры мышления* (другими словами, спасение во Христе) конкретной личности и общества в целом.

Во всем этом словно сквозит идея русского православного мыслителя и подвижника о том, что причина духовного кризиса была подготовлена предыдущими периодами истории. Так, по мнению С.Булгакова, начиная с эпохи средневековья, человечество постепенно, но довольно уверенно отходит от духовных традиций истинного христианства. Культивирование идей гуманизма происходило в культуре под знаком натурализма, язычества и антирелигиозности. В результате чего вырисовывается проблема «одностороннего и отвлеченного гуманизма», как о нем говорил сам С.Булгаков. В этом мы четко видим мысль о том, что сама идея гуманизма не является противоестественной христианскому мировоззрению, однако перекосясь в сторону безбожности

¹ Борисова Т.В.

обращается урожаем духовного обнищания. Потому было бы неверным простить тем, кто отрицает саму идею гуманизма, и тем, кто ее искажает. В обоих случаях наблюдается искривление основ христианской культуры мышления.

Такое положение дел и настроений в общественной жизни и глубоко личной внутренней жизни самого человека влечет за собой состояние растерянности и потерянности. Все это происходит на фоне бурного развития техники, новых видов искусства, однако не приносит плодов духовного роста и обновления. Подобные испытания для человека и общества не обращают его к идее о поиске утраченных истин. «Современное искусство, при всем богатстве и роскоши новых форм художественной техники, опускается до мертвого натурализма или самоубийственной тенденциозности; мистическое по самому своему существу, оно больше всего страдает от религиозной беспочвенности века. Вся современная культура, разросшаяся в пышное и могущественное дерево, начинает чахнуть и блекнуть от недостатка религиозно-мистического питания. Наибольшую горечь пришлось вкусить современному человечеству во взаимных отношениях. Век гуманизма выставил великие христианские заветы, старое отцовское наследие - идеалы свободы, равенства и братства, но выставил их как свое создание и свою собственность, оторвав прекрасный цветок от родимого ствола».¹

Постепенно утрачивая связь с Богом, люди словно обрекают себя на духовное одиночество, убийственный безвыходный индивидуализм на фоне солидарного объединения трудящихся. Вместе с тем человеческое сердце утрачивает и представление о том, что такое истинная любовь, вера, надежда, добро. Утратив эти духовные «маяки» в житейском бурном море человечество не способно наметить и верных шагов к построению своего будущего, в котором видится «рай на земле». Все эти мытарства и формальные перестройки основ духовно-социального бытия человеческого общества не ведут к мистическому и сакральному объединению людей, богоносной соборности.

Точкой отсчета берется сам человек, и посредством его христианское обновление охватит собой не только разные сферы нашей жизни, но и изменит само понимание и восприятие этой жизни. И сегодня не утратили своей актуальной остроты слова преподобного Серафима Саровского, что пророчески звучат под куполом небес: «Стяжайте Духа Святого и вокруг вас спасутся многие!» Важно также указать на то, что остается живой идея мистической соборности христиан в лоне Церкви: «Между тьмь и православная догматика и православная мораль, какъ и вообще всякая хрїстианская этика, требуютъ съ необходимостью отъ всехъ хрїстианъ и отъ церкви, кроме личной аскезы, также и *аскезы общественно*

¹ Булгаков С. Героизм и подвижничество // Вехи. Из глубины М.: Правда, 1991. С. 48.

*служения, кроме личного индивидуального спасения, также и общественного спасения*².

Там где мыслители не способны, что-то утверждать, там они пытаются ставить вопросы во всей их остроте и вечной актуальности. Сергей Булгаков говорил об основных факторах создания духовной атмосферы, отмечая распространение идей атеизма и религиозной легкомысленности (даже в стенах высших учебных заведений). И это выступает не столько обвинением в адрес интеллигенции, сколько попыткой определить диагноз всей культурно-исторической эпохи.

Следует прекратить этот «пост от Дьявола», который наблюдается в усвоении современным обществом культурных ценностей. Интеллигент, призванный разоблачать тот внешний налет успешно-счастливого бытия человечества, обнаруживает пустоты в сфере духовного. Подмена идеалов в общественной жизни – это душевная боль мыслителя. Который, в свою очередь, должен избегать при этом самовлюбленности в свои подвиги, что приводит к потере ощущения Бога, а вследствие этого к самообожению. Приходится вспоминать слова С. Булгакова о том, что каждый такой самообожненный герой в свое время предлагает свой способ спасения человечества. Но мы глубоко убеждены в том, что этот *способ один единственный и он проходит через порог храма на личную встречу с Христом.*

На наш взгляд, для личности и общества в целом никакое духовное обновление и возрождение невозможно без поворота в сторону Церкви (к тем основам христианской этики, морали, хранителем которых она является). Для самой философии это будет означать другую (значительно более высокую) высоту принятия решений и анализа.

Философы переломного времени понимали, что проблема духовного возрождения личности и нации пролегает через традиции православной культуры. Хотя самопознание человека не может сводиться к объяснению его назначения и духовной природы, однако, с него должно начинаться. Объективный мир культуры должен превратиться и приобрести вид субъективных убеждений. Важно и то, что характерной чертой ценностно-духовного бытия человека является процесс *индивидуализации ценностей*. Забывать об этой черте и ее важной роли – это дискредитировать саму мораль. Наследуя от социально-культурного окружения ценности и моральные нормы бытия, сознательная личность не должна оставаться пассивной: “Но нравственный подвиг доступен для всякаго. Каждый может, повторяя его, раскрывая въ немъ свою метафизическую глубину, достигнуть того, что стоит назвать этической гениальностью. Вотъ въ этой всеобщности (въ смыслъ для всехъ данности, или заданности) лежитъ, думается, разгадка особой близости этой сферы къ религіи. Вотъ почему въ Евангеліи Христосъ говоритъ такъ много о томъ, какъ относиться къ

² Карташев А. Личное и общественное спасение во Христе // Путь. 1934. № 45. С. 32.

ближнему, и ничего не говорить, как писать стихи или заниматься математикой”¹.

В контексте философской антропологии, а тем более православной, необходимо шагать против аксиологического нигилизма, который властвует сегодня. Проблема ценностей и критерий ценности человеческого бытия всегда берется интеллигенцией различных культурно-исторических эпох на проверку с критической точки зрения именно в кризисные для общества моменты. Даже при условии многомерности проблемы человека и ценностей в его жизни необходимо попробовать разрушить “высокую стену”, что была возведена между понятиями “ценности” и “ценности нашего времени” (по нашему мнению, ее появление и определяет духовный кризис).

Творческая и сознательная интеллигенция на пути к духовному обновлению и возрождению христианских традиций всегда способствовала возведению “моста между храмом и жизнью”. Этот мост послужит залогом появления осознанной необходимости во внутреннем преображении каждого и всех. Обращение к принципам христианской эсхатологии (места и роли в ней человека) помогает личности преодолевать тот безграничный трагизм, ядовитое сомнение и малодушие, что преследуют человека в период глубоких трансформаций. Возрождение такой культуры мышления поможет превратить саму культуру в “проводника” новых идей. Не снимая при этом с самой личности (и общества) чувства глубокой внутренней духовной ответственности за исповедание тех или иных ценностей и убеждений. *Такая культура должна вести за собой сильных, будить тех, кто спит, призывать к раскаянию, покаянию и . . . новому образу в себе – образу нового человека – Нового Адама.*

Величие и трагизм философской рефлексии проблемы обожения человека кроется в том, что объект познания, собственно, как и субъект не могут вырваться за пределы культуры. Рассмотрение идеи *нового человека* вводит в нашу душу идеальные формы и желаемые блага, но сами по себе они еще не владеют жизнью. Такой “прививки” выходит недостаточно, ведь эта идея должна стать важной частью духовной жизни личности. Без этого способ бытия самой идеи в душе и сердце человека – неполнокровный, а потому не несет в себе всего объема ценностной нагрузки. В пределах христианской культуры мышления сам образ Нового Адама является символическим, а потому знаковым в духовной истории человечества. Господь неопишем целостно ни одним словом-символом, словом-образом, именем или понятием.

Уместно спросить себя: что стоит за категорией “новый человек”? Какой он этот объект, что он означает и что это за способ его познания? Вопрос очень сложен. Такая сложность, по нашему мнению,

¹ Федотов Г.П. Въ защиту этики // Путь. 1939. Вып. № 60. С. 10 – 11.

предопределена тем, что сама идея Нового Адама – больше чем идея, а ее восприятие, осознание и духовно-душевное переживание является интимным и сакральным личностным опытом. Философский ум глубоко убежден в том, что говорить о духовном обновлении общественной жизни невозможно без проблемы личностного обновления каждого. “Через христианское преобразование “внутреннего человека” уже само собою должна преображаться изнутри, незамытно и постепенно и вся середина, в которой обновленный духовно христианский человек живет и действует: – общество, государство, культура”.¹

В проблеме аксиологии и онтология *нового человека* как образа Нового Адама, в трудах русских религиозных философов не содержится банальностей и “пустяков”. Онто-аксиологичный ракурс вопроса раскрывает напряженное противостояние основных модусов человеческого бытия: а) бытие с Богом и для Него; б) бытие без Него и лишь для себя. *Несмотря на наличие этого откровенного противоречия, на наш взгляд, из этого невозможно построить антиномию, ведь бытие человека не может противопоставляться бытию Бога.*

Для философской мысли С.Булгакова аксиологическая проблематика бытия человека находит свое раскрытие и обретает полноту в акте воскресения Христова: «Воскресение Христа – это завет и обетование сохранения всех ценностей, и прежде всего абсолютной ценности человеческой индивидуальности, безжалостно косимых смертью, восстановление всего вечного и ценного, что творилось в истории; это – спасение духовных благ, истинных ценностей культуры, приобщение исторического человечества к мировому творчеству, к участию в мироздании».²

Правда, кое-кто может признать саму идею духовного перерождения человека утопическим проектом или усомниться в ее возможной реализации. Однако мы глубоко убеждены в том, что если освободить эту мысль от “эсхатологического испуга”, что ее окрашивает, то нам постепенно будет открываться путь к непосредственной реализации этой идеи.

Важно также отметить, что преодоление препятствий в переходные этапы развития общества должно сопровождаться осознанием необходимости обращения к святоотеческому наследию. Однозначное разграничение ценностей на светские и духовные выглядит некорректным и несправедливым как по отношению к светскому сообществу, так и по отношению к духовенству. Верно также и то, что нет светского христианства или христианского христианства в людях, а есть лишь

¹ Карташев А. Личное и общественное спасение во Христе // Путь. 1934. № 45. С. 30 – 31.

² Булгаков С. Воскресение Христа и современное сознание // Русские философы (конец XIX – XX середина) М.: Антология. Вып. 1. М.: Книжная палата. 1993. С. 85 – 86.

духовное христианство в разных степенях нашего личного им проникновения.

Глава 4. Проблема человека и ее аспекты в творчестве Булгакова

4.1. Проблема личности¹

Религиозно-философское постижение личности для С.Булгакова сопряжено с личным духовным опытом обнаружения в своей душе, в своем сердце тесной связи своего «Я» с Творцом. Пребывая определенное время в ситуации блудного сына, отрешившегося не только от Отца, но и от собственного «Я», он все же удостоился возвращения к Богу, обретения себя. И радость этого возвращения сопровождала его всю оставшуюся жизнь. Испытав всеобъемлющую любовь к Творцу и к каждому из Его творений, в особенности к человеку, он посвятил свое возвращение *человеку, ищущему Бога*. Ибо, по убеждению С.Н.Булгакова, только такой человек имеет возможность обрести себя в качестве *личности*. Марксизм же, от которого отрекся мыслитель в пользу христианства, по его словам, обезличивает человека, упраздняет его индивидуальность, сводит наличное содержание «личности» всецело к социальным рефлексам». Христианство, напротив, «пробуждает личность, заставляет человека ощутить в себе бессмертный дух, индивидуализирует человека, указывая для него путь и цель внутреннего роста»². Именно поэтому, как считал Н.О.Лосский, С.Н.Булгаков большое значение придавал созданию «подлинно христианской церковной культуры», охватывающей все аспекты жизни – науку, философию, искусство, социальную организацию.

Кратко остановимся на тех аспектах личности, посредством которых С.Н.Булгаков раскрывает ее духовную сущность в работе «Свет Невечерний». Тайна личности имеет свое основание в тайне происхождения человека. Поэтому объяснению христианского тезиса о сотворении человека по образу и подобию Божию С.Булгаков и придает особое значение. Человек, как и все земные существа, «создан из праха земного, из общей тварной материи», но в отличие от всех других существ «в него вдуно самим Богом дыхание жизни. Из Себя Самого извел и как бы выделил Бог его сущность. И уже в силу своего происхождения человек является сыном Божиим»³. Человек не тождественен Первообразу, но причастен Ему. «Реальность этой связи между образом и Первообразом отмечена той чертой библейского повествования, что Бог *вдуно* душу в человека, следовательно, при этом произошло некоторое исхождение Божества, род творческой эманации. Поэтому-то человечество и зовется прямо *род Божий*»⁴...

¹ Фоменко Л. «Религиозно-философские мысли С.Н. Булгакова о человеческой личности».

² Лосский Н.О. История русской философии. М.: Высш.шк., 1991. С.225.

³ Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С.242.

⁴ Там же.

Подлинность человеческого существа проявляется в его антиномичности, ибо оно «есть одновременно тварь и не-тварь, абсолютное в относительном и относительное в абсолютном»¹. Так как человек есть образ Божий, то ему «в каком-то смысле» присущи черты Божества, главные из которых и характеризует С.Н.Булгаков. Природа человека запечатлена абсолютностью. «Человек трансцендентен миру и в этом смысле свободен от мира, есть не-мир. Он не исчерпывается никаким *что*, не определяется никаким определением, но есть как и Бог абсолютное *не-что* ... Человек трансцендентен и самому себе во всей своей эмпирической или психологической данности, во всяком самоопределении, которое оставляет ненарушенным покой его абсолютности и незамутненной его глубину»².

С.Н.Булгаков отмечает, что в силу невыразимости человеческого духа в каком бы то ни было *что*, «человеку присуще стремление к абсолютному творчеству, по образу Божию»³. Однако и в отношении к творчеству Бог и человек несравнимы: между ними бездна, отделяющая потенциальность от актуальности. «Именно эта потенциальная абсолютность человеческого творчества, которая не становится актуальной и порождает *трагедию*, которой человек не испытывает, погружаясь в самодовольство и духовную лень». Каким же образом может человек утолить «томление бессильной трансцендентности или неабсолютной абсолютности»? Русский мыслитель отвечает – подвигом любви-смирения⁴.

С.Н.Булгаков обращает внимание на еще одну важную черту осуществления образа Божия – на положительную сопричастность тайне Божества. Так, триипостасность «присутствует» в человеческом духе в виде тройственного состава души: воли, ума и чувства – как воплощенное единство Истины, Добра и Красоты. Но «образ Божий в человеке, – как отмечает русский мыслитель, – связан не только с тройственностью его духовного состава, но и с *ипостасностью* духа. *Человек есть ипостась, лицо, личность*»⁵. При этом подчеркивается, что личность, ипостась, «не исчерпывается наличным сознанием, которое лишь феномен или модус личности, однако всякое содержание сознания облечено формой ипостасности, переживается как состояние личности»⁶. Подойдя, таким образом, через осмысление форм осуществления образа Божия в человеке к вопросу об определении личности, С.Н.Булгаков утверждает, что «личность неопределима, ибо всем и всегда определяется, оставаясь, однако, *над* всеми своими состояниями и определениями. Личность есть

¹ Булгаков С.Н. Указ.соч.

² Там же. С. 243.

³ Там же.

⁴ Там же. С.245.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

каждому присущая неведомая тайна, неисследимая бездна, неизмеримая глубина. Она абсолютна в потенциальной значимости своей ... но всегда относительна и ограничена в актуальности своей...»¹.

С.Н.Булгаков подчеркивает, что ипостасность, личный характер бытия человека живет в его сознании, а состояние внеипостасности не может быть ни почувствовано, ни помыслено. Кроме того, человек знает свою личность как нечто абсолютное и вечное и этому не противоречит, по мнению автора, что «эмпирическая личность меняется и развивается во времени, ибо есть вневременная точка ипостасности, «зритель», который *не из времени* смотрит *во время*. Человек абсолютно *не верит* временности своей личности и ее уничтожимости. Идея конца ... *не вместима* в ипостасное сознание, которое одинаково не знает как конца, так и начала»².

В контексте этих размышлений С.Н.Булгаков актуализирует вопрос об отношении образа Божия в человеке к своему Первообразу. Он называет его основным вопросом религиозной антропологии и считает, что метафизика не в состоянии дать на него положительный ответ, а может наметить только предельные, отрицательные его грани. «Сама возможность повторения образа Божия, возникновение новых ипостасей есть тайна Божества. Человек есть сам для себя тайна в своей ипостасности»³. В поиске возможного ответа на закономерно возникающий вопрос о сути такого возникновения автор избегает однозначности, ибо «человеческая мысль слишком бедна в рациональной своей расчлененности, чтобы охватить это *одним* понятием ... Множественные ипостаси и созданы, и рождены, и эманированы»⁴.

Важный аспект понимания личности выявляется через ее осмысление в связи с половыми различиями человека. Ибо «полный образ человека есть мужчина и женщина в соединении, в духовно-телесном браке. Каждый в отдельности есть *полу-человек*, однако является самостоятельной личностью, ипостасью, имеет свою духовную судьбу. В недрах же духа всякий человек остается все-таки двуполым, потому что иначе невозможна была бы его жизнь. И духовный пол вообще бывает сложным, ибо каждая личность представляет собой индивидуальное и своеобразное смешение стихии мужской и женской, и этим обусловлена творческая напряженность, эротика духа. Эта имманентная брачность человеческого духа таит в себе разгадку творчества, которое есть не волевой акт, но *духовное рождение*, как об этом свидетельствует и гений языка, охотно примешивающего к нему образы из области половой»⁵.

Следующий шаг на пути постижения человеческой личности у С.Н.Булгакова связан с осмыслением различий образа и подобия в человеке.

¹ Булгаков С.Н. Указ.соч.

² Там же. С.246.

³ Там же.

⁴ Там же.

⁵ Булгаков С.Н. Указ.соч. С.263-264

Наиболее существенным при этом является то, что «образ Божий дан человеку, он вложен в него как неустранимая основа его бытия, подобие же есть то, что осуществляется человеком на основе этого образа, как *задача* его жизни»¹. Выполнение этой задачи становится возможным и необходимым в связи с изначальной незавершенностью человека (с момента создания), с его самобытностью. «Несоответствие образа и подобия в человеке, или точнее его потенциальности и актуальности, наличности и заданности именно и составляет своеобразие человека, который ипостасною своею свободою осуществляет в себе свой собственный идеальный образ, погруженный в некую мэональность или неопределенность»². Осуществление этого образа представляется сложной жизненной задачей, задачей творческого подвига и усилия, подвига тела и духа. Характеризуя состояние тела и души наших прародителей, находившихся в раю, мыслитель воспроизводит шаги самопознания и самоопределения человека, совершавшиеся под руководством Бога. В первую очередь Бог пробуждает в человеке сознание его тварной свободы тем, что дает ему закон и заповедь. Самоопределение человека по отношению ко всему живому было следующей ступенью его самосознания. При этом человек удержался на иерархической высоте, ощутил свою собственную неполноту и одиночество и проявил умудренность по отношению к тайне человеческого двуединства. Созданием Евы закончилось сотворение человека. «Образ Божий засиял в человеке полным своим светом, и в нем стало обозначаться подобие Божие. Начался человек, с его собственным путем богоуподобления, творческим осуществлением своего истинного образа»³.

Исполнение замысла Божия о человеке «искажается» его грехопадением. С.Н.Булгаков тщательно раскрывает смысл грехопадения и анализирует факторы осуществления в человеке подобия Божия в новых условиях его земного пути. «Законом жизни для него становится мудрость цельности и цельность мудрости – *целомудрие*, которое есть одновременно и условие, и следствие любви»⁴.

Новые грани человеческой личности раскрываются С.Н.Булгаковым через осмысление человека, принадлежащего целостному человеческому организму – человечеству. «Человек неотделим от человечества, он есть настолько же индивидуальное, насколько и родовое существо, род и индивид в нем нераздельны, сопряжены и относительны»⁵.

Ограниченность индивидуализма и различного рода социологизмов в понимании личности достаточно легко преодолеваются христианским подходом к рассмотрению отдельного человеческого индивида не только

¹ Там же. С.268.

² Там же. С.269.

³ Там же. С.271.

⁴ Там же.

⁵ Булгаков С.Н. Указ.соч. С.344.

как самозамкнутого микрокосмоса, но как части целого, то есть входящего в состав мистического человеческого организма. Таковым всечеловеческим всеорганизмом после совершившегося боговоплощения является Иисус Христос. Такое вхождение означает, что «каждая человеческая личность, имея для-себя-бытие, является своим абсолютным центром; но она же и не имеет самостоятельного бытия, свой центр находя вне себя, в целом. Первое есть принцип равноценности человеческих личностей, равенства по их духовному существу, во образе Божиим. В духе все равны ... Напротив мистической органичностью человека полагается начало не равенства, но различия, иерархического строения...»¹.

Еще один штрих, подчеркивающий различие социального и духовного аспектов личности. «Мы непосредственно знаем себя, однако, только как личности, обособленные центры бытия, – пишет С.Н.Булгаков, – а органичность свою ощущаем лишь через социальную среду как внешнюю данность, нечто случайное и принудительное, не соборность, но коллектив, имеющий высший идеал не в любви, а в солидарности. И лишь погружаясь в себя, к своим собственным мистическим корням во всеорганизме, ощущаем мы свою соборность, познаем себя как не-себя. В атмосфере любви церковной, в переживании таинств церковных совершается это преодоление нашей обособленности, а коллективизм уже не закрывает соборности. Здесь становится ясна вся относительность социального неравенства перед фактом духовного равенства людей...»².

В контексте этих размышлений С.Н.Булгакова приходит понимание важности для современного человека той созидательной работы по восстановлению разрушенных храмов, которая активизировалась в последнее десятилетие. Ибо храм – это место соборной молитвы, это место единения душ, это возможность обретения себя, а не только памятник архитектуры. И чтобы последнее не возобладало над первым, современному человеку необходимо кропотливо и внимательно строить храм собственной души и осознать это «строительство» главной задачей своей жизни. Ведь внутренняя духовная работа составляет главный стержень нашей непрерывно становящейся личности. К этому призывает жизненный и творческий пример Сергея Николаевича Булгакова.

4.2. Человекобог Ницше и богочеловек Достоевского в интерпретации С.Н. Булгакова³

Темой исследования является работа С.Н. Булгакова «Иван Карамазов в романе Достоевского «Братья Карамазовы» как философский

¹ Там же. С.345.

² Там же. С.346.

³ Гайко Г.

тип». Данная статья является критическим анализом основных идей Достоевского и Ницше, который осуществляется через рассмотрение одного из самых неоднозначных и сложных образов мировой литературы – образа Ивана Карамазова. Статья С. Н. Булгакова посвящена анализу личности Ивана Карамазова, однако очевидно, что Булгаков проводит параллели с великим Фридрихом Ницше, усматривая общее в их характерах и, соответственно, философских идеях немецкого философа и персонажа Ф.М. Достоевского.

Булгаков даёт целостный, всеобъемлющий анализ личности Ивана Карамазова, выявляет причины его душевных метаний. Сравнение идей персонажа книги и Фридриха Ницше, который, к слову, очень уважал Достоевского, проводится с самого начала статьи. Булгаков пишет: «Состояние нравственного омертвления, в котором находится Иван, делает его холодным и безучастным эгоистом, которому окружающая его жизнь внушает только брезгливое раздражение»¹. Провести параллели с «состоянием нравственного омертвления» Ивана Карамазова и умонастроениями Ницше не составляет труда. Фактически и герой романа, и великий философ оказываются в схожем состоянии духа. Великая борьба Ницше, тот вызов, который он с такой страстью бросает миру, есть не что иное, как нравственное омертвление, омертвление мира, окружавшего человека, воистину не равнодушного к нему. Но по своему настроению философия Ницше так же холодна, как и умонастроения Ивана.

Обратимся к знаменитой идее Ницше об утверждении любви к дальнему и отрицании любви к ближнему. Её смысл состоит в том, что только любовь ко всем людям, к человечеству, точнее, к той цели, к которой стремятся люди – к сверхчеловеку, созидательна. Любовь к ближнему является проявлением слабости. Гений Достоевского высказывает ту же самую идею устами своего героя. Но при этом он в своих рассуждениях заходит дальше самого Ницше и фактически составляет, если можно так выразиться, его психологическую проекцию. Булгаков подмечает, что Иван фактически осознаёт всю тяжесть своего состояния и пишет: «Не верится самому Ивану, когда он говорит про себя Алеше: “Я никогда не мог понять, как можно любить своих ближних”. Тот Иван, которого мы видим в романе, не таков, каков он есть на самом деле»².

Далее Булгаков отмечает, что Достоевский видел причины душевного кризиса Ивана: «Он (Петр Александрович Миусов) закончил утверждением, что для каждого частного лица, не верующего ни в Бога, ни в бессмертие свое, нравственный закон природы должен немедленно измениться в полную противоположность прежнему религиозному и что эгоизм даже до злодейства не только должен быть дозволен человеку, но

¹ Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1985-1903, Москва, Астрель, 2006. С. 469.

² Булгаков С.Н. Указ.соч. С. 469.

даже признан необходимым, самым разумным и чуть ли не благороднейшим исходом в его положении”. Иван вполне подтверждает верность передачи его мысли: “нет добродетели, если нет и бессмертия”. А Иван в романе не верит или еще не верит в бессмертие души. Ту же мысль повторяет ему его страшный двойник-черт»¹.

Итак, Булгаков считает, что именно утрата религиозной веры становится причиной нравственного упадка Ивана Карамазова. И с этим не может смириться сам Иван. Ярчайшее подтверждение тому мы видим в конце произведения, в тот момент, когда Иван осознаёт свою вину за смерть отца. Его теория вседозволенности встречается в нем самом с этикой, которую он стремился отрицать. Теория, разум, встречаются с реальностью, которая оказывается бесконечно сложнее и глубже любых теорий. И далее Булгаков прямо отмечает сходство Ивана Карамазова и Фридриха Ницше: «Всякий, кто хотя поверхностно знаком с моральной философией Ницше, без труда усмотрит тожество основных мотивов и основных идей у Ницше и Ивана, что вполне понятно из сходства основной их проблемы о совместимости абсолютной морали с позитивизмом»².

Как «сверхчеловек» Ницше, так и «человекобог» Карамазова (в романе Достоевского) исповедуют принцип вседозволенности, отрицают альтруизм и мораль. Вседозволенность и нигилизм приходят на место морали долга и любви. Булгаков снова подчёркивает сходство Ф. Ницше и Ивана Карамазова: «Душевная драма Фр. Ницше и Ивана Карамазова одна и та же – теория аморализма, не совмещающаяся с моральными запросами личности»³. Даже сумасшествие Ницше Булгаков связывает именно с его внутренними переживаниями. К такому выводу его подталкивает тот факт, что в конце романа похожая судьба постигает Ивана. Сумасшествие – единственный итог такой философии. Таким же образом объясняются душевные метания Заратустры – ярчайшего образа, придуманного Ницше. Метания, выраженные в отрицании морали. Такая философия губительна для любого её носителя, чьи чувства ещё не отвердели.

И далее Булгаков делает важнейшее замечание, касающееся характера и судьбы великого немецкого философа: «...в противоположность Ницше, который весь ушел на изживание этого противоречия, Достоевский, понимая его, возвышается над ним...»⁴. Можно утверждать, что в лице Ивана Карамазова Достоевский переживает те же проблемы, что и Ницше. Переживает их, осмысливает, но не живёт ими. И в этом аспекте, на наш взгляд, Достоевский продвигается значительно дальше Ницше в философии в целом, и в анализе человеческой природы, в частности. Иван Карамазов – это Ницше.

¹ Там же. С.470.

² Там же. С. 471.

³ Там же. С. 472.

⁴ Булгаков С.Н. Указ.соч.

Иван на протяжении всего произведения ищет ответы, потому как всё время осознаёт противоречивость своей позиции. Более того, он не сомневается, что найдёт ответы, что придёт к Богу... но это случится потом. Причина метаний Ивана – отказ принятия человеческих страданий как необходимости. Не стоит этот мир слезинки ребёнка! Фактически он задаёт себе вопрос о происхождении и необходимости зла в мире. Вопрос, на который пытались ответить философы всех предшествующих эпох. Вопрос, на который невозможно дать однозначный ответ, как подчёркивает Булгаков. Но это вопрос, на который Иван заранее знает ответ, потому как и сам страдает. Потому как знает, к чему эти страдания его приведут. Только через боль, через борьбу можно чего-либо достичь. Дабы подчеркнуть накал внутренней борьбы, Достоевский создаёт два образа: чёрта говорящего: «...о будущем царстве свободы и науки, когда человек, окончательно упразднив веру в Бога, станет человекобогом» и великого инквизитора как выражение метаний Ивана, как теоретическое обоснование его философии¹. Булгаков видит разрешение данной проблемы в том, что она устранима только путем особого метафизического и религиозного синтеза, построения особого миропонимания. Рассуждая о насилии и об отрицании этики, Булгаков проводит ещё одну параллель между Карамазовым, а точнее Инквизитором, и Ницше, в которой раскрывается суть такого синтеза: «Основной мотив социальной философии Ницше есть та же идея, что и у великого инквизитора – отрицание этического равенства людей, признание различной морали рабов и господ»². Ницше отрицает сострадание и любовь, возвеличивает войну. Проблема сверхчеловека, его природы, уже в начале XX века ставшая актуальной, была досконально изучена Достоевским. И этот момент особенно подчеркивается Булгаковым. Отказ Ницше от Бога обернулся отказом от морали. На место объективного, абсолютного закона существования мира приходит субъективный – человек. И человек этот, в силу различных причин, делит мир на более совершенных и менее совершенных, на хороших и плохих ... Конечно, и персонаж Достоевского, и Ницше исходят из того, что именно они видят в реальном мире, способном развеять любые иллюзии насчёт равенства и братства. Но при этом забывается объективное, религиозное, скорее даже метафизическое понимание равенства людей. Сверхчеловек, человекобог, не может заменить Бога в силу своей субъективности, а потому не сможет понять равенства.

В заключение можно заметить, что статья С. Н. Булгакова является, на наш взгляд, одной из его лучших работ. Важнейшее значение этой статьи нам представляется в том, что Булгаков совершенно чётко демонстрирует сходство литературного персонажа и одного из крупнейших

¹ Там же. С. 470.

² Там же. С. 483.

философов в истории мысли. Ему удалось показать, что философия Ницше, а значит и её многочисленное наследие, во многом определившее культурный облик XX века, были предсказаны Достоевским. Но, в отличие от Ницше, выдуманный персонаж переживает более глубокую мировоззренческую эволюцию. И это особо отмечается Булгаковым. Создав образ Ивана Карамазова, Достоевский буквально прожил жизнь Ницше, указал дальнейший путь его исканий. В свете популярности философии Ницше, и, как следствие, её неправильного понимания, познание этого пути видится нам крайне важным не только для избегания искажений ницшеанской философии, но и для развития философской мысли вообще.

4.3. Страх смерти в философии Булгакова¹

Человек отличается от всех других живых существ тем, что знает о неизбежности своей смерти. В раннем детстве, правда, осознание конечности своего физического существования еще отсутствует. Однако уже вскоре формируется вполне четкое представление о неизбежном финале жизни. В русской философии стремление к цельному познанию мира и острое чувство смертельной реальности тесно сочетаются с верой во всё многообразие опыта как чувственного, так и трансцендентного. Одним из представителей русской религиозной философии является Сергей Булгаков.

Булгаков разрабатывает учение о софийности мира, о сопричастности каждой земной твари и человечества в целом божественной премудрости, божественной красоте и страху смерти и любви. София, по мнению мыслителя, - актуальная связь между Богом и человечеством, которая дана ему в самом реальном бытии и наполняет жизнь подлинным смыслом.

Это обстоятельство, связанное со знанием о конечности собственной жизни и неотвратимости смерти, на протяжении всей истории человека было основанием создания различных концепций смысла жизни, теорий потустороннего мира и жизни после смерти. Удивительно, но смерть на экране, которая массивно обрушивается на современного человека в потоке боевиков или, как модно сейчас говорить, блокбастеров, не воспринимается как реальность, имеющая прямое отношение к каждому. Типичная реакция защиты: «К каждому – может быть, но не ко мне». Итак, первым источником защиты от страха смерти (и, как мы увидим, неэффективным) является нарциссизм современной культуры, невозможность принять неотвратимые ограничения и мирской удел, свойственный всем. Установка на исключительность пронизывает жизнь.

¹ Мельник В.В.

Второй источник страха смерти – экзистенциальный вакуум: отсутствие цели и смысла в жизни. Пустое существование – это уже не жизнь, а что-то промежуточное между жизнью и смертью, нечто приближенное к смерти. Внутреннее чувство человека подсказывает ему, что такая жизнь немногим отличается от смерти, и он острее ощущает ее близость и неизбежность. Можно сказать, что сильный страх смерти – это не страх перед бессмысленностью жизни. Человеческая жизнь предстает как совокупность фрагментов времени, наполненная фрагментарными предметами и отношениями, в ней нет целостности, нет проекта жизни, который возникает только при принятии и осознании факта конечности существования. Такое состояние М. Хайдеггер¹ определяет как безликость, когда человек не воспринимает конечность своего существования, свою смертность, поскольку череда фрагментов не предполагает завершения. Ломка данного стереотипа при близком столкновении со смертью может приводить к неврозу. Человек не справляется с идеей собственной смерти вне попытки осмыслить свою жизнь, обрести экзистенцию, а значит, выйти за свои пределы, трансцендентировать в мир и отыскать смысл своего существования.

Во все времена отношение к смерти было одинаковым. Человек всегда испытывал страх перед ней и старался не думать о смерти. Мы в своей статье рассматриваем страх смерти в философии Сергея Булгакова, так как страх смерти является важным во всех религиях мира. Одни при этом верят в бренность и временность земного существования и в вечную жизнь души после физической смерти, после освобождения от грешного тела. Другие принимают теорию реинкарнации, которая допускает возможность многократного физического возрождения и возвращения в земной мир в различных живых формах: в другом человеке, в животном, в дереве и т. п. Кто-то вообще не верит ни в какие формы жизни после смерти. Однако для всех знание о неизбежности смерти является важнейшим обстоятельством, непосредственно влияющим на жизнь человека. В определенной мере можно утверждать, что именно знание о неизбежности смерти придает жизни смысл. Отец Сергей Булгаков считал, что страх смерти естественен для человека². Он знаком практически каждому. Его экзистенциальное присутствие в человеческой жизни блестяще описано в «Свете Невечернем». Страх смерти имеет огромное значение в нашем внутреннем опыте: он преследует нас как ничто другое, постоянно напоминает о себе неким «подземным грохотом», словно дремлющий вулкан. Это – «темное, беспокоящее присутствие, притаившееся на краю сознания»³. Но все же обычно этот страх не

¹ Хайдеггер М. Письмо о гуманизме//Проблема человека в западной философии. М., Прогресс, 1988. С.314-357

² Булгаков С. Первообраз и образ. М.-СПб., 1999. Т. 1. С. 166.

³ Булгаков С., прот. Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Ч. 3. Paris, 1945. С. 40. То же. М., 2005. С. 40

разрушает жизнь. В определенном смысле он заставляет острее чувствовать и ценить ее счастливые мгновения, стимулирует к активности, не позволяет откладывать жизнь «на потом». Каждый человек проделывает немалую внутреннюю работу, чтобы научиться жить с этим страхом и защищаться от него.

Смерть как неотъемлемая часть человеческой жизни издавна изучалась Аристотелем, Платоном, Эпикуром, Августином, Флоренским, Юнгом, Фрейдом, но все же оказалась на задворках современной культуры. Человек, и в нем все творение, есть нетварно-тварная София, сотворенное божество, тварный бог по благодати. Ему дана Богом жизнь, однако Им не дана смерть, – "смерти Бог не сотворил" [Библ., Прем. Сол. 1:13], но лишь попустил. Смерть вошла в мир путем греха, который разрушил устойчивость человеческого существования и как бы отделил в нем нетварное и тварное. В философии отца Сергия тварное как неимущее в себе собственной силы бытия стало смертно, получив недолжную самостоятельность от нетварного. Такова и природа смерти. Ею полагается и граница для этой последней. Смерть не безусловна и не всеильна. Она лишь надрывает, надламывает древо жизни, но она не непреодолима, ибо уже побеждена воскресением Христовым. Человечество воскресает во Христе и со Христом, однако для этого и прежде этого оно со Христом и во Христе умирает. Смерть человеческая есть и смерть Христова, и к полноте этой смерти надлежит нам приобщиться, как и Он приобщился к нашей смерти, воплотившись и вочеловечившись. Что же означает эта смерть Богочеловека, средоточие смерти, сама смертность? Как может умереть Богочеловек, в котором сам Бог "нераздельно и неслиянно" соединился с человеком? Как в Нем самом могло не только соединиться, но и как бы разделиться начало Божественное и тварное, Бог и человек? Или, поскольку Божество Его есть София Божественная, как могла она отделиться от Софии тварной? Образ смерти в философии Булгакова как таковое разделение остается один и тот же и у человека и у Богочеловека: Богочеловек умирает по образу человека, а человек по образу Богочеловека, в некоей дивной взаимности. В христианстве принято считать, что Иисус своею смертью смерть попрал. Бог в Богочеловеке как бы оставляет Божественную Свою полноту, как бы перестает быть Богом, но в то же время сохраняет во всей силе Свое Божество. Он, неизменно пребывая Богом, однако Своего Божества не суживает, напротив, Ею даже как бы совлекается. Эта антиномия кенозиса – Бог и не-Бог вообще есть предельная тайна самооткровения Божия: Бог есть абсолютное существо, имеющее жизнь в себе, но вместе и творец, нераздельно связанный с творением и его относительной и органической жизнью. Эта антиномия пронизывает до глубины все отношения Бога к миру. Она выражается в боговоплощении и богочеловечестве и находит предельное осуществление в Божественной смерти, которая соединяется со всей

полнотой Божественной жизни: "во гробе плотски, в аде же с душою яко Бог ... и на престоле был еси, Христе, со Отцем и Духом". Кенозис не ограничивается лишь второй ипостасию, но распространяется на всю Св. Троицу, соответственно характеру каждой из ипостасей. Но он обращен к миру и человеку Второй ипостасию, в полноте раскрывается в Богочеловеке, "смирившем Себя до смерти крестной" [Библ, Фил. 2: 8]. Откровение Богочеловека для нас является поэтому неизбежно, и откровением Его смерти в нас, и нам надо постигнуть всю безмерность Его жертвенной любви к нам в Его со-умирании с нами. Но это возможно лишь через наше со-умирание с Ним. Богослов акцентировал внимание на веру в бессмертие души и жизни после смерти.

Человек, и в нем все творение, есть нетварно-тварная София, сотворенное божество, тварный бог по благодати. Ему дана Богом жизнь, однако Им не дана смерть, — "смерти Бог не сотворил" [Библ., Прем: Сол. 1: 13], но лишь попустил. Такова и природа смерти. Ею полагается и граница для этой последней. Смерть не безусловна и не всеильна. Смерть непобедима и непреодолима. Почему человек боится смерти? Потому что он хочет жить вечно. На что Сергей Булгаков говорит, что "человечество воскресает во Христе и со Христом, однако для этого и прежде этого оно со Христом и во Христе умирает. Смерть человеческая есть и смерть Христова, и к полноте этой смерти надлежит нам приобщиться, как и Он приобщился к нашей смерти, воплотившись и вочеловечившись, и страдавша и погребенна (после приятия смерти)"¹. В страхе смерти у человека появлялась тревога перед миром мертвых, который всегда будет существовать в сознании каждого, может, это будет звучать банально, но мир мертвых всегда влияет на мир живых.

Смерти противоположно бессмертие, оно ей предшествует и ею предполагается как предусловие. Если смерти Бог не сотворил, то это значит, что в человеке по сотворении заложена, по крайней мере, возможность бессмертия и отсутствует необходимость смерти. Эта возможность перестает быть как таковая, но переходит в неизбежность смерти лишь силою первородного греха. Однако эта неизбежность отсутствует для Единого Безгрешного в силу свободы Его от греха как первородного, так и личного. Смерть жертвенно воспринимается Им силою свободы, она приемлется Им ради спасения нашего от смерти — "смертию смерть поправ". Однако эта свобода не может явиться прямым насилием Божественного произвола над творением или как бы новым творческим актом. Она должна быть онтологически обоснована в творении. Иными словами, в боговоплощении и в богочеловечестве должно быть дано место ... смерти. Мы считаем, что человек по своей природе не должен бояться смерти. Сергей Булгаков считает, что Боговоплощение как принятие Богом всего человеческого естества, души и плоти, в

¹ Булгаков С. Первообраз и образ. М.-СПб., 1999. Т. 1. С. 166.

нераздельном и неслиянном соединении с Божеством, это естество как будто уже обоживает, сообщая бессмертие Богочеловека Его человеческому естеству. Во всяком случае, очевидно, так это было бы в том случае, если бы боговоплощение совершилось при отсутствии первородного греха и, следовательно, при усвоении Богом в Богочеловечестве человеческого естества не-падшего. Смерти нет и человеческое естество не носило бы в себе разложения смертного, и начало жизни умножалось бы и укреплялось бы воздействием Божества.

Однако такое допущение есть лишь абстрактная возможность, ее можно ввести лишь как вспомогательную богословскую гипотезу, но она не имеет для себя места в действительности. Боговоплощение совершилось прежде всего не только как обожение человека, бывшее изначальной конечной его целью, но как искупление, – освобождение от первородного греха через принятие смерти Христом и победы над ней в воскресении. Господь восприял в боговоплощении не только человеческое естество как тварную Софию в связь со Своим же собственным Божеством, как основой миротворения, но естество падшее, умаленное, ослабленное, смертное. Сын Человеческий вступил в мир не защищенным от смерти. Адамово человечество во Христе, конечно, могло бы силою соединения с Божеством, явиться свободным от внутренней необходимости смерти и силою этого оставаться бессмертным, но оно свободно было уступить смерти насильственной, от распятия, как об этом и свидетельствует крестная смерть Господа. Его человечество в воскресении и прославлении еще должно было получить силу бессмертия, подвигом искупления. "За претерпением смерти увенчан славою и честью Иисус, который не много унижен был пред Ангелами (как смерти не знающими), дабы Ему, по благодати Божией, вкусить смерть за всех" [Евр.Биб., 2:9].

Итак, антропологически боговоплощение само по себе не является уже преодолением смерти, которая имела еще быть побеждена. Смерть была включена в божественный кенозис: "сделавшись подобным человекам"... смирил Себя, быв послушлив даже до смерти, – и смерти крестной [Библ.,Фил. 2:7-8]. Освобождение от смерти всемогущим действием Божиим было бы уничтожением человечества, умалением его свободы, низведением его к положению объекта, пассивно воспринимающего спасение, т.е. упразднением самого человеческого естества. Но его достойна лишь победа над смертью чрез преодоление смертности. Однако это недостижимо одними лишь человеческими силами. Падение человека означает собой и его обессиление: "если упадет дерево на юг или на север, то оно там и останется, куда упадет" [Библ., Экк. 11, 3]. Смертность в человеке может быть преодолена лишь силою Божественной, чрез Богочеловека. Однако, для того чтобы быть преодоленной, смерть должна быть воспринята Богочеловеком в ипостасном единении обеих природ. Это восприятие не может

ограничиваться лишь человеческой природой, но должно распространиться и на ипостасирующую ее во Христе Божественную ипостась Логоса, а в Нем и через Него и на самое Его Божество, т. е. на Божественную Софию. Иными словами, возникает сложнейший вопрос христологии и софиологии – о смертности в Богочеловеке. Как можно понять и принять эту мысль, эту догматическую истину, которая извне кажется величайшим и как бы кощунственным противоречием, – смерть Богочеловека, человека в Боге и Бога в человеке?

Во-первых, философ рассматривает смерть как феномен, который умирляет человека и подготавливает его к диалогу с Богом. Чувство смертности усиливает бессилие человека спасти себя и поэтому появляется страх божий.

Во-вторых, смерть примиряет людей, которые могли быть завзятыми врагами в жизни. И именно смерть примиряет всех людей. Умирает и богатый и бедный, и хороший и плохой человек.

В-третьих, осознание смерти делает интересной и ценной саму жизнь и не позволяет человеку прожить ее напрасно.

Однако в какой же мере может идти речь именно о смерти человека и Богочеловека? Берем здесь, прежде всего, аналогию человеческой смерти. Даже и в этой последней мы различаем смерть от уничтожения. Смерть человека не есть полное уничтожение, но лишь разрушение сложности человеческого естества, отрыв духа от (одушевленного) тела, которое совершается чрез умирание. При этом смерть как разделение предполагает возможность и нового воссоединения духа и тела в воскресении. Разделение их в смерти, таким образом, предполагает двоякий процесс; духовный и телесный: дух, после мучительнейшего отрыва от тела, отдается в удел загробному состоянию во всей его ущербности, тело же предается тлению, сохраняя, однако, в себе жизненную силу для воскресения, а, следовательно, и бессмертия. Непостижимая тайна Богочеловеческой смерти соединяет в себе не только смерть человеческую, но и умирание Бога. И в этой непостижимости нам открыты некоторые черты, связанные именно с ипостасным триединством.

Возвращаясь к проблеме смерти и страха смерти, которые являются центральными для христианского сознания и философии Булгакова, необходимо отметить, что проблема смерти тесно связана с проблемой времени. Проблема же бессмертия является вторичной. Смерть есть самый глубокий и самый значительный факт жизни, которая возносит самого последнего из смертных над вульгарностью и банальностью обыденной жизни. И только факт смерти в глубине ставит вопрос о смысле жизни. Для христианина жизнь имеет смысл лишь потому, что есть смерть. Смысл связан с концом. И если бы не было конца, и в нашем мире была бы глупая бесконечность, то не существовало бы смысла в жизни. Смысл лежит вне

пределов этого замкнутого мира, и получение смысла предусматривает конец в этом мире.

По христианской вере, смерть является результатом греха и нашим последним врагом, который должен быть побежден. И вместе с тем смысл морального опыта христианина заключается в том, чтобы поставить человека на высоту в восприятии смерти, нужно показать *его отношение к ней. Жизнь интересна лишь потому, что в ней присутствует смерть, конец которой свидетельствует о том, что человек должен прожить жизнь по – христиански, готовясь к другой, божественной, высшей жизни. Жизнь была бы бессмысленна, если бы смерти не было.*

Мартин Хайдеггер¹ употреблял для обозначения неправильного модуса существования срок „повседневность”. Повседневность вызывает лишь низкий, никчемный страх перед смертью как перед источником бессмыслицы. Но с другой стороны, смерть – не только нелепость жизни, ее тлен, но отметка, которая указывает для христианина на существование высшего смысла.

Тоска (печаль) и ужас перед смертью вызываются не только тем, что заканчивается и умирает что-то дорогое нам, к чему мы привязаны, но большей мерой тем, что открывается бездна между временами и вечностью. В то же время этот ужас и тоска является надеждой, переживанием человека за то, что окончательный смысл откроется и осуществится. Смысл, который идет из другого мира, действует на человека этого мира, обжигая его, и требует прохождения его через смерть.

Следовательно, смысл смерти, по Булгакову, заключается в том, что во времени невозможна вечность, что отсутствие конца во времени является бессмыслицей. Смерть не нужно понимать как последнее мгновение жизни, как черту, после которой наступает или загробное существование, или небытие. Ведь тоска любой разлуки, любого разрыва во времени и пространстве является тоской смерти.

4.4. Антропологические аспекты апокалиптики в философском наследии С.Н. Булгакова²

Для философского наследия С.Н. Булгакова характерны несколько очень важных установок, которые вместе с тем составляют яркую, самобытную черту всей отечественной религиозно-философской мысли. Среди них – отказ от жесткого разграничения проблемных полей философского и богословского дискурса, а также пронизанность всего философствования мотивами антропологизма и эсхатологизма. Ученик и биограф Булгакова Л.А. Зандер определял эсхатологизм как основную категорию его мысли в экономике, в философии и в богословии³. До конца

¹ Хайдеггер М. Ницше в 2-х томах. М.: Рипол-классик. 1997. Т.1. 832 с.

² Гусев Д.В.

³ Зандер Л.А. Бог и мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). Париж: YMCA-PRESS, 1948.

своей жизни мыслитель продолжал уточнять свои взгляды по проблемам антропологии и эсхатологии, посвятил истолкованию Апокалипсиса Иоанна Богослова свою последнюю книгу (Апокалипсис Иоанна Богослова (Опыт догматического истолкования) – Париж, 1948)¹. Наибольший интерес, с точки зрения раскрытия эсхатологической концепции Булгакова, представляет содержательный очерк «Апокалиптика и социализм» (1910), опубликованный в сборнике «Два града», «Свет Невечерний» (1916) – этапное произведение, завершающее религиозно-философский период творчества, и богословские работы более поздних лет – «Купина неопалимая» (1927), «Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования» (1948).

Оценка взглядов Булгакова по антропологии и эсхатологии другими представителями русской религиозно-философской мысли и современными исследователями его творчества колеблется в широком диапазоне – от апологетической до крайне негативной². Наиболее подробное, практически аутентичное воспроизведение хода мыслей Булгакова по интересующим нас темам дает Л.А. Зандер в своем двухтомном исследовании «Бог и мир. Миросозерцание отца Сергия Булгакова», опубликованном в 1948 году в Париже (части книги, которые были посвящены вопросам антропологии и эсхатологии, прочитал и уточнил сам Булгаков)³.

Прежде всего, в экономике восприятие марксизма Булгаковым далеко вышло за рамки наукообразного материализма: «Под личиной холодного рационализма и теоретической жестокости в нем скрывается грусть человека о самом себе, тоска «царя природы» в плену у стихии этой самой природы ... В этом скорбном учении нашел выражение хозяйственный трагизм человеческой жизни. Над человеком тяготеет проклятие – эта неволя разумных существ у мертвой, бессмысленной, чуждой нам природы, эта вечная опасность голода, нищеты и смерти ... такова тоска, которая слышится в экономическом материализме»⁴. Эту тоску не в состоянии преодолеть тот наивный суррогат имманентного эсхатологизма, которым вдохновляется революционный марксизм: скачок из царства необходимости в царство свободы, утопия бесклассового общества бессильны преодолеть ту трагедию человека, которая не ограничивается его экономической неустроенностью, но уходит своими корнями в онтологию его бытия. Таким образом, уже при изложении экономических

Т. 1. С. 15.

¹ Булгаков С. Н. Апокалипсис Иоанна (опыт догматического истолкования). [эл.ресурс] // Режим доступа: http://krotov.info/libr_min/02_b/bul/gakov_s_005.html.

² С.Н. Булгаков: pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Спб., 2003. 996 с.

³ Зандер Л.А. Бог и мир (Миросозерцание отца Сергия Булгакова). Париж: YMCA-PRESS, 1948. Т. 1. 479 с.

⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства // Булгаков С.Н. С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1993. С. 321.

проблем Булгаков углубленно обращается к мотивам антропологии и эсхатологии.

В следующем философском периоде, отмечает Зандер, эсхатологизм Булгакова побуждает его к преодолению самой философии, к выходу за ее пределы – не только в теоретическом осознании ее естественных границ, но и в практическом трансцензе области имманентного мышления. Обратившись к трансцендентному, Булгаков переносит центр тяжести своей мысли за пределы мыслимого. Таким образом, эсхатологизм в экономике и философии выводит мысль за их пределы, но именно в религиозной мысли Булгакова его эсхатологизм проявляется, по образному определению Л.А. Зандера, с «огненной силой».

Антиподом такого обостренного эсхатологизма в восприятии религиозной жизни является то, что Зандер определяет как «церковный позитивизм» и историческое христианство (удовлетворенность наличным духовным опытом и формами культа). Близкую оценку мы встретим и у Бердяева: в историческом христианстве эсхатологизм почти не чувствуется, а апокалипсис и эсхатология, которые не могут быть устранены из канона, превращаются в средства педагогического воздействия и устрашения или же оказываются за пределом церковного употребления и практически отмирают.

Все аспекты человеческого творчества, к анализу которых прибегал Булгаков, образуют содержание истории как единого временного процесса и органической связи всего существующего. Ключевой характеристикой истории в ее трактовке Булгаковым является ее конкретность (как конкретность тварного времени). В отличие от дурной бесконечности формального времени история имеет границы, необходимо предполагает и начало, и конец, которых совершенно не знает абстрактное время¹. «История совершается в пределах творения, она принадлежит «веку сему», находящемуся в преддверии «жизни будущего века». Она имеет начало и конец, с той и другой стороны она обрамлена пропастями: начало граничит с сотворением человека, его вступлением в мир, конец же – с началом нового времени и будущего века. В этом смысле история есть известное состояние становящегося бытия»², «эон как некая завершенность, последовательно раскрывающаяся во времени»³.

Такое понимание истории противоречит теориям эволюции и прогресса, основанным на предпосылках имманентности и бесконечности исторического процесса. «Эсхатологический прогресс есть условие конца, эволюционный же есть полное отрицание последнего с заменой его дурной бесконечностью, продолжающейся в одной и той же исторической

¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 351.

² Булгаков С.Н. Невеста Агнца. М.: Общедоступный Православный Ун-т, 2006. С. 343.

³ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 351.

плоскости»¹. Далее Булгаков отмечает: «История не может произвольно или случайно оборваться в любой точке, она должна внутренне закончиться, созреть для своего конца»². Царство будущего века, хотя и предполагает «новое действие Божие над миром, аналогичное самому творению», должно быть обосновано внутренним созревaniem того материала, который подлежит преобразению. «Конец этого мира и его преобразование изображаются (в Священном Писании) одновременно и как действие Божие над миром, и как зрелый плод его жизни»³. И далее – то положение, которое резко отличает представления Булгакова о роли апокалиптических пророчеств для человека от взглядов по данному вопросу Бердяева, который вслед за Федоровым развивал идею об условности апокалиптических пророчеств, непредрежденности катастрофического финала истории человечества. Булгаков считает, что «человеку самому не дано знать и определять меру этого исполнения и что поэтому конец неизбежно содержит в себе для человека нечто неожиданное и катастрофичное, как это и свидетельствуется в слове Божиим ... переход мира в иное его стояние, – жизнь будущего века, – не есть момент эволюции самого мира, но творческая в нем катастрофа, однако, она содержит в себе его же исполнение и продолжение»⁴.

И в данном положении выражается ключевой для всей булгаковской эсхатологии момент – предупреждение опасности смещения планов, переноса царства будущего века из трансцендентной реальности в имманентную, в сферу земной истории (как ее завершение). Булгаков определял такую точку зрения как хилиастическую, рассматривая хилиазм как противоположность эсхатологизму. «Возможна вообще двоякая ориентировка в истории. В одном случае история рассматривается как процесс, ведущий к достижению некоторой предельной, однако, истории еще имманентной и ее силами достигаемой цели, – условно назовем это рассмотрение хилиастическим (хилиазм – тысячелетнее царство с торжеством добра на земле и в истории). Хилиастична в этом смысле всякая теория прогресса, как религиозная, так и нерелигиозная: можно говорить не только об иудейском и христианском хилиазме, но и о философском, культурном, социалистическом»⁵. В отличие от этого эсхатология есть «учение о последних вещах», лежащих за пределами не только истории, но и самого этого мира с его дискурсивностью, пространством и временем. Мир (должен) обновиться чудесным

¹ Булгаков С.Н. Невеста Агнца... С. 379.

² Там же. С. 346.

³ Там же. С. 347.

⁴ Булгаков С.Н. Невеста Агнца... С. 350.

⁵ Булгаков С. Н. [Апокалиптика и социализм](#) // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РГХИ, 1997. С. 73.

сверхъестественным образом, и тогда, по обычному выражению апокалиптики, этот век (эон) уступит место новому эону»¹.

И чистый хилиазм (например, ветхозаветный мессианизм), и чистый эсхатологизм ведут к тупиковому, одностороннему и ограниченному пониманию исторического пути человечества, перспективен лишь своего рода синтез этих двух категорий. В этом синтезе жизненное и энергетическое начало хилиазма не исключало бы трансцендентного конца истории, а ожидание этого последнего не мешало бы творчеству жизни. Эта проблема разрешается Булгаковым в его интерпретации образа миллениума (тысячелетнего царства) как сверхвременной реальности, присущей всей исторической жизни.

Интересен также предложенный Булгаковым анализ социализма как явления, воспроизводящего сущностные черты ветхозаветного мессианизма. «Социализм это – рационалистическое, переведенное с языка космологии и теологии на язык политической экономии, переложение иудейского хилиазма»². Эта мысль, высказанная в 1909 году, как отмечает Зандер, в 1943 году получила дальнейшее развитие в анализе Булгаковым идеологии национал-социализма (соединившего и социализм, и национализм). По мнению Булгакова, существует не только сходство, но и генетическое родство современных расизма и фашизма с иудейским мессианизмом (философ усматривал в данном обстоятельстве и реальную причину «страсти антисемитизма, переходящей в бешенство» в национал-социализме).

Булгаков приходит к ключевой для понимания тем человека и истории антиномии хилиазма и эсхатологизма: «Хилиазм активен, жизнедеятелен; эсхатологизм – пассивен, квиэтичен»³. Антиномизм (или антитетика) является одной из ключевых особенностей философствования С.Н. Булгакова. Современный исследователь русской религиозной философии С.Н. Астапов так определяет значение булгаковского антиномизма: «... антитетика Булгакова – это методологический базис всей философии о. Сергия, которая позволяет синтезировать в ней рационалистический дискурс и мистические интуиции религиозного опыта»⁴. Раскрывая тему конечной судьбы человека, Булгаков, таким образом, противопоставляет идеям прогресса и эволюции эсхатологическую доктрину христианства. Первые (прогрессистские) идеи соотносятся Булгаковым с разными версиями хилиазма (утопизма) и противопоставляются эсхатологизму в плоскости «имманентное-трансцендентное» (по отношению к земной истории человечества). Еще один ракурс ключевой для Булгакова антиномии хилиазма и эсхатологизма

¹ Там же. С. 76.

² Там же. С. 117.

³ Там же. С. 78.

⁴ Астапов С.Н. Отрицательная диалектика русской религиозной философии первой половины XX века: монография. Ростов н/Д: Изд-во РИНЯЗ, 2009. С. 150.

– это противопоставление ветхозаветного мессианизма и христианского эсхатологизма как разнонаправленных векторов восприятия человеком исторического процесса. В современной исследовательской литературе данная антиномия эсхатологизма и утопизма также рассматривается в качестве основополагающей и центральной в изучении эсхатологических концепций русских религиозных философов и апокалиптических мотивов культуры серебряного века¹.

Эта ключевая для понимания характера булгаковской апокалиптики антиномия хилиазма и эсхатологизма имеет еще один ракурс, еще один аспект, особенно важный для нашего исследования. Неоднократно Булгаков подчеркивает, что эсхатологизм в подлинном смысле – это эсхатологическое чувство человека, интимное переживание, мироощущение личности, к нему в полной мере также подходит определение экзистенциального (хотя самим философом оно и не использовалось). Другими словами, Булгаков акцентирует, прежде всего, антропологические, а не социально-исторические аспекты эсхатологии, антропологически переосмысливает эсхатологию. «Насколько эсхатологизм есть интимное настроение личности, музыка души, он остается живым и подлинным мистическим переживанием. Но стоит только превратить его в отвлеченную норму, в догматическую идею, как он оказывается тоже лишь исторической программой, при том насильственно, изуверски калечащей живую жизнь, то есть становится воплощенным противоречием»².

Само сопряжение тем эсхатологии и антропологии носит для Булгакова далеко не случайный характер. Акцентированная философом отнесенность эсхатологии к сфере личностно переживаемого опыта раскрывает его взгляды на проблему конечной судьбы человека в принципиально новом ключе. Какой же характер носит сопряжение антропологии и эсхатологии в философии С.Н. Булгакова? Синтез, сводящий воедино размышления философа о судьбе человека и конце мира, осуществляется философом при помощи принципа христологизма, на основе прочтения христологии как антропологии. Значение христологии в творчестве Булгакова обусловлено его особо чутким отношением к религиозному догмату, его установкой на восприятие философии как «служанки» религии (но не теологии). В отличие от Бердяева, постоянно подчеркивавшего свою независимость от конфессиональных, догматических ограничений, Булгаков развивал свои не только богословские, но и философские взгляды, ориентируясь, в первую очередь, на догматическое пространство православного вероучения. В зависимости

¹ Шестаков В.П. Эсхатология и утопия: (очерки русской философии и культуры). Учеб. пособие. М.: Владос, 1995. 208 с.

² Булгаков С. Н. [Апокалиптика и социализм](#) // Два града. Исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РГХИ, 1997. С. 124.

от догматических рамок Бердяев и видел слабость философской позиции Булгакова. В своей статье «Возрождение православия (о С. Булгаков)» Бердяев пишет о совершенно пассивном понимании апокалипсиса всемирной истории Булгаковым. Это крайне резкая и негативная характеристика, ведь Бердяев определяет собственную эсхатологическую концепцию как активно-творческую. Ей он противопоставляет, например, эсхатологию Вл. Соловьева как негативную и пассивную, не требующую от человека исторической активности, творчества собственной судьбы для реализации эсхатологического сценария. Человек в эсхатологии Соловьева, как считал Бердяев, лишь пассивно ожидает и претерпевает ход апокалиптических событий. Пассивной же считает Бердяев и эсхатологию Булгакова, так как свобода распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход¹: «Человек пассивно и с трепетом ждет свершения над ним судеб апокалиптических». И далее: «Новые апокалиптические ноты, которые звучат у Булгакова и отличают его от старых славянофилов, ничего не меняют в отношении к человеку и человеческому откровению. Это апокалиптичность пассивная, рецептивная, это пронизанность мистическими токами, а не активно-творческое раскрытие нового аспекта Христа, Христа Грядущего, предполагающее исключительное напряжение человеческой природы изнутри, имманентно, явления нового человека»². На наш взгляд, такая резкая и категоричная оценка характера булгаковской эсхатологии Бердяевым несправедлива. Вопрос об активности человека в контексте эсхатологической проблематики Булгаковым ставится, но его решение принципиально отличается от бердяевского. В качестве одной из основных философско-антропологических проблем у Булгакова выступает проблема границы вмешательства человека в реальность и исследование методов и способов такого вмешательства, с этим связано внимание к социально-историческому плану личности.

Ключевую для эсхатологии идею воскрешения Булгаков определял как теургический акт. И значение учения о теургии в булгаковской антропологии и эсхатологии очень велико. Тесно связано с проблемой теургического акта и понимание роли творчества Булгаковым. Понятие «теургия» (греч. Θεού – бог, έργον – дело, – богодействие, богоделание) было введено в оборот русской религиозной философии Вл. Соловьевым («Философские начала цельного знания»), который в контексте развития представлений о сущности и назначении искусства использовал его в значении «мистическое творчество». Теургия, по Соловьеву, это «мистика, изящное и техническое творчество», взятые как единое «мистическое

¹ Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России. Сборник статей // Бердяев Н. А. Собрание сочинений Т. III. Париж: YMCA Press, 1989. С. 13.

² Там же.

творчество»¹, что связано с продолжением разработки им софиологической проблематики. София в теургической эстетике Соловьева выступает в качестве принципа, который организует три составляющие соловьевского мировоззрения – теософию, теократию и теургию (богомудрие, боговластие и богоделание)². Вслед за Вл. Соловьевым теургия рассматривается С.Н. Булгаковым как задача человечества – софийное преобразование мира, возвращение природе ее софийного первообраза.

В неоплатонизме теургия понималась как сакральная практика, осуществляемая высшей творческой силой человека, цель его духовного возрастания в занятиях философией, его высшее призвание, искусство деятельного общения с высшими демонами и богами из языческого пантеона, отличающееся от магии – искусства повелевать низшими демонами. Булгаков отмечал, что в теософской литературе теургия подменяется магией, и теург представляется лишь как могущественный маг, «гностик», на том основании, что «внешний образ его действий естественно сближается с магическим». Иной характер носит трактовка понятия теургии Булгаковым.

Отправной точкой для рассмотрения теургии для С. Булгакова («Свет Невечерний», «Агнец Божий»), как и для Вл. Соловьева, становится проблема сущности и назначения искусства; мыслитель отмечает стремление искусства стать «действенным, не символическим, а преобразующим»³. Однако Булгаков обозначает свою позицию как попытку преодоления взглядов Соловьева и его последователей. Булгаков не согласен с основными установками учения Вл. Соловьева о теургии, которое, по его мнению, исказило сущность вопроса определением задач искусства как теургических: «можно ли говорить в применении к человеческому творчеству о теургии, Θεοῦ ἐργον, о богодействе? Ведь следует различить действие Бога в мире, хотя и совершаемое в человеке и чрез человека (что и есть теургия в собственном и точном смысле слова), от действия человеческого, совершаемого силой божественной софийности, ему присущей»⁴. Последнее философ определяет как «антропоургию», являющуюся вместе с тем и софиургией. Это «человеческое восхождение», которое «от земли устремляется к небу». Теургия же для Булгакова – божественное нисхождение, которое «идет с неба на землю», и «обе эти возможности: теургия и софиургия, должны быть совершенно определенно различены»⁵, причем теургия выступает в качестве божественной основы всякой софиургии.

Теургия как действие Бога есть изливание Его благодати на человека, которое зависит не от людей, но от воли Божией: «Теургическая власть

¹ Соловьев В.С. Критика отвлеченных начал // Соч. в 2-х т. Т. 1. М. 1988. С. 156.

² Козырев А.П. Софиология // Русская философия: Словарь. М.: Республика, 1995. С. 466.

³ Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 320.

⁴ Булгаков С.Н. Указ.соч.

⁵ Там же.

дана человеку Богом, но никоим образом не может быть им взята по своей воле, хищением ли или потугами личного творчества, а потому теургия, как задача для человеческого усилия, невозможна»¹. Однако это не умаляет свободы человека и не исключает необходимости личностных усилий и особой настроенности человека.

Теургия – это продолжающееся во времени в человеческой душе и человечестве боговоплощение. Булгаков рассматривает учение о теургии в связи с рассмотрением проблем сущности и назначения культа: «религиозный культ есть, так сказать, нормальная, хотя и не единственная, область теургии, церковные же таинства ее центральные очаги»². «Теургия таинств тесно связана с богослужебным обрядом и вообще с культом, составляющим как бы ее плоть. В богослужебном чине также нет места личному творчеству как таковому, здесь властвует сверхличная сила священнодействия»³.

Теургическая сила, являемая в таинствах, дается, а не берется, и человек здесь является принимающим, а не творящим. Однако для достойного восприятия теургического акта требуется собранность всех духовных сил, молитвенное творчество, «духовное художество», «умное делание», которое осуществляется в самом акте – молитве и богообщении. Теургами в подлинном смысле именует Булгаков преп. Сергия и преп. Серафима.

Сущность теургического акта раскрывается Булгаковым на примере таинства, которое «есть реальное действие и присутствие Бога, это составляет в нем «трансцендентный», безусловно чудесный элемент, который в то же время сочетается с космической стихией и человеческим естеством. И вот это-то сочетание, встреча и соединение божеского и человечески-космического, и есть таинственная и дивная точка богочеловечества, реально осуществляемого в таинстве»⁴. Область теургии не ограничивается священством, а включает и другие служения, отмеченные печатью богодействия. «Всякое служение, поскольку оно совершается при содействии благодати Божией, стремится стать теургическим», – пишет С.Н. Булгаков. Таким образом, теургийность служит основанием для сведения различных видов человеческой деятельности воедино, т.е. теургия – условие целостности всех сторон бытия человека, и вместе с тем утверждения ценности социальной жизни личности.

В учении Булгакова о теургии как действии Бога в мире, совершаемом в человеке и через человека, в его трактовке теургического акта прослеживается влияние ключевых положений исихазма. В теургии

¹ Там же. С. 321.

² Там же.

³ Там же.

⁴ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 321.

реализуются высшие творческие силы человека, открытого и чуткого к Богу, и действуют преображающие жизнь Божественные энергии. Булгаковым утверждается тезис о значимости, ценности различных сфер жизни человека, причем теургический акт выступает основой их сведения воедино. Поэтому учение о теургическом акте занимает ключевое место в философской антропологии и эсхатологии Булгакова.

Рассматривая воскрешение как теургический акт, Булгаков очень большой интерес проявлял к проекту общего дела воскрешения отцов Федорова. Его отношение к основным положениям оригинальной федоровской эсхатологии было двойственным. С одной стороны, он безоговорочно осуждал основные идеи федоровского проекта как противоречащие христианской эсхатологии, недопустимо смешивающие имманентное миру и трансцендентное, механистически трактующего человека как совокупность частиц, образующих его организм. С другой стороны, общая направленность мысли Федорова, его напряженное эсхатологическое мироощущение, идея всеобщего спасения, апология деятельного, преображающего мир христианства вызывали у Булгакова чувство глубокого интереса и симпатии. В работах С.Г. Семеновой и А.Г. Гачевой, посвященных исследованию творчества Федорова, дается подробная характеристика сложных, многоплановых отношений Булгакова к идеям Федорова¹. У Булгакова есть отдельная статья, посвященная Федорову, – «Загадочный мыслитель (Н.Ф. Федоров)» (1908), которая представляет собой рецензию на I том «Философии общего дела» (Верный, 1906) и книгу В. А. Кожевникова о Федорове, вышедшую в свет отдельным изданием в 1908 г.²

Завершая рассмотрение проблем человека и апокалипсиса в философии Булгакова, хочу еще раз выделить, на мой взгляд, наиболее актуальное и полезное в современной ситуации из положений булгаковской эсхатологии. Булгаков осуждал попытки включить эсхатологию в социально-историческое пространство в качестве исторической программы, превратить ее в историческую данность. В то же время сегодня в массовой культуре наблюдается очередной рост напряженности эсхатологического сознания. Аудитории предлагается самый широкий ассортимент спекуляций на тему апокалиптической катастрофы и выбор соответствующих дат (2012 год и т.п.). Эсхатологические сюжеты выступают в качестве инструментов манипуляции массовым сознанием, они провоцируют алармистские настроения и страхи в обществе.

Напротив, плодотворным, с точки зрения Булгакова, прочтением эсхатологии является ее понимание в антропологическом ключе: как

¹ См.: Гачева А.Г. «Философия общего дела» Н. Ф. Федорова в духовных исканиях русского зарубежья // А.Г. Гачева, О.А. Казнина, С.Г. Семенова. Философский контекст русской литературы 1920 – 1930-х годов. М.: ИМЛИ РАН, 2003. С. 320 – 374; Семенова С.Г. Философия будущего века – Николай Фёдоров. М.: Пашков дом, 2004.

² Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 286–301.

интимного человеческого переживания, экзистенциального ощущения непрочности бытия человека и мира. Близкую взглядам Булгакова мысль выразил в своей работе «Свет во тьме» (1945) С.Л. Франк: «Эсхатологическая вера означает ... живое ощущение шаткости, призрачности, искаженности бытия в той его форме, которая образует привычное нам существо мира»¹. Об этой непрочности бытия человека и мира и писал Булгаков, искавший на всем протяжении своего творчества ответ на вопрос: «Не является ли, как личная жизнь каждого из нас, так и жизнь всего исторического человечества непрерывным странствованием в стремлении к грядущему граду?»².

4.5. К проблеме соотношения свободы и необходимости в контексте человеческого существования³

К теме свободы обращались многие отечественные мыслители, стремившиеся к развитию и углублению понимания сущности данного феномена. В известной работе «Свет невечерний» С.Н. Булгаков затрагивает тему свободы в тесной взаимосвязи с категорией необходимости, раскрывая особый характер существования человечества данного эона.

С.Н. Булгаков усматривает антиномию свободы и необходимости в общей основе тварности, в *ничто*, меоне, скрытая основа которого содержится в беспредельности небытия, в *ничто* укона. Философ утверждает: «Тем, что <...> из укона создается меон, устанавливается и различение свободы и необходимости: отрицательная свобода пустоты связывается гранями бытия, которые образуют для него закон, как внутреннюю необходимость»⁴. Положительной основой бытия являются божественные идеи, всемененные в *ничто*. Беспредельность, *ничто* представляет собой основу самостоятельного бытия твари с ее независимостью, обособленностью от Создателя. Подобная свобода онтологически не свободна, не субстанциональна, она определяется творческим повелением *да будет!* Отрицательная свобода как основа мирового бытия в космологическом аспекте раскрывает твари ее самость и внебожественное существование.

Размышляя о неоднозначной природе тварной свободы, С.Н. Булгаков указывает на ее ограниченность следующими факторами: с одной стороны – принудительной данностью, вызванной потерей тварью изначального всеединства, столкновением отдельных *что* с распавшимся множеством, и порожденной этим противостоянием

¹ Франк С.Л. Свет во тьме. Челябинск: Социум, 2011. С. 126.

² Булгаков С.Н. Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 410.

³ Шумилкина О.Г. «К проблеме соотношения свободы и необходимости в контексте человеческого существования (на примере творчества С.Н. Булгакова)»

⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 180.

взаимообусловленностью категорий свободы и необходимости, закономерности и творчества.

С другой стороны, автор убежден в том, что самоограничение, самоистощение божественной мощи образовало положительную основу тварной мощи и свободы, ограничив ее возможностью распоряжаться лишь божественным даром бытия, но не богоподобным актом самосотворения.

С.Н. Булгаков обращает внимание на необходимость синтеза божественного и человеческого для дальнейшей судьбы универсума: "Для окончательного сотворения мира нужно скрепить эти обе основы - Божественное всемогущество и тварную свободу, нерушимо охраняемую Божественной любовью, в одно неразрывное целое и тем окончательно согласовать божеское и человеческое. Это соединение двух естеств и произошло во Христе, истинном Боге и совершенном человеке"¹. Боговоплощение обеспечило прочность основы мира и невозможность совершения нового грехопадения, однако не затронуло модального состояния каждого конкретного человека, обладающего свободой выбора между реализацией заложенных в ней Богом потенций бытия или отказом от их осуществления.

Противоречивое, двойственное основание свободы способствовало возникновению антиномии свободы и необходимости, подчинившей себе бытийные аспекты человеческой экзистенции. В антагонизме этих категорий заключено глубокое различие божественного и человеческого начал. Философ констатирует: «Совершенная свобода сливается и с совершенной необходимостью, и в этом слиянии погашается и само это различие, так что Абсолютное трансцендентно и свободе и необходимости»². Для Бога онтологически не существует противопоставления свободы и необходимости как бинарных граней бытия. Указанная антиномия присуща искаженной первородным грехом природе человечества, что является свидетельством и обоснованием его ущербности, ограниченности.

Наиболее плотное соприкосновение с феноменом свободы возможно в тончайшей сфере духовно-нравственной жизни человека, в глубинах его сердца, в движениях души. На наш взгляд, свобода человека заключается в его способности как существа, несущего в себе образ Божий, самостоятельно определять для себя границы необходимости. Это возможность самоопределения границ внешних, тесно взаимосвязанных, например, с социально-политическими, экономическими факторами. Можно говорить о сознательно определяемых внутренних границах необходимости, сужающих или расширяющих горизонты свободы. Расширение границ свободы ставит личность перед расширением границ ответственности, что требует существенного напряжения духовных сил и

¹ Там же. С. 352.

² Булгаков С.Н. Указ.соч. С. 180.

мужества, поскольку воспринимается конформистским обществом как вызов ее усредненным идеалам, превратившимся в общепризнанный стандарт. В подобном обществе понятно и объяснимо презрение Великого Инквизитора к своей многочисленной пастве, отказавшейся от бремени свободы ради возможности бездумно и безопасно жить в стаде, отрехшись и от веры, и от любви.

Предполагается, что свобода, понимаемая как нечто детерминированное, "ставшее", свободой более не является, поскольку по своей сути она безусловна, безгранична, полна творческих потенциалов, противоположна необходимости. Смещение свободы и необходимости, не освященное верой, творческой активностью духа, жаждущего божественной любви и благодати, превращается в дурную бесконечность лишённого радости, бессмысленного биологического существования. Свобода в чистом виде воспринимается как анархия, произвол, что неминуемо ведет к внутреннему саморазрушению человеческой сущности и беспредельному отчаянию. Необходимость, часто определяемая как непреодолимая данность, фатум, лишает смысла любые творческие устремления человека, парализует волю, ввергает в состояние апатии или ставит на грань ожесточенного бунта против всех и, в конечном итоге, против себя.

Жесткие реалии современности, ориентированность на материальный аспект бытия в ущерб его духовной составляющей ведут к отчужденности от своего собственного «Я», к разрушению душевного и физического здоровья. «Теплохладность» как отказ от нравственной ответственности и творческой самореализации, вложенных в природу человека Создателем, духовная пустота и потерянности способствуют созданию иллюзорного виртуального мира, в котором индивид стремится реализовать свои фобии и фантазии, примеряя бесконечный ряд многоликих масок, неизбежно теряя индивидуальность, чувство собственной цельности.

Эти мучительные состояния, обусловленные произволом свободы, утратой духовного стержня, организующего внутреннее пространство, создают в душе чувства неприкаянности, одиночества, глубокой неудовлетворенности собственным существованием, удушающее ощущение «ада» внутри себя.

Преодоление адских мук возможно, по мнению С.Н. Булгакова, благодаря отказу от произвола богоборческой свободы, нераскаянности и нежелания рая. Философ отмечает: «...для св. ангелов и для людей, удостоенных лицезрения Божия и райского блаженства, новое падение или возврат к злу уже невозможны, не в силу *утраты* ими свободы, но через переход к другому бытийному *возрасту* и преодоление отрешенной от

необходимости свободы (так что упразднится и самая соотносительность понятий *свобода-необходимость*, существующая лишь для этого зона)»¹.

На наш взгляд, философская антиномия свободы и необходимости преодолевается в каждом акте духовной жизни, в акте веры, в осознанном нравственном выборе, в целенаправленном стремлении души к единству свободы и необходимости. В процессе осуществления духовных интенций личности свобода естественно сливается с необходимостью, создавая единую, наполненную живым дыханием гармоничную ткань внутренней жизни человека. Для христианина свобода и необходимость неразделимы и органичны, поскольку их одностороннее восприятие как антагонистических начал препятствует целостному, вдохновенному, искреннему следованию заповедям Божиим, умышленно превращает человека в однополярное, упрощенное существо. Внутренний синтез свободы и необходимости становится отправной точкой для самосозидания и творчества, позволяет отстаивать собственную самоидентичность в хаотичной мозаике реальности.

4.6. Сергей Булгаков о семье²

Тема семьи, пола и любви поднимается С. Булгаковым в таких религиозно-философских произведениях, как «Свет невечерний», «Агнец Божий», «Купина неопалимая», «Божественная София». С точки зрения философа, брак и семья священны, поскольку через гармонию мужского и женского начал восстанавливается единство мира и полнота образа Божьего. Изначально до грехопадения человек являл собой гармоничную целостность, единство, подобное мужу и жене в любви. Развивая идею о том, что заповедь размножения была дана Богом первой человеческой паре как повеление и благословение, философ утверждает, что в Адаме и Еве были созданы Богом не только жених и невеста, но и муж и жена, отец и мать будущих детей.

Таким образом, соединение полов, зачатие и рождение есть по божественному определению норма пола. Однако, утверждает философ, греховный человек не знает этого соединения в его чистоте, поскольку сила

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 356.

² Ликликадзе Н.А.

греха ни в чем не сказывается с такой остротой, как в отношениях «наиболее интимных и нежных». В то же время «для чистой целомудренной души» нет ничего «грязного», потому что «грязное» чисто воспринятое есть уже не «грязное», а больное или трагическое¹.

Трагизм брачной любви С.Булгаков связывает с тем, что в жене умирает невеста, а в муже жених, и гаснет любовь; а между тем «жена должна навсегда оставаться для любящего невестой, возлюбленной, а муж женихом, возлюбленным». Именно такие взаимоотношения С. Булгаков считает внутренней нормой брака, по которой сама семья творит себе суд. Конечной целью, основным заданием христианского брака является достижение той степени нравственной и духовной чистоты, при которой возможно девственное соединение любви и супружества.

Жизнь пола является для мыслителя своеобразным «чувствительным барометром» религиозной жизни человека и общества, регистрирующим ее «огненные антиномии и трагические надрывы». Излечение «трепетной стихии пола» является необходимым этапом становления человека, который обретает свою целостность и «полный образ» в духовно-телесном браке. Пол для Сергия Булгакова означает половинчатость и неполноту человеческого бытия².

По мнению философа, до грехопадения человеческое размножение осуществлялось иным «внеполовым и сверхполовым способом». Булгаков пишет: «Мужское и женское само по себе вне грехопадения, вовсе не есть пол ... Первоначально они суть духовные начала, некоторые духовные квалификации». При этом, считает мыслитель, мужское духовное начало отличается преобладанием воли над чувствами, женское - преобладанием чувств над разумом и волей. «Мужчина деятелен, логичен, полон инициатив; женщина инстинктивна, склонна к самоотдаению, мудра нелогичной и неличной мудростью простоты и чистоты»³.

Мужеобразная женщина производит, считает философ, столь же уродливое впечатление, как и женообразный мужчина. С. Булгаков отрицательно относился к движению за права женщин, считая, что под личиной равенства полов скрывается половой нигилизм: «Мнимое равенство неизбежно сопрягается с поруганием женственности и с низвержением пола к простому различию самца и самки, нигилизм приводит к цинизму».

Идеи С. Булгакова обладают огромным духовно-нравственным потенциалом, их актуальность состоит в том, что они оказывают очищающее, облагораживающее влияние на современного человека. В его работах мы находим ответы на вопросы и озабоченность и педагогов и

¹ Ликлиадзе Н.А. Семейное образование. Учебно-методическое пособие для самостоятельной работы. Орел-2005. С. 111.

² Там же. С. 117.

³ Ликлиадзе Н.А. Семейное образование... С.119.

психологов по поводу нарастания процессов мускулинизации женщин и феминизации мужчин, демографических проблем, обострения кризиса семьи. Идея о том, что семья может состояться лишь в том случае, когда человек чтит свой пол, сознательно и целенаправленно вживается в него, обретая уникально личностные черты мужественности как духовности и женственности как душевности, присущи и многим современным философам, понимающим под душевностью способность к любви и состраданию, под духовностью способность к творческому порыву.

4.7. Проблема пола в человеке¹

Современная актуализация размышлений религиозного философа С.Н.Булгакова о смысле и значении пола в человеке связана с необходимостью оценки множества «инновационных» явлений в жизни человека, которые связаны с тотальным наступлением техногенной цивилизации. Предложенная новая переоценка ценностей непосредственно коснулась и представлений о взаимоотношениях между мужчиной и женщиной во всех аспектах их проявлений. Однако нельзя сказать, что во всех странах позитивно воспринимается и «единогласно» принимается отказ от вековых традиций. Отношение новаций и традиции по этому вопросу – это сложная самостоятельная тема для размышлений.

Начиная осмысление сути человека с понимания его как образа Божия через соотношение с Первообразом, С.Н.Булгаков обращает внимание на двуполость человека, которую называет таинственной чертой образа Божия в человеке. Он усматривает связь полноты образа Божия с двуполостью человека. «По свидетельству слова Божия, человек изначально создан как мужчина и женщина, двое в одну плоть»². Но здесь же философ отмечает, что уже в святоотеческой литературе появилось иное воззрение, согласно которому «сотворение жены есть следствие уже начавшегося грехопадения, его первое обнаружение»³. Поэтому С.Н.Булгаков сопоставляет два различных, но по-своему типических воззрения св. Григория Нисского и блаж. Августина. Св. Григорий Нисский отрицает изначальную двуполость человека и считает, что различие на полы создано только на основании предвидения греха. Из-за склонности сотворенного Богом человека к самоуправству, самовластию, он и «изобретает для образа различие мужского и женского пола, которое не имеет никакого отношения к божественному первообразу»⁴. Утверждая, что в раю до греха не было брака, ни брачного размножения, св. Григорий Нисский считает, что Бог, предвидя падение человека, по необходимости

¹ Фоменко Л.К. «С.Н.Булгаков: проблема пола в человеке».

² Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С.251.

³ Там же. С. 251.

⁴ Там же. С. 225.

достижения им полноты постепенным приращением числа рождаемых, «промышляет для естества способ размножения, сообразный для поползнувших в грех»³. Св. Григорий Нисский называет этот способ скотским, бессловесным, текущим.

По мнению блаж. Августина, брак уже существовал в раю; предусмотрено было и размножение, но иным способом, нежели теперь, когда человек поврежден грехом. Августин характеризует такое размножение «через соединение полов ... с сохранением полного спокойствия души и тела и при полном сохранении целомудрия»¹.

Кроме этих точек зрения на пол в человеке, существуют и другие. Так, С.Н.Булгаков представляет еще мистический взгляд Я.Беме, а затем излагает свое понимание пола. При этом он акцентирует внимание на главных моментах, изложенных в Священном Писании; они и служат для него основой такого понимания.

Подчеркивая, что создание жены было завершением сотворения человека, С.Н.Булгаков сразу же обращает внимание на различие полов. Эти различия не ограничены половыми органами. «Весь организм и каждая клетка в нем имеют природу пола, - пишет С.Н.Булгаков. – Христианской мысли приходится считаться с тем фактом, что женский пол, именно материнством прославлен Богоматерью ... а мужской Спасителем...»².

Важным для русского мыслителя является вопрос о том, «в каком смысле полнота образа Божия в человеке приводится в связь с его двуполостью?»³. Логика ответа требует нового обращения к истокам сотворения человека. Тот факт, что Ева сотворена из Адама, свидетельствует о наличии иерархического различия между обоими полами, и которое дисгармонически обостряется после грехопадения. Иерархия полов в Новом Завете приводится в связь с отношением Христа и Церкви. В подтверждение своих слов С.Н.Булгаков обращается к Посланиям апостола Павла, где он призывает: «Жены, повинуйтесь своим мужьям как Господу, потому что муж есть глава жены, как и Христос есть Глава Церкви, Он же Спаситель тела» (Ефес. 5:22-23). «Хочу также, чтобы вы знали, что всякому мужу глава Христос, жене глава муж, а Христу глава Бог ... муж есть образ и слава Божия, а жена есть слава мужа. Ибо не муж от жены, но жена от мужа; и не муж создан для жены, но жена для мужа. Впрочем, ни муж без ... жены, ни жена без мужа во Господе... Ибо как жена от ... мужа, так и муж через ... жену, все же от Бога» (1 Кор. 11:3,7-12). Этими словами, по мнению С.Н.Булгакова, апостол Павел указывает на тайну открытия Бога в Софии и через Софию, которая «женственно приемля это откровение, есть «слава Божия» ... София есть женственное

¹ Там же.

² Там же. С. 254.

³ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С.254

начало, приемлющее силу Логоса, и это единение описывается в Слове Божиим, как «брак Агнца»¹.

Таким образом, Священное Писание подводит С.Н.Булгакова к мысли, что созданный двуполым, а потому и являющийся однополым существом, человек в духе своем имеет эту двуполость и эротическую напряженность знает как глубочайшую основу творения и творчества.

Но различные трактовки данного факта в истории развития земных отношений между полами имели своим следствием такие крайности, как «андрогинизм», женоненавистничество и др. Преодоление этих и других крайностей в отношении к женщине требует тонкого понимания духовного смысла брака, тайна которого обосновывается как: «два – едино и в одну плоть». Осмыслению этого единства в истоках Божественного замысла и придает важное значение С.Н.Булгаков. По его словам, тайна этого единства есть «антиномия для рассудка, попирающая закон тождества». Но если есть какой-то смысл в единстве, то есть и изначальный смысл в единственности мужской и женской индивидуальности.

Необходимость изъятия Евы из Адама и благословение тем самым не только потенциальное, но и актуальное бытие полов, по мнению С.Н.Булгакова, требуется именно чувственностью. «В лице Евы Адаму предстала непорочная чувственность мира ... открылась живая плоть всего мира, и он ощутил себя его органической частью. В красе Евы Адаму открылась софийная красота мира»². «Ева не могла остаться в качестве одной лишь идеальной возможности внутри Адама, ибо тогда он не ощутил бы ее как телесность, а через то не опознал бы и своего собственного тела»³. Указывая, таким образом, на истоки телесных различий мужчины и женщины, С.Н.Булгаков подчеркивает, что «если чувственность, телесность мира не есть болезнь или субъективное только состояние, но самостоятельная стихия бытия, то пол не может оставаться лишь внутри человека, но должен осуществиться и во плоти, раздвоиться в ней, чтобы, ощутив это раздвоение, двум стать «в плоть едину»⁴.

Однако как осуществление пола, так и становление единой плоти задача очень трудная и для многих невыполнимая. Необходимое равновесие духовного и чувственного в любви – действительном основании брака – часто нарушается. Если «истинным объектом любви является воплощенный дух или одухотворенная плоть», то в результате нарушения указанного равновесия мы можем иметь либо «ложный спиритуализм» в любви, либо «голую чувственность, обнаженную похоть». Оба эти состояния С.Н.Булгаков называет ошибкой эротического суждения. «В теперешнем греховном состоянии человека это равновесие глубоко

¹ Там же. С. 254.

² Там же. С. 256.

³ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С.254

⁴ Там же. С. 256.

нарушено, и ни в чем не опознается трагика любви, как в искании и ненахождении этого равновесия, так что невольно является соблазн – упростить задачу, отказаться от нее»¹. Однако является ли такое упрощение действительным решением задачи становления и реализации пола?

С.Н.Булгаков пытается всесторонне подойти к осмыслению этого вопроса, который не сформулирован прямо, но незримо предшествует процессу последующих его размышлений. Прежде всего, он акцентирует внимание на заповеди размножения. Она, по мнению философа, «не связана с грехопадением, она дана до него и не с тем, чтобы нарушить целомудренную чистоту супругов, но чтобы осуществить в них и через них полноту жизни»². Ссылаясь на Священное Писание, С.Н.Булгаков подчеркивает, что новое рождение есть задача супружества, его внутренняя норма, «и на этой основе строится полнозвучная гамма человеческих отношений в семье...»³. Здесь, вероятно, имеется ввиду, что семья по сути олицетворяет Святую Троицу – муж, жена, ребенок. Их телесное, психологическое различие не отменяет духовного единства, реализуемого посредством любви в семье, а напротив, только через утверждение различного в едином способствует воспроизводству сущностного проявления человеческого во всем его многообразии и полноте.

Однако, как известно, реализация Божьего замысла о человеке отягощена грехопадением, которое и привнесло много противоречий как в осуществление пола, так и в развитие семейных отношений. С.Н.Булгаков отмечает, что многие из этих противоречий есть результатом искаженного сознания и самосознания человека. Это касается многих характеристик человека, которые связаны с утверждением пола. Среди главных он называет сексуальность, ибо соединение полов, зачатие и рождение есть норма пола. Но вместе с тем философ подчеркивает, что «сексуальность не есть пол и даже может стать отрицанием его высшего начала»⁴. Более того, «борьба за пол» необходимо является и борьбой с сексуальностью, и это интимное горение в самом поле просветляет его изнутри, но в отличие от этого «борьба против сексуальности есть вражда и против пола, которая хочет обезличения вместо высшего утверждения личности, слабости вместо укрощающей силы»⁵. Более того, «бунт против пола, хотя бы и во имя отрицания сексуальности, свидетельствует о серьезной поврежденности духа ... Тем не менее пол, благодаря сексуальной своей затемненности, содержит в себе мучительные дисгармонии»⁶. «Жизнь пола в фактическом ее состоянии, как бы она ни протекала, имеет печать трагической безысходности и антиномической боли... Духовно-телесное

¹ Там же. С.257.

² Там же. С.259.

³ Там же. С. 257.

⁴ Булгаков С.Н. Указ.соч. С. 258.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

соединение двух в одну плоть, как оно дано в норме творения и как оно хотя бы слабо, но все же предощущается в браке в меру духовного возраста супругов, связано в то же время с чувством разъединения, убийства, тоски по утрате чего-то дорогого и чистого»¹. Эти мысли С.Н.Булгакова направлены на воспроизводство сознания духовного человека, просветленного верой и способного силой веры смягчать не только трагизм жизни пола, но и трагизм брачной любви, который «обычно проявляется в том, что в жене умирает невеста, а в муже жених, и гаснет любовь». И тем не менее «жена должна оставаться для любящего невестой, возлюбленной, а муж – женихом, возлюбленным»². С.Н.Булгаков не находит здесь противоречия, а обращает внимание на многогранность, многоликость любви и обоснованность противопоставления ее граней. Внутренняя задача христианского брака – девственное соединение любви и супружества, кажется невыполнимой. Но благодать дается брачующимся в таинстве, «дабы возродить целомудрие и укреплять здоровье пола, утерянное в грехопадении». Подчеркивая значимость жизни пола, философ называет ее наиболее чувствительным барометром религиозной жизни; «здесь, в незримой миру интимности, совершаются победы и достижения, происходят поражения и срывы», а также подчеркивает, что «чистота пола не есть только отрицательное качество полового воздержания, которое может соединяться и с глубокой развращенностью, оно есть и положительная сила – безгрешности в поле»³.

Однако характеристика пола у С.Н.Булгакова не ограничивается брачными отношениями. Подчеркивая, что в браке бывают «двое одной плотью», он вместе с тем приводит слова Спасителя о том, что «вместить это слово» не всем дано. По-видимому, отличительной чертой человеческой индивидуальности является и такая, как неодинаковость полноты пола. Та парность, которая дана в прародителях, существует не у всех человеческих индивидов. С.Н.Булгаков допускает существование непарных существ, которые не лишены пола, но не имеют для себя пары, полового дополнения. Выделяет также «чин ангельский», не имеющий человеческого пола. В основе его размышлений - слова Спасителя: «Ибо есть скопцы ... которые от чрева матери родились так, и есть скопцы, которые оскотлены от людей, и есть скопцы, которые сделали себя сами скопцами для ... царствия Божия. Кто может вместить ... да вместит» (Мф. 19:10-12).

Как видим, здесь выделяются три вида безбрачия: 1) природное или предустановленное; 2) фактическое «от людей» (вследствие жизненных условий, мешающих человеку осуществить свою двуполость); 3) добровольное (по мотивам аскетическим как подвиг брачного

¹ Там же. С. 258.

² Там же. С. 260-261.

³ Булгаков С.Н. Указ.соч. С. 262.

постничества). Однако при этом делается замечание, что в современной жизни можно встретить людей «третьего пола», которые гнушаются браком и деторождением по разным идеологическим основаниям. «Это воинствующее донжуанство и духовный «гетеризм» зарождается у натур, в которых вследствие большой напряженности психической жизни и творчества получается не духовное просветление пола, основывающееся на победе над сексуальностью, но его сублимация, при которой далеко не всегда побеждается даже потребность разврата, – объясняет С.Н.Булгаков. – Иначе сказать, это не духовная победа над сексуальностью, какую знают аскеты, люди религиозного подвига, но душевное ее утончение. Это красивое уродство, легко переходящее и в извращенность, обычно сопровождается донжуанской потребностью новых переживаний влюбленности»¹.

Эти простые с духовной точки зрения и, вероятно, труднодоступные для светского разума истины имеют непреходящее значение, потому что в современном мире трагика «третьего пути» становится достаточно популярной, даже модной. За внешней видимостью подвижничества часто скрывается мотивация профессиональной самореализации, нежелание обременять себя семейными узами, чтобы не ущемлять личную свободу, реализацию творческих замыслов и т.д. Особенно это касается творческих натур женского пола, которые часто переживают трагический конфликт между жизнью пола и творчеством.

С.Н.Булгаков отрицает позитивный смысл «третьего пути», который не способствует не только воспроизведению полноты образа человека, но и пониманию сущности самого творчества. Ибо «полный образ человека есть мужчина и женщина в соединении, в духовно-телесном браке. Каждый в отдельности есть полу-человек, однако является самостоятельной личностью, ипостасью, имеет свою духовную судьбу. В недрах же духа всякий человек остается все-таки двуполым, потому что иначе невозможна была бы его жизнь. И духовный пол вообще бывает сложным, ибо каждая личность представляет собой индивидуальное и своеобразное смешение стихии мужской и женской, и этим обусловлена творческая напряженность, эротика духа. Эта имманентная брачность человеческого духа таит в себе разгадку творчества, которое есть не волевой акт, но духовное рождение ...»².

Таким образом, по С.Н.Булгакову, человеческое творчество отмечено двуполостью человека, тайной брачности. Он характеризует две стихии духа, которые потенциально присущи человеку и образуют его духовный состав – гениальность и талантливость. «Гениальность есть мужское, зачинательное начало в творчестве, это дух; талантливость – женское,

¹ Там же. С. 263.

² Булгаков С.Н. Указ.соч.

воспринимающее и рождающее начало, - душа, Психея»¹. Различная степень явности и активности этих начал у разных людей, определяет их самосознание. Отсюда проистекают отличия мужского и женского самосознания. «Мужчина деятелен, логичен, полон инициативы; женщина инстинктивна, склонна к самоотданию, мудра нелогической и неличной мудростью простоты и чистоты»². В мужчине и женщине противоположное присутствует в качестве нормального дополнения. Однако в жизни наблюдаются уродливые смешения полов, порожденные нигилизмом, а также уничижительные различия на уровне различий самца и самки. Русский мыслитель резко выступает против подобных искажений тех реальных половых отличий между мужчиной и женщиной, которые мудро предопределены Творцом, и призывает каждого человека мудро ими пользоваться для обустройства своей жизни. Ибо не только какое-то отдельное произведение, но и «вся жизнь человеческая должна стать обретением гениальной темы и талантливим ее исполнением»³.

Соизмеряя размышления С.Н.Булгакова с современной жизнью, которая приумножила отклонения от истинных представлений о поле в человеке, диву даешься их простоте, ясности и убедительности, несмотря на многократные ссылки на присутствие тайны. В устах верующего человека и тайна не затмевает сознание, а просветляет. И сколько же необходимо было надуманной, ненужной и бесполезной для жизни и спасения человека «изобретательности», чтобы внедрить в практику операции по изменению пола, по пересадке мужского сердца женщине и наоборот, заменить не только пол, но и имя человека цифровой нумерацией. Живя в мире и остаться свободным от него, возможно лишь через духовное вознесение над ним. Такую духовную свободу человеку может дать только обращенность к Богу. «Обретая себя в Церкви, сливаясь с нею, человек, без различия своего индивидуального пола, находит себя в женственной стихии своей души и ощущает себя «телом Христовым»⁴. И такое слияние не предполагает отмену или замену пола, индивидуальности, личности человека, а, напротив, способствует их максимальному развитию в направлении достижения вершин духовности. Такая направленность человеческой жизни зиждется на любви, которая единственно и способна «сотворить» и удержать «полный образ человека», а также подлинное единство Творца и творения.

Как представляется, не только раздел о человеке, но и вся работа С.Н.Булгакова «Свет Невечерний...» - это гимн любви: любви к Богу и любви к ближнему. Любви обретаемой и создаваемой в ВЕРЕ и НАДЕЖДЕ. Любви утверждаемой в жестокой правде жизни. Это призыв к воспитанию

¹ Там же. С. 264

² Там же. С. 264 -265.

³ Там же. С. 264.

⁴ Булгаков С.Н. Указ.соч. С. 265.

любви. И трудность такого воспитания заключается в том, что любовь – это духовно-телесное чувство. А чувство воспитывается только чувством. Это призыв к пониманию человеком своих истоков, своей сущности и предназначения. Так дай нам, БОЖЕ, мудрости, чтобы мы не только смогли понять, но и принять и воплотить в своей жизни ТВОЙ замысел о человеке. Только такая жизненная действенность и устремленность будет способствовать подлинному возрождению традиционного для христианства уклада семейной жизни, позитивному решению проблем, возникающих «в связи» с полом человека.

Глава 5. Философия хозяйства

5.1. Хозяйство как философская проблема¹

В историю мировой и отечественной философской мысли С.Н. Булгаков вошел, прежде всего, как создатель новой специфической области философского знания – философии экономики, весьма актуальной для современного состояния общества. Основы новой философской дисциплины были изложены им в фундаментальном труде «Философия хозяйства», вышедшем в свет в 1912 году.

Вклад С.Н. Булгакова в философию и историю экономической науки весьма специфичен и связан с особенностями его мировоззренческой позиции и ее эволюцией. Он начал как представитель очень влиятельного в России в конце XIX века направления в политической экономии – марксистского, но постепенно поставил под сомнение не только марксизм в экономике, но и всю традицию экономического анализа, связанную с материализмом и особенно философией позитивизма. Он попытался обозначить контуры новой экономической науки, подчиненной этическим принципам христианства. И хотя эта попытка, как считают исследователи, не завершилась созданием целостной системы, ряд идей, высказанных Булгаковым многие десятилетия назад, сегодня приобретает особое звучание в свете современных дискуссий о недавнем прошлом экономической науки, о путях ее развития, о практических задачах, перед ней стоящих. Кроме того, размышления Булгакова о хозяйстве актуальны в контексте становления и развития философии экономики, занимающейся изучением сущностных связей человека с окружающей реальностью через призму выяснения смысла и задач хозяйственной деятельности человека в мире. Именно Булгаков впервые на уровне высоких абстракций заговорил о «мире богатства», «мире хозяйственной культуры», «мире хозяйственного субъекта», о труде, производстве и потреблении как о феноменах реальности, как о формах бытия человека, наполнив экономические категории глубоким философским смыслом.

Вопрос о хозяйстве для Булгакова есть вопрос метафизический. Именно такой смысл хозяйства, по его мнению, не интересовал ведущих экономистов конца XIX столетия, сформировавшихся под влиянием господства марксистской экономической парадигмы. Марксизм, называемый Булгаковым «экономическим материализмом», ограничивался изучением чисто внешних проявлений хозяйства, не ставя при этом вопроса о его сущности. Слабость философских построений марксизма в рассмотрении хозяйства проявляется нагляднейшим образом. Булгаков в свои молодые годы, плененный логической строгостью и

¹ Хохлова Е.И. «Хозяйство как проблема философских размышлений С.Н. Булгакова (в контексте актуальности философии экономики)».

схематизирующей наукообразностью марксизма, не задумывался об этом. Однако в зрелые годы, пережив мировоззренческий перелом, он пришел к выводу, что о хозяйстве нужно размышлять не столько с научных, сколько с философских позиций, рассматривать онтологию, аксиологию, эсхатологию, этику хозяйства, выявлять антропологические основания хозяйства. Именно этим он занимается на страницах своего произведения «Философия хозяйства», представляющего собой своеобразный итог его предыдущих размышлений на данную тему, окрашенных в тона «экономического материализма». Булгаков считает, что данный труд явился для него своего рода подведением итогов прошлой философской и политико-экономической деятельности. В этой работе предпринимается попытка постановки и своеобразного (в русле религиозно-философского поиска) решения важнейшей как для сегодняшнего дня, так и для будущего проблемы, названной им «о человеке в природе и о природе в человеке»¹. Именно таким образом Булгаков формулирует проблему философии хозяйства.

Еще в годы учебы на юридическом факультете Московского университета (1890 – 1894) С.Н. Булгаков, специализируясь в области политической экономии, стал приверженцем экономической теории К. Маркса. По окончании университета он написал ряд научных работ по политэкономии, которые свидетельствуют о его марксистских позициях в экономических и социальных вопросах. Это «О рынках при капиталистическом производстве» (1897), «О закономерности социальных явлений» (1896), «Закон причинности и свобода человеческих действий» (1897), «Хозяйство и право» (1898). В этих работах Булгаков выступил как ученик и некритичный последователь марксистского учения.

Весьма значительным рубежом в жизни и творчестве С.Н. Булгакова стала его заграничная командировка 1898 – 1900 гг., предпринятая им с целью сбора материалов для магистерской диссертации. Изучая аграрный сектор экономики в Германии, Англии и Франции, он проводит серьезные теоретические изыскания в области экономической науки, знакомится с условиями жизни населения европейских стран, что, в конечном счете, заставляет его усомниться в непогрешимости многих социально-экономических положений марксизма. Результатом заграничной работы явился двухтомный труд «Капитализм и земледелие» (1900), на основе которого была защищена С.Н. Булгаковым магистерская диссертация по политэкономии. Именно в этом труде ученый впервые обращается к рассмотрению марксистской политэкономии под критическим углом зрения.

С.Н. Булгаков, исследуя в «Капитализме и земледелии» капиталистические отношения в сельском хозяйстве, приходит к мысли о неприемлемости некоторых утверждений марксистской экономической

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Соч. М., 1993. Т.1. С.49.

теории для данной отрасли производства. В частности, он обосновывает, опираясь на новейшие для своего времени статистические данные, огромное значение крестьянского хозяйства в развитии аграрного производства, что в марксистской экономической теории фактически недооценивалось. Работа «Капитализм и земледелие» знаменует собой начало переходного периода С.Н.Булгакова «от марксизма к идеализму», когда закладываются основы критического осмысления всех сторон марксистской доктрины и подготавливаются идейно-теоретические предпосылки религиозно-философского мирозерцания.

Безусловно, в начале XX в. Булгаков-экономист становится Булгаковым-философом. Его творческие искания приобретают философичный характер. В этом процессе видится несомненное влияние немецкой философии, с которой Булгаков довольно глубоко ознакомился в заграничной поездке. Феномен хозяйства он осмысливает под влиянием шеллингианской натурфилософии и философии тождества. Именно немецкого классика Шеллинга Булгаков называет «основоположником философии хозяйства»¹. Шеллингианство есть ответ на вопрос о взаимоотношении субъекта и объекта, или, говоря словами Булгакова, «о возможности природы вне нас, нас в природе и в нас природы»².

Сама проблема воздействия хозяйства, а в нем природы на человека и воздействия человека на хозяйство, а в нем на природу порождена, по Булгакову, так называемым «экономизмом» современной ему эпохи, то есть бурным развитием экономики, качественными изменениями теории и практики экономической жизни, постановкой экономических отношений на первое место в системе жизнедеятельности общественного организма. «Экономизм» видится Булгакову как некая особая форма сознания, как способ осознания человеком себя в мире, характеризующийся видением материально-вещественных потребностей в качестве приоритетных как в индивидуальном, так и в социальном отношении. Необходимость философии хозяйства обусловлена специфическим сознанием эпохи, рефлексивной о себе. Очевидно, что «экономизм» - это не только специфическая социокультурная характеристика конца XIX – начала XX вв. (собственно, времени Булгакова), не только состояние сознания некоего прошлого, но и черта нашего времени, состояние сознания настоящего. В связи с этим философия хозяйства, начало которой положил Булгаков, существенным образом актуальна для конца XX – начала XXI вв.

С.Н. Булгаков подчеркивает огромное значение философии хозяйства во всей совокупности философского знания и утверждает, что данной сфере философии должен принадлежать «если не сегодняшний, то завтрашний день». Философия хозяйства есть философия объективного действия. Всякий хозяйственный акт, всякая попытка очеловечивания

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Соч. М., 1993. Т.1. С.90.

² Там же. С.98.

природы, покорения человеком ее стихийных сил представляет собой пример объективного действия – выход человека «из себя» во внешний мир и действие в нем, действие в мире вещей и на вещи. Таким образом, хозяйство состоит из объективных действий. Определяя феномен хозяйства, Булгаков так или иначе обращается к идее единого субъект-объекта шеллингианской «философии тождества». Он пишет: «Хозяйство есть постоянное воздействие хозяина, *субъекта хозяйства* ... на вещи (природу или материю, как бы она далее философски ни конструировалась), то есть на *объект хозяйства*. И всякий хозяйственный акт осуществляет собой некоторое слияние субъекта и объекта, внедрение субъекта в объект, субъективирование объекта, или же выход субъекта из себя в мир вещей, в объект, то есть объективирование субъекта. В этом смысле хозяйство есть субъективно-объективная деятельность, актуальное единство субъекта и объекта»¹.

В своем размышлении над проблемой хозяйства Булгаков задается очень важным философско-теоретическим вопросом о том, как возможно транссубъективное действие, действие над объектом, которое, собственно, и совершается в хозяйственном процессе. Уже Шеллинг пытался поставить этот вопрос, хотя и весьма своеобразно, рассматривая проблему возможности тождества «Я познающего» и «Я действующего». В своей «Системе трансцендентального идеализма» немецкий философ подходил к данной проблеме, так сказать, гносеологически, тогда как Булгаков полагает необходимым перейти в область онтологии. Ответить на этот вопрос, с его точки зрения, можно только при условии признания реальности внешнего мира, мира за пределами Я, существующего не зависимо от нас. Хозяйство представляет собой постоянный выход Я в не-Я, который возможен только в силу их непосредственного изначального единства. На основании признания этого единства можно утверждать, что «субъект дан нам лишь во взаимодействии с объектом», он есть не что иное, как «субъект-объект». Таким образом, Булгаков, анализируя хозяйство, приходит к шеллингианскому представлению о тождестве субъекта и объекта, духа и природы, о нахождении Я и не-Я «в одной и той же метафизической плоскости»². Труд, трудовая деятельность есть то, что метафизически связывает воедино Я и не-Я. Познание не является проявлением праздности, а представляет собой именно труд, трудовую деятельность, хозяйственную деятельность, которая преодолевает раздвоение субъекта и объекта и ведет к их взаимопроникновению.

С.Н. Булгаков рассматривает хозяйство как одно из проявлений вселенской борьбы добра и зла, света и тьмы, Христа и Антихриста, жизни и смерти, организма и механизма, свободы и необходимости. Он утверждает, в частности, следующее: «Борьба за жизнь с враждебными

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Соч. М., 1993. Т.1.С. 89-90.

² Там же. С.125 – 126.

силами природы в целях защиты, утверждения и расширения, в стремлении ими овладеть, приручить их, сделаться их *хозяином* и есть то, что – в самом широком и предварительном смысле слова – может быть названо *хозяйством*»¹. Хозяйство представляет собой борьбу человека со стихийными силами природы в целях защиты жизни, завоевания жизненного пространства человечеством, в целях «очеловечения природы».

Тем качественным признаком, который устанавливает специфику хозяйственной деятельности, Булгаков считает наличие усилия, иными словами, наличие труда при условии его целеполагания. «Хозяйство можно определить как трудовую борьбу за жизнь и ее расширение, труд есть основа жизни, рассматриваемой с хозяйственной точки зрения»². При этом жизнь возникает естественно, без труда, так сказать, «даром», тогда как в хозяйстве, защищающем ее, она уже оплачивается трудовыми усилиями. «Труд есть та ценность, которою приобретаются блага, поддерживающие жизнь»³. Способность к труду характеризует человека как живое существо. Соответственно, понятие «труд» весьма трудно определить, несмотря на то, что из опыта труд известен каждому из нас и проявляется в нас как воля, как «активный выход из себя».

Хозяйству как труду, как волевым усилиям, направленным на расширение сферы жизни, противоположна природа как нечто «даровое», «естественное», не созданное в хозяйственных актах. Определенным образом в кантианской традиции Булгаков противопоставляет природу и хозяйство, понимая последнее как культуру, как мир, творимый человеком (пусть и по заданному Богом плану). При этом природа есть основа культуры, «материал для хозяйственного воздействия», вне которого невозможно само хозяйство.

В эмпирическом отношении Булгаков рассматривает хозяйство как совокупность отдельных хозяйственных актов, совершаемых разными людьми. С общетеоретической точки зрения, хозяйственная деятельность имеет родовой или исторический характер. Субъектом хозяйства является не отдельный индивид, а весь человеческий род, совершающий хозяйственную деятельность в истории. Хозяйство представляет собой «процесс не индивидуальный, но родовой и исторический», «процесс не только коллективный (как у животных), но и качественно общественный»⁴. Усилия отдельного индивида имеют в хозяйстве общественное, трансубъективное значение, в силу чего существует непрерывность исторического процесса, становится возможной традиция и преемственность в деятельности людей.

¹ Булгаков С.Н. Указ.соч. С. 84.

² Там же. С.86.

³ Там же.

⁴ Булгаков С.Н. Указ.соч. С.136-137.

Итак, Булгаков утверждает, что хозяйство есть процесс «общественный, развивающийся в истории». Он совершается не отдельными индивидами, но «через индивидуумов – историческое человечество». Человечество является трансцендентальным субъектом хозяйства, олицетворением чистого хозяйства. Чистое хозяйство – это «хозяйство вообще», существующее прежде отдельных хозяйственных явлений, оно есть а priori этих отдельных хозяйственных явлений. Трансцендентальная проблема хозяйства аналогична трансцендентальной проблеме знания. Последняя заключается в том, «существует ли трансцендентальный субъект знания, носитель функции знания вообще, обосновывающий собой отдельные акты знаний и их собой интегрирующий»¹. Этим единым субъектом знания является, по мысли Булгакова, «не человеческий индивид, но целокупное человечество, Душа мира, Божественная София, Плерома»². Человечество, этот всеобщий трансцендентальный субъект хозяйства, есть не что иное, как мировой хозяин, или демиург, который одновременно и принадлежит к природному миру, и сверхприроден. Он принадлежит и *natura naturata* (природе сотворенной), и *Natura Naturans* (природе творящей). Только так человечество, этот мировой демиург, своим хозяйством преодолевает разрыв между субъектом и объектом. Человек «организует природу, превращая ее механизм снова в организм»³. Булгаков повторяет выражение Шеллинга, называя человека искупителем природы, поскольку человек своим трудом «искупает» свой грех «изначального растления природы». Человек как часть природы и как нечто сверхприродное имеет в своем сознании «образ идеального всеединства» или «потенциально носит в себе всю вселенную». В сознании человека проявляется Мировая душа, Божественная София, «творящая душа природного мира». Человеческое творчество, человеческое хозяйство имеет софийный характер, так как обусловлено реальной причастностью человека к Мировой Душе, Божественной Софии. Человек своим творчеством не создает ничего принципиально нового, но только воспроизводит предвечный идеальный образ, который онтологически задан Софией. Человеческое познание природного мира и воздействие на него в процессе хозяйства возможно лишь постольку, поскольку в человеке потенциально содержится «компендиум всей природы», по мере актуализирования которого происходит познание природы, «овладение» ею.

Известный отечественный исследователь Ю.Н. Давыдов отмечает огромную близость философии хозяйства и философии человека С.Н. Булгакова взглядам М.Вебера, изложенным им в своем знаменитом труде «Протестантская этика и дух капитализма». Эта близость наблюдается как

¹ Там же. С. 138.

² Там же. С.143.

³ Там же. С.146.

в ряде статей Булгакова, в частности, «Народное хозяйство и религиозная личность», «Героизм и подвижничество», так и в самом фундаментальном труде по интересующей нас проблематике – в «Философии хозяйства». Булгаков показывает непосредственную зависимость экономической жизни человека от факторов духовного (в частности, религиозного) плана. С его точки зрения, экономическая жизнь определяется общим мировоззренческим отношением к миру, присущим членам данного общества в ту или иную историческую эпоху. В центре всех общественных процессов и отношений, в том числе и хозяйственных, стоит человеческая личность, обладающая сложным внутренним миром, своим видением мира внешнего, своими стремлениями и потребностями, причем не столько материальными, сколько, прежде всего, духовными. Человек, личность, совокупное человечество живет, хозяйствует и в этом процессе борется «с механизмом природы и общественных форм в целях приспособления их к потребностям человеческого духа»¹. В рассмотрении экономической жизни личности никак нельзя опускать ее идеальные мотивы, потребности ее «духа», то есть, по словам Булгакова, «должны учитываться и идеальные ценности, в частности, и такие факторы, как общее мировоззрение, как религия»². По его мнению, так же, как протестантизм (особенно кальвинизм и пуританизм) обусловил экономическое развитие Европы, сформировав новый тип человека, приспособленного к экономической деятельности в новых исторических условиях, так и православие (особенно старообрядчество) определило основные тенденции развития российской экономики.

Булгаков в своих размышлениях о хозяйстве демонстрирует так называемое «новое понимание человека», принципиально отличающееся от того понимания, которое утвердилось в классической политэкономии, начиная с Д. Рикардо. Человек в классической политэкономии – «экономический человек», живущий сугубо утилитарно-хозяйственными, материальными интересами. Русский философ выступает против принятия «экономического человека» за «человека вообще». Господство в общественном сознании «экономизма», трактуемого в философском плане как примат материального над духовным, породило этот феномен. «Экономизм» пронизывает все поры современного западного общества как времени Булгакова, так и нашего времени, отстоящего от Булгакова всего лишь на несколько десятилетий (даже не на целое столетие). Благодаря господству «экономизма» в общественном сознании «целостный мир оказался сведенным лишь к экономике, а человек – к хозяйственному субъекту»³. По убеждению Булгакова, нельзя абсолютизировать только одну сторону человека, социума (в данном случае их материальные

¹ Булгаков С.Н. Указ.соч. С. 347.

² Там же.

³ Булгаков С.Н. Указ.соч. С. 96.

потребности и интересы), забывая при этом о его «духе». «Экономическое» мировоззрение он считает обедненным, ведущим к духовному оскудению личности и человечества в целом. Маркса, Бентама и других «экономистов»-теоретиков он причисляет к «духовным мещанам», «живущим в парикмахерской цивилизации»¹.

Следуя воззрениям Булгакова, швейцарский ученый, зам. директора Института экономической этики города Сент-Галлен М. Бюшнер утверждает, что общественное развитие не может ограничиваться только «экономической компонентой», при этом пренебрегая «этической или духовной компонентой»². Эту же мысль развивает российский ученый М. Осипов: «Булгаков не против экономики, коль скоро она необходима для жизни человека, но он против фетишизации экономики, ее неограниченности. Булгаков возражает против поклонения вещи, деньгам, доходу. Он предпочитает относиться к экономике и ее атрибутам как к неизбежному ... «несовсем-добр», легко превращающемуся и в откровенное зло. Хозяйственная жизнь, будучи феноменом культуры, должна нести в себе фундаментальный нравственный смысл, который выходит за рамки чистой эффективности и выгоды»³.

Подобно Бентаму и классической политэкономии, как показывает Булгаков, «материалистические концепции» социальной жизни человека «механизируют» общество, устраняют из него живую человеческую личность и неразрывно связанную с ней идею личной ответственности и творческой воли. При этом все «экономисты» (в смысле – сторонники «экономизма» как специфического мировоззрения) забывают об одном. Дело в том, что их «общий предтеча» Адам Смит, раньше всех «операционализировавший» в своей политэкономии понятие «экономический человек», хорошо помнил о его ограниченности. Не случайно он был не только автором «Богатства народов», где апеллировал по преимуществу к эгоистическим инстинктам человека, но и «Теории нравственных чувств», где речь шла о его альтруистических инстинктах. Смит хорошо понимал условность введенного им разграничения «экономического» и, так сказать, «этического» человека. Однако экономисты следующих поколений забыли об этом, встав на позиции Бентама, отвергаемые Булгаковым. Русский философ обращает внимание на человека как на хозяина, пишет, что «хозяйство ведет хозяин». При этом хозяин понимается как целостный индивид, как самосознающая и ответственная личность. В ней невозможно отделить одну из ее сторон от других.

¹ Там же.

² Бюшнер М. Этика и методология экономической науки. // Общественные науки и современность. 1996. №2. С. 123.

³ Творческое наследие С.Н. Булгакова и современное социально-экономическое знание. / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. М., Диалог-МГУ, 1996. С. 15.

Для Булгакова именно в хозяйстве соединились христианская заповедь трудиться и изначальная связь материального и духовного. Кроме того, важно отметить, что, признав связь хозяйственной деятельности и творчества, философ указал на важность духовных, нравственных мотивов в труде, а, следовательно, и на необходимость учитывать влияние нравственных мотивов на экономическую жизнь и хозяйственное поведение человека.

Идеи философии хозяйства С.Н.Булгакова представляют несомненную актуальность и для наших дней. Современная социокультурная ситуация, наглядными проявлениями которой можно назвать становление общества потребления и массовой культуры, глобальные проблемы и т.п., безусловно, может считаться вполне реальным оформлением тех тенденций, которые складывались еще в конце XIX – начале XX вв., во время расцвета творческого гения С.Н. Булгакова.

Исключительный интерес представляют критические замечания Булгакова по поводу рыночной хозяйственной цивилизации XX в. При этом важно, что критика философа – это критика человека, преодолевшего «экономический материализм» К. Маркса. Кроме того, важно, что критика ведется с основ, чуждых экономическому либерализму как главной рыночной идеологии современности.

Мыслитель подвергает критике саму ориентацию хозяйства на удовлетворение безгранично растущих потребностей свободного экономического субъекта. Так, еще в одной из своих ранних работ «Основные проблемы теории прогресса» (1902) он пишет: «Своеобразным эвдемонизмом проникнуто основное воззрение современной политической экономии, по которому рост потребностей и, следовательно, удовольствий от их удовлетворения является основным принципом экономического развития. Культурой и культурностью в глазах экономической науки является именно рост потребностей и возможность их удовлетворения ... Столь прямолинейная точка зрения, которая не различает потребностей духа и тела, обожествляет рост потребностей как таковой, является не только ошибочной, но и противонравственной. И экономическая жизнь, и экономическая наука, эту жизнь отражающая, подлежат нравственной оценке»¹. Безусловно, в нашу эпоху, когда мировое хозяйство уже не выдерживает роста потребления, эти идеи заслуживают внимания.

Для того чтобы избежать катастрофических тенденций в мировой экономике, нужно не просто ограничить экономический рост, но и пересмотреть ориентацию этого роста – ориентацию на удовлетворение безгранично растущих потребностей. При этом также нужно изменить ориентацию производства, ввести в нее духовный, нравственный элемент. Усиление нравственного начала в человеческой деятельности – это важнейшая основа нового типа хозяйства, который предвосхищен С.Н.

¹ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса. Соч., М., 1993. Т.2. С.76.

Булгаковым. Можно заключить, что для экономических взглядов Булгакова характерен нравственный императив. В связи с этим следует согласиться с мнением известного российского ученого и публициста С.Г. Кара-Мурзы о том, что экономическая теория должна не только объяснять, но и врачевать¹. Отстранение экономической теории от нравственной оценки хозяйственной жизни наносило и сегодня наносит огромный ущерб человечеству, ограничивает потенциал экономической науки. В этой науке возможно и необходимо создание нового направления анализа, связанного с выяснением того, что приносит (или может принести) в хозяйственной деятельности вред человеку и человечеству, а также как хозяйственную деятельность видоизменить, чтобы такого вреда избежать.

Философия хозяйства С.Н. Булгакова еще раз подводит к пониманию необходимости переосмысления тех целей, на которых основана хозяйственная деятельность современного общества. В эту деятельность следует внести больше духовных основ, нравственных императивов. Сегодня экономическая теория должна не только выявлять и констатировать хозяйственные явления и закономерности, но и размышлять о них философским образом, искать их смысл для жизни родового и индивидуального человека, подвергать их нравственной оценке. Анализ современной экономической ситуации, прогнозирование перспектив экономического развития должно перейти с уровня явления на уровень сущности. Экономика как наука о хозяйстве и хозяйственная практика должна быть теснейшим образом связана с философией экономики. Так учил С.Н.Булгаков, и этот урок должно усвоить современному человеку.

***2

Истоки философии хозяйства как самостоятельного знания восходят к началу XX века, когда С.Н. Булгаков выступил против гипертрофии сциентизма, позитивизма, экономизма, технологизма, а также против засилья марксизма. Он не мог согласиться с узкоэкономической и с узкоклассовой (материалистической) трактовкой хозяйственного бытия. С.Н. Булгаков обратился к идеальному и к религиозному факторам, влияющим на хозяйственную жизнь. При этом следует отметить, что В. Зомбарт, О. Шпенглер, М. Вебер, Г. Шмоллер, Г. Зиммель – немецкие мыслители, а в России И.Т. Посошков также приблизились к пониманию духовно-религиозных оснований хозяйственной деятельности человека. Они исследовали хозяйство как сложноструктурированное многофакторное образование, где, кроме экономической составляющей, присутствуют психологические, социальные, ценностные, институциональные факторы.

¹ Творческое наследие С.Н. Булгакова и современное социально-экономическое знание. / Под ред. Ю.М. Осипова, Е.С. Зотовой. М., Диалог-МГУ, 1996. С. 95.

² Назарова Г.Ф., Панамарчук Д.К. «Понять мир как объект трудового, хозяйственного воздействия есть очередная задача философии...» (С.Н. Булгаков)

Особое место они отводили анализу «духа хозяйства», под которым понимали совокупность душевных и духовных свойств человека и их функций.

В русской философии к сфере философии хозяйства обращались такие мыслители, как: А.С. Хомяков, видевший хозяйство, построенным на основе принципа «органичности»; Н.К. Михайловский, разработавший учение о цельности и полноте личности и метафизике природы; П.А. Флоренский, представивший концепцию всеединства как основы космического хозяйства и теорию реалистического (трудового) отношения к миру; С.Н. Трубецкой, предложивший учение об универсальном субъекте; евразийцы (П.Н. Савицкий, Н.С. Трубецкой, Г.В. Флоровский, П.Н. Сувчинский, Л.П. Карсавин), видевшие Россию особой географической и культурно-исторической территорией, третьим континентом наряду с Европой и Азией; П.Б. Струве, выдвинувший идею метафизичности бытия; А.А. Богданов, создавший учение об организационных процессах и творческом изменении бытия – Тектологию; Н.Д. Кондратьев, изучавший проблемы статики и динамики хозяйства; П.И. Новгородцев, рассматривавший проблемы взаимоотношений абсолютного и относительного в осуществлении общественного идеала, а также нравственные перспективы эволюции; М.И. Туган-Барановский, исследовавший различные уровни и формы организации хозяйства, занимавшийся проблемой личного и безличного в хозяйстве и обосновавший роль деятельностного подхода; В.И. Вернадский, внесший значительный вклад в разработку учения о ноосфере и многие другие мыслители. Отдельного упоминания заслуживают работы Н.Ф. Федорова, обосновывавшего идею онтологизации ума и рассматривавшего мир как единое космическое хозяйство, и Н.А. Бердяева, положившего в основу учения о хозяйстве идею онтологизации личности¹.

Для многих русских философов характерно стремление к «универсальному синтезу науки, философии и религии» (В. Соловьев), и С.Н. Булгаков продвинулся к этому идеалу дальше других. Он коренным образом изменил понимание современниками философии хозяйства, придав ей статус философско-методологического знания. Подобное было направленно, в первую очередь, на преодоление замкнутости общественных дисциплин, предлагая целостное знание. Особой ценностью является идея С.Н. Булгакова, согласно которой его воззрения не являются эталоном для иных точек зрения на хозяйствующего субъекта.

Судьба философии хозяйства, как и самого С.Н. Булгакова, оказались драматичными. После высылки из России в 1922 году он с 1925 года – профессор и декан Свято-Сергиевского Православного Богословского института в Париже, в котором он проработал до конца своих дней (умер в

¹ Тутов Л.А. Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора философских наук. Иваново: Ивановский государственный университет, 2005. С. 2.

1944 году). Философия хозяйства, созданная С.Н. Булгаковым, была подвергнута в России насильственному забвению, и он сам к ней более не возвращался с 1918 года.

Негативное отношение к философии хозяйства было объяснимо, так как она была не совместима с марксистской философией и политэкономией и вообще противоречила сциентизму, материализму, экономизму, т.е. всему тому, что было взято на вооружение советским государством.

В настоящее время философия хозяйства возрождена учеными Московского государственного университета. В 1996 году по инициативе Центра общественных наук при МГУ и экономического факультета была проведена международная научная конференция «Творческое наследие С.Н. Булгакова и современное социально-экономическое знание», которая стала знаковым событием в истории философии хозяйства.

Данная отрасль знания вновь возникла как ответ на потребность преодолеть ограниченность теоретической экономики и исследовать проблемы хозяйствования на основе глубоких философских размышлений. Таким образом, возрождение философии хозяйства произошло в силу объективной необходимости выхода за пределы политической экономики и науки вообще, ее вхождения в сферу философии и воссоздания философии хозяйства.

***1

Сегодня в ходе освоения духовного наследия С.Н. Булгакова возникли различные интерпретации его концепции. Так, например, М.Э. Элоян под философией хозяйства понимает исследование религиозно-метафизических предпосылок хозяйственной жизни народов. Она считает: «Три идеи создал С.Н. Булгаков в России и для России – теорию аграрного развития мира, философию хозяйства и православную метафизику»². И далее: «Созданием теории аграрного развития мира, которая во многом стала результатом критики (ревизии) марксизма, С.Н. Булгаков распрощался с марксизмом (с социально-философской проблематикой), и его интересы были направлены в сторону метафизики хозяйства, перед которой остановилась западная наука»³. При чтении этих строк невольно возникает вопрос: действительно ли С.Н. Булгаков создал теорию аграрного развития мира, которая могла бы выступить методологическим основанием для осмысления развития мировой агросферы в XX столетии? При оценке ее современного состояния вряд ли такой ответ можно признать правильным. Но это одна сторона дела. Другая заключается в следующем. Дано ли было метафизическое основание хозяйства?

¹ Антонов Е.А. «От философии хозяйства к метафизическим основаниям науки о сельском хозяйстве»

² Элоян М.Р. С.Н. Булгаков: православие и капитализм (философия хозяйства) // Философия хозяйства. 2005. №2(38) // <http://forum.barrel.ru/filhoz38/statia31.html> 12.09.2009

³ Там же.

В действительности у С.Н. Булгакова мы наблюдаем довольно последовательную двойную редукцию: во-первых, философия хозяйства сводится к метафизике хозяйства, а, во-вторых, последняя сводится к софийности хозяйства. Как справедливо пишет Н.А. Бердяев, «С.Н. Булгаков создал своеобразную хозяйственную религиозную философию в своей «философии хозяйства» и в ней провозгласил софийность хозяйства» И далее: «В ней религиозно осмысливается хозяйство. Но сама религия получает слишком хозяйственный характер. Булгаков признает хозяйство софийным ... Но есть опасность в таком хозяйствовании Софии – Премудрой Девы, не рождающей и не устрояющей»¹.

Об этом же пишет и наш современник Н.В. Сомин, что мировоззрение С.Н. Булгакова в начале XX столетия «поменялось очень сильно. Теперь Булгаков сводит всю философию хозяйства к метафизике, а всю метафизику – к «софийности», к расплывчатой, но заманчивой идее «посредника» (точнее, «посредницы») между земным и небесным. Нравственная философия, которая всегда была леймотивом русской религиозной философии, вытесняется богословием, причем сомнительного достоинства»².

Следует признать, что духовные наставники и друзья С.Н. Булгакова – В.С. Соловьев и П.А. Флоренский – увели его от философского рассмотрения жизненного мира, т.е. мира человеческой культуры в ее исторической конкретности и реальных жизненных проблем в сторону мистики, т.е. к софийному рассмотрению хозяйства. Как пишет Н.В. Сомин, «став священником, Булгаков попытался идею Софии развить в чисто богословском ключе, но потерпел поражение (которое сейчас констатируется всеми сколько-нибудь сведущими богословами), поскольку свою софиологию не смог сформулировать в виде логически непротиворечивой концепции. Это говорит о крайней зыбкости того основания, на котором построена булгаковская парадигма философии хозяйства. А потому, отдавая дань смелости этой концепции, современным философам следует искать другие возможности построения философии хозяйства. И, конечно же, они должны лежать на путях этики хозяйства»³.

В современной отечественной литературе имеется несколько направлений разработки философии хозяйства. В качестве первого можно назвать религиозно-философское, предложенное С.Н. Булгаковым, но адаптированное к современной отечественной культуре.

Второе направление разработки философии хозяйства предложил в 90-е годы XX столетия Ю.М. Осипов. Суть его концепции состоит в следующем: экономическая наука – «сама себе философия». Ю.М. Осипов

¹ Бердяев Н.А. О хозяйстве // Человек. 1995. №2. С. 98, 105.

² Сомин Н.В. О «хозяйстве» и «экономике» у Булгакова // http://chri-soc.narod.ru/O_ekonomike_i_hozaistve_u_Bulgakova.htm 26.12.2009

³ Сомин Н.В. О «хозяйстве» и «экономике» у Булгакова // Там же.

пишет, что, «обратившись к философии хозяйства, автор не считал возможным погружаться в «пучину» собственно философии, не стремился надеть на хозяйствоведение и обычные философские (часто псевдофилософские) одежды. Он шел не столько от философии к хозяйству, сколько от хозяйства к философии, но не к философии вообще, а именно к хозяйственной философии». И далее он делает весьма категоричный вывод по поводу некоей отдельной отрасли философии хозяйства: «Философию хозяйства вполне можно рассматривать как одну из отраслей философии, но в книге представлена скорее не отрасль философии, а отрасль экономики, т.е. хозяйство в своем философском, а для нас философическом, отображении. Не самоуверенностью вовсе, а необходимостью руководствовался автор, не увлекаясь ни канонами, ни хитросплетениями торжествующего сциентизированного разума»¹.

Действительно, Ю.М. Осипов «опирался преимущественно на собственный опыт». При этом он утверждал, что «наша задача – философическое (позволим себе настоять – именно философическое, как бы философизированное) осмысление современного хозяйства и современного хозяйствования с позиции здравого и свободно мыслящего человека, исповедующего общечеловеческие культурные и духовные ценности, стремящегося, – возможно, и несколько наивно, – найти образ разумного и нравственного поведения человека, живущего и хозяйствующего в нашем не слишком разумном и не слишком нравственном мире»². При этом «хозяйство рассматривается как объект философского анализа, как сложная социально-природная самоорганизующаяся система, неотъемлемая принадлежность культуре». Как видим, здесь уже содержатся элементы модной сегодня синергетической парадигмы.

По поводу этого довольно определенного высказывания можно сказать следующее. Такой подход в философии, представители которого заявляют, что «наука сама себе философия» традиционно квалифицируется как позитивизм, какую бы историческую форму он ни приобретал.

Как известно, в свое время некоторые представители естествознания проходили этот этап выбора философии для осмысления, обоснования своих общих положений. По поводу их аналогичных рассуждений Ф. Энгельс высказался следующим образом: «Какую бы позу ни принимали естествоиспытатели, над ними властвует философия. Вопрос лишь в том, желают ли они, чтобы над ними властвовала какая-нибудь скверная модная философия, или же они желают руководствоваться такой формой теоретического мышления, которая основывается на знакомстве с историей мышления и ее достижениями»³. Именно «знакомство с ходом

¹ Осипов Ю.М. Опыт философии хозяйства. М.: Изд-во МГУ, 1990. С. 9.

² Там же. С. 8.

³ Маркс К., Энгельс Ф. Соч., т.20. С. 525.

исторического развития человеческого мышления, с выступающими в различные времена воззрениями на всеобщие связи внешнего мира необходимо для теоретического естествознания и потому, что оно дает масштаб для оценки выдвигаемых им самим теорий»¹. Ныне этот этап осмысления проходят представители общественных или социально-гуманитарных наук, в частности, представители экономической науки, выходящие на теоретический уровень в своих исследованиях хозяйства.

В данном случае мы имеем дело с позитивистской философией. Нужно знать ее историю, чтобы убедиться в том, к чему она пришла. Отказавшись от мировоззрения – вышла, в конечном счете, пройдя через ряд лабиринтов, на мировоззрение и перейдя от метода «проб и ошибок» к диалектическому методу, хотя и не только к нему. Этот опыт весьма полезен для тех, кто берется за философское осмысление хозяйства в начале XXI столетия.

Важно также иметь в виду, что проблема хозяйства решалась и с позиций антропософии Р. Штайнером, который писал о духовно-научных основах сельского хозяйства. Именно последнее направление получило развитие в Западной Европе. И сегодня необходимость нового раздела в философии – философии сельского хозяйства – начинает осознаваться в связи с возникновением глобальных проблем, в особенности экологической проблемы.

Однако вопрос о метафизических основаниях хозяйства, в частности сельского хозяйства, так и остался нерешенным. Среди возможных построений современной философии хозяйства можно назвать концепцию метафизических оснований науки о сельском хозяйстве. Она может быть рассмотрена в качестве четвертого пути в исследовании философии хозяйства. Суть этой многоуровневой концепции состоит в том, что в ней предлагается интегративный подход в применении методов и принципов к соответствующим видениям или уровням философии хозяйства. И здесь необходимо четко определиться с субъектом хозяйства. Дело в том, что проблемы философии сельского хозяйства тесно связаны с выяснением условий существования человечества – субъекта сельского хозяйства.

5.2. Концепция «софийности хозяйства» в контексте традиционной крестьянской культуры²

Труд С.Н. Булгакова «Философия хозяйства» до настоящего времени остается едва ли не наименее осмысленной частью его наследия, в первую очередь, потому, что основан на совершенно специфическом понимании сущности хозяйственной деятельности, весьма не привычном для человека нашей эпохи.

¹ Там же. С. 367.

² Даренская В.Н., Даренский В.Ю. «Концепция «софийности хозяйства» С.Н. Булгакова в контексте традиционной крестьянской культуры».

Хотя «софийный» характер хозяйственной деятельности человека имеет место всегда, но в разных типах хозяйствования – в различной степени. В первую очередь, это зависит от мировоззренческой, религиозно-нравственной основы этой деятельности. Высшей степени своего развития сущностная «софийность» хозяйства достигает в именно христианской цивилизации, поскольку, как писал сам С.Н. Булгаков, «христианство освободило и реабилитировало всякий труд ... и оно вложило в него новую душу. В нем родился новый хозяйственный человек, с новой мотивацией труда. Эта мотивация носит в себе черты соединения мироотреченности и мироприятия в этике хозяйственного аскетизма, причем именно это соединение противоположностей в напряженности своей и дает наибольшую энергию аскетического, религиозно-мотивированного труда»¹. Вместе с тем, последний тезис часто вызывает возражения, если под понятием «христианской цивилизации» понимать только техногенную цивилизацию, созданную Западом. Но очевидно, что такое понимание ошибочно. В своем «чистом» виде «софийная» христианская цивилизация имела место только в традиционной крестьянской культуре.

К настоящему времени существует несколько парадигмальных работ, в которых объективно исследована специфика православного трудового этоса. Прежде всего, стоит назвать книги О. Платонова «Русский труд»², а также С. В. Кузнецова «Традиции русского земледелия: практика и религиозно-нравственные воззрения»³. В этих многогранных монографиях трудовые традиции православного народа рассматриваются как в исторической, так и в философско-культурологической перспективе. Не менее важна и новейшая работа М.М. Громыко и А.В. Буганова «О воззрениях русского народа», в которой большой раздел «Хозяйственные традиции. Народная экология и трудолюбие»⁴ посвящен нравственно-религиозным аспектам крестьянского труда. Исходя из этих наработок, целью данной статьи является рассмотрение нравственно-религиозных императивов русской крестьянской культуры в качестве наиболее яркого эмпирического подтверждения приведенных тезисов С.Н. Булгакова.

Для христианского сознания крестьянина всегда было характерно представление о земле как *земле Божией*. «Земля Божия – этико-религиозное понятие, выражение целостного взгляда православного крестьянства на мир, как творение»⁵. Именно поэтому, как отмечает М.М. Громыко, православные люди «в основной своей массе не считали

¹ Булгаков С. Н. Православие и хозяйственная жизнь // Булгаков С. Н. Православие. Харьков: «Фолио», 2001. С. 234.

² См.: Платонов О. Русский труд. М.: «Современник», 1991. 335 с.

³ См.: Кузнецов С. В. Традиции русского земледелия: практика и религиозно-нравственные воззрения. М.: «Индрик», 1995. 436 с.

⁴ См.: Громыко М. М. Хозяйственные традиции. Народная экология и трудолюбие // Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М.: «Паломник», 2007. С. 263-307.

⁵ Кузнецов С. В. Указ. соч. С. 134.

хозяйствование на земле только средством обеспечения своего существования или способом обогащения. Для них всегда это было нечто большее, связанное со всей их духовной жизнью. Связь эта проходила прежде всего через глубокое понятие – *земля Божия*, означавшее, что по происхождению своему и по существующему и ныне порядку вещей, она принадлежит Богу»¹. Если крестьянин хочет срубить дерево, косить траву или забивать скот, он крестится и произносит: «Прости, Господи!» Заметим, что крестьянин обращается не к природным стихиям, что было бы характерно для языческого мышления, а к Богу. Вместе с тем, народ твердо знал, что «что дождь, засуха, град, урожайные и голодные времена, здоровье и болезни зависят от нравственной чистоты народа. К святым людям природа всегда милостива, к нечистым и злонамеренным беспощадна»², – писал известный православный богослов XX в. святитель Николай Сербский.

В традиционной крестьянской культуре к земле всегда относились с особым почтением, соблюдая все предписанные запреты и правила поведения с нею, ибо земля считалась не только чистой и очищающей, но и святой, поэтому ее нельзя было осквернять. По поверьям, «земля от Воздвиженья до Благовещенья спит, и тревожить ее нельзя. Нарушение запретов даже одним человеком грозило бедой всей крестьянской общине: засухой, неурожаем и, следовательно, голодом и многочисленными смертями»³. Как отмечал академик Д.С. Лихачев, «к земле крестьяне ... относились как к святыне. Перед началом земледельческих работ просили у земли прощения за то, что «вспарывали ее грудушку» сохой. У земли просили прощения за все свои проступки против нравственности»⁴. Действительно, земля воспринималась как некое живое существо, «кормилица-поилица», к которой следует относиться трепетно и бережно, ведь именно от нее зависит жизнь всех живущих и обитающих, и она может мстить за причиненные обиды засухами, ураганами, бездождем или пагубными разливами рек. Однако говорить о языческом отношении к природе в восточнославянской традиции является научно некорректным, ибо тысячелетняя история существования православного христианства наложила отпечаток на мировоззрение и мирозерцание людей. В частности, обращения к земле не носили характера обращения к некому «божеству», что действительно было бы проявлением некоего реликта язычества, но именно *выражением сочувствия к живому Божьему творению, без которого невозможна человеческая совесть*. Собственно же

¹ Громыко М. М. Указ. соч. С. 263.

² Святитель Николай Сербский. Мысли о добре и зле. М.: Изд-во Московского подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2001. С. 50.

³ Русская мифология. Энциклопедия. М.: «Эксмо», 2006. С. 163.

⁴ Лихачев Д. С. Избранное: Мысли о жизни, истории, культуре. М.: Российский Фонд Культуры, 2006. С. 317.

молитвенные обращения, связанные с трудом (о них речь пойдет ниже), были исключительно христианскими.

Следует отметить, что бережное и внимательное, но никак не варварско-хищническое, отношение к природе воспитывалось, прежде всего, христианской моралью. Если все, что мы видим вокруг – это дело рук Божьих, поэтому исключается разнузданное отношение к природе, грубое вторжение в ее жизнь. Человек не считал себя «царем природы», призванным переделывать ее на каких-то им самим придуманных основаниях. Подобная непомерная гордыня осуждалась христианским мировоззрением. «Высший незримый контроль над поведением каждого человека заставлял верующего следовать нравственному идеалу и один на один с природой»¹. Естественно, что такое трепетное и благоговейное отношение к земле и природе в целом сказывалось на мировоззрении и мироотношении крестьян. Так, например, Н.О. Лосский отмечал, что «близость крестьянина к природе и разнообразие труда вырабатывает многостороннюю личность и органическую цельность жизни»². Однако такое «экологически бережное» мироотношение и миросозерцание, главным постулатом которого являлась любовь к своей родной и святой Матери сырой-земле, земле Божией, оставалось только у тех, кто обрабатывал ее в поте лица, работал на ней, жил с нею. Кто мог по закату, птицам, облакам, растениям, по изменившемуся поведению домашних животных предсказать будущую погоду, сроки посадки растений, будет ли зима холодной или теплой и т.д. И такое мышление, как показывает история, обычно терялось у тех, кто переставал жить, непосредственно работая на земле, хотя и происходил из крестьянской среды.

Например, А.Н. Энгельгардт, профессор химии Петербургского университета, сосланный в свое имение за общественную деятельность и вынужденно ставший помещиком, пишет о мужике: «бросив землю, он как будто теряет все, делается лакеем!» Далее автор продолжает: «в таких ... обчиновничившихся мужиках, которых зовут «человек», вы уже не увидите того сознания собственного достоинства, какое видите в мужике-хозяине, земледельце. Посмотрите на настоящего мужика-земледельца. Какое открытое, честное, полное сознания собственного достоинства лицо! Сравните его с мерсикающим ножкой лакеем! Мужик, если он «ни царю, ни пану не виноват», ничего не боится. Мужик, будь он даже беден, но если только держится земли – удивительная в ней, матушке-кормилице, сила, – совершенно презирает и попавшего на линию и разбогатевшего на службе у барина»³. Иными словами, работа на земле привносит особые параметры в крестьянский труд – ведь сельский труд связан с поэзией народной жизни и поэзией природы (как бы тривиально это не звучало); кроме того,

¹ Громько М. М. Указ. соч. С. 306.

² Лосский Н. О. Характер русского народа. М.: «ДАРЪ», 2005. С. 131.

³ Энгельгардт А. Н. Из деревни: 12 писем. М.: Мысль, 1987. С. 378.

сознание того, что крестьянин ест свой честно заработанный кусок хлеба, давало ощущение хозяина, ответственного и трудолюбивого хлебороба. Ставшая устойчивым обычаем и привычкой потребность в труде, превратившаяся в один из главных мотивов жизнедеятельности, составляла неотъемлемую часть мировоззрения крестьян. Таким образом, сельский труд православных крестьян всегда имел «ценнейшую духовно-нравственную основу; стремление выполнить работу как можно лучше обусловлено духовно-нравственной культурой крестьянства»¹.

В традиционной культуре православных русских крестьян основным понуждением к труду не могла быть жажда наживы или страсть к деньгам, желание обогатиться, поскольку такие мотивы воспринимались как антихристианские. В крестьянской среде выработался свой трудовой этос, которым руководствовались на протяжении веков. Здесь, как отмечает М.М. Громько, «духовным основанием традиции трудолюбия служило прочно укоренившееся в крестьянской среде христианское представление, что труд благословлен Богом. В повседневности оно проявлялось, в частности, в пожеланиях, которые адресовали работавшему: «Бог в помощь!», «помогай Господь!»². В крестьянской среде считалось, что трудиться следует из-за того, что труд благословлен Творцом. Известная цитата из Священного Писания утверждает, что «кто не работает, тот да не ест», и именно этим нравственным постулатом руководствовались в своей повседневной жизни. В крестьянской среде практически немыслима была жизнь неработающего лентяя, потому что условия жизни были таковы, что без работы вряд ли проживешь на земле, поэтому лентяи быстро нищали и вынуждены были идти побираться.

Однако труд никогда в сознании крестьянина не связывался со словами «проклятый», «ненавистный» и подобными негативными эпитетами. Если труд благословлен Богом, и результаты крестьянского труда находятся в воле Господней, и к тому же труд выступает одним из главных средств ко спасению души и обретению Царства Божия, то и трудиться следовало соответственно, – с любовью, усердием и, самое главное, с *радостью*. Так, М.М. Громько отмечает, что «на каждом шагу русского земледельца являет себя не только знание, но и любовь, с которой нужно делать все на Божией земле»³. Таким образом, здесь следует не просто говорить о трудолюбии как важнейшей добродетели в глазах крестьянина, но именно о способности радостно трудиться, находить радость в самом труде как таковом. Идея труда как общепользнего дела и в идеале – как служение мирским интересам изначально родилась в крестьянской общине, но затем приобрела и особый христианский смысл, соответствовавший понятию *соборности*. Индивидуализм и

¹ Платонов О. Указ. соч. С. 9.

² Громько М. М. Указ. соч. С. 306.

³ Громько М. М. Указ. соч. С. 272.

накопительство, характерные для западно-европейского крестьянства, на Руси распространения не получили, что было связано с характером русского народа, жившего в условиях общины и имевшего иное понимание христианской трудовой этики. В частности, как отмечает О. Платонов, само спасение души «на Руси мыслилось через жизнь и покаяние на миру, через соборное соединение усилий и, наконец, через подвижничество, одной из форм которого был упорный труд»¹.

Отношение к богатству является индикатором, лакмусовой бумажкой этоса традиционной культуры. В народной культуре накопительство, жажда наживы, стремление к получению максимальной прибыли стояло в иерархии ценностей гораздо ниже таких понятий, как достойная жизнь, честное имя, ценность теплых и искренних человеческих отношений (как со своей родней, так и с соседями, односельчанами, знакомыми). Деньги и богатство рассматривались всего лишь как *средство* к полнокровной, полноценной и гармоничной жизни, но *не как самостоятельные ценности*, к которым следует стремиться ценой конфликтов с людьми, личного счастья и т.п. Этот факт подтверждается и многочисленными фактами. Так, современный русский писатель-«деревенщик» В. Белов отмечает, что в «старину многие люди считали божьим наказанием не бедность, а богатство. Представление о счастье связывалось у них с нравственной чистотой и душевной гармонией, которым, по их мнению, не способствовало стремление к богатству. Гордились не богатством, а умом и смекалкой. Тех, кто гордился богатством, особенно не нажитым, а доставшимся по наследству, крестьянская среда недолюбливала»². Тем самым, само богатство здесь всегда понималось всего лишь средством для достойной христианской жизни, а не самоцель.

Естественно, что главный труд в крестьянской среде – труд на земле – всегда вплетался в литургическую жизнь, являясь ее составной частью. Так как крестьянская культура в основе своей – христианская, поэтому все важные дела и начинания, которые совершались в жизни крестьянина, сопровождались общими молитвами всей семьи, молебнами, водосвятными молебнами и акафистами. Вместе с тем, это не только не противоречило стремлению к накоплению практических знаний и опыта, но находилось в органическом единстве с последними. Как отмечает М.М. Громько, «опираясь в практике своей на всю систему коллективных эмпирических знаний по поводу пахоты и сева, крестьянин в то же время сознавал, что результаты его труда – в воле Господней и не забывал обращаться с молитвою к Богу»³. Поэтому естественно, что «начало и конец жатвы у русских повсеместно сопровождались молитвами и

¹ Платонов О. Указ. соч. С. 9.

² Белов В. Лад. Очерки о народной эстетике. М.: «Мол. Гвардия», 1989. С. 58.

³ Громько М. М. Указ. соч. С. 268.

благочестивыми обычаями»¹. Обычай начинать хлеборобский год именно с обращения за помощью и благословением к Богу характерен как для русских, так и для украинских крестьян. Следует отметить, что основными хлеборобскими праздниками, в которых принимали участие священники (для освящения полей, молебнов с освящением хлебных злаков и т.п.), были следующие: весеннее начало работы на поле, начиная со вспашки; праздник святого Георгия (Юрия), падающий на 6 мая, который был посвящен скотоводчеству; праздник апостолов Петра и Павла, который выпадает на 12 июля; начало и конец жатвы; первый спас, или Маковея (14 августа) и второй Спас (19 августа), когда в церкви освящались продукты земледелия: овощи, фрукты, огородные цветы и мед.

Приведем пример начала обработки и засева поля у крестьян Юго-западной Руси (украинцев). Традиционно здесь ранней весной священник отслуживал молебен с освящением хлебных зерен. Собираясь сеять, надевали рубашки, в которых причащались во время последнего говенья в церкви. Делалось это для того, «щоб не було бур'яну і будяків поміж хлібом». Тем самым предполагалось, что благосклонность природы напрямую определяется нравственным состоянием людей, которые к ней прикасаются. Это глубоко нравственный момент, который еще более усиливается последующими ритуальными действиями в начале и во время работы. Они состоят в следующем: «Перед севом, как и перед пахотой, вся семья молилась Богу. Хозяин брал у руки крест (хлебец соответствующей формы, испеченный на крестопоклонной неделе) и клал его в борозду на завороте – там, где в последний раз возвратился плуг. Потом становился лицом к солнцу и читал “Отче наш”, набирал полные горсти зерна и бросал его накрест, приговаривая: *Уроди, Боже, і на чужу долю!* После этого начинал сеять. А если начинал волочить, обойдя ниву вокруг, то останавливался возле „креста”, брал его у руки, бросал шапку и крестился. Потом ломал „крест” на части, размачивал в воде, ел сам и давал есть всем участникам сева, включая и животных»².

В этом ритуале очевидно отношение к обработке земли как процессу соучастия человека в благом устройении мира, в некоем соработничестве Богу. Пахарь-христианин символически освящает землю и работу на ней хлебным крестом, что означает приобщение всего творения к символу Воскресения и бессмертия. Тот факт, что хлебный символ давали съесть даже животным, показывает, насколько глубоко если не сознание, то душа крестьян понимала и переживала самую глубокую суть своей веры – победу над Смертью и возвращение всей твари ее первоначального совершенного состояния. Вся тварь – не только люди, но и земля, и животные, и растения – переживалась как участники «вселенской литургии» (о. Александр Шмеман), славящей Творца и приобщающей всех

¹ Там же. С. 279.

² Українська минувщина: Ілюстрований етнографічний довідник. К.: Либідь, 1994. С. 202.

к чаемому бессмертию. И насколько поверхностным и лживым оказывается на фоне такого глубокого и подлинного смысла народной практической веры распространенное мнение о якобы «языческих пережитках» в земледельческих обрядах православных крестьян! Как раз наоборот, эти обряды свидетельствуют о самом глубоком *практическом* усвоении смысла христианской веры, в том числе и ее сокровенных мистических аспектов – в данном случае речь идет о понимании человека как ответственного соратника Бога, призванного освящать и преобразовать материальный мир.

Именно в этом контексте может быть понята во всей ее глубине и молитвенная формула «*i на чужу долю*» – речь в ней идет о том, что труд есть в подлинном смысле *дело Божье*, плоды которого есть дар Божий и поэтому принадлежат всем. Этим объясняется широко распространенный у православных крестьян обычай оставлять несжатой часть последней полосы при завершении жатвы. Впрочем, «неосведомленный о народных традициях наблюдатель, видя, как на сжатом поле чужие люди собирают немало оставленных колосьев, делает заключение о небрежности в уборке хлеба. Между тем ... существует традиционное представление, что Богу угодно, чтобы оставшееся в ходе жатвы зерно не подбирали, а оставляли для бедных и пришельцев»¹.

Кратко рассмотренные материалы, свидетельствующие о мощных религиозно-нравственных императивах труда православных крестьян, эмпирически подтверждают концепцию С.Н. Булгакова о «софийности хозяйства», которая приобретает особо ярко и глубоко выраженный характер в русской традиционной крестьянской культуре. В частности, софийность хозяйственной деятельности православных крестьян наиболее ярко проявлялась: 1) в *нестяжательстве* и глубоком понимании особого духовного соблазна, таящегося в богатстве; 2) в *совестливости* перед людьми и природой (в частности, землей), являющейся выражением любви к Богу и всякому Его творению; 3) в понимании труда как исполнении Божих заповедей и разновидности *аскетического подвига*; 4) в понимании труда как *сотрудничества Богу* и как источника *духовной радости*.

5.3. Взаимосвязь экономики и нравственности²

Проблема взаимосвязи экономики и нравственности – один из тех вопросов, которые можно назвать «вечными». Сегодня актуальность этой проблемы современной философии, несомненно, возрастает в связи с духовным кризисом в обществе. Как найти точку равновесия между материальным и духовным? Нужно ли стремиться к мирскому успеху и финансовому процветанию, и насколько они совместимы с нравственным

¹ Громько М. М. Указ. соч. С. 280.

² Кольчева Е.Ю. «Взаимосвязь экономики и нравственности в философии С.Н. Булгакова»

развитием? Эта проблема много лет назад была глубоко осмыслена религиозным мыслителем С.Н. Булгаковым. Для ее сегодняшнего исследования, безусловно, важно обратиться к его опыту и понять, что лежит в основе его понимания хозяйственной этики, ведь именно Булгаков первым из русских философов предпринял попытку выработать универсальное мировоззрение объединения духовного и мирского, уникальное для русской и европейской философской мысли.

Построение своей концепции отец Сергей начинает с трудовой этики, утверждая, что богоподобие человека выражается в его способности творить и преображать, подобно тому, как это делает Творец. «Труд, имеющий природу творчества, свободного и бескорыстного, любовного и непринужденного, был райским жребием человека»¹. Но когда в мир вошла смерть за первородный грех человека, «его изначально свободный и радостный труд сделался подневольным, унылым и тягостным»². И теперь человек обречен отстаивать в поте лица возможность жить: чтобы не голодать, иметь одежду и кров, он вынужден стать невольником природы, а также – рабом и себе подобных. Таким образом, противоречие состоит в том, что хозяйство есть творчество, но хозяйство «в то же время есть рабство необходимости, нужды и корысти»³. Философ выдвигает идею богочеловечества, подчеркивая, что христианство не может говорить лишь о личном спасении, но должно заниматься и социальными вопросами. Человек, в котором соединяются божественное и тварное, способен вернуться к утраченному совершенству путем просветления, преодоления эгоизма и восстановления в «райском хозяйстве» как в «бескорыстном любовном труде человека над природой для ее познания и усовершенствования, раскрытия ее софийности»⁴.

Концепция трудовой этики Булгакова сводится к тому, что вырваться из рабства можно лишь посредством внутреннего служения Богу в сочетании с активными действиями по преображению мира. В этом ему близка позиция другого русского мыслителя Н.Ф. Федорова, считающего, что мир дан нам не только для созерцания, но и для делания. Булгаков не противопоставляет божественному творению трудовое действие, он связывает их в один узел. Реализуя возможность творчества, данную свыше, мы выражаем благодарность и тем самым платим за нее Богу. «Ничего дарового, все – трудовое, – таков высший принцип, и даровое,

¹ Булгаков С.Н. Христианство и труд (Доклад) / Отечественные записки. №6(20). 2004. URL:<http://www.strana-oz.ru/?numid=21&article=977>, (дата обращения 03.03.2012).

² Там же.

³ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. URL:<http://www.vehi.net/bulgakov/svet/003.html#iii>, (дата обращения 01.03.2012).

⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков Сочинения в 2-х т. Т. 1. М.: «Наука», 1993. С. 171.

нами полученное, мы должны заменить трудовым, заплатить долг, и в этом великое нравственное основание идеи регуляции природы»¹.

Размышления отца Сергия о труде непосредственно связаны с его мыслями о богатстве и собственности. Эти категории он рассматривает в двух аспектах: религиозно-этическом и социально-экономическом. В первом случае подразумевается не конкретный объект или право собственности, а чувство собственности, «привязанность к ней, жадность, любостяжание, своеобразно проявляющийся здесь эгоизм, отделяющий человека и от других людей, и от Бога, духовный плен у собственного имущества. Победа над собственностью в этом смысле может быть не экономическая, а только нравственная, она должна совершиться в тайниках души, в незримых переживаниях совести»². Именно религиозно-этическое понимание богатства и собственности важно для осмысления проблемы взаимосвязи экономики и нравственности. Булгаков говорит о том, что душа, поработанная любовью к деньгам, не зависимо от того, беден или богат человек в миру, закрывает для него путь на небо. Эта глубокая мысль заложена еще в истоках христианства: экономические блага сами по себе не делают нас нравственными или безнравственными, они нравственно нейтральны. Но именно духовная суть человека, его умение оставаться внутренне свободным от влияния корысти, определяет его нравственную природу. Поэтому отец Сергей говорит о том, что «не внешнего отказа от богатства требует Евангелие, это не есть внешнее правило экономического поведения, мораль анти-экономизма, но требование внутренней от него свободы, и внешний отказ ценен лишь как путь или признак этой свободы. Иначе сказать, отказаться от имущества в христианском духе очень трудно, ибо внешний только отказ может принести не свободу, но вящий плен – сожалений, зависти, самомнения; нищета тела должна соединиться и с нищетой духа»³.

Для Булгакова естественно сочетание нравственной чистоты в духе православия и рачительного хозяйствования. Он оправдывает трудовую деятельность, хозяйственные заботы, натуральное домостроительство, быт и утверждает: «Можно (хотя и трудно) иметь обширную собственность и быть от нее духовно свободным, обладать весьма слабо развитым чувством собственности»⁴. Это так же возможно, как и то, что «можно (и чрезвычайно легко) быть бедняком, не имеющим почти никакой собственности и сгорающим от чувства любостяжания, жадности, зависти к имущим. Возможно, что такое чувство не только не будет побеждено

¹ Булгаков С.Н. Загадочный мыслитель / С.Н. Булгаков Сочинения в 2-х т. Т. 2. М.: «Наука», 1993. С. 300.

² Булгаков С.Н. Церковь и социальный вопрос / Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991, с. 99.

³ Булгаков С.Н. История экономических и социальных учений. М.: Астрель, 2007, С. 736.

⁴ Булгаков С.Н. Церковь и социальный вопрос / Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России. Новосибирск, 1991. С. 99-100.

приобретением собственности (если этот бедняк почему-либо вдруг разбогатеет), но будет еще больше распалиться, как страсть к золоту у «Скупого рыцаря», так что единственная реальная над ним победа может быть совершена не извне, но изнутри»¹.

Социально-экономический аспект собственности, по мнению философа, зависит от организации потребления и производства. В этом смысле она в равной степени есть и право, и обязанность. И если что-то и требует осуждения, по Булгакову, то не сама собственность, а те собственники, которые проявляют эгоизм и корысть. Любой человек, не зависимо от его социального статуса, имущественного положения, степени власти, должен быть нравственным, и к собственникам это требование относится в первую очередь: именно их честность или нечестность является примером для подражания. Отказ людей от нравственных ценностей в хозяйственной жизни «выражается в безудержном господстве низкой наживы, в разнузданной корысти, в погоне за богатством и чувственными наслаждениями. Провозгласив своекорыстие высшим и даже единственным рычагом человеческой воли, поклонившись мамоне вместо Бога, эти служители золотого тельца весь мир стали рассматривать единственно как поприще для обогащения, а вверенных их заботе тружеников как вьючных животных»², – говорит Булгаков в докладе «Христианство и труд». И до тех пор, пока человек не откажется от себялюбия и безудержного желания владеть, не бывать миру и любви на земле.

Таким образом, философ придает вопросам труда и экономической деятельности религиозно-этический мотив служения – не «погружаться душой» в хозяйство, но, действуя в хозяйстве, подчинять его религиозно-этическим нормам. Экономическая деятельность – необходимость, но она не должна определять весь уклад жизни и духовную жизнь. Наоборот, именно этические идеалы нужно ставить превыше всего и им подчинять хозяйствование. Отец Сергей предостерегает от крайностей: не стоит превращать экономическую деятельность в кумира или полностью отрицать необходимость хозяйственной жизни, – нужно быть не свободным от хозяйства, но свободным в хозяйстве. В «Свете невечернем» он пишет: «Относительно хозяйства было бы одинаково неправильно как безразличное его отрицание, так и полное им порабощение. Барская безразличность в отношении к хозяйству ничего общего не имеет с той от него свободой, о которой учит Евангелие: оно хочет не пренебрежения, но духовного преодоления, выхода за пределы мира сего с его необходимостью»³. С другой стороны, «хозяйство не должно стать и

¹ Там же. С. 100.

² Булгаков С.Н. Христианство и труд (Доклад) / Отечественные записки. №6(20). 2004. URL:<http://www.strana-oz.ru/?numid=21&article=977>, (дата обращения 03.03.2012).

³ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. URL:<http://www.vehi.net/bulgakov/svet/003.html#iii>, (дата обращения 01.03.2012).

самодовлеющим, являясь само для себя целью, как этого хочет экономизм: обогащением для обогащения»¹.

В чем поддерживает С.Н. Булгаков экономический материализм и в чем его отвергает? Он пишет, что «экономический материализм чужд всякой этики, как потому, что он отрицает подлинность или, по крайней мере, самостоятельность всего неэкономического, так и потому, что этика не может быть соединима с последовательным детерминизмом»². Но противоречие состоит в том, что, с другой стороны, «экономический материализм в своей социалистической интерпретации насквозь этичен»³. И философская ценность его в том, что он обращается к человеческой свободе. Родство экономического материализма с идеями христианства, по мнению отца Сергия, заключается в его моральной правде – хозяйственном трагизме жизни: «проклятие зависимости от природы порождает новое, еще злейшее проклятие, экономическое рабство человека человеку, вечную вражду между людьми из-за богатства»⁴. Эта правда высказана и на страницах Первой книги Моисеевой «Бытие»: «Проклята земля за тебя; со скорбью будешь питаться от нее во все дни жизни твоей; в поте лица твоего будешь есть хлеб, доколе не возвратишься в землю, из которой ты взят (Быт. 3:17,19)»⁵.

Интерес представляет и отношение С.Н. Булгакова к социализму. Исследователь Н.В. Сомин выделяет три вида социализма, о которых пишет Булгаков: материалистический (гедонистический), атеистический (развитие идеологии материалистического) и христианский социализм⁶. Цель первого – наиболее полное удовлетворение потребностей людей в стремлении жить безбедно и благополучно (Чернышевский, социалисты и анархисты XIX в), второй – отрицает христианство и создает новую религию, в которой место Бога занимает человек (Маркс и большевики). Противоположность этим двум видам – христианский социализм, в основе которого лежит создание земных условий для восхождения человека к Богу и построение социально-экономических отношений между людьми на принципах любви, нравственности и взаимопомощи. В «Неотложной задаче» Булгаков пишет, что «христианский социализм видит в политике религиозное делание»⁷. Он подчеркивает, что «между христианством (и в

¹ Там же.

² Булгаков С.Н. Философия хозяйства / С.Н. Булгаков Сочинения в 2-х т. Т. 1. М.: «Наука», 1993. С. 294.

³ Там же. С. 294.

⁴ Там же. С. 297.

⁵ Ветхий завет / Библия: Книги священного писания Ветхого и Нового завета в русском переводе. – USA.: The Bible League, 2000, с. 3.

⁶ Сомин Н.В. Три социализма С.Н. Булгакова / Христианский социализм как русская идея. URL:http://www.chri-soc.narod.ru/soc_3.htm, (дата обращения 05.03.2012).

⁷ Булгаков С.Н. Неотложная задача (О Союзе христианской политики) / Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991, С. 44.

частности, христианским социализмом) и современным атеистическим гуманизмом и социализмом существует религиозная бездна»¹, поэтому «нужно бороться не с социализмом, как это делают иные невежественные или недобросовестные представители клира, но с религиозно-философской основой его, с духовным калечением человека»².

Булгаков отмечает, что социализм как совокупность мер социальной политики не противоречит христианской морали, напротив, «он является исполнением заповеди любви в социальной жизни»³. Кроме того, христианство дает социализму «духовную основу, освобождая его от мещанства, а социализм является средством для выполнения велений христианской любви, он исполняет правду христианства в общественной жизни»⁴. Но Церковь, по мнению отца Сергия, должна лишь «положительно» относиться к построению христианского социализма во внецерковном обществе. Он выступает против организации хозяйства в церковных рамках, специфического церковнообщинного социализма: «Должна быть только христианская проповедь задач социализма и христианское истолкование его действительных целей (христианская этика и философия социализма), но самый социализм как экономический факт, как совокупность внешних объективных институтов юридических и экономических может быть только один и тот же для всех членов данного общества, и для христиан и для язычников»⁵. Церковь выше любого социального строя, она «не связывает себя с теми или иными практическими средствами социальной помощи и любви, они изыскиваются человеческим разумом и подсказываются опытом жизни, но она благословляет всякое братолюбивое делание и призывает к нему каждого в своем звании»⁶.

Таким образом, определяющее значение в понимании проблемы взаимосвязи экономики и нравственности для отца Сергия имеют религиозно-этические ценности, основанные на внутренней свободе человека и его служении Богу. Хозяйственная деятельность и труд необходимы, но они должны опираться на нравственные ориентиры. Философ считает нравственно нейтральными такие социально-экономические явления, как собственность и богатство, но осуждает душевное пристрастие к земным благам, «чувство собственности», мамону. Он признает только то хозяйство и то общественное устройство, которые

¹ Там же. С. 45-46.

² Там же. С. 46.

³ Прот. Сергей Булгаков. Православие: Очерки учения Православной Церкви, М.: Терра, 1991, с. 363.

⁴ Булгаков С.Н. Христианство и социализм / Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. С. 227.

⁵ Булгаков С.Н. Христианство и социальный вопрос / С.Н. Булгаков. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. – СПб.: Изд-во РГХИ, 1997. С. 139.

⁶ Булгаков С.Н. Христианство и труд (Доклад) / Отечественные записки. – №6(20). – 2004. – URL:<http://www.strana-oz.ru/?numid=21&article=977>, (дата обращения 03.03.2012).

основаны на христианских заповедях любви и помощи ближнему. Именно они должны определять способы и цели осуществления экономической деятельности. Ценность такого подхода С.Н. Булгакова определяется еще и тем, что он сам пережил внутреннее обновление: от распространения идей марксизма через идеализм он пришел к пониманию значимости нравственного развития человека в духе православной веры.

Идеи этого русского религиозного философа находят множество сторонников среди современных ученых и исследователей. В частности, не без влияния его идей распространяется сегодня концепция духовно-нравственной экономики, основанная на религиозных идеалах. Главным ее защитником выступает Русская Православная Церковь, которая активно участвует в экономической жизни общества и призывает строить новый тип хозяйствования в духе православия. Протоиерей А. Миняйло пишет, что нам «важно услышать, понять, осмыслить и сердцем принять наш путь развития экономики – это православный путь в православной стране»¹. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл признает, что «важнейшим мотивом развития экономики является материальная заинтересованность человека. И Церковь не отрицает этот мотив, поскольку в основе его лежит стремление человека улучшить условия жизни для себя и своей семьи. Но стремление приумножить личное благосостояние – это не единственный мотив, который должен двигать экономическими отношениями. С точки зрения православной этики, другим таким мотивом является стремление помочь ближнему, желание видеть, что результаты труда приносят пользу не только конкретному человеку, но и стране, обществу»². Отношение Церкви к экономике выражается в «Своде нравственных принципов и правил в хозяйствовании», который рассматривает богатство как способ служения обществу, хозяйствование – как социально ответственный вид деятельности, а труд – как акт духовного делания, сотворчество человека и Бога.

Таким образом, в проблему отношений экономики и нравственности включается религиозная составляющая, которая и является определяющей. Наследие С.Н. Булгакова состоит, в том числе, и в утверждении важного принципа хозяйствования, а именно: человеку необходимо активно участвовать в мирской жизни и экономике, но нравственная составляющая должна стать в этом процессе ведущей. Только так – через православные

¹ Миняйло А.М. Духовно-нравственную экономику созидать молодым / Русский экономический вестник. Тем. вып. №8 // Материалы VII Международных Ильинских научно-богословских чтений «Духовно-нравственный путь развития России». – Екатеринбург: Изд-во Уральского института бизнеса, 2009. С. 23.

² Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси. Первопричина нынешнего экономического кризиса – в деградации нравственной мотивации хозяйствования. Православная газета. Официальное издание Екатеринбургской епархии Русской Православной Церкви. URL: http://orthodox.etel.ru/2008/45/_kirill.htm (дата обращения 02.08.2011).

ценности и нравственное хозяйство – возможны и духовное развитие, и экономический прогресс.

5.4. Н.Н. Алексеев о «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова: аргументы «pro» и «contra»¹

Н.Н. Алексеев (1879-1964), впоследствии создатель философско-правовой концепции евразийства, был младшим современником С.Н. Булгакова (1871-1944) не столько по возрасту, сколько по общественному профессиональному признанию. К 1912 году, в который вышла книга С.Н. Булгакова «Философия хозяйства» (часть первая «Мир, как хозяйство»), он уже успел в 1911 году защитить магистерскую диссертацию «Науки общественные и естественные в историческом взаимодействии их методов», где на больших массивах историко-философских материалов доказал необходимость учитывать специфическую природу социально-гуманитарного знания и необходимость разработки соответствующей методологии. В 1912 году, к моменту написания развернутой рецензии на названную работу С.Н. Булгакова, Н.Н. Алексеев уже преподавал в Московском университете в качестве профессора права. К сказанному следует добавить, что других специальных исследований философского творчества С.Н. Булгакова у Н.Н. Алексеева не было.

Цель данной статьи состоит в том, чтобы показать восприятие философских идей С.Н. Булгакова его современником, молодым ученым, обладающим хорошей профессиональной подготовкой и хорошо представляющим то, о чем идет речь. «Что еще более может возбуждать интерес философа, – утверждал Н.Н. Алексеев, – для которого небезразличны судьбы философии и который неустанно ищет в ее истории новых слов и новых открытий?»². Под этими словами мог подписаться и С.Н. Булгаков. Их объединяла и интеллектуальная эволюция, которую они, как и многие другие представители русской интеллигенции, проделали от увлечения марксизмом к идеализму (именно так С.Н. Булгаков назвал свой сборник статей 1903 года). Книга С.Н. Булгакова «Философия хозяйства» появилась, по мнению Н.Н. Алексеева, очень своевременно. «Мы с нетерпением ожидали появления этой книги. За два года перед тем споры о русской философии, о ее особенных национальных путях были у нас предметом острого интереса»³.

В оценке содержания книги позиция Н.Н. Алексеева состояла как из конструктивной (аргументы «за»), так и критической (аргументы «против») частей, о чем и пойдет речь в данной статье.

¹ Бузук Н.Г.

² Алексеев Н.Н. Опыт построения философской системы на понятии хозяйства (рецензия на кн.: С.Булгаков «Философия хозяйства» ч.1: «Мир, как хозяйство». М., 1912) // Вопросы философии и психологии. М., 1912. Год XXIII, кн.115(V). С. 704.

³ Там же. С. 704.

Аргументы «за». Во-первых, как полагал Н.Н. Алексеев, книга С.Н. Булгакова – «живой образец русской мысли», ответ отечественной метафизики на проблемы, вызвавшие кризис в современной западной социально-философской мысли. «В каком кризисе находится современная западная социально-философская мысль, разочаровавшаяся в своих старых путях, еще не нашедшая и бесплодно ищущая новых? Уйдя в методологические изыскания, она менее всего дает нам ответы на существенные социальные науки и представляет странное зрелище построения научных методов там, где еще не существует настоящего знания»¹.

С.Н. Булгаков в «Философии хозяйства» анализирует проблемы тройко: как научно-эмпирическую, трансцендентально-критическую и метафизическую области². А это уже не «отвлеченная методология», бесплодно блуждающая по столь же бесплодному полю методологии. Для Н.Н. Алексеева анализ конкретных социальных явлений для методологии был обязателен. «Истинно понятое методологическое исследование, - писал он в своей диссертации, - должно служить введением в изучение проблем по их существу, должно давать материал и указывать путь для их решения»³.

Во-вторых, Н.Н. Алексеев отмечает, что «книга имеет общеполитический уклон, и философия хозяйства служит базой для построения целой философской системы. Как Кант в своё время ориентировал философию на факт теоретического естествознания, так эта новая философия ставит своей целью ориентироваться на факт-хозяйства»⁴. В этом плане, считает Н.Н. Алексеев, работа С.Н. Булгакова «Философия хозяйства» – «это новый этап национального пути» русской философской мысли.

В-третьих, книга С.Н. Булгакова убеждает «в оригинальности ее мыслей и ее проблем». «При первом рассмотрении содержания книги, оказывается, – писал Н.Н. Алексеев, – что столь оригинальная постановка вопроса действительно отталкивает автора от всех современных западноевропейских философских направлений»⁵. С.Н. Булгаков решительно отмежевывается от них, особенно от кантианцев («Кант в своей критике чистого разума законопатил тщательно все щели здания науки»⁶, «коперниканские претензии кабинетного всезнайки»⁷). Н.Н.

¹ Там же. С. 709.

² Булгаков С.Н. Философия хозяйства ч.1: «Мир, как хозяйство». М. 1912. С.11.

³ Алексеев Н.Н. Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов. М.: Типография Императорского Московского университета, 1919. С. XII – XIII.

⁴ Алексеев Н.Н. Опыт построения философской системы на понятии хозяйства (рецензия на кн.: С.Булгаков «Философия хозяйства» ч.1: «Мир, как хозяйство». М., 1912) // Вопросы философии и психологии. М., 1912. Год XXIII, кн.115(V). С. 705.

⁵ Там же. С. 705.

⁶ Булгаков С.Н. Философия хозяйства ч.1: «Мир, как хозяйство» М. 1912. С.212.

⁷ Там же. С.14.

Алексеев считал, что данная работа С.Н. Булгакова «по своему философскому духу и по остроте постановки некоторых философских проблем» представляет «выдающееся явление в современной русской литературе», отличное от ученой схоластики немецкой философии. С.Н. Булгаков смог подойти к осмыслению основных проблем философии: «... Мы говорим о проблеме рационального и иррационального и их взаимоотношении, – той проблеме, внешним выражением которой явилась борьба двух основных современных философских течений, – чистой логики, с одной стороны, прагматизма, с другой. Очень ценно и то, что до известной степени можно назвать основной идеей «Философии хозяйствования»: мысль об особой роли ... науки о культуре. Ведь ... в книге С.Н. Булгакова дело идет, прежде всего, о том, чтобы построить философское мирозерцание, приняв во внимание особую природу наук культурно-исторических. По моему глубокому убеждению, – замечал Н.Н. Алексеев, – мысль эта есть тот рычаг, которым можно сдвинуть с места современную философию¹. С.Н. Булгаков в известной степени ставит знак равенства между понятиями «хозяйство» и «культура». Он рассматривает хозяйство как творческую деятельность человека в борьбе с природой, в результате которой создается «новый мир, новые блага, новые знания, новые чувства, новая красота». Таким образом, человек творит культуру².

Н.Н. Алексеев высказывает симпатию к рецензируемой книге и ее автору, но в то же время утверждает: «Я чувствую долг открыто и резко высказаться, что так нельзя философствовать, как хочет философствовать направление, воплотившееся в книге С.Н. Булгакова»³.

Возражение первое: С.Н. Булгаков ставит целью своей философии понять мир с точки зрения «несуществующей, или, во всяком случае, очень сомнительной науки». Философия хозяйства – это политическая экономия? Если да, то это, по мнению Н.Н. Алексеева, «наука, которая только еще ищет своего Ньютона и которая, вероятно, его никогда не найдет»⁴. К. Маркс верил, что построил политэкономиию как точную науку, но С.Н. Булгаков сомневался в политэкономии, «в самом праве ее на ученое существование»⁵. Эта значит, что сама постановка проблемы нуждается в объяснении.

Возражение второе: «почему имеет смысл ориентировать философию на факт хозяйства», а не, например, право, и не право вообще, а частного (международного, торгового, вексельного и т.д.) права? С.Н. Булгаков понимал это так: «Принципиальных границ в выборе точек зрения не может быть установлено в силу единства и связанности жизни и закона

¹ Алексеев Н.Н. Опыт построения... С. 706.

² Булгаков С.Н. Философия хозяйства ч.1: «Мир, как хозяйство». М. 1912. С.135.

³ Алексеев Н.Н. Опыт построения... С. 706.

⁴ Там же. С. 708.

⁵ Булгаков С.Н. Философия хозяйства ч.1: «Мир, как хозяйство». М. 1912. С.293.

непрерывности мышления: все есть во всем и все можно найти во всем»¹. «Есть Логос мира и по силе его есть и логика вещей, и логика наук, и логика действий: все находится во всепроникающей связи. Ибо мир в своей положительной основе есть не Хаос, а София»². При таком понимании философствовать о мире можно с различных точек зрения: хозяйствования, торгового права, международного права и т.д. Связь всего и во всем. Н.Н. Алексеев полагал, что «философия хозяйствования С.Н. Булгакова создавалась, прежде всего, под впечатлением западноевропейского индустриализма и свойственной ему идеологии нашей промышленной эпохи. Бывший марксизм автора наложил на него неизгладимый след и стал необходимым членом его теперешнего философствования»³.

Что нового внесла книга С.Н. Булгакова «Философия хозяйства» в философию и в науку? На этот вопрос Н.Н. Алексеев отвечал так: в широком смысле слова «Философия хозяйства» была направлена на построение философской картины мира с хозяйственной точки зрения, попытки ориентировать философскую систему на факт хозяйства. Центральной идеей философии хозяйства была безоговорочно принята идея тождества Ф. Шеллинга. «Только по философскому недоразумению школа Маркса, – отмечал С.Н. Булгаков, – берет себе в крестные отцы Гегеля, не замечая, что для ее целей несравненно пригоднее натурфилософ Шеллинг»⁴. Всякая хозяйственная деятельность состоит из двух основных хозяйственных актов – из потребления и производства, которые и есть подтверждение идеи тождества. Идея тождества является наиболее приемлемой и неоспоримой, а философия хозяйства не прибавляет к ней, по мнению Н.Н. Алексеева, ничего нового. У С.Н. Булгакова по этому поводу было другое мнение. Он считал, что научная ценность философии хозяйства определяется ее практической пригодностью, открытием новых, еще не изведанных сторон бытия. Справедливости ради следует отметить излишнюю категоричность оценочных суждений Н.Н. Алексеева, которые помешали ему увидеть, что С.Н. Булгаков подверг коренной переработке проблематику политической экономии и социальной философии марксизма с позиций религиозной философии. С.Н. Булгаков, окончив в 1986 году Московский университет, выбрал своей специальностью политэкономия, которой занимался профессионально. По ряду вопросов расходился с ортодоксальным марксизмом, в частности, полагал, что закон концентрации капитала, открытый К. Марксом в сфере промышленности, вряд ли применим к аграрным отношениям, так как индивидуальное крестьянство обладает способностью к устойчивости, самосохранению и воспроизводству. Он утверждал, что исторический материализм нельзя

¹ Там же. С. 27.

² Там же. С. 182-183.

³ Алексеев Н.Н. Опыт построения... С. 712.

⁴ Булгаков С.Н. Философия хозяйства ч.1: «Мир, как хозяйство». М. 1912. С.716.

просто отвергнуть, отбросить, его можно только «положительно превзойти». Он строил собственную философскую систему, соединив достижения немецкой классической философии (преимущественно гносеологизм) с традиционным русским онтологизмом. На основе данной системы рождается его вариант софиологии – учение, которое в полном объеме не осмыслено и не оценено до сих пор. Понятие Софии – это предвечный замысел Божий о мире и человеке, «душа Мира»¹. Посредством установленной им непрерывной иерархии сущностей от Бога до человека пытался преодолеть разрыв между Творцом и Тварью. Философско-богословские проблемы, сформулированные в «Философии хозяйства», получили свое развитие в вышедшей в 1917 году книге С.Н. Булгакова «Свет невечерний. Созерцания и умозрения».

¹ Там же. С.119.

Глава 6. Социально-философские взгляды Булгакова

6.1. Осмысление феномена «общественности»¹

В русской философии понятие общественности употребляется как синоним понятий гражданского общества, общественной жизни, социальной солидарности. В России сложилась своя философская традиция в осмыслении общественности, характерным для которой является концепция С.Н. Булгакова. В «Философии хозяйства» он уделил большое внимание общественной сущности хозяйства, подчеркнув, что хозяйственный труд никогда не бывает обособленным и индивидуальным, даже если ведется субъектами, обособленными друг от друга временными и пространственными рамками. «Человек, как родовое существо, несет в себе богатое наследие хозяйственного труда предшествующего человечества и работает, ощущая на своем труде влияние современного человечества»². Поэтому, не зависимо от внешней формы, индивидуальной или коллективной, конкретное эмпирическое хозяйство может быть только общественным по своей сути. Однако эта посюсторонняя, реальная, экономически верифицируемая общественность, порождаемая социально-экономическим опытом человечества и погруженностью хозяйствующего субъекта в окружающую его общественную среду, не является истинной, той, которую имеет в виду С.Н. Булгаков. Подлинная общественность имеет трансцендентальный, метафизический характер и принадлежит миру иному, высшему, и ее субъектом является трансцендентальный субъект – человечество в целом. Поэтому хозяйство есть процесс не индивидуальный, а родовой и исторический. Его чертой *sui generis* является общественный характер, который не сводится к простой механической коллективности действий, а выражается в общественном, транссубъектном значении индивидуальных усилий и личных деяний каждого хозяйственного субъекта. «Хозяйство как общественно-целевой организм существует прежде своих носителей» (138), поэтому «всякий индивид, вступающий в хозяйство, занимает в нем некоторое свое как бы приготовленное ему место» (137), выбор которого и то, чем он занимается, он него самого не зависит. Эмпирическая реальность современного хозяйства, представленная множеством раздробленных хозяйственных актов, совершаемых отдельными людьми во времени и пространстве, возможна только потому, что в целом, в своих основах «*хозяйство* не только логически, но и фактически, исторически есть *pius* отдельных актов хозяйства» (136). Отдельные хозяйственные действия получают свою определенность, только вступая в общую систему хозяйства, которая им

¹ Гущина В.Н. «С.Н. Булгаков об основаниях общественности»

² Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. М., 1993. Т.1. Философия хозяйства. Трагедия философии. С. 261. В дальнейшем ссылки на эту работу даются в тексте статьи.

предшествует не только во временном, но и в качественном отношении. Отсюда Булгаков делает принципиальный политический вывод: поскольку хозяйство может существовать лишь как общественный феномен, то оно уже изначально обобществлено или, другими словами, общественно. Поэтому оно не нуждается ни в каком сознательном коммунистическом или социалистическом обобществлении извне средств производства и других его материальных составляющих для гармонизации его структурной организации, элиминация противоречий типа конкуренции, борьбы труда и капитала и внесения единства в его систему. Единство, связность и организацию в разрозненные хозяйственные акты вносит трансцендентальный носитель хозяйственных функций, целокупное человечество. «Хозяйство было бы невозможно и непонятно вне предположения о том, что существует такой трансцендентальный носитель хозяйственной функции, вносящий единство и связность в разрозненные акты хозяйства, их организующий» (139). Этот субъект труда и истории есть Душа мира, Божественная София, Плерома, учение о котором развивали Платон и платоники, отцы церкви, западноевропейские мистики и которое, по признанию Булгакова, составляет отличительную черту русской философии.

Суть этого учения заключается в том, что у каждого человека в сознании заложен образ идеального всеединства, в котором потенциально присутствует самосознание всей природы. В этом самосознании непосредственно проявляется Мировая Душа, идеальный центр мира. «Каждая человеческая личность потенциально носит в себе всю вселенную» (147). Поскольку же человек принадлежит отчасти природе, то и природа человекообразна, в ней также содержатся духовные, животворящие, объединяющие потенции, но в ней они существуют как бы «во сне», «в обмороке» и оживают и объективируются только в процессе трудовой деятельности. С точки зрения Булгакова, метафизический, истинный смысл труда заключается в стирании граней между субъектом и объектом, природой и человеком. Это возможно потому, что и в природе и в человеке присутствует один и тот же хозяйственный логос, но у человека, в отличие от животных, он приобретает сознательный характер. Метафизическим основанием этого единства является изначально заложенная Творцом внутренняя связь и соотношение всех элементов мира, и человек своим трудом лишь актуализирует и реализует эти потенции. Именно в этом заключается общественное значение труда – в том, что он гармонизирует все системы мироздания, включая космос, в соответствии с божественным провидением. Интеграция и гармонизация хозяйства, организация и направление трудовой деятельности задаются из идеального «внеисторического и запредельного центра» (171), и этим «принципиально и обосновывается хозяйство как *единый* процесс, в

котором разрешается общая задача и творится общее дело всего человечества» (147).

Таким образом, внутренней движущей силой хозяйства эмпирического человечества является софийность (163), Божественная София, реальная причастность к которой метафизически обосновывает природу активности человека, его творчества. Человек действует по наперед заданным образцам, и это касается как создания реальных предметов и их форм, так и тех отношений, в которых происходит его деятельность. Общественность не творится людьми, а только проявляется не зависимо от конкретных субъектов труда, поэтому «совместимость труда не добровольная, а подневольная»¹. Потребление, обмен и другие технические и общественные производственные отношения, в которые вступают люди в процессе производства и по его поводу, никакой роли в создании общественности не играют и для стабильности общества значения не имеют. Интерпретация софийности хозяйства и истории Булгаковым, по мнению Н. Бердяева, фактически отрицает творческую общественность и требует от человека смирения с существующим социальным положением².

Единый субъект хозяйства, Мировая душа, проявляется в опыте, действует в истории как количественно неопределенная множественность отдельных, независимых центров – индивидуальных человеческих сознаний и волей. Единство осуществляется только во множественности, органическая связность, при кажущемся отсутствии внутренней связи, выражается лишь внешней последовательностью во времени и причинной обусловленностью. Эмпирическим выражением метафизического единства человечества, помимо хозяйственных связей, является также биологическая связь поколений, кровное родство. Но все эти взаимосвязи и взаимозависимости людей между собой суть преходящие, эпифеноменальные формы идеальной единой сущности, духовного родового прототипа, лежащего в основе всего – идеального организма, Божественной Софии, той Премудрости, «которая была пред Богом при сотворении мира» (149). В соответствии с библейской концепцией истории, существование предвечных идей относится к моменту божественного творения и райского сада, изгнание из которого положило начало земной истории. Этот момент является не только началом, источником хозяйства, но и его конечной целью. Эта цель сверххозяйственна – восстановление «сада Эдемского», который является тем предзаданным образцом, по которому «Адам-человечество» строит свои отношения между собой и к природе. Таким образом, не только движущая сила хозяйства, но его источник, цель и формы организации находятся за его пределами. В итоге хозяйственная деятельность, как и любая другая человеческая активность,

¹ Булгаков С.Н. История экономических и социальных учений. М., 2007. С. 846.

² См.: Бердяев Н.А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989. С. 574.

представляется а priori лишенной какой бы то ни было самостоятельности, внутренней целесообразности, имманентных ей закономерностей и отношений, автономных механизмом развития, и посему не играет никакой роли в конституировании общественного целого.

Философия хозяйства Булгакова, как и его концепция истории, находится в русле традиционной христианской негативистской установки по отношению к социальности, публичности, общественности, которую разделяли почти все представители русской религиозной философии. Так, для Н.Ф. Федорова понятие «общественный» означает принадлежность к части общества, что предполагает наличие в нем «партийной злобы» по отношению к другим его частям. Сущность общественности, гражданственности всегда состоит во вражде и розни. Поэтому любая гражданская жизнь составляет полное противоречие христианству, большее, чем война, «потому что она есть взаимное истребление в постоянной, внутренней, медленно убивающей борьбе людей друг с другом ... Отрицать это – значит вовсе не понимать ни христианства, ни социальной жизни»¹. Аналогичным образом трактуют общественную жизнь Е.Н. Трубецкой, В.Н. Ильин, С.Л. Франк². Н.А. Бердяев также согласен с Булгаковым в том, что в социуме преобладает ложная, неподлинная, внешняя «общественность»³.

Русская религиозная философия в лице своих представителей воспроизвела отношение к граду земному, характерное для неповрежденной догмы первых веков христианства. Резко негативное отношение ранних христиан, существовавших в рамках катакомбной церкви, к светскому миру, публичному пространству в целом и всем связанным с ними видам активности является следствием эсхатологических ожиданий и признанным фактом⁴. Другой причиной «безмирности христианства», в терминологии Ханны Арендт, вытекающей из его общественного негативизма, была установка на тайное делание добра. Асоциальный, немирской характер жизнедеятельности первых христиан привел к поиску ранней христианской философией новых принципов, могущих сплотить людей в единое общество. Августин предложил основывать не только специфически христианские «братства», но все человеческие отношения на любви к Богу и ближнему. Булгаков, как и его коллеги-современники, полностью разделял эти идеи и считал, что осуществление духовного единства человечества, которое является высшим идеалом и к которому все стремится, возможно только посредством свободной любви индивидуальностей друг к другу (153).

¹ Федоров Н.Ф. Собр. соч.: в 4 тт. М., 1997. Т.2. С.202, 359.

² См.: Трубецкой Е. Н. Избр. произведения. Ростов-на-Дону, 1998. С. 294; Ильин В. Эссе о русской культуре. СПб., 1997. С.442; Франк С.Л. Религиозные основы общественности // Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн.1. М., 1992. С. 19.

³ Бердяев Н.А. Ук. соч. С. 480.

⁴ См.: Арендт Х. Vita activa, или О деятельной жизни. СПб., 2000. С. 960.

В европейской мысли с течением времени в рамках католических и, особенно, протестантских учений эти идеи были трансформированы в направлении теологического оправдания земного мира и светских деловых практик, придания им высокого онтологического и ценностного статуса. Начиная с эпохи Просвещения, высшим авторитетом стала светская наука, строившая выводы на основе изучения реальных эмпирических фактов природной и социальной жизни. Адам Смит в «Исследовании о природе и причинах богатства народов» (1776) впервые показал, что источником, силой, причиной, которые являются основанием общественного целого, его устойчивости и консолидации, являются не любовь к ближним или к Богу, не некая божественная сущность, не сила и власть, а разделение труда. Позже в конце XIX в. Эмиль Дюркгейм доказал, что тем социально-экономическим механизмом, который не только обеспечивает экономическую интеграцию общества в единое целое, но и способствует становлению солидарности как нравственного чувства на уровне индивида и общества в целом, также является разделение труда. Органическая солидарность как ее высший тип есть логическое следствие специализации и профессионализации видов человеческой деятельности¹. Современная наука основным источником солидарности, силой, сплачивающей и цементирующей общество, двигателем технического и социального прогресса также признает разделение труда².

Булгаков как историк экономической мысли, бывший марксист, признавал значение разделения труда для развития экономики. В «Кратком очерке политической экономии» он писал, что «разделение труда между работниками создает необходимость обмена между ними продуктами их специальностей, и масштабом этого разделения труда и связанного с ним обмена и определяется степень объединения хозяйства»³. Но поскольку задачей очерка, написанного специально для «Религиозно-общественной библиотеки», является «принципиально-религиозное освещение» социально-экономической действительности, о чем автор предупреждает читателя в предисловии, то вместо смитовской «невидимой руки рынка» Булгаков признает руку всемирного зодчего, которой «побеждается хаос хозяйственной жизни и образуются стройные хозяйственные формы, связывающие тело человечества в стройный, единый и вместе с тем в высшей степени сложный организм»⁴. В «Философии хозяйства» о разделении труда и связанном с ним обмене как экономических основах единства общества и социальной солидарности умалчивается, поскольку, как уже отмечалось, основы хозяйства видятся автором не в самом хозяйстве, а в религиозной метафизике, согласно которой единство

¹ См.: Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. М., 1996.

² Добренков В.И., Кравченко А.И. Социальная антропология. М., 2005. С. 464-467.

³ Булгаков С.Н. О рынках при капиталистическом производстве. М., 2006. С. 186.

⁴ Там же. С. 185.

человечества обусловлено существованием Божественной Софии, которая направляет действия человека, предопределяя его положение в обществе и не оставляя ему никакой автономии и самостоятельности. Эта духовная сущность уже изначально едина и единственна, и приобщиться к ней можно только духовно-нравственным трудом любви. Материальный же труд имеет другое предназначение – возрождение существовавшего, предустановленного, но утерянного единства природы и человека, поддержание его физического существования, которое необходимо для реализации духовных потенций человека, изначально заложенных в нем Творцом. По отношению к конкретному индивиду производительный труд по созданию материальных благ выступает как внешний, «подневольный» (86). Такой же характер имеют формы совместимости человеческих действий между собой, т.е. формы общности, т.к. центры организации всех сфер общества находятся у трансцендентального субъекта. Поэтому разделение труда не играет никакой роли в конституировании общественного целого, в стабильности и прочности его связей. Экономический смысл его не обсуждается. Тем более оно не может выступать нравственной ценностью – источником социальной солидарности, роль которого выполняет любовь к Богу. Эмпирические экономические и социальные формы единства и взаимодействий индивидов между собой преходящи и не имеют метафизического значения, поэтому они не становятся предметом внимания мыслителя. Таким образом, земная общность, ее конкретные формы, цели, механизмы, социальные проблемы практически не нашли отражения в теории Булгакова, и ее интерпретация осталась в рамках традиционного православного философствования.

Метафизический подход увел философа от экономической, социальной и этической проблематики, обеднив его творчество¹. Поскольку «С.Н. Булгаков не покидает церковно-догматической почвы», то его хозяйственно-общественный идеал остался в прошлом. Проект идеального хозяйства, предложенный Булгаковым, «это, по сути, реставрация родового быта древней Руси». Именно в этом, как считают некоторые исследователи, заключается вклад «софийности хозяйства или метафизики земли», философии хозяйства Булгакова в мировую сокровищницу философской мысли².

Отрицание земной общности в религии и философии не стимулировало развитие мирских социальных практик и их познание, что остановило развитие социабельных качеств традиционного русского общества, сделав его уязвимым для кризисов, революций и других

¹ См. об этом Бердяев Н.А. Ук. соч. С. 574; Сомин Н.В. «Философия хозяйства» С.Н. Булгакова – приобретения и потери // Философия хозяйства. 2003. № 1. С. 128-129.

² Элоян М.Р. С.Н. Булгаков: Православие и капитализм (философия хозяйства). Ростов-н/Д, 2004. С. 221, 226.

социальных катаклизмов. Западноевропейское общество, по признанию Е. Трубецкого в «Смысле жизни» (1918), оказалось более солидарным и сплоченным и устояло перед искушением революции и потрясениями Первой мировой войны. Свою роль в этом сыграла сначала религиозная, а потом светская научная мысль, которые не обольщались на предмет качеств социальной жизни и не жалели черных красок для ее описания. Достаточно вспомнить их характеристики, данные Т. Гоббсом в «Левиафане», Б. Мандевиллем в «Басне о пчелах» и других критических трактатах и памфлетах европейских мыслителей. Но, признав качества земной общественности неудовлетворительными, они, тем не менее, сделали реальный мир – общество, экономику, мораль, религию, церковь и т.д. – предметом перманентного познания и преобразования на основе имманентных им закономерностей, постепенно достигнув успехов как в отдельных видах человеческой деятельности, так и в социальной организации, улучшив качество социального капитала как и человеческого, и культурного, в то время как в российском обществе проходил процесс поляризации и нарастания социальных противоречий, нецивилизованных форм их выражения, как в быту, так и на производстве, как в частной, так и в общественной жизни, приведших в конечном счете к его распаду и исчезновению.

6.2. Осмысление исторической реальности¹

Обращаясь к философскому наследию Сергея Николаевича Булгакова, к текстам современных ему мыслителей, мы порой, вольно или невольно, занимаем любознательно-скучающую позицию. Если и любопытно, как осуществляли свои умозрительные построения философы начала прошлого века, то, в основном, с точки зрения истории философии, и уж никак не в преломлении понимания нашего настоящего. Изменился философский дискурс, изменился мир за прошедшее столетие, а сохранилась ли значимость осмысления социокультурной реальности начала прошлого века для понимания реалий XXI века?

В то же время Д. Холтон справедливо отмечал, что в развитии науки существуют тематические проблемы, которые нередко зарождаются еще в недрах мифологического мышления и сохраняются в науке в течение всей истории существования. Причем проблемы эти не только сами повторяются, но повторяются и принципиальные варианты их решений. При более пристальном рассмотрении некоторых современных теорий обнаруживается их связь не только с прошлым, но и предшествующим ему веком. Некоторые парадигмы, отдохнув сотню-другую лет, начинают успешно работать в совершенно ином временном контексте.

¹ Желтикова И.В. «История как проблема: некоторые аспекты понимания феномена С.Н. Булгаковым и Ф. Фукуямой».

Примером такой реанимированной идеи может служить концепция «конца истории» Фрэнсиса Фукуямы. Обращение к данной концепции представляется нам примечательным в связи с успешным использованием в ней объяснительной парадигмы, взятой у классиков немецкой философии – Канта, Гегеля, Маркса. Если выразить ее суть кратко, то американский исследователь говорит о достижении современным западным и американским обществом, в лице демократических форм правления, либеральной идеологии и рыночной экономики, максимально совершенного состояния, что и означает «конец истории», то есть прекращение поступательного движения общества. После постулирования этого тезиса в известной статье 1989 года Фукуяма продолжил его разработку в достаточно объемном труде «Конец истории и последний человек», в статье «Началась ли история опять?»

Американский философ использует пять теоретических посылок, по-разному комбинируя и аргументируя их. Центральной установкой Фукуямы является телеологический подход к интерпретации феномена истории. По мысли философа, история является процессом целенаправленных изменений, направленных на создание оптимальных условий коллективной жизни людей. Эти условия не являются идеальными, в том смысле, что, совершенствуясь по мере развития общества, реально не достижимы. Они конкретны и представляют собой состояние, которое можно достигнуть.

Сам Фукуяма не скрывает, что его понимание истории восходит к Гегелю и Марксу. «Такое понимание Истории более всего ассоциируется с великим немецким философом Гегелем. Его сделал обыденным элементом интеллектуальной атмосферы Карл Маркс, свою концепцию Истории заимствовавший у Гегеля... Для обоих этих мыслителей существовал логически последовательный процесс развития человеческого общества от примитивного племенного уклада, основанного на рабстве и жизнеобеспечивающем земледелии, к различным теократиям, монархиям и феодальным аристократиям, к современной либеральной демократии и к капитализму, основанному на современных технологиях»¹. Фукуяма осознанно «возобновляет дискуссию, которая возникла в начале девятнадцатого века»², поскольку современное состояние общества, по его мнению, достигло той точки, о которой «мечтали» философы со времен Платона.

Второй тезис Фукуямы заключается в определении движущего начала истории как борьбы человека за признание. Здесь Фукуяма апеллирует даже не столько к авторитету Гегеля, по мысли которого

¹ Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек [Электронный ресурс] / Перевод с английского М.Б. Левина. Публикуется по изданию ООО «Издательство АСТ», 2004 год. Электрон. дан. (8 HTML-страниц). Режим доступа: www.nietzsche.ru/look/fukuama.php, свободный. Загл. с экрана. С.3. Далее: Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек. С. 1.

² Там же. С. 4.

человек отличается от животного тем, что «желает быть “признан”»¹, сколько к Платону. Именно у античного мыслителя в размышлениях о трехчастной душе – вожделеющей, разумной и волевой, Фукуяма находит истоки данной трактовки движущего начала истории. Фукуяма обращает внимание на то, что большая часть размышлений в «Государстве» Платона адресуется людям, в которых преобладает «духовность» – «тимос». Именно этими душами, причастными двум мирам: «миру идей», из которого они черпают знания, и «миру вещей», в котором стремятся самореализоваться, – должны быть наделены государственные мужи, отвечающие за охранение социального порядка. «Большая часть поведения человека может быть описана комбинацией первых двух составляющих, – продолжает мысль Платона Фукуяма, – желания и рассудка <...> Но, кроме того, люди ищут признания своих достоинств или тех людей, предметов или принципов, в которые они эти достоинства вложили»². Приводя историю в движение, стремление к самоутверждению, самореализации является одновременно и показателем исторического совершенства.

Третьим тезисом Фукуямы как раз и является определение венца истории как общества, предоставляющего оптимальные возможности каждому для самовыражения. Целенаправленное, поступательное движение истории, по Фукуяме, стремится к созданию оптимальных условий коллективной жизни. Другими словами, целью истории является состояние гармонии личных интересов и притязаний большинства людей. Из века в век общество как саморазвивающаяся система стремится к такому состоянию, при котором самоутверждение одного из членов социума не происходит за счет других. Люди получают равные права на признание, что в совокупности с удовлетворением первичных потребностей исключает самые причины социальных конфликтов. По достижению обществом такого совершенного состояния, его движение прекращается, наступает «конец истории».

Четвертой посылкой теории Фукуямы является признание универсальности законов исторического развития. И совершенное историческое состояние, и «двигатель» истории являются универсальными и не зависят от временных, религиозных и культурных различий. Именно «западные институты, равно как и научный метод, который был открыт на Западе, обладают универсальной применимостью. Существует глубинный исторический механизм, который ведет к долгосрочной конвергенции поверх культурных границ: во-первых, наиболее сильно в экономике, затем в сфере политики, и, наконец, (в наиболее отдаленной перспективе) – в культуре»³. Поэтому «конечная остановка истории» общая для всех

¹ Фукуяма Ф. Указ.соч. С. 6.

² Там же.

³ Фукуяма Ф. Началась ли истории опять? // [Электронный ресурс] Электрон. журн. (1 HTML-страница). М.: Русский журнал, 2002г., 6 ноября. Режим доступа: <http://www.old.russ.ru/politics/20021106-fuk.html>, свободный. – Загл. с экрана.

народов. В силу различных причин европейская цивилизация достигла этой остановки первой. «Глубинная логика модернизации предполагает, что западные ценности являются не просто результатом западного христианства, но олицетворяют собой более универсальный процесс»¹.

Идею исторического финализма Фукуяма дополняет лейбницевским тезисом, о том, что «наш мир – лучший из возможных миров». Если Гегель и Маркс верили, что «человечество достигнет той формы общественного устройства, которая удовлетворит его самые глубокие и фундаментальные чаяния» в весьма отдаленном, или хотя бы несколько отдаленном будущем, то сам Фукуяма объявляет «конец истории» состоявшимся, а это «означает, что более не будет прогресса в развитии принципов и институтов общественного устройства, поскольку все главные вопросы будут решены»².

Искомыми оптимальными условиями человеческого общежития являются условия либеральной демократии и рыночной экономики, они достигнуты современной западной цивилизацией. «В современном конституционном правительстве найдена формула, в которой все признаны, и тем не менее предотвращено возникновение тирании, и такой режим должен получить специальное отличие за стабильность и долговечность среди всех возникавших на земле режимов»³.

Фактически Фукуяма не только декларирует либеральную демократию в качестве венца истории, но и признает Гегеля непревзойденным авторитетом в области социально-философской мысли. И вслед за немецким философом повторяет: «То, что искал на протяжении всей истории человек, то, что двигало ранее шагами истории, — это признание. В современном мире он его наконец нашел и «полностью удовлетворен»⁴.

По меткому замечанию литературного критика Льва Пирогова, «В 1989 году американский философ Френсис Фукуяма заявил, что эволюция человеческих сообществ достигла своей кульминации в либеральной рыночной демократии. Вряд ли бы на это откровение обратили внимание, если бы Фукуяма не приделал к нему хлесткое название — "Конец истории". Джинн вылетел из бутылки, в которой его не было»⁵. Для нас здесь интересно другое – ловили этого джина задолго до его реанимации Фукуямой. Ловил, в том числе, и С.Н. Булгаков еще в 1910 году. Именно в апреле этого года Сергей Николаевич на заседании московского религиозно-философского общества сделал доклад, легший затем в основу

¹ Там же.

² Фукуяма Ф. Конец истории и последний человек... С.3

³ Там же. С.8.

⁴ Там же.

⁵ Пирогов Л. Антропоморфное № 5 номер два. Настоящий конец истории [Электронный ресурс] М.: Топос. Литературно-философский журнал, 2002г., 20 декабря. Электрон. журн. (1 HTML-страница). Режим доступа: <http://www.topos.ru/article/762>, свободный. Загл. с экрана.

достаточно обширной работы «Апокалиптика и социализм. (Религиозно-философские параллели)»¹, работы, к слову сказать, до сих пор цитируемой в словарных статьях об апокалиптике и хилиазме.

Следует заметить, что Булгаков, так же как и Фукуяма, обращаясь к осмыслению истории, имеет в виду не конкретную временную и событийную последовательность, а саму тенденцию временных изменений, то, что американский мыслитель назвал «Историей с большой буквы». И хотя в других своих работах (например, в «Свете невечернем») Булгаков и постулирует некую *историческую тенденцию*, здесь философ сосредотачивает внимание на том, в каких ракурсах можно рассматривать историю, с каких позиций постулировать тенденцию исторической динамики.

Булгаков выделяет два ракурса рассмотрения истории – хилиастический и эсхатологический. Хилиастическое рассмотрение истории предполагает существование бесконечного прогресса с постоянно отодвигаемым историческим горизонтом. Как вариант этого подхода к рассмотрению исторической тенденции Булгаков признает идею «Царства Божия на земле». Если в «классическом хилиазме» мы имеем дело с улучшением ради улучшения, с бесконечным и безначальным рядом сменяющих друг друга состояний, который еще Аристотель определил как «дурную бесконечность», то парадигма Царства Божия на земле, по Булгакову, содержит *contradiction in object* (противоречие в объекте определения).

Хилиастической парадигме прогресса противостоит эсхатологическое рассмотрение истории. Основное отличие здесь, по Булгакову, состоит не в том, что эсхатологическое рассмотрение исходит из конечности, причем из трагической конечности истории, главное в этом рассмотрении состоит в осмыслении истории как акта творчества Бога, и вынесении смысла и завершения истории за рамки времени.

«Возможна вообще двоякая ориентировка в истории, – пишет Булгаков. – В одном случае история рассматривается как процесс, ведущий к достижению некоторой предельной, однако истории еще имманентной и ее силами достигаемой цели, – условно назовем это рассмотрение хилиастическим (хилиазм – тысячелетнее царство с торжеством добра на земле и в истории). Хилиастична в этом смысле всякая теория прогресса, как религиозная, так и нерелигиозная: можно говорить не только об иудейском и христианском хилиазме, но и философском (как о нем говорит Кант в "Streit der Fakultdten"), культурном, социалистическом. То или иное содержание хилиастических представлений может изменяться, но

¹ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С.368-435.

формальные свойства хилиазма как исторического горизонта, исторически видимой, хотя и отдаленной, цели истории остаются неизменны»¹.

Оба эти ракурса рассмотрения исторической тенденции, по Булгакову, оправданы, с одной стороны, спецификой человеческой психики, с другой, – спецификой самой исторической реальности.

Отношение человека к миру таково, что он в силу самой своей природы стремится к осмысленности жизни, синтезированию, хотя бы в своем сознании, цельности окружающего бытия. Человек стремится совместить два различных пласта реальности – объективной и субъективной, желаемой и действительной. По мысли Булгакова, это и хорошо, и плохо. Хорошо, ибо не дает забыть человеку о его имманентности этому миру, поддерживает в нем стремление выйти за границы повседневной бессмысленности. Плохо, ибо этот выход не является настоящим, это созданная нашим сознанием иллюзия выхода – нарисованная на стене дверь, за которой ничего нет. Настоящий выход, по Булгакову, должен уводить человека прочь из эмпирической реальности, готовить его к переходу в иное измерение.

Историческая реальность находится как бы между ушедшей объективной реальностью и существующей сейчас субъективной реальностью человеческой памяти. Поэтому именно этот аспект бытия сильнее всего испытывает на себе антиномию человеческого понимания – стремления к смыслу и отсутствия такового как факта реальности. История не тождественна прошлому, во всяком случае, история не есть ушедшие безвозвратно события прошлого. Августин Блаженный называл это «настоящим прошедшего», а Георгий Флоровский так определял природу истории: «Историческое видение всегда ретроспективно. То, что было будущим для людей прошлого, теперь само стало прошлым для историка. Поэтому историки знают больше о прошлом, чем могли знать люди, в прошлом жившие <...> История не зрелище и не панорама. Это процесс. Временная перспектива – с конкретным временем, заполненным событиями – дает нам ощущение направления, которого, возможно, сами события на момент своего совершения были лишены»². Так феномен истории оказывается неразрывно связанным с человеком, он возникает в сознании ученого историка, и его нет в прошлом тогда, когда оно было настоящим, нет его и в прошлом, когда оно рассматривается нами безотносительно сегодняшнего дня.

На этом пересечении объективного прошлого и субъективного настоящего и образуется история, в силу этого всегда обращенная в будущее. Можно сказать, что прошлое как история настолько

¹ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С.389.

² Флоровский Г. Положение христианского историка // Догмат и История. М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 1998. С. 55 – 56.

феноменально, насколько обращена в будущее. И это обращение, по Булгакову, все чаще приобретает форму хилиазма или веры в прогресс. «Прогресс бесконечен, но тою «дурною бесконечностью», отрицательной, а не положительной, о которой учил Гегель. – Замечает философ. И в этом, по его мнению, главная слабость хилиазма. – Исторический ряд, если и может мыслиться интегрированным, то лишь вне самой формы временности, за пределами истории»¹.

«Но этим не умаляется вся важность хилиазма... Это есть живой нерв истории, – историческое творчество, размах, энтузиазм связаны с этим хилиастическим чувством <...> Хилиазм в этом формальном смысле существует для всех людей, независимо от их воззрений, так же как для всех практически существует время и пространство с его горизонтом. Для многих людей хилиастическая ориентировка в истории, или «теория прогресса», составляет вообще единственную философию жизни, которая их всецело удовлетворяет и делает равнодушными и нечувствительными к возможностям иной, не имманентной, но трансцендентной, религиозной ориентировки, не только в горизонтальном, но и вертикальном разрезе, не только в эвклидовских, но и иных измерениях. Практически хилиастическая теория прогресса для многих играет роль имманентной религии, особенно в наше время с его пантеистическим уклоном. Для таких людей вопрос исчерпывается той или иной наукообразной теорией прогресса»².

Здесь следует напомнить, что сам Булгаков разделяет идею конечности земной истории. У Булгакова история конечна, поскольку предзадана – предзадана Богом. У Фукуямы она тоже предзадана – предзадана пропорциональным соотношением свободы и необходимости, универсальную пропорцию которых гарантирует либеральная демократия. По существу, в случае с Булгаковым и Фукуямой мы имеем дело с двумя финалистическими моделями исторического процесса. Только в первом случае это эсхатология, поскольку конец истории совпадает с концом земного бытия, а во втором – хилиазм – торжество «царства Божия на земле». Интересно, что обе версии финалистической истории противостоят более распространенной модели бесконечного прогресса, где каждое последующее поколение поднимается на ступеньку выше предыдущего, а сама лестница уходит в бесконечность.

При этом Булгаков очень четко указывает на природу такого финалистического видения истории – и в случае с эсхатологией, и в случае с прогрессом мы имеем дело с религиозной, а отнюдь не научной трактовкой истории. Само желание рассматривать историю как единый смыслооблеченный процесс – естественно для человека, но событийный

¹ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С. 375.

² Там же. С. 381, 186.

ряд истории этого смысла не дает, смысл постулируется, исходя из общемировоззренческих позиций автора. Постулирование положительного смысла, предзаданного конца истории, свидетельствует о религиозном (в широком смысле этого слова) отношении к миру автора. Оставаясь на позициях позитивной науки, мы вынуждены признать непредсказуемость исторической перспективы, открытый конец истории, собственно поставить сам конец под знак вопроса.

По большому счету и Булгаков, и Фукуяма, обращаясь к проблемам истории, ее конца и тенденций, поднимают вопрос человека и времени, или, еще точнее, соотносительности человека и времени. Насколько подвластна человеческая сущность темпоральному фону? Насколько каждый из нас «вписан» во временной контекст? Может ли мир измениться настолько, что человек, каким он представлялся философам предыдущих веков, станет достоянием палеонтологических музеев, наряду с динозавром? На эти вопросы мыслители дают различные ответы.

Для Булгакова история прекратится и человечество исчезнет именно потому, что сохранится неизменной человеческая сущность. Вертикаль человеческих ценностей и трансцендентальная укорененность человеческой природы – константы этого мира. Перед угрозой их разрушения исчезнет вселенная, но человек останется человеком.

Для Фукуямы конечность истории не означает конечности человечества. Найдя оптимальный вариант удовлетворения стремления к самовыражению большинства членов общества, поступательные изменения общественной жизни прекращаются. А дальнейшая динамика переместится из сферы истории в сферу антропологии. Фукуяма ностальгирует по прежнему человеку, но мужественно констатирует приход «человека без груди».

«Конец истории печален. Борьба за признание, готовность рисковать жизнью ради чисто абстрактной цели, идеологическая борьба, требующая отваги, воображения и идеализма, – вместо всего этого – экономический расчет, бесконечные технические проблемы, забота об экологии и удовлетворение изоощренных запросов потребителя. В постисторический период нет ни искусства, ни философии; есть лишь тщательно оберегаемый музей человеческой истории. Я ощущаю в самом себе и замечаю в окружающих ностальгию по тому времени, когда история существовала. Какое-то время эта ностальгия все еще будет питать соперничество и конфликт. Признавая неизбежность постисторического мира, я испытываю самые противоречивые чувства к цивилизации, созданной в Европе после 1945 года, с ее североатлантической и азиатской ветвями. Быть может, именно эта перспектива многовековой скуки вынудит историю взять еще один, новый старт?»¹

¹ Фукуяма Ф. Конец истории? [Электронный ресурс] Электрон. дан. (1 HTML-страница). Режим доступа: http://grachev62.narod.ru/Hrest_2/Fuk.html, свободный.

Итак, мы выяснили, что темпоральный горизонт, в сущности, не так уж силен, если даже наиболее подвластная ему социальная реальность проявляет себя инвариантной по отношению к времени создания мыслительных парадигм. Парадигма прогресса, которую, как кажется самому Фукуяме, он заимствует у Гегеля, Булгаковым выводится из ветхозаветной апокалиптики. «То же мессианское царство в других случаях проецируется уже в конце истории, но еще в ее пределах, на той самой порубежной черте, где сливаются история и эсхатология, эмпирическое и сверхэмпирическое. Такой характер имеет иудейский хилиазм, встречающийся в важнейших апокалипсисах у Еноха, у III Ездры. Знакомство с этим кругом представлений особенно интересно потому, что они обладают необыкновенной живучестью в истории и, помимо ведома многих, имеют огромное значение и для нашей современности, в форме социальных утопий»¹.

6.3. Проблема социального идеала и его оценки²

В философии С.Н.Булгакова ставится вопрос о теории прогресса таким образом, что социальный идеал должен формулироваться как религиозно-метафизическая проблема. При таком подходе мыслитель неизбежно обращается к идеям А.С.Хомякова и философии «всеединства» В.С.Соловьева, стремившихся создать систему, в которой наука, философия и религия внутренне и органически связаны друг с другом. Как следствие, С.Н.Булгаков выдвинул идею объединения всех христианских церквей в единую христианскую «экономическую» церковь. Впрочем, идея объединения пронизывает не только его религиозное оценивание, но и его философию. Причину всех бед на Земле философ видел в разобщении. В обществе – это разделение на экономическую, политическую, нравственную, духовную сферы, и разобщенность внутри них. В религии – разобщенность христианских церквей (православие, католичество, протестантизм). Выход из создавшегося положения С.Н.Булгаков видел в объединении всех в едином, абсолютном и всемогущем Боге и единой христианской Церкви. В своей глубоко религиозной философии он выступал сторонником идеи Божественного предопределения судьбы человека и ответственности человека перед Богом после смерти. Поэтому диалектика бытия выступает как диалектическая связь Бога и его творения.

По словам С.Н.Булгакова, творением Бог полагает бытие, но в небытии, иначе говоря, тем же самым актом, которым полагает бытие, он сопоставляет и небытие как его границу, среду и тень. С.Н.Булгаков убежден,

¹ Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Т.2. Избранные статьи. М.: «Наука», 1993. С. 423.

² Сутужко В.В. «Социальный идеал в философии С.Н. Булгакова и феномен религиозной оценки».

что рядом со сверхбытийно сущим Абсолютным появляется бытие, в котором Абсолютное обнаруживает себя как Творец, открывается в нем, осуществляется в нем, само приобщается к бытию, и в этом смысле мир есть становящийся Бог. Бог есть только в мире и для мира, в безусловном смысле нельзя говорить о Его бытии. Творя мир, Бог тем самым и себя ввергает в творение, он сам Себя как бы делает творением¹.

Находясь на позиции трансцендентального идеализма, С.Н.Булгаков в процессе познания признавал значение интуиции, которую он отождествлял с верой. Для него рационализм дорог как возможность критической оценки, но об основаниях бытия может поведать только божественное откровение, которое затем может получить философскую обработку. «Мир сотворен Богом» – основная аксиома веры. Принцип антиномизма в мышлении как единство логического и алогического имел для С.Н.Булгакова коренное значение. Метафизика «всеединства» привела его к софиологии, которую разрабатывал П.А.Флоренский. С.Н.Булгаков идет от космоса к Богу, основы его философских построений лежат в космологии, поэтому для С.Н.Булгакова различие между абсолютом и космосом осталось как некое «третье бытие», соединяющее в себе и божественную и тварную природу. Мир принадлежит самому себе, он действительно имеет в себе творящую и движущую силу. Космос есть живое, одушевленное целое, поэтому С.Н.Булгаков создал понятие «душа мира», которая, содержа в себе всё, является единящим центром мира, это энтелехия мира. София выступает как вечная женственность и материнское лоно бытия, как четвертая ипостась.

Мир идей, содержащийся в Софии, существует для тварного мира не только как его основа, но и как норма, предельные задания. Для С.Н.Булгакова понятие Софии раздваивается, так как при творении мира осуществляется создание в Софии двух центров (неба и земли), что и создает различие Софии божественной и Софии космической, то есть потенциальной софийности мира и Софии как идеальной основы мира. Впоследствии София божественная, сопринадлежащая абсолюту, и София тварная окажутся тождественны. Булгаковская этика связывает существование зла с «ничто», которое врывается в осуществленное уже мироздание как хаотизирующая сила. Он готов признать, что бытие в его свободе не софийно, что и создает возможность зла. Человек – центр мироздания, единство микрокосма и макрокосма, природа только в человеке осознает себя, очеловечивается. Выдвигает человечество как целое, в качестве подлинного субъекта творческой деятельности. Искупление греха – это и есть путь человека. С.Н.Булгаков считал, что все социальные отношения, культура, экономика, политика, человеческое творчество и познание должны быть перестроены на религиозных началах. С.Н.Булгаков разрабатывал проблемы философии хозяйства и считал, что

¹ См.: Булгаков С.Н. Малая трилогия. М., 2008.

необходимо понять мир как объект трудового, хозяйственного воздействия. Предмет философии хозяйства – человек в природе и природа в человеке. Поэтому жизнь анализируется как первоначало хозяйства, которое всегда есть борьба жизни и смерти, свободы и необходимости, механизма и организма.

Общепринято относить творчество С.Н.Булгакова к философии религии и основные понятия, анализируемые в его работах, рассматривать сквозь призму религиозного оценивания. Однако на протяжении всей истории многие мыслители совмещали философию и религию. Философия и богословие С.Н.Булгакова во многом предопределялись историческими условиями духовной жизни России конца XIX – начала XX века, времени подъема русской науки, литературы, искусства и философии. Видными представителями религиозного направления философии того периода были В.С.Соловьев, С.Н.Трубецкой, П.А.Флоренский, С.Л.Франк и другие. В связи с важностью проблемы взаимоотношений религии и философии подробнее остановимся на характеристике религиозной оценки.

Религиозные оценки являются одним из основных видов оценок. Проблематика религиозного оценивания имеет методологическое значение не только для философии религии, но и для всего социально-гуманитарного познания. Религиозное оценивание всегда сопряжено с философскими и социально-оценочными аспектами религии. Поэтому при анализе проблем религиозного оценивания предполагается, прежде всего, философское осмысление понятий «оценка», «оценивание» и «оценочная деятельность». Религиозное оценивание неизбежно совмещается с философской проблематикой, тем самым проявляясь как религиозно-философское оценивание. Современный мир характеризуется не только разнообразием философских концепций и религиозных взглядов, проявляющегося в частности социального взаимодействия, но и единством религиозно-философских оценок, которое, в свою очередь, выражается в том, что эти частности, дополняя друг друга и развивая, тем самым создают целостность мирового духовного и материального пространства.

Одной из основных проблем при религиозно-философском оценивании является выбор критерия (основания) оценки. Несомненно, главным основанием любой оценки является ценность. В этом смысле оценивание (как выражение субъектно-объектных отношений) представляет собой ценностно-ориентированное отношение к себе и миру. В религиозных оценках отражается суть феномена религии и место религиозного сознания в системе духовной ориентации человека в мире. В свете этого не только религия интересуется философией как одна из форм ценностного отношения к миру (мировоззренческое оценивание), но и философия, создавшая свою систему анализа всеобщего и специфического, становится объектом религиозного оценивания. Значение религии для

человечества было и остается огромным, что сопоставимо только с важностью философских наук. Поэтому при исследовании оценочной классификации невозможно обойти вниманием проблемы религиозного оценивания. При этом анализ этих проблем, как правило, начинается с изучения предпосылок и природы возникновения религии в культуре человечества.

Человеческий мир основан на системе ценностей, что и выражается в существовании разнообразных оценок, среди которых важное место занимают религиозные оценки, в свою очередь, сосуществующие в интеграции с философскими оценками мира и человека. В этом смысле религиозно-философское оценивание – сбалансированное ценностное отношение к миру, которое имеет глубокие корни в общественной природе человечества и удовлетворяет его экзистенциальным потребностям. Вместе с тем, решение проблем религиозно-философского оценивания невозможно без анализа сходств и различий видов и форм религиозных верований, философии, культуры, искусства, этнических объединений и так далее. В этом контексте не оценим вклад С.Н.Булгакова не только в углубленное теоретическое исследование религиозно-философских проблем, но и в нетривиальное практическое объединение систем религиозного и философского оценивания мира и человека через создание и утверждение религиозно-метафизического социального идеала.

6.4. Постановка проблемы социального тела¹

Проблема социального тела – одна из наиболее важных проблем в современной философии. С помощью понятия «социальное тело» можно описывать сложный комплекс взаимосвязи человека, общества и культуры. Принято считать, что С.Н. Булгаков вплотную «подошел» к пониманию социального тела. Почему только «подошел»? Потерял интерес и обратился к проблематике плоти в богословском смысле? Не стал

¹ Костяев А.И. «Постановка проблемы социального тела у С.Н. Булгакова: культурно-цивилизационный аспект»

переносить гегелевскую диалектику в сферу телесных практик? Причин могло быть множество¹. Одна из них: разобщенность социального тела в России. Булгаков интуитивно почувствовал эту разобщенность. Нуждается в пояснении формулировка «вплотную подошел». Ее можно понимать в определенном смысле: Булгаков выделяет основные черты социального тела, но в его работах отсутствует целостная характеристика объекта. Механизм творческого мышления Булгакова – это не случайный набор вариантов, а выбор главного, чтобы затем организовать целое. Процесс самоорганизации смысловой цепочки «индивидуальное тело – социальное тело» представляет собой восполнение недостающих звеньев. Булгаков реорганизует проблемное поле телесного, выходит на определенную структуру. Российское общество в начале прошлого века представляло собой архаическую структуру: верхи и низы, природа и сознание разведены, в ничем не связанные противоположности, а между ними социальная, духовная пустота. Гармонизацию отношений, восстановление вертикальных и горизонтальных связей не могли взять на себя социальные институты дворянства, земства. Эту функцию пыталась взять на себя церковь. Фундаментальной основой любой культуры является тип социального тела, представления о телесности. В России это был тип крестьянского тела. Булгаков не мог понять, почему революционная власть разрушала крестьянскую общину как первичную ячейку русской цивилизации. Община, вероятно, могла все же стать элементом новых цивилизационных структур, типов социального тела. Булгаков учитывал, что средний человек в отечественной культуре живет на уровне ниже своих возможностей. Причина этого заключается в следующем: человек отождествляет себя лишь с физическим телом.

Расширение объема самочувствия до пределов всех живущих – акт культуры. Булгаков постоянно возвращается к мысли, что русская культура имеет особый смысл. Тело мира переживается как таковое, со всеми трудностями и страданиями. Отечественная культура есть «хрупкое» явление, но она способна выдержать тяжесть мира. Культурный акт начинается с осознания собственной телесности. Он включает: чувство первоосновы мира, смирение перед тайной бытия. Удовольствие, сопровождающее культурный акт, является обратной, телесно-ограниченной стороной любви: оно быстротечно. Материя многообразна, изменчива, неопределенна. Тело, по мнению Булгакова, уже оформлено. Иначе: в нем просматривается культурная форма. Православная культура выработала в русском человеке несколько смыслов «преодоления» физической телесности. Постоянное возвращение культуры к своим истокам – движение, направленное от физического тела. Предметам внешнего мира человек придает смысл символов, перед которыми

¹ Управителей А.Ф. Конструирование субъективности в антропологии С.Н. Булгакова: Монография. Барнаул: Изд-во Алтай. ун-та, 2001. С. 7.

физическое тело не имеет большой власти. Для православного человека его тело уподобляется храму. При символизации наготы человеческого тела смыслы у Булгакова расходятся: они могут выражать невинность или грехопадение.

У Булгакова понятия «тело» и «социум» являются операционными. В процедуру выработки этих понятий заложен ряд методологических принципов. Первый. Принцип необходимой полноты: основные аспекты телесного и социального должны быть представлены в соответствующих суждениях. Второй. Принцип дополнительности: суждения о теле и социуме могут использоваться не только изолированно, но также, дополняя друг друга. Третий. Принцип альтернативности: каждый аспект понятий «тело» и «социум» дан в виде альтернативной пары суждений. Литературные и философские привязанности Булгакова сыграли значительную роль в его понимании телесности. Тотальность физического тела, полагает Булгаков, в ее предельной жесткой обнаженности, которую можно наиболее рельефно выразить с помощью приема драматизации. Он стремится метафизически типизировать конкретную, частную историю в качестве универсальной трагедии человечества, которая проявляется в жалкой беспомощности физического тела.

Социальное тело для Булгакова есть единство человека с глубинным МЫ. Он замечает, что пространство вокруг теряет глубину и божественность. Люди стали заполнять его обычными предметами. Предел социального тела есть граница, видимая изнутри, от центра. В качестве онтологического объекта социальное тело имеет признаки максимума существования. Булгаков осваивает внешнее пространство определенности, отталкиваясь от пределов. В социальном теле его интересует не «что есть Я», а «где Я», насколько человеческое тело наполнено миром¹. Булгаковский человек испытывает эффект сжатия пределов и чувство пустоты мира при собственной экзистенциальной слабости. Такой человек слишком слаб, чтобы заполнить середину, пространство между пределами. Различие – установление границ, по мнению Булгакова, это процесс дооформления социального тела. У человека восстанавливается место. Власть способна «проникнуть» в любое пространство. Обосноваться там. Поэтому социальное тело у Булгакова – тело власти. Трагичность социального тела он связывает с войной, болезнью, смертью. Булгаков уверен, что церковь в своей онтологичности выше социального тела. Это такое «Мы», в котором имманентно присутствует Бог. Город – пространство, где социальное тело существует вокруг природы. Несколько веков русской культуры связано с Петербургом. Он вобрал в себя мужское начало, разумно-сознательное, гордое и насильственное. Природа и культура объединились здесь для того, чтобы подвергнуть испытанию дух и тело. Пространство Петербурга: пасмурное

¹ Булгаков С.Н. Первообраз и образ. Т. 2. М.: Искусство, СПб.: ИНАПРЕСС, 1999. С. 48, 50.

небо, тупики, переулки. В женственной Москве удивляла многоцветность архитектурных форм. Парадокс российских кризисов: центр утрачивает сакральный смысл. На этот смысл начинает претендовать периферия. Булгаков оказался свидетелем изменения в общественном сознании; распад мира (телесный, территориальный) воспринимался как принесение жертвы некой высшей инстанции.

Домостроительство (термин Булгакова) обозначает расширение поля свободы, превращение материи в живое тело – организм. Потребление он рассматривает как изначальное тождество всего сущего. В производстве пронцаемость социального тела связывается с его метафизической однородностью. Для Булгакова весь мир есть «хозяйство Бога». Главной субстанцией признается земледелие. Причем Булгаков представляет земледелие в предельно широком смысле – как освоение природного тела, данного Богом. Монастырское хозяйство рассматривается в качестве «фермента» социального и телесного. Культуре лопаты отдается предпочтение при сравнении с культурой машины. Булгаков остается верен богословской установке: в хозяйственной деятельности «освобождение» телесного начала человека не может быть целью. Он дистанцируется от оценки пролетариата как продукта разложения социального тела, если такая сочетается с запретом мыслить перспективу «спасения» класса в терминах постепенных улучшений, реформ.

Почему признаки социального тела Булгаков находит в экономической сфере? Именно в этой сфере формирование социального тела происходило наиболее быстро и масштабно. В объекты продажи превратились человеческое тело и его отдельные органы. Однако продукты российского образования и науки обладали «иррациональной» стоимостью. Цель создания данных продуктов - развитие всего общества. К «ферментам» социального тела в условиях открытой экономики можно отнести гражданские рыночные инициативы. В советской России, от которой Булгаков был отторгнут, экономические и торговые отношения скрывались в культуре. О неразвитости этих отношений свидетельствовало распространение торгашества, разбалансировка денег и товаров. Вещи, подлежащие коммерческому движению, деперсонализировались. Новая власть трактовала отдельные дома и квартиры как основу воспроизводства индивидуализма, «чуждых», собственнических навыков. Москва воспринималась в революционном сознании как образец неудачной планировки пространства, купеческого излишества. Культура обеспечивала существование мифа о «производстве ради производства», оправдывала существование убыточных предприятий. В богословском смысле, принятом Булгаковым, искупление есть избавление после уплаты цены. Люди (объекты искупления) были проданы греху и приговорены к смерти.

Искупление осуществлено благодаря жертве Христа и силе Святого Духа. Булгаков избегает чрезмерной абстракции в отношении геометрии

социального. Люди у него «не складываются» в социологические группы, образующие правильные геометрические фигуры. Он выступает против сведения наличного содержания тела личности к социальным рефлексам. Необходимое объединение Я в МЫ происходит при наличии доброй воли, терпимости и духовной дисциплины. Место для такого объединения имеет особое значение. Ушедшие в «подполье» представляют изнанку бытия. В либеральной версии целостность социальной системы обеспечивается отказом от фундаментальных ценностей и расширением сферы нейтральных значений. Но в России распространение нейтральных значений нередко оборачивается идеологической и моральной непримиримостью. Либерализм, по мнению Булгакова, не может быть «лучше», чем марксизм. Различие существует лишь в типах, объявляемых лишними внутри системы. У либералов – это типы традиционалистов и фундаменталистов.

Потенциальное единство Я-МЫ софийно. Оно связано с софийностью природы. Земля суть природное тело. Земледелие – процесс космического масштаба, на земле и «под небом». Высшее выражение софийности хозяйства – труд как теургия. Софийный принцип Булгакова переходит в антропологическую формулу: ограниченное Я нуждается в МЫ. Внешнее воздействие на Я недостаточно, даже опасно. Трагическое ощущение Я Булгаков сочетает с уверенностью воссоединения софийного МЫ.

Новая власть в России, с позиций Булгакова, лишена естественности, присущей единому Я-МЫ. Эта власть заинтересована в функциях, которые исключают естественное органическое единство с обществом. Отсутствует в интересах власти и социальная регламентация, этим снимается ее ответственность перед обществом. Укрепление реального МЫ заменяется производством образов власти: справедливого царя, диктатора. В основе многих образов – типов лежат библейские персонажи.

Огромность социального тела для Булгакова очевидна. Но его привлекает иное: механистичность, разрушение тела изнутри. Антропологические типы у Булгакова – это дева Мария, Иоанн Предтеча, Иуда. Новая Ева создает качественно новое, софийное пространство для людей¹. У Иуды внутреннее пространство замкнуто. Он не может отказаться от собственной ограниченности. Такая позиция тождественна предательству, самоубийству. Он «открывает» для себя типы с выраженной социальной направленностью: палача, жертвы беженца. Булгаков замечает, что его современники пытаются рационализировать телесность. Стремятся превратить Космос – в периферийное тело.

В современной России подтверждается утверждение Булгакова о том, что человек и мир разведены дистанцией. Личности необходимо нечто, что превращает чужое пространство – в свое. Им становится культурно-

¹ Костяев А.И. Православная культура: темпоральный анализ. М.: МГУКИ, 2003. С. 76.

цивилизационный смысл. Для Булгакова смысл – это пункт расположения Я в мире. Социальное тело – среда обитания, пространство связи Я и другого. Универсалистские установки современной цивилизации предполагают как распространение смыслов телесного, так и их свободную конкуренцию.

6.5. Варианты трактовки социализма С.Н.Булгаковым в марксистский период¹

Как известно, в период с 1888 по 1901 гг. С.Н. Булгаков находился под влиянием идей марксизма, которые заменили ему религиозное мировосприятие. В этот период С.Н. Булгаков считал, что именно марксизм должен был оживить в обществе веру в возрождение России.

Начало XX века связано с разработкой С.Н. Булгаковым идеи «христианского социализма». 1901-1918 гг. в биографии мыслителя – это время создания концепции «христианского социализма» и активного участия в политической жизни страны с целью практической реализации разрабатываемых идей. В это время философ проявил себя как представитель Союза Освобождения, деятель либеральной и социалистической оппозиции, лидер инициированного сборника «Проблемы идеализма», беспартийный депутат Второй Государственной Думы.

С 1911 г. С.Н. Булгаков отходит от активной политической деятельности и по 1917 г. занимается преимущественно научной работой. В этот период выходит ряд работ по истории экономических и социальных учений. Период 1919-1944 гг. в жизни и творчестве мыслителя связан со временем эмиграции, написанием религиозно-философских произведений.

Изучение взглядов С.Н. Булгакова на социализм позволяет нам предположить, что его позиция не статична, она претерпевала эволюцию, видоизменяясь от идеи материалистического понимания социализма к идее «христианского социализма», от определения социализма как способа ведения хозяйства к проблеме соотношения социализма и христианства.

Нельзя не согласиться с Н.В. Соминым, что в творчестве С.Н. Булгакова прослеживается концепция «трех социализмов». Социализм как экономический строй, – отмечает Н.В. Сомин, – «допускает разные идеологии, и в зависимости от целей, которые ставит перед собой социализм, можно различать следующие три его разновидности: христианский, материалистический и атеистический»².

¹ Алонцева Д.В. «Идея социалистического общественного устройства в философии С.Н. Булгакова в марксистский период».

² Сомин Н.В. Три социализма С.Н. Булгакова. Доступ к электронному ресурсу: http://chrisoc.narod.ru/sjc_3/htm

В истории государственно-правовой мысли термин «социализм» появился в 30-х годах XIX века во Франции для обозначения идеала общественного устройства. Традиционное понимание социализма сводится к характеристике его как экономической, социальной и политической системы, означающей, что все производственные процессы находятся под общественным контролем.

В конце XIX – начале XX веков идеи социалистического устройства государства доминировали в общественно-правовой мысли. Социализм рассматривали как идеал общественного устройства, в котором находил воплощение принцип социального, в первую очередь, экономического равенства на фоне отсутствия угнетения и эксплуатации.

С.Н. Булгаков был увлечен идеями марксизма и неоднократно обращался к исследованию феномена «социализма». Отношение мыслителя к социализму не однозначно. «Проблема социализма, при всей своей этической ясности и даже простоте, – отмечал философ, – не укладывается в рамки законченной и определенной экономической доктрины, но требует неустанного и многообразного социально-политического творчества»¹. При анализе суждений Булгакова о социализме необходимо исходить из того, что он пытался найти «рецепты» идеального устройства общества и государства, будучи ученым, юристом по академическому образованию.

В первых научных работах ученого явно прослеживаются идеи материалистического социализма. Сам С.Н. Булгаков назвал статьи того времени «написанными в защиту марксизма».

Все социальные явления мыслитель ставил в причинную зависимость от изменений в социальном хозяйстве. «Материалистическое понимание истории, – отмечал он, – вносит единство и закономерность в хаос постоянно сменяющихся явлений социальной истории»². Единственно верной закономерностью развития общества в тот момент ученый видел закономерность экономических явлений, познание этой закономерности есть познание причинного возникновения экономических феноменов.

В теории экономического материализма или марксизма, основное содержание социализма, по мнению философа, – это необходимость внесения справедливости в экономические отношения. По поводу основной идеи научного социализма С.Н. Булгаков полагал, что «социалистический строй представляется одновременно и необходимым результатом причинной зависимости явлений, и идеалом или должествованием для свободной воли, иначе говоря, идея причинного

¹ Булгаков С.Н. От автора // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. М., 2006. С.374.

² Булгаков С.Н. О закономерности социальных явлений // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. М., 2006. С.388.

долженствования или свободной необходимости есть своего рода деревянное железо или железное дерево»¹.

Изучая книгу профессора римского права Галле Рудольфа Штаммлера «Хозяйство и право с точки зрения материалистического понимания истории», опубликованную в начале 1986 года, С.Н. Булгаков пытался ответить на вопрос, что же такое социальная жизнь вообще. В поиске ответа философ пришел к выводу, что «для определения социальной жизни нет иного признака, кроме физического сожития людей <...> матерью социальной жизни составляет совместная деятельность людей, направленная к удовлетворению потребностей их, к которому без остатка сводится содержание жизни»². В основу развития такого общества в качестве «базиса» мыслитель закладывал экономику. По его мнению, «рост сознательности в общественных отношениях людей роковым образом определен развитием экономики; поэтому он есть закон развития общества, являясь необходимым коррелятором экономической эволюции»³.

Особенно ярко идеи материалистического социализма проявляются в статье С.Н. Булгакова «Хозяйство и право» (1898 г.), в которой он анализировал взаимоотношение права и хозяйства как элементов общественной жизни. Последнее, – по его мнению, – является как бы стволом, на котором вырастают оба изучаемые явления. Сущность социального материализма мыслитель связывал со способом производства, перемена которого влечет за собой изменения и всех других сторон социальной жизни, а не наоборот, причем не только духовных, устраняя при этом веру в Бога, но и материальных. Философ придерживался позиции, согласно которой закономерность социальных явлений есть закономерность явлений экономических.

Таким образом, в творческом наследии С.Н. Булгакова идея социального материализма является одной из первых в последовательной цепочке взглядов ученого на социализм. В этот период своего творчества С.Н. Булгаков все социальные явления ставил в причинную зависимость от изменений в социальном хозяйстве. Материалистическое понимание истории, по его мнению, отражает целостность и закономерность постоянно сменяющих друг друга явлений социальной истории. Единственно верной закономерностью развития общества в тот момент мыслитель считал закономерность экономических явлений, познание которых есть познание причинного возникновения экономических феноменов.

¹ Булгаков С.Н. О социальном идеале // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. М., 2006. С.665.

² Булгаков С.Н. О закономерности социальных явлений // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. М., 2006. С.392.

³ Там же. С.415.

6.6. Первая мировая война в философской публицистике С.Н. Булгакова (1914-1917 гг.)¹

В русской философии спектр отношения к войне чрезвычайно широк: от полного её отрицания в любых формах до признания её главным двигателем прогресса. С глобального конфликта - великой войны - начался драматичный XX век, отмеченный глубочайшими революционными потрясениями, острыми международными конфликтами, открытой и циничной борьбой за мировое лидерство, противостоянием демократии и тоталитаризма, стихийными и разрушительными порывами масс, духовным кризисом и поисками новых ценностных ориентаций.

Разразившаяся Первая мировая война вызвала активное желание Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрна и других представителей русской религиозно-философской мысли понять ее характер, истоки и сущность в исторических реалиях начала XX века. Спустя несколько недель после объявления Германией войны ими были предприняты первые попытки объяснения того, какой им видится дальнейшая судьба России и всей европейской цивилизации. Российская периодическая печать в самом начале войны уделяла таким прогнозам необычайно много внимания. Журналы и газеты либеральной направленности (“Русская мысль”, “Русские ведомости”, “Утро России”, “Биржевые ведомости”, “Речь” и др.) предоставили свои страницы некоторым видным религиозным мыслителям того времени, в статьях которых искали ответы на важнейшие вопросы, поставленные войной.

Перед нами цель не только выявить философскую основу представлений Булгакова о войне, но и их историческую обусловленность. При чтении публицистических работ С.Н. Булгакова заметны не только блестящий писательский талант, но и обстоятельное знакомство с общественно-политическими и экономическими науками. Привлечение переписки и мемуаров позволяет воссоздать творческую историю ряда работ философа и предоставляет возможность проследить изменение актуальных тем обсуждения проблематики, связанной с войной, на протяжении всего периода 1914 – 1917 годов².

В публицистике Булгакова второй половины 1914 - начала 1915 годов проводилась та же идея возможного “возрождения” России в ходе войны, что и у Е.Н. Трубецкого, А.С. Изгоева, Н. А. Бердяева³. В то же время

¹ Калмыкова И.В. «Сущность и особенности Первой мировой войны по материалам философской публицистики С.Н. Булгакова (1914-1917 гг.)»

² Бронникова Е.В. Петербургское религиозно-философское общество (1907-1917) // Вопросы философии. 1993. № 6; Соболев А.М. К истории Религиозно-философского общества памяти Владимира Соловьева // Историко-философский ежегодник, 1992. М., 1994.

³ Трубецкой Е.Н. Смысл войны // Русские ведомости, 08.08.1914; Изгоев А.С. На перевале. Перед спуском // Русская мысль. 1914. № 8-9, С. 166; Бердяев Н.А. Война и возрождение // Утро России. 17.08.1914.

работы Булгакова свидетельствовали о формировании неославянофильской концепции войны. Любопытно отметить, что в своих воспоминаниях Булгаков писал о своей разочарованности в политической жизни России незадолго до начала мировой войны, в нечестности ее власти. Булгаков вернулся с выборов в III Государственную думу “в полном отчаянии и даже заболел от огорчения. В это время раздавались уже первые раскаты мировых громов, - начало балканской войны, повлекшей за собой через пять лет и войну мировую. Помню, я беседовал с П.И.Н. [возможно, это П.И. Новгородцев] относительно нашей современности и отечественной войны: *великие национальные задачи* (выделено нами - И. К.), но где же у нас люди? Однако, к счастью или к несчастью, мрачные впечатления у меня скоро изглаживаются, и к началу мировой войны я опять уже был готов *славянофильствовать вовсю* (выделено нами - И. К.)”¹.

Неославянофильство Булгакова ярко проявилось уже в его статье “Русские думы”, опубликованной в конце 1914 года. Для философа было принципиально важно то, что “русское воинство на поле брани не только спасает свою родину от страшного врага, но, вместе с тем, священной кровью своей оно *духовно возрождает Россию* (выделено нами - И. К.), искупает наш грех маловерия. Поэтому их подвиг ратный есть и подвиг духовный”². Под “духовным возрождением” России автор, как видим, подразумевал, прежде всего, усиление религиозности, возрождение православия.

По мнению С.Н. Булгакова, победа России в войне, кроме возможности внутреннего обновления страны, должна еще “явить Европе святую Русь”; в то время как исчерпавший себя, “обанкротившийся общеевропейский идеал и культура в целом подлежат замене”³. Данный общеевропейский идеал есть то, что Н.А. Бердяев по-иному определял как буржуазную западноевропейскую цивилизацию. Была известная доля злорадства в восклицании Булгакова, что теперь, в ходе войны “с великим шумом разрушается вавилонская башня мещанской культуры”⁴.

Что же больше всего отталкивало Булгакова в этой “мещанской культуре”? В отдельно вышедшей в качестве брошюры публичной лекции “Война и русское самосознание” (где подробнее развивались выдвинутые в газетной публикации тезисы) мы находим достаточно обстоятельный ответ на поставленный вопрос. Для него неприемлема “плоскостная, мещанская ориентировка европейской жизни”, которая опиралась на “позитивное миропонимание”⁵, то есть поставлена под сомнение какая-либо ценность рационализма, возобладавшего в западноевропейском типе мышления,

¹ Булгаков С.Н. Автобиографические заметки, С. 83-84.

² Булгаков С.Н. Русские думы // Русская мысль. 1914. № 2, С. 115.

³ Булгаков С.Н. Война и русское самосознание // Утро России. 1914. 10 декабря.

⁴ Булгаков С.Н. Война и русское... С. 109.

⁵ Там же. С. 45.

начиная с эпохи Просвещения. Ведь лишенная божественного промысла история стала тем, чем видел её буржуа: набором случайных сделок.

Исходя из этого, становится понятным, что подразумевал С. Н. Булгаков, когда утверждал, что мировая война отличается не только “обширностью своего театра и кровопролитностью”, но означает также “кризис новой истории и неудачу дела новоевропейской цивилизации”¹. Он был уверен, что уже в ходе войны данный кризис будет преодолен: “в спасительном огне войны спадает мещанская чешуя Запада и обнажается бессмертный человеческий дух”². При этом мессианскую роль в деле освобождения Европы от “духовных оков” цивилизации Булгаков отводил России: “варварская Россия спасает Европу от нее самой, прежде всего, побеждающей духовной мощью русского воинства и всего русского народа”³.

Булгаков утверждал, что “всемирная война, помимо всех своих неисчислимых последствий, означает новый и великий этап в истории русского самосознания, именно в духовном освобождении русского народа от западнического идолопоклонства, великое крушение кумиров, новую и великую свободу”⁴. Такие рассуждения во многом напоминали размышления славянофилов XIX века. Но было ли в них что-либо новое, характерное исключительно для Булгакова? Содержание брошюры показывает, что наиболее характерной выразительницей исчерпавшей себя западноевропейской цивилизации являлась для автора, главным образом, Германия. Работы С. Н. Булгакова содержали в себе значительный элемент германофобии, и в этом заключалось одно из уязвимых мест его концепции войны. Философ в своих первых публичных откликах на войну достаточно объективно рассматривал современную духовную ситуацию в России и в мире, но делал слишком субъективные выводы, исполненные неославянофильских иллюзий.

Российская интеллигенция заимствовала философские идеи чаще всего из Германии, которая теперь обнаружила свое духовное банкротство. Именно Германия, страна “философского критицизма и всяческой научности, практичности, годности, эльдорадо социал-демократии и родина марксизма”⁵ была для многих выдающихся умов России, как считал философ, образцом и кумиром. Булгаков был не одинок в своем мнении о “подражательности” Германии. Так, например, В.В. Розанов во время войны писал: “Наша наука, наша литература, наша философия германизированы. Более того, как ученые компилировали германскую

¹ Булгаков С.Н. Русские думы, С. 110.

² Булгаков С.Н. Война и русское..., С. 51.

³ Там же. С. 44.

⁴ Там же. С. 42.

⁵ Булгаков С.Н. Война и русское... С. 47.

науку, так министерства компилировали и вторили германским указаниям и германским примерам”¹.

Одним из относительно новых, заимствованных из Германии веяний Булгаков называл марксизм, или научный социализм. Заимствованному марксизму (который, согласно философу, не мог существовать в России в “чистом виде” и значительно трансформировался под влиянием национальной специфики) надо противопоставить созидательную работу русского сознания. Однако вместо того, чтобы отвергнуть заимствованный и беспочвенный в целом для России марксизм, его российские последователи в настоящее время продолжают идти дальше в своих заблуждениях. Булгаков с сожалением констатировал, что марксисты по-прежнему “продолжают удерживать свои немецкие схемы, хотя специфически прусский букет учения о захвате власти армией пролетариата уже достаточно обнаружился теперь, когда армия немецкого пролетариата, пока что, упражняется в захвате власти над несчастною Бельгией”². Критика философом марксизма, на наш взгляд, носила столь острый характер потому, что сам Булгаков, как известно, окончательно на этот момент изжил свое прежнее увлечение марксизмом в 90-е годы XIX века. Но исследователи отмечают такой значительный для объективного освещения ситуации факт, что подобную критику немецкой социал-демократии, поддерживавшей мировую войну, можно найти в работе одного из лидеров партии эсеров В.М. Чернова³.

Сильные стороны историософских построений Булгакова отступали на задний план перед его ретроспективной славянофильской утопией, на что обращали внимание уже современники философа. В целом, необходимо отметить, что еще более яркий, воинственный неославянофильский характер имели произведения о войне В.Ф. Эрна.

Позицию неославянофилов, на наш взгляд, очень точно определила З. Н. Гиппиус, назвав ее “православным патриотизмом”: “Москвичи осатанели от православного патриотизма: Вяч. Иванов, Эрн, Флоренский, Булгаков, Трубецкой и т.д. и т.д. О, Москва, непонятный и часто неожиданный город, где то восстание, то погром, то декадентство, то урапатриотизм!”⁴

Определяя задачи, стоявшие перед Россией в ходе Первой мировой войны, кроме необходимости обороны России, победы над Германией, философы считали, что у России есть более высокая историческая миссия. Булгаков считал, что в новой исторической эпохе, вызванной войной и кризисом новоевропейской цивилизации, решающее место будет принадлежать славянству и, прежде всего, России. Ей предстоит особая

¹ Розанов В.В. Черный огонь. 1917 год // Розанов В.В. Собрание сочинений. Мимолетное. М., 1994. С. 338.

² Булгаков С.Н. Война и русское... С. 48.

³ Чернов В.М. Марксизм и славянство. Пг., 1917, С.99-100.

⁴ Гиппиус З.Н. Петербургские дневники. 1914-1919. М., 1991, С.33.

историческая миссия, она может стать своеобразным “духовным эмбрионом” дальнейшего развития человечества. В России, по мысли Булгакова, заложены основы для истинного возрождения и расцвета христианской культуры: «Историческое творчество рождается из сердца народного, сердце же России в православии, а потому и русское творчество есть раскрытие и осуществление потенций русского православия»¹. Победа в мировой войне должна «явить Европе святую Русь, а обанкротившийся общеевропейский идеал социально-политического устройства, а также основные принципы, заложенные в основу новоевропейской культуры в целом, необходимо пересмотреть и отвергнуть»².

Теперь, выражал свое мнение философ, весь мир “ждет русского слова, русского творчества”. “Миру должна быть явлена мощь русского духа, его религиозная глубина: царство третьего Рима - новой Византии”³. Размышляя о будущем месте России в мировом пространстве, Булгаков, по сути дела, обосновывал с религиозно-философской позиции территориальное присоединение к России Константинополя и проливов. Он высказывал предположение, что “новая Византия” в лице России займет в мировой истории место павшей Византии. По мысли философа, стремление России “торжественно вступить в царский град Константина должно явить *нововизантийскую, русско-православную* [выделено нами - И. К.] культуру христианского Востока”⁴. Имеет смысл отметить, что Булгаков был последовательным сторонником “овладения” Константинополем вплоть до Февральской революции 1917 года. Затем его позиция стала не столь определенной. В своих воспоминаниях философ писал: “Первое движение души, когда революция совершилась, и когда по-прежнему раздавались призывы: война до победного конца, было таково: но зачем же, к чему теперь и победа без Царя. *Зачем же нам Царьград, когда нет Царя* (выделено нами - И.К.)! Ведь для Царя приличествовал Царьград, он был тот первосвященник, который мог войти в этот алтарь, он и только он один. И мысль о том, что в Царьград может войти Временное правительство с Керенским, Милюковым, была отвратительна”⁵. В представлении о том, что в войне должна себя проявить именно “святая Русь”, с Булгаковым сходились Вяч. Иванов и В. Ф. Эрн.

В политическом отношении Булгаков все более отдаляется от политической платформы конституционных демократов. Известно, что Председатель партии кадетов И. Петрункевич писал секретарю ЦК партии А.И. Корнилову о том, что в С.Н. Булгакове “бродит российско-

¹ Булгаков С.Н. Русские думы... С. 114.

² Булгаков С.Н. Война и русское...

³ Булгаков С.Н. Война и русское... С. 56.

⁴ Там же.

⁵ Булгаков С.Н. Автобиографические заметки. Париж. 1947, С.73.

византийский мистицизм”, и потому кадетов и представителей неославянофильства разделяет огромная пропасть¹.

Уже отклики первых месяцев войны обнаружили два главных подхода к осмыслению ее событий. Одни мыслители придавали первостепенное значение религиозным формам и культурологическим аспектам военной темы. Это Д.С. Мережковский, В.В. Розанов, Вяч. Иванов, И.А. Ильин. Другой подход к проблемам Первой мировой войны отличал тех мыслителей, кто рассматривал ее события не только с общефилософских и культурологических позиций, но также с позиций экономических и социально-политических. К ним можно отнести П.Б. Струве, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова.

Несмотря на множество заслуживающих внимания своеобразных оценок мировой войны Булгаковым, нельзя не заметить, что тема войны не занимала в его работах отдельного, обособленного места (как, например, у Н.А. Бердяева, П.Б. Струве). Война сама по себе как философское и культурологическое явление им не изучалась. Складывается впечатление, что мировая война интересовала Булгакова, прежде всего, с точки зрения подтверждения правильности его неославянофильских взглядов.

Вместе с тем, время вносило свои коррективы в постановку вопросов, связанных с осмыслением войны. Более длительная, чем предполагалось вначале, война создала такую ситуацию, в которой некоторые, казавшиеся первостепенными проблемы отодвигались на второй план.

Чем дальше затягивалась война, тем сложнее и неоднозначнее становилось отношение к ней представителей русской религиозной мысли, усиливалось стремление более глубоко проникнуть в ее тайны.

Настроения в либеральных кругах уже с весны 1915 г. изменились: “патриотический подъем” сменился “патриотической тревогой”². Все более отчетливо проявлялась связь между проблемами мировой войны и возможной, хотя и крайне нежелательной, с точки зрения либералов, революции.

В таких изменившихся условиях многие наиболее проницательные российские мыслители понимали, что без национальной консолидации не только нельзя победить германский милитаризм, но и нетрудно потерять “Великую Россию”. В связи с этим появилась необходимость усилить внимание к идее единства нации, патриотизма.

Необходимо отметить, что тема этой дискуссии не была абсолютно новой, поскольку еще в конце 1900-х - начале 1910-х гг. состоялась полемика по национальному вопросу в России и проблеме русского мессианства, в которой активно участвовали С.Н. Булгаков, П.Б. Струве,

¹ Думова Н.Г. Кадетская партия в период Первой мировой войны и Февральской революции. М., 1988, С. 21.

² Секиринский С.С., Шелохаев В.В. Либерализм в России. М., 1995, С. 259.

Е.Н. Трубецкой, Н.А. Бердяев, С.Л. Франк, Д.С. Мережковский, В.Ф. Эрн. Наиболее показательным оказался спор между Булгаковым и Трубецким. Он начался с публикации статьи Булгакова “Размышления о национальности”¹. Эту работу Е.Н. Трубецкой подверг резкой критике в статье “Старый и новый национальный мессианизм”².

В начале войны возобладала точка зрения, согласно которой русскому народу предстояла особая историческая роль в деле освобождения Европы от германской агрессии, хотя вопрос о том, что именно дает России возможность осуществить эту миссию, понимался по-разному. Кроме того, апеллируя к значимости “национального” в истории и необходимости отстаивать свою национальную независимость, русские религиозные философы нравственно оправдывали войну.

В последние месяцы перед Февральской революцией российскими философами активно осмысливалась и проблема сближения России со странами-союзниками, делались попытки отыскать общие основы духовной и общественно-политической жизни, свойственные России, Англии и Франции. В этом отношении примечательны очерки Булгакова и Бердяева, написанные до Февральской революции, но опубликованные уже после нее и в силу этого не имевшие широкого общественного резонанса. Это публикации в журнале “Русская мысль” за 1917 г. № 5-6 публичной лекции Булгакова “Человечество против Человекобожия. Историческое оправдание англо-русского сближения” и статьи Бердяева “Россия и Западная Европа”. В предисловии Булгаков пояснил: “Настоящая лекция, предполагавшаяся к прочтению в Московском обществе англо-русского сближения в самый канун революции, осталась непрочитанной. Ныне, отдавая ее в печать, я решил не менять текста, ограничившись лишь небольшим постскриптумом в примечании”³.

Обращает на себя внимание тот факт, что после почти двухлетнего “молчания” Булгакова по поводу мировой войны, что было, на наш взгляд, связано с его активной религиозно-философской деятельностью, а также с тем, что свое понимание войны он обнародовал еще во второй половине 1914 - начале 1915 гг., философ вновь подготовил основательную статью, в которой он не мог не учитывать изменившихся условий времени. И хотя большая часть работы содержала анализ того, как проходила Реформация в Англии и Германии (а именно в эпоху Реформации, согласно Булгакову, сложились основы английского и немецкого менталитета, столь явно проявившегося в мировой войне), в статье были очевидны некоторые новые суждения и подходы. Неославянофильство философа здесь отошло на второй план. Большое внимание в статье уделялось анализу духовного

¹ Булгаков С.Н. Размышление о национальности // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. III (103), С. 385-412.

² Трубецкой Е.Н. Старый и новый национальный мессианизм // Русская мысль. 1912. № 3, С. 208-220; Новый мир. 1990. № 7.

³ Булгаков С.Н. Человечность..., С. 1.

кризиса современной мировой цивилизации. Такой кризис был очевиден, и поэтому “незачем делать вид, что война есть случайный эпизод истории или же последнее препятствие, порог, через который осталось перешагнуть на пути к всеобщему миру гармонии и счастью”¹.

В мировой войне получил свое выражение тот кризис гуманизма, который, как считал Булгаков (сходясь с этим с Бердяевым), был следствием эпохи Просвещения и усиливавшегося рационализма западноевропейской цивилизации. Он “давно уже предошущался чуткими умами и возвещался столь различными голосами, как Ницше и К. Леонтьев, декаденты и футуристы”². Эпоха гуманизма заканчивалась, и наступала эпоха “сумерек человека”, примечательно, что мысли Булгакова вновь перекликались с рассуждениями Бердяева о приближавшемся “новом средневековье”, о соотношении “варварства и упадничества”³.

Тем не менее, подытоживал Булгаков, наступающая эпоха не может оцениваться только как несущая тьму, хаос и разрушения. Одновременно с действием негативных сил происходило и “очищение” западноевропейской цивилизации, ощущался катарсис новейшей истории. В связи с этим у Булгакова появились рассуждения о необходимости “мобилизации духа” в ходе мировой войны: “В глубине испытаний, переживаемых Родиной, внутри и извне дозволительно ли уныние, утомление, расслабленность, разочарование, или же мы присутствуем при устрашительном, но и светоносном возвращении, творческом взлете, подвиге человечности, любви и веры? Разве беднее духовно теперяшняя Европа и Россия, чем накануне войны? Разве меньше в них надежд и творческих порывов? Не крепкая ли куется воля к жизни, испытываемая об ее грань?”⁴ Из этого следовал вывод: “*Всем существом своим мы должны утверждать приятие истории*” [выделено С.Н. Булгаковым. - И.К.], говорить свое да ее огненному катарсису”⁵.

Итак, кризис одной эпохи одновременно являлся началом новой эпохи. И Россия, и Европа равным образом вступали в нее, переживая и изживая трагедию мировой войны. Былое противостояние России и Европы, встречавшееся в работах Булгакова начального периода войны, к рубежу 1916-1917 гг. было решительно отвергнуто философом. Вместе с тем, необходимо заметить, что активные выступления либеральных мыслителей в периодической печати (особенно в последние месяцы существования самодержавия) не сделали их популярными в широких слоях российского общества. Верх взял политический радикализм.

На рубеже 1916-1917 гг. наиболее явно обнаружился разрыв между теоретическими рассуждениями видных либеральных мыслителей, в том

¹ Там же. С. 29.

² Там же.

³ Бердяев Н.А. Кризис человечества. М., 1990, С. 24-28.

⁴ Булгаков С.Н. Человечность..., С. 31-32.

⁵ Там же. С. 32.

числе и религиозных философов (частью своевременными и проницательными), и самим ходом исторических событий. Стало очевидным падение интереса к “военной теме” в Московском религиозно-философском обществе памяти В. С. Соловьева. Об этом свидетельствовал список докладов, прочитанных и обсужденных в обществе. Если “сезон” 1914-1915 гг. (с 6 октября 1914 по 8 апреля 1915) был почти целиком так или иначе посвящен войне, то уже в следующий “сезон” преобладали религиозно-философские темы. В конце 1916 - начале 1917 гг. в докладах общества участились апокалиптические мотивы. Ситуация, однако, резко изменилась после Февральской революции, когда начались обсуждения на тему “новой России”¹.

Последовавшие за Февральской революцией события превзошли вскоре даже самые пессимистические предсказания. И уже весной 1918 г. Булгаков иронизировал над неославянофильскими мечтами от лица Дипломата в диалоге "На пиру богов". Вместе с тем, вряд ли можно упрекать мыслителей в недальновидности, в приверженности утопическим теориям. В силу ряда причин в действительности вскоре восторжествовало все то негативное, против чего боролись и о чем предупреждали названные нами философы. Но нахождение в этой ситуации золотой середины между универсальным христианским миролюбием и охранительным государственным патриотизмом понимается сегодня главной задачей русской религиозной этики войны².

6.7. Анализ власти в творчестве С.Н. Булгакова (1903-1917 гг.)³

Одной из основных проблем русской общественной мысли конца XIX – начала XX века была проблема политической власти. Её оценка колебалась от признания монархической единоличной власти как единственно возможной и необходимой для России до отрицания любой формы власти. Размышления о природе и формах политической власти, особенно после революции 1905 – 1907 гг., присутствуют и в работах представителей либерального крыла русской общественной мысли, к которой обычно относят и творчество С.Н. Булгакова⁴. В данной статье мы попытаемся показать, что такое включение Булгакова в либерализм (даже консервативного толка) соответствует его умонастроениям лишь частично и только на определенном (и очень ограниченном) этапе его творческого пути.

¹ Соболев А.М. Ук. соч., С. 110.

² Скворцов А.А. Этические проблемы войны в русской религиозной философии XX в. // Этическая мысль. Вып.2. М.: ИФ РАН, 2001. С.229.

³ Калмыкова И.В., Мартинкус П.П. «Возвращение пастыря: анализ власти в творчестве С.Н. Булгакова (1903-1917 гг.)».

⁴ См: Секиринский С.С., Шелохаев В.В. Либерализм в России. М., 1995., Смирнов И.П. «От марксизма к идеализму»: М.И. Туган-Барановский, С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев. М., 1995.

Сразу необходимо обратить внимание на то, что проблема власти воспринималась С.Н. Булгаковым через призму христианства и что, говоря о власти, он, как правило, говорит о формах осуществления власти, ставя знак равенства между властью, государством и правом (за исключением власти Церкви). В этом смысле государственная власть существует не как "идея", как Власть Государства, а только как практика принуждения (в частности, юридического) к совместному общежитию, и, в конечном счете, к добру. Собственно с этого антиплатонического common sense и начался булгаковский анализ власти, но это не значит, что он от него не ушел в дальнейшем.

Одним из первых обращений С.Н. Булгакова к проблематике власти стала статья 1903 г. "О социальном идеале", где он исходит из аксиомы: "Человек должен быть свободен потому, что это соответствует его человеческому достоинству». Из этого следует, что в основу государственной, экономической, социальной политики должна быть положена идея свободы и прав человеческой личности¹. Но свобода одного, как отлично понимал Булгаков, предполагает несвободу другого, поэтому возникал вопрос о возможности такого взаимодействия людей, которые реализовывали бы оба принципа – свободу себя и свободу другого. Решение этого вопроса позволяло обосновать власть как некоторый вид "естественной" зависимости человека от человека. В этом смысле принудительная сила власти была бы смягчена способом и целью принуждения, в соответствии с которыми её невозможно было бы даже назвать "принуждением".

В результате Булгаков достаточно традиционно для того времени, и даже в стиле гегельянства, решает поставленный вопрос. Он различает зависимость двух видов: внутреннюю, или свободную, например, учитель – ученик, отец – сын, и внешнюю, или принудительную, например, государственные и экономические союзы. Но власть государства не представляется Булгакову принуждением в том случае, если государственные требования совпадают с нравственным чувством человека, как, например, запрет красть и убивать. Когда же такого совпадения нет, эти ограничения воспринимаются как политический гнет, например: ограничения свободы личности, совести, слова и т.д. Поэтому идеал политической свободы заключается не в «уничтожении государства ... а в преобразовании его в соответствии с требованиями нравственного сознания»². Но это значит, что невозможно обожествление государственной власти, т.к. нравственность (выраженная в христианстве) выше любой

¹ Булгаков С.Н. О социальном идеале // Вопросы Философии и Психологии. 1903. № III (68). С.299.

² Булгаков С.Н. О социальном идеале // Вопросы Философии и Психологии. 1903. № III (68). С. 304.

власти. Потому христианство никогда и не склонялось к такому обожествлению¹.

Уже сказанное свидетельствует о том, что С. Булгаков не вполне либерал. Конечно, либерализм всегда начинается со свободы индивида и всегда заканчивает средствами для её осуществления, но он никогда не предлагает в качестве такого средства некоторого рода нравственный посыл. Основная идея либерализма – не *как* управлять, а как "управлять *не слишком* много". Как сделать так, чтобы человек сам мог реализовать свою свободу, как создать для этого необходимые и достаточные условия. Не освободить человека, а только дать возможность быть свободным. Воспользуется ли хоть кто-нибудь этой свободой, либерала в целом не интересует, хотя и предполагается, что частный интерес заставит его воспользоваться, что приведет с помощью "невидимой руки" к общему благу. С.Н. Булгаков же ставит проблему, как мы видим, совершенно иначе: как сделать так, чтобы государство "освободило" людей. Мы покажем далее, что именно эта интенция на нравственное освобождение увела Булгакова еще дальше от традиционного либерального понимания власти как того, что, по сути, должно доказать свою необходимость для общества, или как того правового режима, который исходит из воли народа. Но сначала Булгаков движется, как кажется, по направлению к "нормальному" варианту либерализма.

События 1905 г. дали С.Н. Булгакову новый материал для размышлений над проблемой власти, что отразилось в его статьях в журнале «Вопросы жизни». Прежде всего, ждал разрешения вопрос о самодержавной власти, выдвинутый революцией. Булгаков выступил непримиримым противником самодержавия: «Вместо деспотического автократизма татарско-турецкого типа ... необходимо установление федеративной демократической республики»². Не признавая царской власти, С.Н. Булгаков вновь отмечает необходимость власти государства, оговаривая при этом, что нормальным государством является правовое. Его понимание правового государства по существу соответствует программе партии конституционных демократов³.

В своих статьях этого времени он последовательно показывает разрыв между религиозностью и правом, т.к. государство, с точки зрения христианства, не является абсолютным, а идеал христианства – свободный союз людей, объединенных любовью к церкви, теократический анархизм, т.е. безвластие⁴. В результате оказывается, что «власть не религиозна по своей природе, ни одно право не может быть так свято охраняемо, как

¹ Булгаков С.Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева // Вопросы Философии и Психологии. 1903. № II (67). С. 156.

² Булгаков С.Н. Неотложная задача (о Союзе христианской политики) // В сб.: Христианский социализм (С.Н. Булгаков): Споры о судьбах России. – Новосибирск, 1991, С. 33.

³ См.: Христианский социализм, С. 55-56.

⁴ Булгаков С.Н. Неотложная задача... С, 32-33.

право критики существующих политических форм»¹. В этом смысле, мысль о нерелигиозности власти была для С.Н. Булгакова принципиальна потому, что таким образом он получал возможность для ее критики.

В 1906 г. он возвращается к этой же теме, подчеркивая, что власть существовала раньше христианства и возможна вне его. Она есть «светское учение». Здесь акцент ставится именно на светскости власти, на том, что она призвана служить благу общества вне зависимости от форм ее существования. При этом власти должны быть присущи принцип права и чувство ее законности, если она попирает этот принцип, то оправдан государственный переворот, осуществленный не во имя отрицания, а ради установления истинной власти². Кажется, это единственное место, где он оправдывает революцию в стиле Руссо, примыкая, таким образом, к революционному (французскому) варианту либерализма. Из этого становится ясно, что английский вариант радикального либерализма (как расчет полезности государственных действий) был для Булгакова неприемлем именно потому, что сам он акцентирует внимание на праве и его источнике, т.е. ставит вопрос о юридической легитимации власти, исходя из индивидуального права на свободу.

Участие во II Государственной Думе высветило для Булгакова новые оттенки проблемы власти. Избранный депутатом от Орловской губернии как беспартийный "христианский социалист", за четыре месяца её работы он девять раз подымался на ораторскую трибуну³. Основные его идеи, касающиеся этого вопроса, можно свести к следующему: власть не есть только формальное начало, но и моральное; если она идет вразрез с совестью русского общества, то она разрушает единство между собой и обществом, что представляет политическую, национальную и гражданскую опасность; власть сошла с пьедестала власти, т.е. стала партийной, вместо того, чтобы быть арбитром в обществе; власть должна войти в соприкосновение с народом, заслужить его доверие.

Но и в момент наибольшей близости к либерализму (причем в революционном варианте) в 1905-1907 гг. Булгаков настойчиво развивает мысль о соотношении права и нравственности. Такой ход мысли для либерализма совершенно не характерен, можно даже сказать, принципиально с ним несовместим. Западноевропейский (французский и английский) либерализм XIX - XX вв. соотносил право не с нравственностью, а с естественными правами людей, которые с помощью права надо защищать (руссоизм), или с практической полезностью (утилитаризм). Это значит, что и те, и другие исходили не из "нравственного" субъекта, а из homo oeconomicus, морального⁴ только в

¹ Булгаков С.Н. Религиозно-общественная хроника, // Вопросы жизни, 1905, №4-5. С. 500.

² Булгаков С.Н. Церковь и государство... С. 64-71.

³ См. подробнее: Крупнова Т.С. С.Н. Булгаков во Второй Государственной Думе. // Вестник Московского университета. Сер.8 История. 2008. № 4. С. 46-55.

⁴ См., например, обоснование морали Д. Юмом или А. Смитом.

том смысле, что его деятельность ведет к общему благу, не зависимо от его желания. Булгаков же настаивает, что прогресс права должен состоять в том, чтобы оно все больше осуществляло в себе «веления нравственности». Нравственность, коренящаяся в религии, абсолютна и самоценна, а право – относительно, но необходимо, как корректив к человеческому эгоизму¹. Либералы не могут так думать, т.к. для них закон самоценен либо как результат воления народа, устанавливающий право произвольно, либо как условие и результат осуществления сделок.

Нам, конечно, доподлинно неизвестно, каковы причины того, что в 1909 г. мы видим радикальное изменение взглядов С.Н. Булгакова, связанного с идеей священной царской власти (после его случайной встречи с Николаем II в Ялте). Сам Булгаков говорит о мгновенном перерождении, когда он почувствовал, что «царь несет свою власть, как крест Христов»². Здесь, конечно, сыграл свою роль пережитый им политический опыт 1905 - 1907 гг., может быть, личное несчастье (смерть сына), но вряд ли только эти личные обстоятельства жизни являются причинами столь стремительного поворота. Мы и пытались показать, что Булгаков уже интеллектуально готов к такому изменению своих взглядов, так как изменения всего лишь кажутся (в том числе ему самому) радикальными. Именно в обращении к нравственности как объективному оправданию права, с нашей точки зрения, присутствует тот момент, из которого возникает мысль о мистической сущности царской власти, власти Божьей милостью, в отличие от народного произвола, и, соответственно, полный разрыв с либерализмом.

Этот поворот, конечно, не значит, что С.Н. Булгаков «поправел» в смысле черносотенства. А его мистический опыт царской власти не препятствует осознанию слабости Николая II, потому что Булгаков видит, что самодержец действует не как царь, а как «полицейский самодержавец»³. Находясь уже в изгнании, в Константинополе (1923) о.Сергий читает "Воспоминания С.Ю. Витте" и "Переписку Николая и Александры Романовых" и приходит к еще более неутешительным выводам: "Выхода не было: революция была неизбежна"⁴. Но принцип ("идея") Государства для Булгакова стал важнее этих партикулярий, т.к. обоснование власти с помощью нравственности ставило существенный вопрос об обосновании самой нравственности, то есть о её произвольном характере. Понятно, что такая объективация морали требует обращения к религии, именно в этой связи сама по себе нравственность исчезает из творчества Булгакова, но на смену ей приходит

¹ Булгаков С.Н. Религиозно-общественная хроника // Вопросы жизни, 1905, №4-5, С. 494 - 495.

² Булгаков С.Н. Пять лет(1917-1922). / Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 337.

³ Булгаков С.Н. Пять лет (1917-1922). / Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 338.

⁴ Там же. С. 375

христианство. И в некоторый момент интеллектуальной биографии даже вне отношения к конфессиональной принадлежности.

Отметим те идеи, которые легли в основу оформившегося к 1917 г. булгаковского понимания власти.

В 1909 г. появился ряд статей С.Н. Булгакова о первохристианах. Прежде всего, его интересовало их отношение к власти и государству. Исторический опыт раннехристианских общин еще раз убедил Булгакова в необходимости постепенной перестройки существующего порядка, но ни в коем случае не в его сломе. Именно в это время меняется взгляд Булгакова на сущность власти. В 1910 г. он уже однозначно заявляет: «Государство или власть содержит в себе самостоятельное мистическое начало, власть есть как воля к власти и способность к повиновению в человеке»¹. Государство существует внутри человека и только поэтому оно есть во вне. Без этого, считает Булгаков, существование власти было бы непостижимым чудом. Поэтому антиисторично рассматривать государство, как созданное для определенной цели средство по общественному договору. Государства создаются, «самоутверждаются национальностями, ищущими самостоятельного исторического бытия»², они суть политическое тело народа.

С начала I Мировой войны Булгаков окончательно формирует идею Белого царя. Ему кажется, что, наконец, «наступило для России спасительное единение царской власти и народа»³. Однако с продолжением войны эта иллюзия рушится. В письме к А.С. Глинке (Волжскому) от 11 октября 1915 года он пишет: «Война не только становится все труднее, но и вошла уже в такой фазис, когда к ней привыкли, и она перестала оказывать то оздоравливающее влияние на души, какое имела в начале ... Одним из крупнейших фактов является дезорганизация и деморализация власти и – увы! – падение, кажется, почти окончательное, престижа монархии, в котором виноват в данном случае ни кто иной, как ее глава. Эсхатологически приемлемо и это, но исторически и психологически очень трудно мириться. Не подумайте, что во мне говорит истерическая впечатлительность, скорее наоборот, слабость чувства влечет меня надеяться, а разум велит считать эту ставку проигранной»⁴. В 1917 г. в книге «Свет Невечерний» С.Н. Булгаков подвел итоги многолетним размышлениям над проблемой власти, которые можно свести в систему: сущность, форма и задачи власти.

Во-первых, сущность власти: власть не создается, но возникает, не рождается, а только осуществляется. Власти присущ мистический ореол:

¹ Булгаков С.Н. Размышление о национальности // В сб.: Христианский социализм, С. 185.

² Там же.

³ Булгаков С.Н. Родине // Утро России. 1914. №185 (5 августа), С. 1.

⁴ Цит по: Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С.А. Аскольдова, Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова, Е.Н. Трубецкого, В.Ф. Эрна и др. М., 1997. С. 653.

«Власть двойственна по природе, она знает активное и пассивное начало, слагается из властвования и подчинения, причем и то и другое в основе своей имеет иррациональный и мистический характер. Власть, сознающая себя законной ... ощущает в себе волю, право и силу повелевать ... без рассуждений или рефлексии; равно и лояльное повиновение должно быть не рассудочным, но непосредственным ... слепым. Таков инстинкт власти, первоначальный и темный. Область утилитарно рассудочная, как ни велико ее значение в жизни власти, все-таки не является для нее решающим»¹. Власть зарождается в недрах народной души, она присуща не отдельным лицам – носителям власти, но всему человечеству. Власть состоит в могуществе, в способности к неизменному выполнению воли. Власть ограничена фактическими рамками своего появления.

Думаем, вовсе не случайно, что это размышление напоминает эссе Адама Фергюсона². Последний показывает, что бесполезно спрашивать о не-обществе, т.е. об истоках общественной жизни. Нет такой человеческой природы, которая не была бы общественной, в этом смысле социальная связь изначальна. Но это значит, что и власть (которая есть связь между индивидами, каждый из которых занимает свое собственное место: одни размышляют, другие подчиняются) существует до права. Юридическая структура власти оформляется всегда задним числом, что отменяет договорную теорию образования общественного состояния. Но так как речь у Фергюсона идет о homo oeconomicus, то вечное равновесие власти здесь невозможно (т.к. эмоциональные связи разрушаются эгоистическим интересом), а потому спонтанное созидание власти эквивалентно спонтанному её разрушению. Фергюсон из этого делал вывод о прогрессивном преодолении такого саморазрушения в истории, но Булгаков понимает невозможность преодоления разрушительного начала на своей собственной основе. Поэтому необходимо, чтобы власть имела не только человеческий, но и божественный характер. Тем самым С.Н. Булгаков формулирует "средневековую" модель соответствия власти божественному образцу. Это подтверждается анализом формы власти.

Во-вторых, формой власти является государство. Истинная власть принадлежит Богу, земная власть – лишь символ божественной. Вне зависимости от формы государство должно быть правовым. Право – энергия власти. Необходимо осознание властью своей легитимности для осуществления способности повелевать. Христианство не признает слепого повиновения земной власти и не устраняет лояльной оппозиции. Государство не должно отождествляться с Церковью. Земной царь призван стремиться к достижению образа Белого царя, призванного осуществить Царство Божие на земле, в котором власть меча заменяется властью любви.

¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцание и умозрение. М., 1994, С. 337.

² Фергюсон А. Опыт истории гражданского общества. М., 2001.

Можно предположить, что, осуществляя ограничение земной власти правом, Булгаков в этом принципиальном моменте остается в либеральном русле. Однако это вовсе не так. Там, где есть либеральное право, как бентамовская калькуляция, не может быть любви. Власть – это то, что совершает "постоянный государственный переворот", устанавливая, в том числе, и "право права". Власть в этом смысле проявляет волю – она выше права, даже когда его устанавливает. Поэтому право не означает постоянства и ограниченности власти – оно означает её произвольность. Но отсюда следует, что власть самодержавного царя трансцендентна миру. Французские физиократы XVIII в., сторонники полицейского (в смысле "хорошо устроенного") государства, очень точно уловили эту мысль в своем оправдании абсолютизма. Но именно такого понимания земной власти как божественной (даже по форме) хотел бы избежать Булгаков, при том, что он не может избежать произвольности власти. В результате он вводит инстанцию ограничения земной власти – теократию.

В этой связи, *в-третьих*, задача власти есть "стремление к преодолению власти, не безвластию, но сверхвластию – теократии: земная власть должна бороться с внутренним злом, служить народу"¹. Даже свержение самодержавия не изменило этого взгляда Булгакова, т.к. события мирового масштаба (даже апокалиптические) не имеют никакого значения для проблемы власти и религиозных её перспектив, тем более, что "давно уже приходилось считаться с тяжелой болезнью русского самодержавия и перспективой возможного его исчезновения с исторического горизонта"².

Но что значит такая цель власти – стремление к сверхвластию и одновременно к религиозному служению? Ни либеральный, ни "полицейский" подходы не могут объяснить этого весьма странного сочетания. Первый потому, что либерализм никогда не предполагал искать свое собственное основание в каком бы то ни было служении, тем более религиозном, и никогда не ставил вопрос о сверхвласти. Второй потому, что, стремясь к сверхвласти, абсолютизм не рассматривал её как инструмент служения. Мы полагаем, что эти две новоевропейские матрицы понимания властных отношений совершенно не подходят к анализу власти, предложенному С.Н. Булгаковым, о чем он сам, пожалуй, недвусмысленно говорит, когда предлагает посмотреть на власть в её человеческом образе, в "её природной звериности"³.

Лучше власть у Булгакова вписывается не в новоевропейский, а в христианский (восточный и западный) контекст – власть как папство⁴. Лучше, прежде всего, потому, что папство связывало людей в

¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 338 – 339.

² Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 344.

³ Булгаков С.Н. Указ.соч. С. 343.

⁴ Правило папское, или О папском служении [св. Григория Великого - Двоеслова] /Пер. Д. Подгурскаго. Киев, 1872.

организованные формы общежития¹, тогда как новоевропейская традиция исходила исключительно из людей-атомов. Кроме того, либерализм никогда не предлагал управлять людьми, он всегда управлял ситуациями, так как люди должны сами управлять собой. Абсолютные монархи тоже не управляли людьми – они управляли ими только в связи с тем, что те оказались на определенной территории. Только пастырь управлял собственно людьми, так же, как пастух управляет стадом. При этом заметим, что это управление осуществляется над перемещающимся множеством ("национальностями, ищущими самостоятельного исторического бытия"?), а не над сингулярностями типа территории или свободы. Кроме того, такое пастырство всегда благодетельно, ведь благо стада (его религиозное спасение) – это единственная функция пастыря, а значит, власть пастыря выражается скорее в долге, а не только в силе. При этом долг не является внешним к "подданным" – он заключен в них самих. Поэтому власть пастыря, его ответственность направлена на всех и каждого в отдельности, что значит, с одной стороны, что можно принести в жертву кого-то ради всех, но, с другой, пожертвовать всеми ради одного. Будучи ответственным за каждого, пастырь должен переживать все, что случается с его подопечными, как личное и мог бы умереть за них и вместо них. Впрочем, пастырство не означает безгрешность пастыря, просто он должен знать и не скрывать своих недостатков.

Понятно, что в ветхозаветной традиции был один пастух – Бог. Но христианская католическая традиция сделала модель пастырства основной для отношений на всех уровнях человеческого общества. Пастырство стало фундаментальным фактом власти, прежде всего, власти Церкви в её связи со светской властью. И если в 1917 г. Булгаков рассматривает как приемлемый только вариант восточной церкви, наиболее близкий к пастырству, изложенному в Ветхом Завете, то в диалоге 1922 г.² он уже (впрочем, ненадолго) склоняется к пастырству в его католическом ключе, то есть оправдывает притязания "папизма" на светскую власть (в 1917 г. для него это было совершенно неприемлемо³). Собственно, если мы не будем рассматривать его "прозрение" теократической власти именно в рамках христианской матрицы пастырства, то этот переход к "папизму" (как и "отскок" обратно) будет совершенно непонятен. В связи же с пастырством такие переходы вполне ясны - речь идет только о том, кто может и должен осуществлять пастырскую власть и в каких условиях и формах её вообще возможно осуществить.

Итак, анализ власти, предпринятый С.Н. Булгаковым в 1903 - 1917 гг., не является "новым", не является он и "современным" (новоевропейским), это анализ-возвращение к христианскому концепту

¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 335.

² Булгаков С.Н. У стен Херсониса. СПб, 1993.

³ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 340-341.

"власть как пастырство". И хотя сам Булгаков не пользуется даже словом "пастырство", он, как мы думаем, выводит на свет этот концепт для того, чтобы показать невозможность решить проблему "благодетельной" (и тем более эсхатологической) власти в рамках "новых" теорий: прежде всего, либерализма, который постепенно становится интеллектуально невыносим для него в силу своей механистичности, секулярности и обращению не к народу, а исключительно к индивидууму.

6.8. Советская власть в оценке С.Н.Булгакова в 1923 – 1927 годах¹

У исследователей социально-политических взглядов С.Н. Булгакова обычно не вызывает сомнений тот факт, что революция 1917 г. явилась очередным переломным моментом в его творчестве, связанным как с облачением в духовный сан в 1918 г., так и высылкой из Советской России в декабре 1922 г. Действительно, в первые революционные годы Булгаков весьма активно писал на актуальные темы (например, диалоги с мистико-эсхатологическим подтекстом «На пиру богов» 1918 г.², «Трое» или «Ночью» 1919 г., «У стен Херсонеса» 1922 г.), подведя в записной книжке 1923 г. некоторые итоги своим взглядам на произошедшие события. Однако после 1923 г. судьба России оказывается как будто на периферии его творческих интересов, поскольку о. Сергей полностью углубляется в догматическое богословие. Явный отход мыслителя от тем, традиционных для русской философии, отражается и на исследователях его творчества, которые ограничивают рассмотрение проблем власти, революции и судьбы

¹ Калмыкова И.В., Мартинкус П.П. «Да и нет» Отца Сергия: советская власть в оценке С.Н.Булгакова в 1923 – 1927 годах.

² С нашей интерпретацией этого диалога можно ознакомиться по двум публикациям: Калмыкова И.В., Мартинкус П.П. Диалог С.Н. Булгакова «На пиру богов»: опыт интерпретации // Русское богословие в европейском контексте: С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. М., 2006, С.205-213; Они же. Мифологический архетип диалога С.Н. Булгакова «На пиру богов. Pro и contra» // Булгаковские чтения: Сборник научных статей по материалам VI Всероссийской научной конференции с международным участием. Орел, 2011, С. 126-133;

России в наследии Булгакова 1923-м годом¹. Обращения исследователей творчества философа к изучению его социально-политических взглядов в послереволюционный период носит лишь спорадический характер, призванный подтвердить некоторые догадки по поводу его воззрений².

Дневниковые признания С.Н. Булгакова от 1922 г.³, свидетельствующие об отречении от прежних эсхатологических пророчеств о русском народе и его призвании, конечно, могли бы стать основанием для такой избирательности. Но даже они не позволяют элиминировать последующий двадцатилетний период его плодотворной активности, поскольку и поверхностно-избирательное знакомство с булгаковскими текстами этого времени свидетельствует, что мыслитель вовсе не отказывается от размышлений о настоящем и будущем России. Подводя некоторые итоги жизни, будучи уже очень больным, в связи с началом войны Германии против СССР он патетически заявлял в своем дневнике: «Я — Россия, и она во мне, и так быть и жить я хочу»⁴, — тем самым полностью отождествляя личную судьбу и судьбу Родины.

Собственно уже в конце 1923 г. о. Сергей публично нарушил свое прокламируемое годом ранее «молчание», опубликовав сначала на английском (1924), а затем французском (1927) языках примечательную статью «Старое и новое»⁵, посвященную размышлениям о причинах и итогах революции в свете эклизиологии. Поскольку между опубликованными вариантами почти нет отличий (кроме снятия некоторых, уже устаревших на 1927 г. предложений, касающихся конкретной ситуации начала 1924 г.), то, вероятно, можно считать эту статью фиксацией взглядов мыслителя в период с конца 1923 по 1927 г. Отметим, что в последующий период (уже к 1931 г.) отношение Булгакова к действующей в России власти претерпело существенные изменения, которые в настоящей статье мы не будем рассматривать.

Свящ. А. Ионов, публикатор булгаковского автографа, считает, что многие нелицеприятные пассажи, касающиеся Советской власти, были исключены Булгаковым из английской версии, т.к. они не только не

¹ Как отмечает Е.Я. Засядь-Волк, булгаковская тема революции почти не привлекает внимания исследователей (Засядь-Волк Е.Я. «Россия, как ты погибла?..». С.Н. Булгаков о революции 1917 года // Вестник Челябинского государственного университета. 2008. № 35. С. 185).

² Особое внимание здесь, конечно, привлекает проблема эволюции Булгакова от православного монархизма к католическому цезарепапизму и обратно. См., например: Маршадье Б. Сергей Булгаков и «Римское искушение» // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. М., 2003, 273-284.

³ Булгаков С.Н. Ялтинский дневник // С.Н. Булгаков: Pro и contra. СПб., 2003, С. 126-127, 131-132.

⁴ Булгаков С.Н. Из записной книжки. 1939 – 1942 // Булгаков С.Н. Малая трилогия. М., 2008, С. 568.

⁵ Об истории написания и нахождения русского автографа этой статьи см.: Ионов А., свящ. Работа «Пражского» периода творчества прот. С.Н. Булгакова «Старое и новое» (к находке автографа) // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. Вып. 1 (50), С. 85-91.

соответствовали более взвешенной позиции публикующего журнала по этому вопросу, но, что более примечательно, даже общей концепции статьи. Это так, да не так! Мы попытаемся показать, что С.Н. Булгаков, как ни странно, мог совмещать и полное неприятие Советской власти, и «более взвешенную» позицию.

Сам замысел статьи, вероятно, состоял в том, чтобы раскрыть тайну предустановленного Богом превращения России в «Совдепию», которая, по словам Булгакова, «есть злейшее и непримиримое отрицание и вражда ко всему русскому в России»¹, сама же безбожная власть расценивается здесь как свидетельство существования дьявола. Поставленная таким образом проблема, конечно, требует нетривиального решения, поскольку предполагает некий вариант *теодицеи*, но в статье «Старое и новое» Булгаков ничего подобного не предлагает. Он предлагает *другое* нетривиальное решение.

Аксиоматически устанавливая *факт* трагедии русской истории, подобной эдипову року, о. Сергей считает, что Россия расплачивается за «изначальную вину» христианской Европы, состоящую в расколе между западной и восточной церквями. Тем самым оказывается, что Россия отвечает за то, что к ней исторически не имеет *никакого отношения*. Но парадоксальность ситуации не пугает о. Сергия, т.к. мышление в рамках эсхатологии весьма просто разрешает это противоречие: поскольку мировая история есть история Церкви, постольку русская история в прямом смысле повторяет Апокалипсис в изложении ап. Иоанна². Мы не будем здесь подробно останавливаться на культурно-церковном анализе русской истории, предпринятом С.Н. Булгаковым в данной статье, рассмотрим только ключевые, на наш взгляд, моменты.

С.Н. Булгаков последовательно проводит мысль о задержке в развитии религиозного сознания и форм религиозной жизни в России в связи с её автономностью от христианского Запада. Русское общество оказалось не готово к преобразованию на национальной основе секулярных просветительских идей: их либо принимали полностью, либо полностью отвергали. Иными словами, общество раскололось на два абсолютно не совместимых лагеря: безбожных интеллигентов-революционеров, исповедовавших освобожденческий нигилизм, и религиозных монархистов-обскурантов, опиравшихся на почвенническое начало и обесценивавших саму идею свободы. Это стало «внутренней причиной» перехода от национального самоутверждения к национальному самоубийству, в лице захвативших в «Третьем Риме» власть «сынов иудейской диаспоры» из III-го Интернационала³.

¹ Булгаков С.Н. Старое и новое // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. 2013. Вы. 1 (50), С. 97.

² Булгаков С.Н. Старое и новое... С. 99.

³ Там же. С. 106.

Здесь-то мысль о. Сергия делает поистине диалектический разворот: если уже есть «тезис» и «антитезис», то за ними *необходимо* видеть последующий синтез. А потому он прямо заявляет о том, что интернационализм советской власти надо понимать как *свидетельство* (хоть и искаженное) о следующем шаге русского народа к его исторической судьбе – судьбе христианского всечеловечества. Понять это явное «оправдание» большевизма, звучащее от одного из самых ярких его противников¹, думаем, легко: дореволюционная замкнутость никоим образом не могла бы стать основанием для перехода православия во вселенское качество и не соответствовала самосознанию русского народа, «жаждущего обнять вселенную»². Необходимо было преодолеть автономность: «стеклянный колпак» над Москвией, который не смог разрушить Петр Великий³, успешно разрушили интеллигенты-интернационалисты. А русский народ, попавший в результате революционных потрясений в жесточайшее «рабство», тем не менее, *уже* сделал великий шаг к реальной свободе: теперь он не хочет над собой хозяина, вступив в пору своего «совершеннолетия»⁴.

Даже послереволюционные гонения на Церковь С.Н. Булгаков рассматривает не только как зло, но и как «нежданное» благо⁵: православие, вынужденное разорвать свой союз с государством, вступает в новую эпоху, напоминающую раннее христианство. Катакомбная Церковь, с точки зрения о. Сергия, испытывала радость от воскресения Христова, черпая свои силы в ожидании его немедленного возвращения, а потому история не имела никакого значения для первохристиан. По той же причине исторический процесс перестает волновать мучеников и простых прихожан постреволюционной поры. Для них представляет значение (или *должно* представлять⁶) только радость вневременного (здесь и сейчас) Апокалипсиса, когда можно проявить свою действительную любовь и веру в Христа. Естественно, Булгаков не считает, что Советская власть как-то способствует этому религиозному возрождению, он даже прямо указывает на «дьявольскую» последовательность её шагов по уничтожению ростков нового православного сознания (террор против священников, запрет религиозного образования и просвещения, закрытие богословских учебных заведений, поддержка псевдоправославных объединений и т.п.), но и в этом он находит нечто позитивное: «в борьбе закаляется сила»⁷.

¹ Так, С.Н. Булгаков практически сразу после «оправдания» сравнивает Советскую власть с внутренним «татарским игом» (Там же, С. 107, прим. 152; С. 108, прим. 160). Этого отношения он не изменил и через 20 лет (См., например: Булгаков С.Н. Из записной книжки. 1939 – 1942 // Булгаков С.Н. Малая трилогия. М., 2008, С. 568).

² Булгаков С.Н. Старое и новое... С. 107.

³ Там же. С. 105.

⁴ Булгаков С.Н. Старое и новое... С. 108.

⁵ Там же. С. 115.

⁶ Там же. С. 127.

⁷ Там же. С. 119.

Таким образом, С.Н. Булгаков весьма оригинально строит оправдание «дьявольской» власти: окольным путем она расчищает путь, во-первых, для новой соборной России, открытой всему миру, во-вторых, для готового к свободе народа и, в-третьих, для Церкви, любящей Христа. Понятно, что православная триада «соборности в единстве свободы и любви»¹ – только возможность, актуализировать которую придется в борьбе с новой властью, органически не принимающей ни России, ни свободы, ни Христа. Но даже в момент наблюдения чего-то совершенно омерзительного в новой русской жизни о. Сергей находит в тех же «потоках грязи, крови и трупного яда»² приметы будущего возрождения. Поэтому статья оканчивается призывом *понять и принять* новую власть на основе «узрения смысла» и даже «уразумения ценности» случившихся событий³. Это значит, что Булгаков призывал понять болезнь России большевизмом не как свидетельство внешних влияний, а как обострение скрытых конфликтов. Этот кризис при правильном «лечении» способствует лишь восстановлению, а не смерти⁴.

Вышесказанное, на наш взгляд, свидетельствует, что в тексте статьи С.Н. Булгакова используется способ рассуждения по типу «да и нет», распространенный, начиная с Абелияра, в средневековой схоластике. Но если средневековые схоласты с помощью этого метода скорее ограничивают обнаруженные антиномии, то Булгаков, наоборот, заостряет их: части антиномии рельефно противопоставляются в своей несовместимости. Разрешить их сможет не столько объективный процесс, «хитрость разума» в стиле Гегеля, сколько правильно направленная воля людей, «радующихся» новым возможностям, так как они поняли, в чем эта «хитрость» (божественный замысел) состоит. В этой связи обратим внимание на один фрагмент богословского труда о. Сергия «Друг жениха», в котором автор демонстрирует ту же «средневековую диалектику». Речь в тексте идет о гефсиманском искушении Иисуса: «...Дву-единство *да и нет*, преодолеваемое в *да*, есть искупительный подвиг, победа над плотью, и вместе удостоверение в истинности и полноте боговочелочения ... Посему столь спасительно для нас это борение и столь необходима эта богооставленность в пути спасения мира»⁵.

Пожалуй, здесь ясно фиксируется, что язык богословия служил С.Н. Булгакову, кроме всего прочего, средством познания правильных способов деятельности на развилках истории. Догматическое богословие о. Сергия не только разъясняет парадигмальные для текущего момента события, но и позволяет действовать в них правильно. Это значит, что интерпретация

¹ Там же. С. 121.

² Там же. С. 96.

³ Там же. С. 125.

⁴ Там же. С. 126. Весьма показательно, что Булгаков характеризует здесь ситуацию в медицинских терминах.

⁵ Булгаков С.Н. Малая трилогия. М., 2008, С. 285.

священной истории помогает занять одновременно и трансцендентную, и имманентную текущему моменту позицию: наблюдатель и отстраняется, взирая на современность с точки зрения Евангелия, и включается в событие, осознавая необходимость нравственного выбора «здесь и сейчас». Поэтому совсем не случайно продолжение вышеприведенного фрагмента: «Богооставленность Богочеловека входит в пути спасения и в полноту искупления человеческого рода. Но в ней содержится и образ личного человеческого спасения... И на пути отдельного человека лежит такая скорбь, когда он оставляется своим человеческим силам, познаёт до глубины свою немощь, но вместе с тем своими собственными силами отдаёт свою жизнь Богу. При этом, конечно, он может выдержать и не выдержать огненное испытание, в котором одинаково возможно падение и восстание. Но без него не может исполниться мера подвига... И посему в жизни ли, в смерти ли человеку суждено приблизиться к священной ограде гефсиманского вертограда и себя в нем обрести»¹.

Таким образом, эсхатологическая подоплека булгаковского творчества, призванного продемонстрировать безграничную радость² в интерпретации апокалипсических событий, подразумевает не совсем обычное восприятие социальной действительности: её принятие через её же отвержение. Пожалуй, эта способность мыслить «да и нет» в единстве объясняет и двойное отношение Булгакова к царской власти³, поскольку в «Старом и новом» итожится и это противоречие: самодержавие исторически мертво, но идея Белого царства (как некий синтез теократии и народоправства) вечна⁴, составляя не просто чаяния некоторых лиц, но насущную задачу в свете религиозного спасения. Также этот ход мысли⁵ может пояснить отход о. Сергия от православной ортодоксии (через её католическую антитезу) к экуменизму: статья в этом отношении является как бы предложением некоторого равноправного партнерства между церквями, которые хотя и не обязаны объединяться (а тем более подчиняться одна другой), но должны оказывать взаимопомощь в свете

¹ Там же. С. 285-286.

² Конечно, судя по дневниковым записям, этого же нельзя сказать о многих конкретных психологических состояниях Булгакова.

³ Оно зафиксировано (хотя, пожалуй, не находит интерпретации) в одном недавнем исследовании. См.: Паромов К.Я. «...Вся мысль и забота... была о Нем, о Помазаннике»: С.Н. Булгаков о «падении русского самодержавия» (1917 – 1922) // Вопросы философии. 2014. №4. С. 99-112.

⁴ Булгаков С.Н. Старое и новое, С. 124-125. Вероятно, этой идее Булгаков приписывал статус платоновского эйдоса (по сути, божественного предопределения), поскольку он намеревался излагать учение о Белом Царстве в форме «мифа или символа», напоминая при этом, что это любимая форма изложения у Платона.

⁵ Прямо о принципе «да и нет» говорится в заключении к другой булгаковской работе, посвященной экуменизму: Булгаков С.Н. У кладезя Иаковля (Ин. 4, 23). О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и таинствах // Христианское воссоединение. Экуменическая проблема в православном сознании. Париж, 1933, С. 9-32.

высшего единства¹. Тем самым, хотя мы и не рискнем утверждать, что принцип «да и нет» являлся основным для решения С.Н. Булгаковым скопившихся интеллектуальных проблем в поздний период его творчества, но то, что этот «прием» не случайность, поскольку он «пользуется» им во многих ключевых вопросах, пожалуй, несомненно.

6.9. Феномен национальности в оценке Булгакова²

До сих пор российскому обществу "не удается достигнуть духовного равновесия в своем национальном самочувствии"¹, – эти слова Булгакова, сказанные в начале прошлого века, и спустя столетие не потеряли своей актуальности. Отсюда своевременность обращения к духовному наследию философа по национальной проблематике. К размышлениям о национальности Булгакова побудил целый ряд обстоятельств. Это и острота национального вопроса в России, проявившаяся в революции 1905-1907 гг. всплеском националистических настроений; и разгоревшаяся с выходом "Вех" полемика о "национальном лице" и о феномене русской интеллигенции; и, наконец, напряженный поиск Булгаковым путей национального обновления.

Одной из ключевых, основополагающих проблем для философа был вопрос о сущности нации и национального. Критикуя позитивистскую трактовку национальности как продукта географических, исторических, биологических условий, называя такой подход космополитическим, Булгаков представлял национальность не столько биологически-историческим фактом, сколько идеальной ценностью. "В основе своей национальность есть подсознательный или, лучше, сверхсознательный инстинкт"², – отмечал он. Под воздействием ряда внутренних и внешних факторов инстинкт находит свое проявление в национальном сознании. И в этом новом качестве инстинкт национальности переживается личностью как некоторое глубинное, мистическое влечение к своему народу, как

¹ Пример анализа отношения Булгакова к этому вопросу с подходом подобным нашему см: Делл'Аста А. Проблема церковного единства у Булгакова // С.Н. Булгаков: Религиозно-философский путь. М., 2003, С. 285-300.

² Вострикова В. В. «С.Н. Булгаков: размышления о национальности»

¹ Булгаков С.Н. Размышления о национальности / Христианский социализм (С. Н. Булгаков): Споры о судьбах России. Новосибирск, 1991. С. 193.

² Там же. С.179.

ощущение себя в гармоничном единстве с другими. Обозначая такое единство как натуральную соборность, Булгаков предостерегал от отождествления ее с католической соборностью, представляющей собой высшую ступень единения – единение "в царстве благодатном, Церкви"³. И хотя по отношению к соборности католической натуральная соборность – народ, класс, государство – есть низшая степень соборности, она, с точки зрения философа, неизбежно сопряжена с преодолением личностью своего индивидуального отъединения от целого, своего естественного "протестантизма".

Возникнув из "темной глубины личности", национальное сознание в свою очередь стимулирует самопознание нации посредством изучения национального культурного творчества, воплощающегося в языке, искусстве, обычаях, религии. Считая последнюю важнейшим фактором духовного здоровья нации, Булгаков особое значение придавал исследованию проблемы соотношения религии и национальности. Языческие или, по выражению философа, естественные религии, зарождаются исключительно как национальные, выражая религиозное самосознание народа. Через призму национальной души преломляются в процессе своего распространения и мировые религии. Так специфично, по глубокому убеждению Булгакова, каждая нация воспринимает христианское вероучение: "Единое благовестие каждый слышит по-своему, в переводе на язык своей национальной души, и отзывается на него также по-своему"⁴. И в этом смысле философ считал допустимым говорить о Христе русском, греческом, итальянском, германском и т.д. Национальная специфика восприятия религиозных истин ни в коем случае не разрушает духовного единства христианского мира.

Глубоко ошибочным Булгаков находил противопоставление национального и общечеловеческого. С его точки зрения, значимые для всего человечества культурные достижения есть результат полного, свободного воплощения индивидуальности – личной либо национальной. Человек участвует в общекультурном творчестве как представитель нации, а не какой-либо другой общности. Данное утверждение философа направлено как против космополитических воззрений интеллигенции, так и против марксистского постулата о приоритете классовой принадлежности над национальной. Неоспоримым доказательством неправоты марксистов для Булгакова служило само происхождение национального и классового сознания. Первое, уже в силу своих инстинктивных корней, гораздо сильнее и глубже классового сознания, базирующегося на общности экономических интересов. "Экономические группировки коренятся в изменчивых внешних условиях жизни, в исторической эмпирии; – писал он, – национальность же нуменальна,

³ Там же.

⁴ Булгаков С.Н. Размышления о национальности... С. 190.

корни ее заложены глубже данного эмпирического фундамента. Люди не рождаются, но делаются пролетариями или капиталистами; они могут перемещаться на социальной лестнице, сынами же данного народа люди рождаются, но не делаются"⁵. Отсюда неприятие Булгаковым марксистских лозунгов "Пролетарии не имеют Отечества", "Пролетарии всех стран – соединяйтесь!" "Несмотря на всю пролетарскую идеологию, – настаивал мыслитель, – рабочие все-таки интимнее связаны со своими предпринимателями-соплеменниками, нежели с чужеземными пролетариями"⁶. Класс, будучи внешним отношением людей, может породить общую тактику, определить поведение, соответствующее норме классового интереса, но соединить людей изнутри, как семья или народность, не может. А потому в периоды международных конфликтов наблюдается сплочение именно на основе национальных, но отнюдь не классовых интересов, "...нервы национальной солидарности проникают через броню классового отъединения"⁷. Если же в обычных мирных условиях и возникает ощущение приоритетности классовой солидарности, то это, по образному сравнению Булгакова, "лишь по той же самой причине, по которой низкий пригорок может заслонять на близком расстоянии высокую гору, но она становится видна, стоит отступить от него на несколько шагов"⁸. Классы существуют только внутри нации, не рассекая ее на части.

Первичность нации Булгаков утверждал и в отношении государства, играющего для нации роль своеобразной исторической оболочки, "скорлупы". По мнению философа, государство самим своим происхождением обусловлено интересами самоутверждающихся наций, ищущих самостоятельного исторического бытия. Поверхностными и антиисторическими Булгаков называл рационалистические теории, считавшие государство результатом действий отдельных социальных групп (прежде всего, классов) по защите собственных интересов либо итогом договора между всеми членами общества. Будучи средством воплощения национального духа, государство, с точки зрения мыслителя, само имеет некое мистическое начало. Ведь по сути своей государство есть власть, основывающаяся на заложенном в человеке свыше стремлении господствовать и подчиняться. Это сверхэмпирическое начало власти как Божьего установления, отмечал Булгаков, эмпирическим государством не вызывается к жизни, а только выявляется. "Государство есть в нас и потому только существует вне нас"⁹, – заключал он, отстаивая тем самым идеалистическую трактовку происхождения государства.

⁵ Там же. С. 188.

⁶ Там же. С. 187.

⁷ Булгаков С.Н. Размышления о национальности... С. 188.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 185.

По Булгакову, государство национально и "в своем происхождении, и в своем ядре", ибо даже многонациональные государства "возникли в результате государствообразующей деятельности одного народа, который и является в этом смысле "господствующим" или державным"¹⁰. В России в таком качестве выступает русский народ. Вместе с тем историческая неравноценность наций, с точки зрения их вклада в строительство государства, ни в коем случае не может служить оправданием их политического неравноправия. Угнетение более слабых национальностей господствующей есть унижение, прежде всего, для нее самой и вопиющая несправедливость, отмечал Булгаков.

Однако межнациональные отношения, по мнению философа, имеют не только политический, но и нравственный аспект. И нередко бывает, что любое проявление самосознания державной нацией немедленно отождествляется с национализмом. Мыслитель считал, что в таком положении в России находятся русские. Здесь в общественном сознании под влиянием "рационалистического космополитизма интеллигенции" утвердился своеобразный моральный запрет на обсуждение проблемы национальной самоидентификации применительно к русской нации. Ярким подтверждением тому для Булгакова явилась полемика, развернувшаяся по поводу веховской статьи Струве "Интеллигенция и национальное лицо". "Достаточно было Струве высказать ту простую мысль, что русские суть русские и имеют право и обязанность чувствовать себя русскими так же, как евреи чувствуют себя евреями, чтобы по поводу этого признания элементарного духовного равноправия наций поднялась газетная буря"¹¹, – писал Булгаков.

Таким образом, Булгаков отстаивал две главнейших составляющих гармоничных межнациональных отношений: равноправие духовное и политическое. Духовное равноправие, обеспечивая право каждой нации на сохранение собственного "национального лица", способствует росту национального патриотизма, а равноправие политическое, позволяя каждой нации ощущать государство своим домом, ведет к формированию из отдельных проявлений патриотизма национального общегосударственного патриотизма.

Сознание национальной индивидуальности, по Булгакову, неразрывно связано с идеей национальной миссии как формой, в которую "неизбежно отливается ... любовь к своему народу и вера в него"¹². Однако национальное призвание суть понятие весьма относительное уже ввиду различия мировоззренческих установок представителей нации. Иллюстрируя эту мысль, Булгаков отмечает, что национальная миссия России славянофилам видится в явлении миру "русского Христа",

¹⁰ Там же. С. 183.

¹¹ Булгаков С.Н. Размышления о национальности... С. 184.

¹² Там же. С. 180.

народникам – в социалистических наклонностях народа, революционерам последних лет – в особенной "апокалиптической", русской революционности, благодаря которой Россия совершит социальную революцию раньше Европы. Отсутствие единой философии нации ни в коем случае не может служить причиной отказа от попыток сформулировать национальную идею, ибо нация представляет собой идеальную ценность "не как этнографический материал, не своей внешней оболочкой", а именно "как носительница идеального признания высшей миссии"¹³. Более того, Булгаков считал, что самое существование нации оправдывается лишь праведностью, верностью своему призванию.

Идея национальной миссии, отмечал мыслитель, ведет к оформлению на ее основе некоего идеала, к которому следует стремиться и с позиции которого оценивается действительность. И нередко контраст между неприглядной реальностью и представлением о высоком национальном призвании столь велик, что начинает угасать вера в национальную миссию и все отчетливее начинают звучать мотивы национального самобичевания и самообличения. Но, предостерегал философ, самоуничужение это только тогда станет средством национального возрождения, если основывается на истинной, страждущей любви к своему народу, в противном же случае поношение родины может вызвать лишь "чувство отвращения и негодования". Эта мысль как никогда злободневна сегодня, ибо очень свежи в памяти еще попытки унижения национального достоинства россиян в период реформ 90-х годов прошлого века.

Булгаков указывал и на другую опасность, возникавшую в случае чрезмерного увлечения идеей национального мессианизма – опасность перерастания последней в сознание национальной исключительности, привилегированности. В годы первой российской революции философ сумел воочию убедиться, к чему ведет "соблазн беса национализма". А потому, настаивал Булгаков, "национальное чувство ... нужно всегда держать в узде, подвергать аскетическому регулированию и никогда не отдаваться ему безраздельно"¹⁴. Идея избранности должна стимулировать чувство ответственности, усугублять требовательность нации к себе и, вместе с тем, порождать историческое смирение "так же точно, как высота христианского идеала ... не надмевает, но смиряет"¹⁵ его подлинных носителей.

Принцип "национального самоограничения", по мнению Булгакова, необходимо соблюдать не только в отношениях между нациями в рамках одного государства, но и на международной арене. Несомненно, национальное государство представляет собой огромную национальную

¹³ Там же. С. 181.

¹⁴ Булгаков С.Н. Размышления о национальности... С. 183.

¹⁵ Там же.

ценность, о сохранении, развитии и укреплении которой должны заботиться все нации, составляющие государство, отмечал мыслитель, и в условиях напряженной межгосударственной борьбы, где слабый неизбежно погибает, необходимо руководствоваться национальным эгоизмом. Но последний очень легко может перейти границу, и тогда государственная политика превращается в разбой, а побеждающая нация – в хищника. Актуальность этих наблюдений Булгакова очевидна, однако, пожалуй, еще больший интерес представляет его мысль о том, что при всей бесконечной важности поддержания государственного могущества эта задача не может быть главнейшей. Здоровье, безусловно, есть благо, отмечал Булгаков, проводя аналогию с живым организмом, но нельзя же "заботу о сохранении здоровья сделать высшей или единственной нормой поведения"¹⁶. Не ради того, чтобы жиреть и собирать жир, угрожая бронированным кулаком всякому сопернику, существует национальность в истории. А "если подобные цели, – заключал философ, – становятся господствующими, происходит нравственное, а затем и государственное вырождение"¹⁷.

Именно из этого исходил Булгаков, формулируя принципы национального обновления России в начале прошлого века. Для философа необходимым условием возрождения страны становилось не только экономическое и политическое оздоровление, но и оздоровление духовное, религиозное¹⁸.

Мысль о важности духовной составляющей исторического процесса, лейтмотивом проходящая через все творчество Булгакова, преданная забвению в нашем недавнем прошлом, актуальна вновь, как и все духовное наследие философа, сердце которого до последних ударов билось любовью к Родине.

6.10. Нужны ли политике мораль и религия?¹

В своих философских изысканиях Сергей Николаевич Булгаков поднимал очень многие темы, в том числе о соотношении трех феноменов – политики, морали и религии. Нельзя отрицать, что политика через мораль и человека связана взаимовлиянием и взаимными функциями с религией. Одно из самых значимых направлений влияния политики на религию заключается в усилившейся в последнее время во всем мире тенденции к политизации религии в целом. Атеисты всегда объясняли стремление религии участвовать в политических процессах ее желанием поднять собственный социальный вес и престиж. В действительности же оформление церкви как самостоятельного субъекта политики происходит, в

¹⁶ Там же. С. 187.

¹⁷ Булгаков С.Н. Размышления о национальности...

¹⁸ Булгаков С. Н. Без плана //Вопросы жизни. 1905. № 2. С. 351.

¹ Черношвитова И.А. «С.Н. Булгаков: нужны ли политике мораль и религия?»

том числе, и из-за отделения ее от государства. Во внутреннем же процессе политизации религии проявляется противоречие среди верующих и религиозных лидеров. Одни религию политизируют, разрабатывая политико-религиозные доктрины, ищут религиозные обоснования политическим действиям. В их системе убеждений доминируют именно политические мотивы. Другие, противники политизации религии, считают, что религия ни в коем случае не должна превращаться в орудие политики или идеологии, а должна укреплять духовные основы общества. Это противоречие обуславливает развитие отношений между религией и политикой, так в первом случае речь идет о прямом участии религии в формировании политической морали, во втором – частной морали, без которой не может существовать политическая этика.

Все это характеристики нашей современной действительности. Утверждение именно о первом варианте соотношения религии и политики, согласно которому религия играет немалую роль в формировании политической морали, мы обнаруживаем в работах С.Н. Булгакова.

В целом, рассматривая общественные науки, такие как социология, политология, орловский мыслитель неоднократно подчеркивает, что они имеют огромное этическое значение. Это связано с тем, что данные науки более всего помогают человеку в непрестом процессе распознавания добра и зла в сложной, противоречивой действительности, а также они указывают наиболее плодотворные способы борьбы со злом.

С.Н. Булгаков на страницах своих сочинений неоднократно обращался к анализу идей различных философов и писателей. Так, исследуя творчество А.И. Герцена, С.Н. Булгаков подчеркивает величие этого просвещенного и внутренне свободного человека, который, не ослепляясь блеском западной цивилизации, обличал её. С.Н. Булгаков соглашается с А.И. Герценом в том, что все партии мало-помалу разделились в мещанском мире на два главных стана. С одной стороны мещане-собственники, упорно отказывающиеся поступиться своими монополиями, с другой – неимущие мещане, которые хотя и вырвать из рук их достояние, но не имеют силы, то есть с одной стороны, скупость, с другой – зависть¹. Но главное, подчеркивает Сергей Николаевич, действительно нравственного начала во всем этом нет. Соответственно, место человека в той или другой стороне определяется внешними условиями состояния общественного положения. Политический вопрос оказывается исключительно мещанским вопросом, все определяется страстями и влечениями господствующего состояния. Но что же можно противопоставить духовному мещанству? – задается вопросом наш земляк. И приходит к выводу, что отрицанием мещанства может быть всякая духовная жизнь, как умственная, так и эстетическая. Но самым решительным и единственно непримиримым врагом мещанства,

¹ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена // Соч. в 2-х т. Т. II. С.124

подчеркивает С.Н. Булгаков, является религия, истинная основа духовного человека, «образующая центр его духовной самособранности и требующая от него служения «в духе и истине»¹.

В связи с этим человек, стоящий у руля власти и желающий «спасти человечество», вырабатывает определенную программу для этого спасения. Обычно за такую принимается одна из программ существующих политических партий или фракций, которые, зачастую, не имея различий в своих целях, разнятся в своих путях и средствах. Ошибочно было бы думать, замечает Сергей Николаевич, что эти программы наших политических партий психологически соответствуют большинству парламентских партий западноевропейского мира. Это, согласно С.Н. Булгакову, есть нечто гораздо большее, это – «религиозное credo, самонернейший способ спасения человечества, идейный монолит, который можно только или принять, или отвергнуть»². Во имя веры в программу лучшими представителями интеллигенции приносятся жертвы жизнью, здоровьем, свободой и счастьем.

Идеи С.Н. Булгакова о самой власти выливаются в его творчестве в некоторую оформленную систему. Орловский мыслитель в своих изысканиях о данном феномене отталкивается, прежде всего, от утверждения о том, что историческая жизнь человечества нуждается в организованных формах общежития, которые устанавливаются с помощью повелевающей и принуждающей силы власти. При этом власть представляет собой нечто загадочное: она не создается, но возникает, не рождается, а только осуществляется. С.Н. Булгаков в корне отрицает мысль о том, что власть и право были когда-то кем-то изобретены, произошли вследствие «общественного договора». Философ, не колеблясь, исповедует священный авторитет власти, подчеркивает, что власти как таковой неизменно присущ известный религиозный или мистический ореол³.

По своей сути власть, согласно религиозному философу, состоит в могуществе, в способности к неизменному выполнению воли. В полноте своей власть – это образ всемогущества. А так как истинная власть принадлежит одному Богу, земная же власть есть символ Божьего всемогущества. Сергей Николаевич подробно описывает процесс возникновения в сознании человека власти как таковой. Ведь изначально личность не осознает того, что такое власть. И лишь постепенно, когда в людях рождается ложная претензия и на то, что им не присуще, когда тем самым фактически опознается не только их мощь, но и немощь, ограниченность, именно тогда пробуждается «знание добра и зла» в области власти⁴.

¹ Там же. С.128.

² Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество // Соч. в 2-х т. Т. II. С. 317

³ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 335.

⁴ Там же. С. 337.

Природе власти всегда остается присуща насильническая жестокость. Эту мысль С.Н. Булгаков подчеркивает следующей идеей. Ведь если нравственная жизнь составляет истинное призвание человека на земле, то известные формы страдания всегда останутся неустранимы¹. Говоря о своем времени, мыслитель называет жалкими тех людей, кто не способен видеть сияние абсолютного нравственного идеала в сердцах людей, отдающих себя на помощь пролетариату в его борьбе за свое человеческое достоинство, умеющих жить и умирать за дело свободы. Власти, если мы рассматриваем ее в форме государственно-правового строя, не удастся решить неразрешимую проблему соединения личной свободы во всем ее своеобразии и единообразного, для всех равного порядка.

Власть есть богоустановленное средство для внешней борьбы с внутренним злом. А сверхвластие, согласно С.Н. Булгакову, есть не что иное, как боговластие, теократия, которая и есть «онтологическое ядро власти, а потому и скрытое ее задание»². Абсолютный же идеал дан в христианстве, где обещано, как предварение, «тысячелетнее царство Христово» на этой земле, а за порогом этого зона – «царство Его», которому не будет конца». (Лк. 1:33).

Осмысливая же тот или иной государственно-правовой строй земного мира своей современности, С.Н. Булгаков соглашается с философскими идеями о демократии брукбергского отшельника Л. Фейербаха. В частности, в осмыслении демократии приводятся два аспекта или два направления: вверх и вниз³. Вверх ведет сознание солидарности, высшего единства вселенского человечества и общности богочеловеческого дела, создания царства Божия, совместного служения высшему идеалу. Этому противоположна тенденция нивелирования, признания за правомерное только того, что в равной мере доступно и разделяется всеми, бессознательного стремления к приведению всего не к высшему, а к низшему уровню. Эта отмеченная Л. Фейербахом тенденция преклонения перед большинством, как подчеркивает С.Н. Булгаков, представляет собой язву современной культуры и есть результат не ее демократизма, но ее атеизма. В условиях различного гнета – политического, экономического, социального - чужая и властная воля занимает место одной самозаконной воли, не давая ей права выбора между добром и злом. Поэтому освобождение личности предстает возможностью создания условий автономной нравственной жизни. Эта этическая аксиома, согласно Сергею Николаевичу, ставит выше всякого сомнения законность и обязательность современных стремлений к политической и экономической

¹ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса. // Соч. в 2-х т. Т. II. С.67.

² Булгаков С.Н. Основные проблемы... С. 338.

³ Булгаков С.Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Т. II. С.207.

демократии, дает им этическую санкцию, поднимает «от простой борьбы за существование на степень исполнения нравственного закона»¹.

В целом, согласно религиозному философу, его дни характеризуются двумя особенностями: с одной стороны, усилением практических завоеваний рабочего сословия, а с другой – утерей и уничтожением прежних религиозно-восторженных верований. Пережив революцию, многочисленные смертные казни, необычайный рост преступности и общее огрубение нравов, русское общество, как верно отмечает наш земляк, отброшено назад, претерпевает регресс. А за кризисом политическим логически идет кризис духовный, требующий глубокого, сосредоточенного раздумья, самоуглубления, самопроверки, самокритики. Достаточно упрощенно говорить об истории лишь как о хронологии, отсчитывающей чередование событий. История намного богаче, она есть «жизненный опыт добра и зла»², составляющий условие духовного роста.

Ничто не может представлять большую опасность, нежели неподвижность умов и сердец, попросту косный консерватизм, при котором общество довольствуется повторением пройденного и не принимает жизненные уроки. Имея в своем тематическом арсенале идею национального и государственно-исторического призвания России, С.Н. Булгаков заключает, что народы, подобно индивидуумам, имеют свою нравственную задачу, свою историческую миссию. Эта миссия предусмотрена в нравственном миропорядке, где «наперед усчитаны дела братского соревнования народов на пажитях истории»³. Соответственно размышлениям С.Н. Булгакова, факт существования великого народа свидетельствует, что ему суждено по-своему послужить добру, сказать свое слово. Таким образом, идея народности предстает религиозной идеей, она связана с общей идеей существования нравственного миропорядка. А этот порядок, конечно же, должен захватывать и политическую область. Тем самым опять осуществляется выход на теократию, когда «обе харисмы – царство и священство сливаются в едином теургическом принципе»⁴.

Согласно тому, что современники булгаковского времени отстранились от прежних религиозных верований, лишившись абсолютных норм и незыблемых начал личного и социального поведения, заменяют их своеволием или самодеятельностью. «Нигилизм есть страшный бич, ужасная духовная язва, разъедающая наше общество»⁵, - с болью говорит орловский мыслитель. Героический принцип «все позволено» незаметно подменяется просто беспринципностью во всем, что касается личной жизни, личного поведения. В этом кроется причина того, почему при обилии героев оказывается очень мало просто порядочных,

¹ Булгаков С.Н. Основные проблемы... С.72.

² Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество... Т.II. С.303.

³ Булгаков С.Н. Душевная драма Герцена... Т.II. С. 122.

⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 340.

⁵ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество... Т.II. С.322.

дисциплинированных, трудоспособных людей. Теплота личных отношений вытесняется общественно-утилитарным рационализмом, непосредственность чувства – пресловутой «принципиальностью». Так, например, социализм может быть делом и простого расчета и выгоды, интереса, а не любви. Атеизм, прямолинейный рационализм, общая беспринципность в обыденной жизни находят отражение в политике.

Разрушение в народе вековых религиозно-нравственных устоев освобождает в нем темные, грозные, неорганизованные, стихийные силы. Эти силы с трудом преодолевались русской государственностью, утверждавшей им внешние границы, но они не были ею вполне побеждены. Как полагает С.Н. Булгаков, интеллигентское просветительство отчасти пробуждает эти дремавшие инстинкты и возвращает Россию к обессиливающему ее хаотическому состоянию. Орловский мыслитель полностью разделяет трагический тон Ф.М. Достоевского, когда он говорит о нравственных опустошениях, связанных с утратой веры и высшего смысла жизни, которые неизбежно ощутит человечество вместе с социальными успехами в «государстве» будущего, устроившись без Бога¹.

Исходя из этого, как заключает орловский мыслитель, вполне понятны основные причины глубокой духовной распри, раздирающей Россию в новейшее время, раскол ее как бы на две несоединимые половины, на правый и левый блок, на черносотенство и красносотенство. Разделение на партии, имеющее в своей основе различные политические мнения, социальное и имущественное положение, – это обычное и общераспространенное явление. Однако С.Н. Булгаков подчеркивает, что это разделение представляет собой неизбежное зло. Причем данное разделение нигде не проникает так глубоко, не нарушает в такой степени духовного и культурного единства нации, как в России. Более того, наше различие правых и левых имеет своим предметом не только разницу политических идеалов, но и, в подавляющем большинстве, разницу мировоззрений или вер². Русскому просвещению постоянно приходилось с чем-то бороться: с произволом бюрократического абсолютизма и его государственной непригодностью, с крепостным правом, с институтом смертной казни. Кроме того, к борьбе политических и культурных идеалов примешалась религиозная распря. Философ подчеркивает, что уход интеллигенции из церкви ухудшил историческое положение России.

Возникшая тенденция секуляризации власти, согласно религиозному мыслителю, состоит в ослаблении религиозных уз, взаимно связывающих ее и подданных, в отрицании теургийного начала власти и в сведении ее

¹ Булгаков С.Н. Венец терновый // Соч. в 2-х т. Т. II. С.233.

² Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество... Т. II. С.330.

преимущественно к началам политического утилитаризма натурально-человеческой звериности¹.

Причем секуляризационные процессы имеют тенденцию расширяться вширь и вглубь. Носители прежней власти, теряя церковную веру и чувство религиозной связи с подданными, становились представителями светского абсолютизма, борющегося с подданными за свою власть под предлогом защиты своих священных прав. У народных масс же складывается чисто утилитарное понимание власти. Сам феномен утилитаризма орловский мыслитель понимает двояко. С одной стороны, утилитаризм как решающий критерий в политике выступает в форме скрытой и проникающей революции. С другой стороны, именно благодаря утилитаризму совершенствуется механизм, техника власти – то, что в современности называется «правовым государством». Устанавливаются, как подчеркивает С.Н. Булгаков, гарантии всяких «свобод». Однако даже секуляризованная власть не может держаться только одним утилитаризмом, и она нуждается в своеобразном религиозном освящении. Философ очень надеется, что в ближайшее время сможет появиться церковная интеллигенция, которая соединила бы подлинное христианство с просвещением и ясным пониманием культурных и исторических задач². Такое появление удовлетворило бы насущную историческую и национальную необходимость, имело бы огромное историческое и религиозно-нравственное значение.

Таким образом, С.Н. Булгаков приходит к выводу, что основные проблемы теории прогресса суть вместе с тем и проблемы философии христианского теизма и разрешимы лишь на почве этой философии, а учение о прогрессе в действительности есть специфически христианская доктрина³. В частности, для того чтобы могло явиться новое откровение о власти, нужно, чтобы перед религиозным сознанием во всей остроте стала ее загадка. А для этого нужно, чтобы начало власти было изжито во всей глубине, познано в его собственной природе. Наш земляк подчеркивает: чтобы жизненно осознать проблему теократии надо «временно лишиться теократических видимостей, оказаться поставленным лицом к лицу перед властью в ее человеческом образе, в ее природной «звериности»⁴. Тем самым, если на поверхности действительности происходит разложение религиозного начала власти и торжествует секуляризация, то в мистической глубине назревает новое откровение власти – явление теократии.

Как можно заметить, мирные изменения в нашей стране, как правило, формируются довольно долго. Так, согласно С.Н. Булгакову, для

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С.341.

² Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество... Т.II. С.340.

³ Булгаков С.Н. Основные проблемы теории прогресса... Т. II. С. 81.

⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 343.

русской интеллигенции предстоит медленный и трудный, без скачков путь перевоспитания личности, требующий упорства и самодисциплины. Россия, как отмечает философ, в начале XX века нуждается в новых деятелях во всех сферах жизни: государственной – для осуществления «реформ», экономической – для поднятия народного хозяйства, культурной – для работы на пользу русского просвещения, церковной – для поднятия сил учащей церкви, ее клира и иерархии.

Итак, как и по многим другим темам, в вопросе соотношения политики, морали и религии С.Н. Булгаков смотрел не только в прошлое, но и далеко в будущее. Идеи орловского мыслителя уже сто лет спустя не теряют своей актуальности, они достаточно хорошо характеризуют нашу действительность. Прогнозы об исчезновении религии как формы общественного сознания не оправдались и вряд ли оправдаются. Более того, религия заметно активизировала свою деятельность и играет значительную роль как социальный институт и субъект политики. Межрелигиозные отношения переходят в разряд стратегических проблем, которые требуют тщательного изучения и международного урегулирования наряду с проблемами разоружения, безопасности, прав человека, экологии и т.д. Как в эпоху С.Н. Булгакова, так и в наши дни самым существенным моментом в отношении религии и политики становится проблема их эффективного сосуществования и сотрудничества, наиболее разумного государственного управления населением, исповедующим различные религии. Речь может идти также об использовании религии в качестве мощного морально-нравственного регулятора в обществе, о поддержке проповедуемых ею идей социальной справедливости, о реализации значительного потенциала гуманистической системы религиозного воспитания и т.д. Сможет ли это реализоваться и утвердиться в действительности - будущее покажет.

Глава 7. Проблемы культуры и творчества, науки и искусства в философском наследии С.Н. Булгакова

7.1. Философия культуры¹

В философском наследии С.Н. Булгакова наличествует огромный пласт культурфилософских воззрений. Этот пласт ранее практически никем не исследовался и даже не вычленялся в качестве самостоятельного объекта философско-аналитического рассмотрения. В данной работе мы попытаемся выделить философию культуры Булгакова из всего массива его философских построений по онтологии, философии хозяйства, философии религии, философской антропологии, софиологии, имея в виду их тесную взаимосвязь и взаимозависимость. С.Н. Булгаков – это не только богослов, экономист, создатель философии хозяйства, софиолог и т.п. Он, на наш взгляд, еще и автор весьма значительных и интересных идей по философии культуры, о чем свидетельствует изучение его произведений различного рода – от фундаментальных философских трудов до публицистики и дневниковых записей.

В целом в русской религиозно-философской мысли, безусловно, имеются свои ориентиры в понимании человека и культуры, своя культурфилософская специфика. С.Н. Булгаков и вполне типичен для русской религиозной философии в этом плане, и вместе с тем весьма индивидуален и интересен. Принадлежность философских исканий Булгакова к отечественной философской традиции проявляется, помимо религиозности, интенциональных антропологизма, онтологизма, этицизма, и в таких существенных чертах, как глубокий и пристальный интерес к проблемам культуры, стремление очертить границы мира собственно человеческого, поразмышлять над его сущностью. Очевидно, что культурфилософская проблематика не является для Булгакова приоритетной, но она, тем не менее, присутствует практически во всех его произведениях, где находится в органичном синтезе, в гармоническом единстве с другими философскими проблемами – онтологическими, антропологическими, этическими, социально-философскими и т. п.

Необходимо также иметь в виду идейно-теоретические источники философии культуры Булгакова. В качестве таковых мы полагаем наследие западной философии (прежде всего, кантианство, неокантианство, шеллингизм), и наследие отечественной религиозно-философской мысли (прежде всего, идеи Ф.М. Достоевского и В.С. Соловьева). Всякая культура (и культура вообще, и философская культура в частности) есть традиция, опора на опыт прошлых поколений. С.Н. Булгаков, бесспорно, демонстрирует в своем творчестве высокий уровень философской

¹ Хохлова Е.И. «Проблема культуры в философии С.Н. Булгакова».

культуры. Об этом свидетельствует глубокое знание философских идей предшественников и современников, владение философской терминологией, т.е. строгость и правильность языка его философствования. Предыдущий философский опыт Булгаковым тщательно усвоен и преломлен в свете собственных построений, в том числе и непосредственно в размышлениях о культуре.

Логика построения философии культуры Булгакова, на наш взгляд, такова: сначала думаем о человеке, выявляем его сущность, размышляем о смысле его существования, а затем думаем о нем в его собственном мире, мире, сконструированном им самим, пусть и по заданному Богом плану. Сама структура его фундаментального философского труда «Свет Невечерний» (особенно раздела третьего под названием «Человек»), на наш взгляд, убедительно демонстрирует данную логику.

Русский философ С.Н. Булгаков в своих философских размышлениях движется от постижения глубинно онтологических оснований человека и его сущности к осмыслению существования человека во внешнем, социальном, социально-культурном мире, к идентификации и реализации себя в нем, выбору пути человека в обществе, истории, индивидуальной жизни.

В отличие, например, от С.Л. Франка, демонстрирующего в своих воззрениях бесспорный культуроцентризм, у С.Н. Булгакова идея культуры не является основополагающей. Культура рассматривается в сопряжении с антропологическими умозрениями, более того, зависит от них, вытекает из них. Определив суть человека, его родовые, индивидуальные, социальные характеристики, Булгаков конструирует свою философию культуры. Человек у него первичен, культура вторична, Однако человек – это субъект культуры. Бытие человека в мире – это бытие в системе культурных ценностей.

Нам думается, что Булгаков – не культуролог, а именно культурфилософ. Философию культуры (культурфилософию) от культурологии отличает именно антропологический акцент, то есть имманентное присутствие в размышлениях о культуре размышлений о человеческой природе, о человеческом бытии, о назначении человека, о личности и ее ценности. Кроме того, существенно отметить, что в философии культуры (как вообще в философии) доминирует момент поиска истины, сомнение. В культурологии в качестве приоритета выступает некое найденное, обретенное знание. Культурология, в отличие от философии культуры, это не поиск знания, а само знание. Собственно, суть отличия культурологии от философии культуры состоит в том же, в чем наука отличается от философии, представляя собой различные формы и уровни освоения сущего. Булгаков, размышляя о культуре, ищет, сомневается, преломляя свои искания через размышления о человеке.

Для Булгакова-философа нет проблемы культуры как таковой, есть проблема человека и культуры. Причем, известно, что для софиолога Булгакова союз «и» имеет принципиальное онтологическое значение, Этот союз означает неразрывную связь, единство, целостность, как, например, в сочетании «Бог и Мир». Как Бог не может мыслиться без мира (и наоборот), так и человек вне культуры, без культуры. И, наоборот, культура не может мыслиться в отрыве от человека.

Булгаков размышляет о генезисе культуры. Так, в «Свете Невечернем» он пишет, во многом был созвучным, в частности, П.А. Флоренскому, что «колыбелью культуры» является религиозный культ, что все основные элементы культуры (искусство, философия, право, наука, хозяйство) изначально имели сакральный характер, что «связь культуры с культом есть вообще грандиозного значения факт в истории человечества»¹. Культура имеет свои корни в так называемом «золотом детстве» человечества, то есть в том замечательном времени, когда человеком еще не завладели утилитарные потребности, когда существовала наивная, детская искренность отношений между человеком и миром (а значит, и Богом). Во времена культа, как пишет философ, «человечество, само живя в лачугах, воздвигало богам величественные храмы, в противоположность теперешней эпохе, когда умеют строить вокзалы и отели, но почти разучились создавать святилища»².

Безусловно, размышления о культуре находятся, прежде всего, в так называемых фундаментальных сочинениях Булгакова – в работах «Философия хозяйства» и «Свет Невечерний». Однако кроме них соответствующие идеи содержатся и в других, менее известных работах, которые не всегда можно рассматривать как собственно философские. Обратимся, в частности, к статьям, вошедшим в книгу «Православие: Очерки учения православной церкви», которая была издана впервые после смерти автора в 1964 г. в Париже. Несмотря на преимущественно богословский характер данной работы в целом, в ней вполне эксплицируются философские идеи С.Н. Булгакова, являющиеся в некотором роде итогом его размышлений.

В статье «Икона и иконопочитание в православии» Булгаков пишет: «Культура и культ раскрываются в том своем единстве, которое является исходным, изначальным, а вместе с тем и последнею целью истории человечества»³. Человек в своем творчестве, в своем хозяйстве, в своем преображении жизни (а все это и есть, по Булгакову, культура) стремится к «ософиению» мира, к Богу. Культура «софийна», поскольку творческие усилия человека представляют собой напряжение всех сил его как «духовного существа», устремляющегося к Богу. Софийное всеединство

¹ Булгаков С.Н. Свет не вечерний: Созерцания и умозрения. М., 1994. С. 326.

² Там же.

³ Булгаков С.Н. Православие: Очерки учения православной церкви. М., 1991. С. 307.

как некий результат человеческого «transcende te ipsum» («превзойди себя самого») основывается на духовном делании самого себя, на преодолении себя как сугубо материалистически-экономического существа, «экономического человека», который господствует в современном мире. В культуре и через культуру человек, по мысли Булгакова, возвратится к «храмовой ограде», то есть человеческое творчество вернется к своим родовым истокам.

Булгаков, несмотря на частое синонимическое обозначение хозяйства и культуры, все же разводит по смыслу эти понятия. И хозяйство, и культура есть творчество, но между ними имеется существенное различие. На наш взгляд, под хозяйством мыслитель имеет в виду, прежде всего, материально-производственное творчество человека, обогащенное духовной компонентой. Под культурой, напротив, философ мыслит, прежде всего, духовное творчество, в свою очередь обогащенное материально-производственной компонентой. Конечно, всякое творчество «софийно» в метафизическом плане, всякое творчество есть субъект-объектное единство, воплощение неразрывной связи материального и духовного. Получается, по Булгакову, что из указанного единства и связи рождается новый мир – «новый мир культуры, создаваемый в хозяйстве».¹ Это мир духовного роста человека, создаваемый им самим, пусть и по заданному Богом плану, мир духовного (нравственного, интеллектуального, эстетического) преображения и возвышения человека.

В своих размышлениях о культуре, к сожалению, пока еще мало изученных, как нам думается, Булгаков уловил и сконцентрировал важнейшие запросы философов XX столетия. Если философия XX века – это, прежде всего, философия культуры (соответственно приоритетной тематике размышлений), то С.Н.Булгаков – ее вполне типичный представитель, имеющий в данной области существенные и интересные идеи.

7.2. Кризис культуры и его осмысление²

¹ Булгаков С.Н. Православие... С.157.

Тема кризиса культуры, обсуждение которой в европейской мысли XX века было инициировано воззрениями Ф. Ницше, «красной нитью» проходит через всю философию прошлого столетия. Наиболее существенно она проявляет себя в размышлениях О. Шпенглера, Й. Хейзинги, Х. Ортеги-и-Гассета, так или иначе заявляет о себе в идеях неокантианцев, неотомистов, экзистенциалистов. Фактически констатируя утрату культурой XX века «человеческого, слишком человеческого», что, по сути, является главной характеристикой ее кризисного состояния, западные философы размышляют о причинах кризиса. Эти причины они объясняют, исходя, прежде всего, из своей мировоззренческой позиции и собственного своеобразного видения отношений современного человека с миром. Мы видим здесь разнообразную палитру философских идей и образов – от «заката Европы» О. Шпенглера до «восстания масс» Х. Ортеги-и-Гассета, от беспокойства католического философа Ж. Маритена по поводу безответственного обращения человека с данным ему Божьим творением до потери культурой «игрового начала» в представлениях Й. Хейзинги.

Русская философская мысль, являющаяся, безусловно, существенной составной частью мировой философии, также содержит идеи, актуальные для той или иной исторической эпохи. И если философия Европы XX века размышляет о кризисе культуры, то, вполне закономерно это делает и отечественная философия, которая зачастую раньше и гораздо тоньше своей западной «коллеги» проникалась ведущими тенденциями размышлений.

Проблема кризиса культуры серьезно и содержательно проявляется в русской религиозно-философской мысли начала XX века. К ее рассмотрению обращаются, в частности, С.Л. Франк, Г.П. Федотов, Д.С. Мережковский и русские символисты, Г.П. Флоровский и другие видные отечественные авторы. Ее не обходят своим пристальным вниманием и наши, пожалуй, наиболее известные философы данного периода – Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков и П.А. Флоренский.

В мае 1931 года на съезде лидеров Мировой христианской федерации Н.А. Бердяев выступил с докладом «Духовное состояние современного мира», в котором, на наш взгляд, представил главные линии своих размышлений о кризисе культуры. Эти линии были намечены в работах философа начала XX века¹ и продолжены в более поздних сочинениях конца 30-х – 40-х годов прошлого столетия². В указанном докладе Бердяев констатирует, что «все в современном мире находится под знаком кризиса,

² Хохлова Е.И. «Проблема кризиса культуры в русской религиозной философии начала XX века (на примере воззрений Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и П.А. Флоренского)»

¹ См.: Бердяев Н.А. Трагедия и обыденность (1905); Пикассо (1914); Кризис искусства (1918) и др.

² См.: Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека (1939); Судьба человека в современном мире (1934) и др.

не только социального и экономического, но также и культурного, но и духовного кризиса, все стало проблематическим»¹. Отождествляя культуру с духовностью, с духовными проявлениями человека, с насыщенной духовной жизнью, философ пишет о современной ему эпохе как «эпохе духовной анархии», пишет о «жидком состоянии» мира, когда утеряны «твердые» опоры его существования. Этими опорами являются не только христианская вера (хотя это, по Бердяеву, безусловно, опора наиважнейшая), но и все то, чем человек пытался ее заменить, а именно вера в прогресс, вера в гуманизм, вера в «спасительность науки», вера в «спасительность демократии», вера в капитализм и социализм. Кризис культуры, по Бердяеву, таким образом, имеет важный аксиологический аспект, поскольку «опрокидывает все ценности». Прежние гуманистические, социально-политические, экономические ценности исчезают, подменяясь своими противоположностями, о чем свидетельствует, на взгляд философа, современная культурно-историческая ситуация. Вместе с утратой веры в Бога человек утратил веру в самого себя, «устал от самого себя»². В этой ситуации человек ищет опоры в «новых кумирах», на основании которых выстраивает культуру как специфический мир собственного бытия. Этими «новыми кумирами», «новыми идолами» являются социальный коллектив и техника, господство которых для Бердяева очевидно. В условиях господства в мире социального коллектива и техники унижается человек, подавляется личность, ослабляется духовность и происходит «материализация» жизни. Важно заметить, что кризис культуры для экзистенциалиста и персоналиста Бердяева есть кризис самого человека. Человек превращается в «машину», «машинизирует» мир, превращая его в рационально ориентированный механизм, в котором «машина» властвует над природой, над человеком, над жизнью.

Кризис культуры, по Бердяеву, имеет и другую существенную сторону, которой является «вступление в культуру огромных человеческих масс», «демократизация» культуры. Культура, представляемая философом как единство аристократического и демократического начал, в условиях кризиса демонстрирует потерю своей «органической целостности». Аристократическое начало исчезает, подавляясь демократическим, низшим в иерархическом отношении, началом. «Качество» культуры вытесняется «количеством», «высота» подавляется «широтой», духовность как основание бытия культуры подменяется вульгарным материализмом. Именно «демократические массы», по мысли Бердяева, приходят сейчас к культурному творчеству и определяют его черты – безличность, анонимность, массовость как стиль жизни, мифологический характер

¹ Бердяев Н.А. Духовное состояние современного мира / Бердяев Н.А. Смысл творчества: Опыт оправдания человека. М.: Издательство АСТ, 2004. С. 657.

² Там же. С. 658.

сознания, атеизм. Культура, создаваемая массами, фактически «отрицает личное сознание, личную совесть, личное суждение»¹. По словам Бердяева, культурно-гуманистические идеи массами не владеют и, соответственно, «процессы, происходящие в современной культуре, грозят личности гибелью»². Личность превращается в орудие технических и экономических процессов, а наука и искусство полагают «обслуживание производственного технического процесса».

Примерно такие же симптомы и характеристики кризиса культуры определяет С.Н. Булгаков, несмотря на значительные различия между собственными философскими позициями и воззрениями Н.А. Бердяева. Автор «Философии хозяйства» и «Света Невечернего», осмысливая кризис культуры, начало которого он относит примерно к 60-80-м годам XIX века, заявляет об утрате человеком религиозной веры, о господстве «экономизма» и утилитаризма, о бездуховности и аморализме. Человек современной Булгакову эпохи подходит к жизни «социологическим» образом, то есть с позиции осуществления чисто внешних преобразований жизни, без внутреннего духовного совершенствования. Происходит так называемое «механизирование» жизни, сопровождаемое потерей гуманистического начала культуры, когда «теплота личных отношений вытесняется общественно-утилитарным рационализмом»³. Кризис культуры в своей сущности – это кризис человека, потерявшего Бога и пытающегося самостоятельно, без Бога, «устроиться» в жизни. Ощущением кризиса культуры, по Булгакову, проникнуты «человекобожеские» образы Ф.М. Достоевского, «серые» и ничтожные типы А.П. Чехова, описания «дна» человеческой души в «человекозвере» Л.Н. Толстого.

В воззрениях Булгакова кризис культуры связан с господством атеизма, нигилизма и материализма, что привело в начале XX века к серьезным социальным потрясениям (войнам и революциям), к утверждению «идейных фантомов» как в России, так и в мире в целом. Культурное творчество человека перестало связываться с выполнением религиозно-нравственных задач, хозяйственная деятельность не является «общественным служением и исполнением нравственного долга»⁴. Определяя культуру как хозяйство, Булгаков утверждает, что в центре культурного творчества стоит человеческая личность, обладающая своим сложным внутренним миром, со своим видением мира внешнего, со своими стремлениями и потребностями, причем не столько материальными, сколько, прежде всего, духовными. Человек, личность, совокупное человечество живет, хозяйствует, творит культуру и в этом

¹ Бердяев Н.А. Духовное состояние... С.665.

² Там же. С. 666.

³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. Соч. М.: Наука, 1993. Т.1., С. 256.

⁴ Булгаков С.Н. Народное хозяйство и религиозная личность. Соч. М.: Наука, 1993. Т.2. С. 366.

процессе борется «с механизмом природы и общественных форм в целях приспособления их к потребностям человеческого духа»¹. Соответственно, культурную жизнь и культурное творчество нельзя сводить только к ее материальным аспектам, как это делает так называемое «экономическое» сознание, утвердившееся в данную эпоху. В культурном творчестве Булгаков видит единство материального и духовного при примате именно духовного, более того, отмечает, что материальные потребности и способы их удовлетворения зависят от уровня духовного развития человека и общества. Кризис культуры возникает именно при разделении духовного и материального начал человеческой жизни и, собственно, «болезнь» современной ему культуры Булгаков усматривает именно в приоритетном значении материальных потребностей и интересов.

Для Булгакова кризис культуры – это, прежде всего, нравственный кризис, выражающийся в игнорировании запросов и страданий индивидуального человека, в присущей современности «нечувствительности» к душевной боли своих ближних. Кризис нравственности заключается в порожденном безрелигиозным «человекобожеским» сознанием отрицании общечеловеческих ценностей и общеобязательных норм за пределами коллективного (в частности, классового) интереса. Более того, как образно замечает Булгаков, состояние кризиса культуры представляет собой «безвоздушную атмосферу», атмосферу «уныния и недоумения», когда «колеблется самая вера в жизнь и в человека, развивается равнодушие к жизни, переходящее в нигилистическое ухарство и какую-то страшную игру со смертью»².

О кризисе культуры размышляет также замечательный отечественный философ П.А. Флоренский, являющийся создателем весьма интересной теории культуры. В этой теории речь идет о цикличной смене определенных культурных эпох – средневековья и возрождения. Соответственно, когда Флоренский рассуждает о кризисе культуры, он имеет в виду кризис именно возрожденческой культуры, который происходит на рубеже XIX – XX веков и с неизбежностью приводит к новому наступлению средневековья. Возрожденческая культура отчуждена от религии, от культа, то есть от своих истоков, «затемнена» псевдоценностями западной цивилизации. Она раздроблена и поверхностна, рациональна и субъективна. Эта культура является «хронически зараженной ядом», «ядом» безбожия, и от религии одна за другой отпадают различные стороны человеческой деятельности. Самым значимым выражением кризиса и упадка возрожденческой культуры философ считает «падение» христианской нравственности. С потерей веры как основы нравственности эта последняя «перестает быть живым и

¹ Булгаков С.Н. Народное хозяйство... С. 347.

² Булгаков С.Н. Под знаменем университета. Соч. М.: Наука, 1993. Т.2. С.284.

жизненным вдохновением добра и становится внешними правилами поведения, лишенными связи и потому случайными»¹.

Кризис возрожденческой культуры, с точки зрения Флоренского, проявляется в нарастании следующих тенденций – дифференциации жизни, сужении интересов (профессиональных, научных, культурных), во взаимном отчуждении, когда человек не только не понимает другого человека, но, более того, «и себя самое личность уже не понимает, с самою собою утратила возможность общения»². Возрожденческая культура в ее современном философу состоянии демонстрирует, по его мысли, предельный субъективизм, когда человек исходит из слова «хочу» как некоего «законодательства» строящейся им реальности. Реалистичное отношение к жизни, сопровождаемое благодарным признанием Богу за ее существование, что присуще средневековому типу культуры, заменяется в возрожденческом варианте субъективным иллюзионизмом. Этот субъективистский иллюзионизм полагает, что человек должен считаться лишь со своими «хотениями». Такая позиция господствует в сознании человека Нового времени, и этот человек, по словам Флоренского, всецело занят «войною с жизнью», чтобы «придушить ее системою схем», перевоспитать себя «в духе нигилизма», стараясь уничтожить в себе все самое лучшее в культурном отношении³.

В вопросе о преодолении кризиса культуры П.А. Флоренский, на наш взгляд, более оптимистичен, чем Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков. Исходя из своей идеи об отрицании культуры как единого во времени и пространстве процесса, о поочередной смене двух культурных типов, этот мыслитель убежден, что эпоха возрожденческой культуры со всеми ее негативными чертами, усугубившимися в кризисный момент, закономерно подошла к концу и сменяется средневековой культурой. О наступающем средневековье свидетельствуют, на его взгляд, многие позитивные моменты культурной жизни начала XX века, такие, например, как появление интереса к религии и оживление религиозных споров, возникновение неотомистской философии в Европе, расцвет русской религиозной философии и жажда «воцерковления», скепсис в отношении рационализма и т.п. Культурная целостность, прерванная возрожденческой эпохой, подлинная духовность будут закономерно восстановлены в средневековом типе культуры.

Что касается Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, то их воззрения по поводу преодоления культурного кризиса не являются, как думается,

¹ Флоренский П.А. Записки о христианстве и культуре. // В кн.: Хрестоматия по культурологии. Том 2. Самосознание русской культуры / Под ред. И.Ф. Кефели и др. СПб.: Петрополис, 2000. С. 421.

² Цит. по: Асоян Ю., Малафеев А. Открытие идеи культуры (Опыт русской культурологии середины XIX – начала XX веков). М.: ОГИ, 2000. С. 242.

³ Флоренский П.А. Обратная перспектива. / В кн.: Хрестоматия по культурологии. Том 2. Самосознание русской культуры / Под ред. И.Ф. Кефели и др. СПб.: Петрополис, 2000. С. 423.

однозначно оптимистичными. Трактую кризис культуры как кризис человека, Бердяев, например, не отвергает возможности гибели человека, если человек не сможет мобилизовать свою «волю к культуре». Условием такой мобилизации воли Бердяев полагает возвращение к вере как духовной основе человека и духовной основе культуры. Только религиозная вера даст человеку «волю к культуре», т.е. волю к творческому преобразению жизни. Булгаков, в отличие от Бердяева, не рассматривая самой возможности гибели человека вследствие нарастания кризисных моментов в культуре, тем не менее, солидарен с ним в отношении значения религиозной веры в преодолении культурного кризиса. Булгаков говорит о «религиозном оздоровлении» сознания как основании выхода культуры из кризисного состояния. Религиозная вера наполнит жизнь человека нравственным смыслом, определит главный вектор культурного творчества – преобразование мира ради конкретного живого человека, сущность которого духовно-материальна, но именно духовность стоит здесь на первом плане, обуславливая собой подлинное творчество культуры.

7.3. Развитие русской культуры от рациональной к неомифологической стадии¹

С.Н. Булгаков, размышляя о соотношении русского и германского духа, отмечает наметившееся возмущение против германского духа, которое начинается с Петра и направлено против его постоянно нарастающего давления, «...давно уже назревало и то столкновение германства с православно-русским миром, которое внешне проявляется ныне, не теперь только началась война духовная. С германского запада к нам давно тянет суховей, принося иссушающий песок, затягивая пепельною пеленой русскую душу, повреждая ее нормальный рост. Эта тяга став ощутительной с тех пор, как Петр прорубил свое окно в Германию, к началу этого века сделалось угрожающей. И, конечно, существеннее было здесь не внешнее «засилие» Германии, но духовное ее влияние, для которого определяющим стало своеобразное преломление христианства через призму германского духа»². Русской культуре свойственно нечто подобное восприятию германством арианского метафизитства. Однако здесь есть один нюанс, заключающийся в том, что русский человек это воспринимает не как внешнее, а как внутреннее, не разумом, а чувствами. То, что в Германии дано в дневном свете интеллектуализма, в России дано в стихии враждебной рассудочности³. От протестантизма до социализма германская идеология слабо чувствует

¹ Николина О.И. «Динамика развития русской культуры: переход от рациональной стадии к неомифологической (на примере творчества С.Н. Булгакова)».

² Булгаков С. Свет невечерний. М., Республика, 1994. С.5.

³ См.: Булгаков С. Свет невечерний... С.4.

дистанцию между человеком и богом. Это и порождает поиск божественного в человеке, что нашло свое отражение в философских и художественных течениях германской культуры, а на русской почве формируется иная философская тенденция – поиск правды, что было очень распространено среди интеллигенции конца XIX – начала XX века. Опираясь на мыслительное наследие С. Н. Булгакова, можно предположить аналогию между этими качествами национального гения двух стран. Этим подчеркивается суть заимствований русской культуры от Германии. Между тем, в эпоху Серебряного века это заимствование наполняется уже русскими авторами новым, собственным содержанием.

Отметим, что и сам С. Н. Булгаков, хотя и ссылается на заимствование идеи всеединства от В. С. Соловьева, для развития собственных идей многое черпает из теории всеединства Фр. Шеллинга. Так С. Н. Булгаков не отрицает и не считает неправильным само заимствование, но требует переосмысления этого заимствования, и преобразование заимствованных идеи и идеалов через качества и достижения русского национального духа, и, прежде всего, православных традиций.

Говоря о системе культуры, С. Н. Булгаков вводит понятие Софии и определяет ее характер как синтетический, который в последующем воплощается в четвертой ипостаси Бога. Первая ипостась - Отец, вторая - Сын, третья - Дух и четвертая, соответственно, София, которая есть и своеобразное состояние духа и одновременно включает все прежние. Образно выражаясь, Отцу соответствует первый Адам, Сыну – второй Адам, эпохой Духа начинается благоустройство организации земной жизни, или собственно человеческая история. Теперь наступает эпоха Софии, которая должна соединить все прошлое и продвинуть культуру (дух) далее. Главное качество Софии - способность рождать новый мир. Таким образом, С. Н. Булгаков говорит о четырех состояниях культуры. При этом третья стадия, на которой доминирует рациональное мышление и наука, только набирает обороты, создавая условия, облегчающие существование человека, от которого он не сможет отказаться.

Исходя из концепции существования четырех стадий развития культуры (архаической, эстетической, рациональной и неомифологической) можно проследить специфику развития западной и русской культуры. Западная культура проходит последовательно каждую из четырех стадий. Русская культура развивается иначе. Это связано с тем, что переход на следующую стадию культуры связан с заимствованием модели развития Запада, и не вполне адекватный перенос на русскую почву. Это порождает «размытость» четких границ между стадиями русской культуры. Анализ динамики культуры, на наш взгляд, необходимо осуществлять с привлечением новых единиц анализа, а именно на основании первичных феноменов человеческого существования.

Поразительная интуиция С.Н.Булгакова заключается в том, что он предугадал кризис рационального отношения к миру в рамках русской культуры в тот момент, когда это отношение было доминирующим. «Науке приставляют нож к горлу, ею же отточенный, надвигается кризис научного и философского сознания, сходный с кризисом, пережитым античным миром, и не придется ли еще науке искать опору у гонимой ею теперь религии? Назревающий кризис науки, софистико-пилатовский скептицизм, быть может, яснее установит действительное отношение между религией и наукой, которое сознавалось и всегда великими учеными и мыслителями, но не понималось полунаукой. Наука сама основывается на вере в разум, в единство разумного начала в микрокосме и макрокосме, на религиозном и благочестивом признании ценности истины и любви к ней»¹. При этом, с одной стороны, человек достигает поразительных результатов не только в плане преобразования природы, но также и в преобразовании жизни человека и самого человеческого существа. С другой стороны, человек испытывает неудовлетворение от своей деятельности в плане ее нарастающего кризиса. Так С.Н. Булгаков поставил вопрос о необходимости возникновения нового типа культуры. Эта культура, которую он обозначает через понятие Софии, характеризуется не отказом от рациональной культуры, а представляет собой некий синтез рационального и религиозного, создавая идеальный тип культуры и индивида.

С.Н. Булгаков прописывает новые формы первичных феноменов человеческого существования в выделенном им варианте культуры, где становится необходим синтез прошлого и настоящего, причем не только на уровне осознания и переработки информации, но и на уровне подсознания и первичного реагирования. С. Н. Булгаков прогнозирует здесь переход от третьей (рациональной) стадии развития культуры к четвертой (неомифологической). Главное содержание этого перехода для русского мыслителя заключается в предотвращении утраты смысла человека и культуры. С.Н. Булгаков интуитивно чувствует, что утрата смыслов при переходе от рационального мировоззрения к неомифологии и управлению толпой на уровне подсознания – практически неизбежный процесс, и пытается предостеречь от этого. Смысл должен заключаться в трансцендентном, а не в земном бренном мире. И вводимое С.Н. Булгаковым понятие Софии – это попытка с позиции рациональной философии спрогнозировать путь выхода из нарождающегося кризиса русской культуры, погружающейся туда вместе с западной. На уровне индивидуальности утрата смысла связана с изменением установки в сторону обыденно-рационального.

Человек, который утрачивает религию, утрачивает при этом часть души, как верно подметил русский мыслитель. И возникает необходимость

¹ Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука, 1991. С. 117.

восполнения этой утраты. Западная культура, если не учитывать всевозможные моральные отклонения (секты) и т.д. так и не приходит к подлинно христианской идее Бога, а скорее, соблюдая лишь формальную необходимость, все более удаляется от нее. На место религии приходит массовая культура, где человек все более отчуждается и овеществляется, что порождает кризис культуры и человека.

Говоря о кризисе культуры четвертой стадии, находясь на третьей, в категориях феноменов С.Н.Булгаков прогнозирует путь выхода из этого кризиса, который он видит в возвращении к чистым формам феноменов, существовавшим на архаической стадии (в терминологии русского мыслителя: в «райском состоянии»). Рассмотрим далее основные формы, в которых воплощаются первичные феномены в развитии культуры.

В традиционной культуре *труд* являлся основой жизненного пути человека. Труд является необходимым для существования человека, Бог в наказание заповедывал его человеку «в поте лица» для того, чтобы трудом добывать себе пропитание. К примеру, у протестантов формируется так называемая трудовая этика: Бог дал возможность реализоваться человеку посредством труда. С. Н. Булгаков говорит об эволюции труда. Первоначально труд был свободен и мотивировался лишь любовью к Богу, но в результате грехопадения человек утратил свободу и был вынужден трудиться, чтобы выживать. В индустриальной культуре (на рациональной стадии культуры) характер феномена труда меняется. Человек уже трудится «не за хлеб, а за заработок в денежном эквиваленте». Кроме того, труд необходим для последующего бессмертия в форме родовой памяти (оставить после себя). Трансформация отношения к феномену труда приобретает специфический характер в период индустриальной культуры, и Россия, по мнению С.Н. Булгакова, не оказалась здесь исключением. Прежде всего, это связано с тем, что труд утрачивает свою значимость для индивида, и в то же время он становится непопулярным в качестве культурного феномена. Человек начинает стремиться к праздности, к легко доступным внешним наслаждениям, не требующим от него физических и духовных затрат. И это приводит, в том числе, и к изменению самого человека. «В современном человечестве не только у нас, но и на Западе произошел какой-то выход из себя вовне, упразднение внутреннего человека, преобладание в жизни личности внешних впечатлений и внешних событий, главным образом политических и социальных. Отсюда такая потребность суеты и внешних впечатлений»¹. Выход из этой ситуации возможен только в ситуации свободного состояния человека от необходимости природы и угрозы смерти. В этом состоянии человек трудится не потому, что вынужден, а исключительно из-за любви к Богу.

Феномен *смерти* обладает потенциальным свойством формирования отношения к трансцендентальному. Смерть находилась за пределами

¹ Булгаков С.Н. Христианский социализм... С. 123.

конечного человеческого понимания и связывалась в мироощущении с переходом в мир трансцендентный. Отношение к смерти как к тайне формировало глубину человеческого существования, создавая возможность иного измерения. Перенос акцента с мира потустороннего на земное существование человека, поклонение науке вместо Бога, имело следствием и изменение отношения к феномену смерти. Смерть, заключенная только лишь в рамки земного существования и не понимаемая более как переход к трансцендентальному, теперь уже не представляла тайны, смерть была вписана в обыденность как граница и предел человеческого существования. Она стала определяема, и наука становится силой, способной справиться со смертью, если не до конца, то хотя бы отодвинуть максимально момент ее наступления. В религиозном понимании смерть – это не просто прекращение земного существования, а начало нового. Смерть – это та граница, за которой скрывается новый мир и новые возможности для человека (если он терпел невзгоды в этом мире, то ему воздастся в последующем). Но возможности зависели от земного пути человека напрямую, и осознание этого дисциплинировало человека не только на уровне поведения, но и на уровне мысли.

Утрата религиозного контекста феномена смерти приводит к изменению его содержания. Смерть как окончательное умирание не вызывает необходимость морального и нравственного преобразования человека перед ее лицом. Человек стремится «изгнать» смерть из своего существования, действуя сугубо научными методами (продление жизни с помощью фармацевтических средств, технологические вмешательства в человеческий организм, вплоть до замораживания с ожиданием последующего возможного бессмертия и т.п.). Западное общество идет по пути преобразования человека как физического и психического существа научными методами. «И наш век более могуч, чем счастлив. Представляя беспримерное богатство в благах внешней, преимущественно материальной, но также и духовной культуры, он в самом существенном – в душевной силе, свежести и вере не богаче, но беднее предыдущих, и эта свежесть рельефно выступает именно на фоне оглушительного прогресса»¹. Здесь возникает кризис, связанный с разочарованием в науке. По мнению русских философов (С. Н. Булгакова, В.С. Соловьева, Н. А. Бердяева, В. В. Розанова и ряда других), западная культура утрачивает именно этот душевный элемент, что вносит существенные коррективы в развитие западного общества и культуры. При отсутствии «душевности» изменения происходят не только на индивидуальном уровне. Природа, рассматриваемая с точки зрения науки, также утрачивает качества живого (божественного): «И вперя жадные взоры в открывавшиеся горы, впивая в себя свет и воздух, внимал я откровению природы. Душа давно привыкла с тупою, молчаливою болью в природе видеть лишь мертвую пустыню под

¹ Там же. С. 114.

покрывалом красоты, как под обманчивой маской; помимо собственного сознания, она не мирилась с природой без Бога»¹.

С.Н. Булгаков наметил тенденции анализа культуры через категории живого и мертвого, подразумевая смерть не в качестве «абсолютного Ничто», т.е. отказывая ему в субстанциональном начале. Смерть – это всего лишь «не-жизнь», т.е. смерть существует только через жизнь, как ее граница и ее мера. В конце XIX века начинает формироваться особое понимание смерти, где она рассматривается в своем метафорическом значении. Булгаков говорит о смерти как о овеществлении. «Мы так привыкли к смерти, к самой идее смертной жизни, что нас уже не поражает это противоречие, которое, однако, гораздо глубже и радикальнее, нежели в таких, например, сочетаниях, как: горячий лед, холодный зной, черная белизна и т. д. Тем не менее – как бы это ни истолковывать – в мире существует теперь только смертная жизнь, и это настолько общее ее определение, что и самая смерть становится атрибутом и признаком жизни, - умереть может только живое. Следовательно, жизнь утверждается в царстве смерти, обступающей ее со всех сторон и проникающей чрез все ее поры. Она может быть поэтому только непрерывной борьбой со смертью, она берется не даром, не сложа руки, а в непрерывном напряжении борьбы. Борьба за жизнь с силами смерти есть самое общее определение существования, *struggle for life* в смысле не только биологическом, но онтологическом. Смерть, тесня жизнь, приводит ее к взаимному самоистреблению»².

Это понимание феномена смерти формируется в рамках индустриальной культуры, ориентированной на науку. Отношение к смерти эпохи промышленного процветания и господства научных представлений опирается на естественно-научное отождествление физической и духовной смерти, с отрицанием бессмертия души и признанием бессмертия человечества. В последующем это отношение развивается и в постиндустриальной культуре получает новое звучание. Постиндустриальное отношение к смерти, в котором смерть становится системообразующим ядром самопроизводства массовой культуры, отождествляется с оборачиваемостью всех явлений человеческого существования, в форме отчужденного и овеществленного в машине воспроизводства. Это оборачивание в вещах приводит к существованию смерти в самом контексте жизни, что резко интенсифицирует жизнь. Массовая культура представляет собой яркое выражение вышеуказанного понимания феномена смерти. Массовая культура, таким образом, предполагает в отношении к смерти антиномию: «оживление» неживого путем придания ему движения и воспроизводства, и «умерщвление»

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С.14.

² Булгаков С.Н. Философия Хозяйства // Собрание сочинений в 2-х тт. Т. 1. М.: Наука, 1993. С. 84.

живого путем овеществления и отчуждения. Мертвое становится обратимым, а живое неподвижным, живое и мертвое меняются местами. Антиномия нового типа отношения к смерти реализуется в таких условиях, что не существует некоей границы между живым и мертвым, пусть измененной по сравнению с предыдущими периодами, эта граница отсутствует, как отсутствует качественная определенность живого и мертвого.

Самовоспроизводящаяся система массовой культуры выдвигает собственные требования в отношении человека, общества, авторства. Автор устраняется в данной системе в том смысле, в котором рассматривал процесс творчества Н. Бердяев – как самосовершенствование и преобразовании самого автора. Автор, функционирующий в системе массовой культуры, вынужден работать на потребителя, создавая продукт по общезаданным шаблонам и нормам, ориентированным в конечном итоге на продажу созданного «творческого» продукта.

Преодоление этой ситуации возможно только при условии смены ориентиров человека с овеществленного «мертвого» на трансцендентальное «живое». Необходимо воссоздание механизма, уводящего человека за пределы мертвой системы «массовой культуры». Если вновь обратиться к творчеству С. Н. Булгакова, то этим механизмом может стать религиозная любовь, основанием которой является любовь к Богу и следствием – любовь к другому человеку. Любовь выводит человека за рамки земной жизни. Она создает новый, утраченный западной культурой смысл. По мнению С. Н. Булгакова, русская культура сохранила качества душевности, которая противостоит голому интеллектуализму Запада, по сути, это иное основание существования человека, его отношения к Богу, общественной коммуникации. Русский человек способен не «скатиться» в индивидуализм и сохранить чувство единения с другим человеком на всех уровнях своего существования. Это создаст возможность преобразования его жизни в целом и привнесет в нее утраченный из-за влияния Запада (прежде всего, германской культуры) смысл.

7.4. Культура и цивилизация¹

Булгаков в своей статье «Догматические основания культуры» высказывает такой взгляд на культуру и цивилизацию, где культуре отводится место творчества, а цивилизация понимается как приспособление к природе. «Цивилизация есть приспособление к условиям природной жизни. Культура – творческое отношение человека к

¹ Воронина Н.Н. «Идея Булгакова о догматических основаниях в культуре в свете современной философии».

миру»¹, - пишет Булгаков, но таковые определения весьма условны, так как приспособление вполне может носить творческий характер. Творческое отношение может иметь различные направления, а если творчеству ставят какие-то рамки (например, что творчество не должно быть направлено на приспособление), то это уже несвободное творчество, и поэтому выглядит непонятным дальнейшее развитие мысли Булгакова, где он пишет, что «Еще в Библии намечены эти два пути – путь рабства миру, путь Каина и каинитов, ковачей и изобретателей орудий, – и путь культуры – путь народа Божьего»². Дело в том, что, например, согласно Библии, среди потомков Каина были не только ковачи орудий, но и музыканты: «Имя брату его Иувал: он был отец всех играющих на гуслях и свирели» (Быт. 4;21) То есть, следуя логике определений, принятой по данному вопросу Булгаковым, например, Моцарт и Бах (а также заодно и все композиторы, сочинявшие замечательную музыку для православной церкви) получают относящимися не к творческим людям, а к приспособленцам-каинитам. Но, несмотря на спорность понятий, через которые Булгаков выражает свою мысль о роли догматического в культуре, сама идея о роли догмы в культуре представляется интересной.

Догматический подход как ограничивающий мысль подвергался резкой критике множеством авторов, однако постоянный возврат к нему мышления в той или иной форме говорит о том, что здесь присутствует какая-то действительная значимость для мышления. "Подобия манят взгляд, исчезают при приближении к ним, но вновь возникают тут же, немного дальше. Это – идолы. Идолы пещеры и театра заставляют нас уверовать в то, что вещи сходны с тем, что мы узнали, с теориями, которые мы себе придумали. Другие же идолы заставляют нас верить, что сходство есть между самими вещами"³. Догматизм возникает из стремления человека к стабильности и определенности представлений. "Догмат символизирует, выражает в мифологемах, а не в понятиях духовный опыт и духовную жизнь. Но этот духовный опыт, духовная жизнь не есть душевные переживания человека, не есть его религиозная вера, его религиозные чувства, а есть сама онтологическая реальность, сама первожизнь, первобытие"⁴. Возможно, все мировосприятие человека - это сформировавшиеся в веках догматы-установки, через призму которых он видит мир. И Булгаков пишет: «Аскетизм и культура не противоположны, это единое духовное начало в человеке»⁵. Если под «аскетизмом» понимать догматическую форму самоограничения в определенном состоянии, то, казалось бы, это противоречит культуре, понимаемой Булгаковым как

¹ Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры. //Булгаков, С.Н. Сочинения в двух томах. Избранные статьи. Т.2. М.: Изд-во «Наука», 1993. С. 638.

² Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры...С. 639.

³ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. С. 100-101.

⁴ Бахтин М.М. Человек в мире слова. М.: Изд-во Российского Открытого ун-та, 1995. С. 64

⁵ Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры... С. 640.

творчество. Но если посмотреть на это диалектически, то аскетический догмат и творческая культура находятся в диалектической связи, обеспечивающей развитие творчества. Ведь творчество, чтобы ему развиваться, должно чему-то противостоять, с чего-то начинаться. И Булгаков разделяет подлинный и неподлинный догматический аскетизм. Подлинный аскетизм тот, в котором есть развитие, вложение творческой мысли, и без такового вложения «осуществляется не аскетизм, а нигилизм ... Нигилистическое понимание аскетизма выражается в освобождении от ответственности за мир. Подлинный же аскетизм является величайшей культурной и творческой силой в мире»¹. Но здесь возникает вопрос о том, что же делает значимым догматизм (и догматический аскетизм), и какая черта данности обуславливает эту значимость? По-видимому, чтобы ответить на этот вопрос, нужно обратиться к рассмотрению догматической установки в ее отношении с природной данностью. Человеку современной культуры очень сложно отделить реальность от внутренней догматической установки, поскольку это отделение связано не с предметом его познания, а с его природой. Казалось бы, специально не требуется утверждать данное, ведь данность сама по себе утверждение. Но это зависит от концепции данности. Если понимать данное как синоним реальности, тогда, возможно, действительно излишне. Однако в мировой философии существуют весьма обоснованные сомнения по этому вопросу. И игнорирование их означает уже употребление представлений о данности не так, как это задается реальностью. Реальность изменчива и такой же реакции требует для своего восприятия, то есть реакции, чутко фиксирующей различные изменения. И если известны различные реакции на восприятие данности, то реальное восприятие не может сохранять в этом постоянство. Если же понимать данное как феномен, возникший в результате синтеза культуры и реальности, тогда встает вопрос о выделении культурных элементов с целью их усовершенствования. Ведь если данной нам реальности мы иначе, чем дано, воспринять не можем, то культурные элементы после осознания могут быть вполне усовершенствованы или изъяты вообще как излишние. Для Булгакова в его представлении о роли догматического в культуре направленность выделения и усовершенствования культурных элементов связана с исповедуемым им православным вероучением. И он пытается через библейские образы и понятия выразить необходимость трансцендентной направленности для осуществления культуры. И, с точки зрения философии, в этом выражается его волевой порыв в трансцендентное. Ведь для существования онтологических представлений необходима некоторая степень трансцендентного постоянства. Выбор трансцендентных онтологических представлений для сохранения их происходит с двух сторон: либо со стороны природы, влияющей на человека, либо со стороны

¹ Там же. С. 641.

желания (воли) человека. Это важно различать, потому что иногда считается, что постоянство зависит только от реальности природы, тогда как выбор и определение постоянного из природы зависит от воли человека. Таким образом, может происходить путаница волевого выбора с реальностью воздействия природы. Как говорит Шопенгауэр, "наблюдения показывают нам, что воля носит характер первичного и метафизического, интеллект же – вторичного"¹. Природа догматических представлений как раз и состоит в примате волевого выбора над внешними воздействиями. Как само «я», так и все его познания являются ему самому в некоем догматическом трансцендентном постоянстве, констатирующем его собственное наличное бытие. Здесь перепредставление происходит за счет двух устойчивых состояний сознания. Одно из них является представлением о собственном "я" человека, носящим непосредственно-интуитивный характер. Это не является представлением, это то, посредством чего происходит оценка поступающей изначально информации и ее последующая переработка уже в устойчивые представления, являющиеся сознанию. Однако эту первичную интенцию сознания нельзя целиком отнести к непосредственной данности. Ведь она формируется далеко не без участия культуры, которая, воздействуя через многочисленные первичные восприятия, обладающие, однако, заданностью внушений, придает интенции представлений те или иные характеристики. В данном случае формирование происходит абсолютно без участия критического сознания, исключительно посредством воздействия повторяемых утверждений на постоянство представлений. И именно от характера культурного влияния зависит, является ли данная интуитивная направленность открытой для дальнейшего развития (имеется в виду с возможностью изменения) или же она носит исключительно констатирующий характер, оценивая лишь на предмет соответствия или несоответствия ее первичной заданности. В этом случае отвергаются все несоответствующие ей представления как ложные, так как только лишь первичное, заданное здесь представляется истинным, самообосновываясь в якобы имеющей место непосредственности. Поэтому становится особенно важным понимание культурного характера этой первичной псевдо-непосредственности, что способствовало бы очищению сознания от многих иллюзий. Поскольку исходный посыл статьи Булгакова о догматическом основании культуры игнорирует иные возможные интерпретации догматического в культуре, и относительно той догматики, из которой исходит Булгаков, никак не обозначена ее гипотетичность, то можно говорить о том, что тут имеет место некая культурная псевдо-непосредственность. Об этом говорит и исходное утверждение, через которое Булгаков осмысливает догматизм в культуре: «Бог сотворил человека как вершину мира, как существо космическое, а мир как бытие

¹ Шопенгауэр А. Мир как воля и представление. Т.2. М.: Наука, 1993. С. 278.

человеческое, то есть человек космичен, а мир человекен»¹. Понятно, что это высказывание выражает не непосредственную данность (как она дана человеку), а некоторое опосредованное культурой системное осознание. И, если здесь происходит внушение посредством утверждений, идущих от культуры, то с момента первой оценки, сделанной относительно этого первого внушения, начинается своего рода процесс самовнушения, который тоже большей частью происходит произвольно, так как он задается естественным тяготением к стабильности. Сознание не может существовать, не опираясь на какой-нибудь элемент устойчивости. Можно лишь добавить, что сознание вне стабилизирующей основы не может выделить себя из окружающего мира, и лишь посредством усиления постоянства формируется большая степень самостоятельности мышления. То есть самостоятельность мысли, а, следовательно, ее независимость, напрямую связаны с уровнем постоянства ее представлений, то есть от догматического элемента, который обычно склонны рассматривать как подавляющий свободу мысли, зависит формирование этой самой свободы. "Догмат есть по существу нечто вроде констатирования факта ... догматы соответствуют ... тому, что современная философия понимает под "феноменологическим описанием"². Конечно, при любом освобождении речь всегда идет о смене одной догматики другой, однако принципиальное исключение ее невозможно, иначе вместе с ней исчезает и то, чему она в той или иной степени является помехой. Если "я" как интуитивная направленность постижения обретает постоянство исключительно от внушений культуры, то в формировании представлений, создаваемых ею, играет роль как она сама, так и культурные внушения, только уже являющиеся результатом прямой деятельности сознания. Из этого следует также иной взгляд на проблему догматизма, который обычно оценивается негативно. Если же мы говорим о понятии стабильности, в противоположность акценту на прогрессе познания, где основание познания в своем переходном моменте утрачивает свои утвердительные черты, если мы видим важную роль достаточного утверждения в познании, то догматизм из помехи познания превращается в питательную среду для развития познания. Догматическое утверждение играет провокационную роль для мысли, так как противопоставляет стабильные представления представлениям изменяющейся данности. И воспроизведение догматических утверждений усиливают это провокационное мысль действие. То есть, в принципе, есть философское обоснование идеи Булгакова о том, что культура (понимаемая как творчество) имеет догматические основания, но выражение этой идеи у Булгакова требует ряда оговорок. А говоря о догматизме в культуре, нужно еще заметить, что, кроме всего прочего, догматизм удерживает мысль до ее созревания,

¹ Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры... С. 637.

² Франк С.Л. Духовные основы общества. М.: Республика, 1992. С. 269.

привлекая силы бытия для преодоления преграды тем, что создает диалектическое напряжение антитезиса. Дело в том, что «вечные вопросы» — не догматические установки отдельных философов, с которыми можно разделаться в теоретической сфере, а так сказать, «программа» бытия в отношении человека. Можно вывести из пользования ту или иную информацию «вечных вопросов», но не сами вопросы, которые непременно вернутся в новой, а через некоторое время даже и в прежней интерпретации, чуть-чуть обогащенной новыми сведениями. Предмет требует своего времени для познания; и вечный предмет — вечного. Возвращение предмета говорит о его уровне: в данности бытия есть вопросы, которые возвращаются к человеку, несмотря на обилие ответов и решений, например, вопросы самоосознания, смысла жизненного пути и другие. Становление и современного, и древнего сознания происходит онтологически. Нестабильность, потеря основания осознается как вопрос онтологии, следовательно, и ответ ищут в этой области. Проблематика познания возможна только при наличии того или иного состояния догматического постоянства представлений, то есть в состоянии присутствия в мире, которое возможно познавать, то есть в мире, обретшим устойчивую предметность. "Можно даже сказать, что именно пребывание на своем месте делает ее (вещь) сакральной, поскольку при нарушении, хотя бы даже мысленном, этого оказался бы разрушенным весь мировой порядок; следовательно, вещь, занимая принадлежащее ей место, способствует поддержанию его"¹. Точкой опоры, заставляющей искать основание, становится внутреннее переживание дискомфорта от отсутствия пути или направления, которое бы позволяло упорядочить или согласовать, то есть привести в гармонию внутренние жизненные силы в человеке. Причем внутренние переживания вследствие внутреннего несогласия при отсутствии единого направления всех жизненных сил человека, объединенных в его воле, неизбежно повторяются. Иными словами, переживание обретает свою устойчивость не за счет искусственно построенного сознанием догмата, а за счет естественно повторяющихся реакций на постоянное присутствие дискомфорта, несогласованность мироощущения. "Я" человека является объединяющим фоном, возникающим от устойчивости впечатлений. Можно сказать, что мир человеческого сознания начинается с обретения догматического постоянства представлений. Существуют два онтологических образа познания, противостоящие друг другу. Это линейное и циклическое мышление; их можно интерпретировать как противопоставление мышления в открытом и закрытом пространстве. В условиях отсутствия смысла как данности открытое пространство мироздания позволяет предполагать возможность обретения смысла, и это является стимулом

¹ Леви-Стросс, К. Первобытное мышление. М.: ТЕРРА-Книжный клуб; Республика, 1999. С. 121.

развития. Смысл как возможность есть основание, находящееся в будущем. "Вечное возвращение" может иметь две точки, вокруг которых происходит вращение развивающегося сознания. Либо это повторение цели, то есть постоянное возвращение сознания к будущей гипотетической возможности, либо это повторение некоего представления из прошлого, где постоянство достигается за счет воспоминания. Или повторение-воспоминание или повторение-гипотеза. Следствием первого является неизбежная замкнутость развития, следствием второго открытость. В первом случае человек ищет и устанавливает точку опоры в себе самом, во втором - предполагает точку опоры вне себя. Если возвращение сознания к гипотетической возможности – это трансцендентность цели, а установление точки опоры в себе – это имманентность цели, то представляется оправданной предлагаемое Булгаковым понимание цивилизации как рабства (имманентная цель развития), а культуры как творчества (трансцендентная цель развития).

О важности проблемы догматического постоянства онтологических представлений косвенно говорит и тот факт, что догматическое сознание присутствовало в различных формах на протяжении всей истории философской мысли. И даже в новейшее время критических подходов догматизм сам по себе принял, например, форму философской теории структурализма, где все многообразие человеческого сознания является набором вариантов расположения элементов одной и той же мозаики. Здесь догматизм относится не только к основанию, но и вообще пронизывает все сознание человека. Если в прежнем догматизме мы имеем дело с догматизмом представлений, то структуру можно понять как догматизм связей для обеспечения постоянства целостности. Структуралисты стремятся изменить тот облик человека, который господствовал в философии на протяжении последнего времени. Углубляясь в «археологию» медицины, духа, гуманитарных наук, Фуко приходит к мысли, что присутствие «субъекта» не является самоочевидным. «Вплоть до конца 18 века человек не существовал, – пишет он. – Не существовал, как не существовали ни сила жизни, ни историческая толща языка. Человек – это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад ... Верно, что естественные науки рассматривали человека как род или как вид: свидетельство тому – спор о расах в 18 веке ... Однако в эпистемологическом смысле человек как таковой не осознавался»¹. Сознание со времен Канта потеряло свое онтологическую основу, и учение о структуре – это одна из возможных основ. Фуко пишет, что «с момента осознания, что всякое человеческое познание, всякое существование, всякая человеческая жизнь внутри структурирована формальной системой элементов, послушные связи между которыми могут быть описаны,

¹ Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сэд, 1994. С. 398.

человек перестает быть, что называется, хозяином самого себя, быть одновременно субъектом и объектом ... он уже не субъект, не суверенное сознание»¹. Таким образом, человек у Фуко редуцируется к безличным структурам. Исчезновение человека также актуально сейчас, как и «смерть богов» столетие назад. Идеалом предстает здесь человек, растворенный в структурах. «В начале мира человека не было; в конце его не будет тем более», – говорит Леви-Стросс. Отличие древнего сознания от современного в том, что человек не терялся в безличном мире, так как мир воспроизводился образе человека (антропоморфизм представлений). Безличный же мир структур действительно создает экзистенциальную проблему потери человека. Разрушается целостность мира онтологических представлений без воспроизводства через человека образа мира. Отсюда происходят и онтологические представления философии постмодерна. Но внутренний мир человека с древности создавался на основе внутренней потребности в целостности, в преодолении хаоса. И гипотеза постмодерна о нецелостности мира природы противостоит онтологическим представлениям, которые лежат в основе деятельности нашего сознания. Эта тенденция, ведущая, к отмене жизненного смысла и распаду человека не могла ни затронуть тех философов, для которых человеческая свобода и творческая потенция – основа философствования. Сартр, которого структуралисты называли «пленником своего *cogito*», писал в ответ, что структуралисты – пленники ничего не объясняющих схем: во имя потаенного разума они отвернулись от разума себя сознающего². Другие критики также отмечают, что при всем своем стремлении к ясности, к жестким схемам, при обилии деклараций, призывающих к очищению реальности от всех видимых наслоений, при явно выказываемом отвращении ко всякой субъективности поисках объективного знания, структуралисты, тем не менее, приходят к иррационализму. Структуры становятся их единственной реальностью, кроме того, на этот структурный каркас набрасывается покрывало таинственности. Эта таинственность, возможно, также является следствием неосознанной направленности к догматическому пониманию себя в антропоморфном образе мироздания. То есть даже и в современной философии структурализма можно видеть ту проблематику, которую затрагивает Булгаков в своей статье «Догматические основания культуры». Конечно, Булгаков пытается осознавать догматическое основание культуры через христианские образы в православной интерпретации, но проблема догматического в культуре гораздо шире и не сводима к одному виду интерпретации, можно лишь определенно видеть, что догматическое в тех или иных формах присутствует в основаниях культуры, так как, по-видимому, это отражение

¹ Цит. по Реале Дж., Антисери Д. Западная философия от истоков до наших дней Кн. 4 СПб., ТОО ТК «Петрополис», 1997. С. 639.

² Там же. С. 641

глубоко природной данности человеческой природы. И потому представляется философски значимым обращение Булгакова к осознанию роли догматического в основании культуры.

7.5. Искусство и теургия¹

В философско-эстетическом наследии С. Булгакова значительное место занимает концепция теургического творчества и искусства. Об этом свидетельствуют его работы, связанные с данной проблемой, в частности, раздел «Искусство и теургия» в самой известной философской работе «Свет невечерний. Созерцание и умозрение», которая освещает почти все разделы религиозной философии С. Булгакова. Здесь он пытается ответить на вопросы о том, где пролегает граница искусства и насколько возможно преобразование мира искусством, просветление его красотой. Булгаков пытается выяснить и понять, останется ли искусство навсегда лишь символически преобразующим мир или оно может значительно влиять на существование мира, а также может ли искусство преодолеть культуру, выйти за её пределы.

Пытаясь разрешить эту проблему, Булгаков обращался к творчеству самых различных художников. Так, на его взгляд, данной загадкой были одержимы Гоголь и Достоевский, Тютчев, А.А. Иванов, Л. Толстой. Философ писал: «О том же томлении говорит нам явление А.Н. Скрябина, всецело изощедшего в теургический порыв, искавшего жертвоприношением искусства развить его грани и выйти в беспредельность космического действия, паче духа музыки возлюбившего силу Орфея. Нельзя отделить от русского духа это стремление к тому, что невозможно и потому кажется достоверным»².

На формирование эстетических взглядов русских философов начала XX века оказали большое влияние идеи В.С. Соловьёва. Он писал о том, что художники – служители искусства – должны владеть религиозной идеей, и обязательно наступит такое время, когда деятели искусства смогут управлять земным воплощением этой идеи³.

Булгаков уделяет внимание проблеме взаимодействия искусства и красоты. Красота, по его мнению, является вечной непреложной ценностью. Она не нуждается ни в каких доказательствах, имеет убедительность и силу в самой себе. Искусство вторично по отношению к красоте, но оно являет красоту в самых бездонных глубинах. Сила искусства, по мнению Булгакова, не в том, что оно владеет красотой, а в том, что, благодаря своим художественным символам, искусство обладает

¹ Ермакова В.В. «Проблема искусства и теургии в религиозной философии Сергея Булгакова».

² Булгаков С.Н. Тихие думы. М., 1996. С. 101.

³ Соловьёв В.С. Общий смысл искусства // Философия искусства и литературная критика. М.: «Искусство», 1991. С. 73.

ключом, который способен открыть глубину красоты. Произведение искусства, созданное истинным художником, зовёт к жизни в красоте и пророчески свидетельствует о ней. Искусство как таковое не имеет самодовлеющего значения, оно лишь путь, ведущий к обретению красоты, и только в движении к красоте обретает жизнь.

По мнению Булгакова, именно движение к красоте составляет границы искусства и его возможности. Само же искусство – это всего лишь символ, зов, величавый жест, но не более. Оно только утешает, волнует, но не способно преображать бытие. Красота в искусстве – это только сладкая иллюзия. Всё это порождает «космоургическую тоску» искусства.

Ведь всякий истинный художник всегда испытывает неодолимую потребность в изменении окружающего мира, надеется на преобразующую роль своих творений. Но всякий раз он убеждается в своём онтологическом бессилии, что приводит его в отчаяние, и художник уничтожает свои произведения. В истории искусства таких примеров достаточно много. И в этом Булгаков видит трагедию искусства, о чём он ярко и эмоционально пишет: «...Трагедия искусства – в сознании своего бессилия, в страшном разладе между открывшейся ему истинной вселепотой мира и наличной его безобразностью и безобразием. Искусство не спасает, не утоляет тоски земного бытия, а только утешает, но нужны ли и достойны ли бессильные утешения? Произведениями искусства можно любоваться, влюбляться в них, но лишь для того, что тем сильнее чувствовать цепи «презренной жизни». И нельзя их любить живой человеческой любовью, ибо изваянная Галатеея в мраморной красе своей всё же лишена теплоты мускулов и крови»¹.

Чем более велик и талантлив художник, тем сильнее его желание преобразовать и сотворить окружающий мир на основе красоты. Он стремится победить хаос действительности своим творчеством и испытывает огромную неудовлетворённость, ибо убеждается в том, что способен преобразовать лишь только кусок мрамора или холста.

Хотя искусство символично, для него характерно стремление к большему. Искусство стремится стать преображающим, теургическим. Это понятие было введено В.С. Соловьёвым в работе «Чтения о Богочеловечестве». Соловьёв проповедовал «теургическое делание», которое, по его мнению, призвано избавить материальный мир от разрушительного воздействия времени и пространства и преобразовать его в нетленный космос красоты. Основная установка Соловьёва в вопросах эстетики может быть охарактеризована как теургическая. В работе «Три речи в память Достоевского» он писал: «Искусство должно быть реальной силой, просветляющей и перерождающей весь человеческий мир».² Соловьёв связывает художественное творчество с мистикой, так как цель

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Фолио, 2001. С. 579.

² Соловьёв В.С. Избранное. М.: «Советская Россия», 1990. С. 89.

этого творчества, по мнению философа, направлена на общение с высшим миром путём внутренней творческой деятельности. Русский религиозный философ Зиньковский В.В. отмечал, что теургический подход к проблемам эстетики и связывание художественного созерцания с мистическим опытом осталось у Соловьёва доминирующим¹.

По мнению Булгакова, используя понятие «теургия», Соловьёв запутал сущность вопроса. Ведь в применении к человеческому творчеству нельзя говорить о теургии, богоделании. Нельзя сравнивать и отождествлять действие Бога в мире, даже если оно совершается через человека, и деятельность самого человека, даже самую совершенную и гениальную. Творчество человека, будучи причастно божественной софийности, устремляется к небу, а теургия как богоделание идёт с неба на землю. Человеческую деятельность можно назвать только софиургийной. Булгаков отмечает, что действие Бога и человеческую деятельность часто смешивают, что порождает целый ряд недоумений и противоречий. Теургия, подчёркивает Булгаков, – это постоянная деятельность Бога, направленная на поддержание, преобразование и спасение мира. Эта деятельность не зависит от людей. Он писал: «Христианская теургия есть незримая, но действительная основа всякого духовного движения в мире на пути к его свершению. Без её освещающего и животворящего воздействия человечество не могло бы приблизиться к разрешению тех творческих задач, которые правомерно ставятся перед ним на этом пути, и в этом смысле теургия есть божественная основа всякой софиургии»².

Вокруг теургии существует множество противоречивых суждений, а нередко и спекуляций. Так, в частности, в теософской литературе термин «теургия» нередко отождествляется с магией, а сам теург представляется как могущественный маг. При этом авторы основываются на том, что действия его по внешнему образу сближаются с магическим. Булгаков различает теургию и магию. Разница эта, по его мнению, в том, что теург действует силой Божьей, а сила мага – явление природно-человеческое. В связи с этим он писал: «Теургия есть действие Бога, изливание его милующей и спасающей благодати на человека. Как таковое оно зависит не от людей, но от воли Божией. По существу своему теургия неразрывно связана с боговоплощением, она есть продолжающееся во времени и непрерывно совершающееся боговоплощение, непрекращающееся действие Христа в человечестве»³.

Булгаков выражает несогласие с теургией искусства в интерпретации Соловьёва. Если теургия искусства опирается на божественную теургию как свою религиозную основу, это ещё можно понять. Но если она рассматривает божественную теургию как форму, изжитую и обветшалую,

¹ Зиньковский В.В. История русской философии. В 2-х т.т. Л.: «ЭГО», 1991. Т. 2. Ч. 1. С. 67.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 576-577.

³ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 575.

и отменяет её, заменяя творческой энергией человека, то, по мнению Булгакова, это является извращением действительного положения вещей. Философ пишет о том, что творчество человека неспособно заменить таинства как теургический акт. В этом акте чудесным образом смешиваются трансцендентное с человеческим естеством. Булгаков подчёркивает, что в таинстве человек не творит, он лишь приемлет дар, который на него нисходит, и при этом человеческая душа открывается высшим трансцендентным силам. Таинство – это тоже в определённом смысле творчество. Оно связано с творческим напряжением души, но имеет совсем другую природу, чем художественное творчество.

Булгаков пишет о том, что не только искусство, но и всякая другая деятельность стремится стать теургической. Так, даже врач, который ухаживает за больным, помимо применения лекарств, молится за него, вкладывает в него свою душу и в определённом смысле является теургом. Философ подчёркивает, что ещё большее приближение к теургии имеет пророческое служение. Он пишет о величественных образах Исаии, Иеримии, Илии и Иоанна Крестителя. Пророки в своих словах и делах ощущали не собственную волю, а веление Бога, и при этом они испытывали величайшее напряжение своей индивидуальной энергии.

Человеческое вдохновение в своих высших проявлениях в известном смысле также достигает боговдохновенности, поскольку оно становится причастно божественной Софии, откровению Бога в мире. И быть может, раньше искусство было не просто причастно теургии, возможно, оно само было теургическим, когда было тесно связано с культом, когда было храмовым искусством? Ответ на этот вопрос можно найти, полагал Булгаков, вернувшись к древнему потерянному раю органического мира культуры внутри храмовой ограды. Вероятно, та пора в истории человечества может рассматриваться как потерянный рай культуры. Булгаков пишет о том, что колыбелью культуры является религиозный культ: «Целые исторические эпохи, особенно богатые творчеством, отмечены тем, что все основные элементы культуры были более или менее тесно связаны с культом, имели сакральный характер: искусство, философия, наука, право, хозяйство ... Искусство с колыбели повито молитвой и благоговением: на заре культурной истории человечество лучшие свои вдохновения приносил к алтарю и посвящает Богу»¹.

Говоря о тесной связи искусства с культом, Булгаков отмечает, что их общность заключается в благородной бесполезности перед лицом мира с присущими ему утилитарными ценностями. И культ, и искусство свидетельствуют о том, что человек не только меркантильное существо, он способен к вдохновению и бескорыстию. В те времена, когда искусство было храмовым, человечество, живя в лачугах, воздвигало величественные храмы Бога. И Булгаков задаётся вопросом, может быть, будучи храмовым,

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 585.

искусство было и теургическим? Отвечая на этот вопрос отрицательно, Булгаков писал, что искусство, неразрывно связанное с культом, играло по отношению к нему служебную роль, а само отношение к искусству было преимущественно утилитарным, хотя и в самом высшем смысле. Пока искусство оставалось храмовым и осознавало, что служит Богу, перед ним не стояла проблема оправдания и отчёта в своих путях и целях.

Обособившись от культа, искусство пошло своим путём, осознавая собственные границы и ощущая свою глубину. По мнению Булгакова, на пути своего освобождения искусство провозглашает полную свободу и независимость от всяких навязанных извне норм. Философ считал законным и необходимым моментом лозунг «искусство для искусства», который способствует развитию самосознания искусства, противодействует всякому утилитарному развитию, помогает искусству освободиться от ханжества и стать самим собой. Булгаков утверждает: «Автономное, свободное искусство признаёт одну задачу – служение Красоте, знает над собой один закон – веление Красоты, верность художественному такту. Тем самым на первый план выдвигаются чисто эстетические задачи, работа над художественной формой, которая иногда варварски пренебрегалась ради содержания»¹. Искусство заставляет признать, что сама форма и есть суть его содержания, и искусство невозможно там, где нет прекрасной, совершенной формы.

Общепризнанным становится тот факт, что художник творит красоту не наряду с природой, а до известной степени и вопреки природе. В пределах своего искусства он создаёт свой собственный мир красоты. Это может привести к ложному выводу о том, что художник – это Бог, который созидает мир мечты по своему образу и подобию. И Булгаков отмечает в связи с этим, что мир и красота, созданные творческим усилием художника, не имеют отношения к миру, в котором мы живём, и к его красоте. Булгаков пишет в связи с этим: «Искусство, таким образом понятное, хочет лишь уводить из этого мира, завораживать, пленять, создавая свой мир сладостных грёз. Художник заслушивается пением сирен и сам становится сиреною, а каждое прикосновение к жизни вызывает в нём болезненную гримасу»². Булгаков называет такие воззрения субъективным идеализмом в искусстве, эстетическим иллюзионизмом, который не верит в красоту, а, следовательно, не верит в искусство. Такое искусство, по мнению Булгакова, остаётся келейным в своём самосознании.

Этому искусству Булгаков противопоставляет идеал «соборного» искусства. Задачи этого искусства состоят не в «возвышенном обмане», а в творчестве, которое способно преображать мир и стремится проникнуть до глубины бытия. Рассуждая о реалистическом искусстве, Булгаков считает,

¹ Там же. С. 591.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 592.

что оно возможно только при том условии, когда не художник творит Красоту, а красота творит художника, делая его своим орудием. По утверждению Булгакова, искусство не создаёт Красоту, но являет и обнажает её от закрывающего безобразия. Искусство становится символическим благодаря связи с космосом, реальностью которого выступает красота. Красота – это высшая сила искусства. Искусство являет Красоту, но оно не может создать жизнь в Красоте и стать подлинно соборным, вселенским. Искусство является только причастным к Красоте, но оно не обладает силой Красоты. Понимание этого угнетает сознание художника, так как он ощущает границы искусства. Его невозможность спасти мир. И Булгаков развивает идею о том, что между искусством и Красотой существует противоречие, которое нередко носит антагонистический характер. Это обусловлено тем, что искусство имеет свои границы, а Красота – это вселенская сила, которой присуща безмерность.

Для искусства особую важность, особое значение имеет духовная трезвость и самопознание. Необходимо помнить, что софиургийная задача неразрешима усилиями самого искусства и человеческой воли, эта задача предполагает воздействие Божией благодати. Софиургийной преобразующей силой является сама Красота, но не эстетическая магия и виртуозность художественной техники. И Булгаков пишет в связи с этим: «И искусство впадает в заведомую ошибку, если ищет разрешение этой задачи только на своих собственных путях, измышляя разные трюки и художественные фокусы. На этом пути оно легко может сбиться в область магии и даже подвергнуться воздействию тёмной силы. Искусство должно во всяком случае оставаться самим собой, не опускаясь до сомнительных экспериментов»¹.

Софиургийная тревога, стремление к реальному преобразению жизни может завести художника в очень опасные дебри самомнения и иллюзионизма. Однако художник, не знающий тревоги, также не является художником в полном смысле этого слова. Истинному художнику хочется, чтобы в его творчестве проявилась космоургическая сила, способная спасти мир. В этом желании нет ничего демонического или богоборческого. Но в этом устремлении художник, с точки зрения Булгакова, явно переступает границы искусства.

Показателен в этом отношении, на его взгляд, пример Л. Толстого: его эволюция от великого художника до посредственного богослова и морализирующего публициста. Толстому было недостаточно одной литературы. Он видел, как мало она в действительности изменяет окружающую жизнь, и решился на религиозно-аскетический подвиг – отказался от своего искусства.

¹ Там же. С. 599.

Булгаков же считал, что Толстой сделал это не столько из аскетических мотивов, сколько из гордости: ему недостаточно было быть признанным великим писателем, а нужно было ещё высшее служение – стать религиозным пророком. По логике вещей Толстой должен был вообще замолчать, и это было бы высшей религиозной победой над собой. Но Толстой не сделал этого последнего шага. Даже его уход не был на самом деле уходом из мира, поскольку осталась одна последняя нить, привязавшая его к миру: не друзья и семья, с которыми он порвал, не старческая немощь, которую превозмог его дух, а его мысль, рассуждения о мире в его событийности (в данном случае имеется в виду его статья о смертной казни, над которой он работал в Оптиной пустыни).

Толстой остался писателем даже в величайшие минуты жизни: уже слыша зов Божий, он всё продолжал диктовать статью. И, тем не менее, его драма – это попытка разрешить противоречие между искусством и жизнью, попытка найти в себе силы, которые выше искусства, и в то же время только с помощью искусства могут стать силами, преображающими мир. Характеризуя эту драму великого писателя, Булгаков писал: «Ему так и не удалось окончательно превзойти в себе писателя и всецело перейти на путь религиозного действия. Но своей жизнью, освещаемой ослепительным рефлектором небывалой мировой славы, своей религиозной драмой он дал людям нечто более захватывающее и поучительное, чем все его великие художественные произведения и все его богословские трактаты, дал – свою жизнь»¹.

Так, из рассуждений Булгакова следует, что область софиургии не совпадает с искусством, по крайней мере, в понимаемом, общепринятом смысле. Здесь говорит уже не искусство, но та могучая стихия человеческого духа, которая его порождает. Речь может идти только о некоем «первоискусстве», из которого вытекают все другие его конкретные формы, или о «всеискусстве», которое пробуждает в человеке чувство причастности к сокровенным глубинам мира, чувство «всеобщего священства». Такое искусство, по Булгакову, есть ветхий завет Красоты, царство грядущего Утешителя. Когда придёт это царство, то все конкретные искусства закончат своё существование. В них не будет нужды, так как свершится мировое преображение. Тем не менее, только деятелям искусства – художникам – может принадлежать роль пророка грядущего.

В будущем теургия и софиургия соединятся в едином акте преображения твари, но это может случиться, полагал Булгаков, лишь в недрах Церкви. В связи с этим он писал: «Искусство должно таить в своей глубине молитву о преображении твари, но само не призвано дерзновенно посягать на софиургийные эксперименты. Оно в терпении и с надеждой должна нести крест неутолённости в своём алкании и ждать своего часа. Этим внутренним горением, этим алканием, без сомнения, создаётся

¹ Булгаков С.Н. Л.Н. Толстой // Тихие думы. М., 1996. С. 251.

особый тон символического искусства, придающий ему романтическую тревожность, глубину и таинственность. Оно способно пробудить новые небывалые силы в искусстве и творчески его оплодотворить. Было бы ошибочно наперёд определять эти возможности, потому что нельзя предвосхищать творчество и вдохновение. В одном лишь трудно сомневаться, именно что искусству суждено ещё загореться религиозным пламенем»¹.

Возможно, предполагал Булгаков, именно на этой почве и произойдёт возрождение бывшего религиозного искусства, но оно, несмотря ни на что, всё равно сохранит свои главные достижения – свободу и автономию. Оно не будет более занимать подчинённое положение и обслуживать религиозные догматы. Но даже после такого возрождения оно всё равно останется искусством, в то время как софиургийные претензии выводят его за свои собственные пределы. И именно в этом виде, как искусство, вдохновляемое и ободряемое религией, постоянно оживляемое питательной силой культа, оно может стать той искрой, из которой разгорится пламя мирового преобразования, вспыхнет первый луч Фаворского света.

Подлинному художнику мало только искусства, он всегда будет пытаться выйти за его рамки, а поскольку возможности искусства практически неисчерпаемы, то оно, рано или поздно, найдёт путь к творческому синтезу с религией, с наукой, даже с теософией в стремлении достичь реального преобразования бытия. Современному искусству, по мнению Булгакова, доступна и одновременно недоступна софиургийная задача.

Булгаковская концепция софиургии представляется наиболее последовательным и наиболее критичным подходом к проблеме теургического творчества. Будучи человеком, искушённым в христианской догматике, священником и богословом, он очень настороженно относился ко всем попыткам возвеличить человека за счёт Бога, приписать человеку божественные силы и способности. Булгаков полагал, что человеку не дано разрешить противоречия между искусством и жизнью, не дано силы для реального преобразования бытия. И, тем не менее, он допускал, что искусство, являясь «вестью из горнего мира», должно будить в человеке сверхчеловеческие начала, напоминать ему о его божественном происхождении, вселять в него уверенность в то, что когда-нибудь появится другое искусство, способное реально преобразить человеческую жизнь, но это произойдёт только в недрах Церкви.

7.6. Творчество и религиозная жизнь²

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 599-600.

² Наминова И.А. «С.Н. Булгаков о роли творчества в формировании религиозной жизни человека и общества».

С.Н. Булгаков в своих работах развивает мысль о необходимости возрождения религиозной жизни человека и общества, в частности, ее творческой стороны как важной составляющей духовно-нравственного основания современной индивидуальной и общественной жизни.

По словам С.Н. Булгакова, «нравственность неизбежно разлагается вместе с упадком религии»¹. Философ считает, что потеря религиозных основ индивидуальной и общественной жизни в истории человечества произошла в результате раскола жизни на «светскую» и «церковную»². Культура светской жизни при всем богатстве и роскоши своих форм художественного выражения, но лишенная «глубоких корней религиозно-мистического питания», опустилась до «мертвого натурализма» и «самоубийственной тенденциозности», привела человека и общество к нравственному разложению, а религиозная жизнь в результате своего отторжения от современного мира и его культурных ценностей потеряла связь с душой человека, превратилась в «крепость обскурантизма и реакции», стала «приютом для усталых и отсталых», отгородилась от культурного творчества. Истинная роль религиозной жизни в жизни человека и общества оказалась искаженной: человек и общество, получив развитие внешней стороны своей жизни, оказались лишенными поддержки духовной веры.

Истинную сущность религиозной жизни С.Н. Булгаков видит в охвате ею всех сфер человеческой деятельности, в объединении под своим началом всей земной жизни христиан. В этом случае, по словам С.Н. Булгакова, будет возможным возвращение современному миру его духовно-нравственных основ и восстановление его целостности как божьего творения.

Следуя традициям философии «всеединства», С.Н. Булгаков рассматривает жизнь человека и историю человечества «изначально составляющими» одного творческого и разумного плана, осуществляемого в области трансцендентного, то есть Абсолютного. С.Н. Булгаков считает, что человек по природе своей должен «признавать свою идеальную связь» со всем человечеством (прошлым, настоящим и будущим), так как всем связям внутри человечества присущи не только эмпирическое бытие, существование во времени, но и сверхвременная сущность³. Жизнь и история получают свое обоснование только на основе признания надсущностной закономерности развития бытия. И история, и жизнь являются священным тайнодействием, имеющим смысл, ценности и значение во всех своих частях.

¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. СПб.: «Издательство Олега Абышко», 2008. С. 75.

² Булгаков С.Н. Церковь и культура // Булгаков С.Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов. М.: Астрель, 2008. С. 548.

³ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 472-475.

Развивая концепцию В.С. Соловьева о софийности человека и мира, С.Н. Булгаков раскрывает качества жизни и истории мира, которые являются основой творения человека и человечества. Человек, сотворенный Богом по его образу и подобию, становится, по С.Н. Булгакову, творцом жизни, а человечество, развиваясь в истории, получает возможность творческого самовыражения.

С.Н. Булгаков считает, что жизнь человека и общества происходит по двум взаимосвязанным, но принципиально различным путям развития: один – путь цивилизации, другой – путь творчества (культуры)¹. Путь цивилизации рассматривается им как путь приспособления человека и общества к условиям природной жизни, а путь творчества или культуры – как путь их творческого отношения к миру и к жизни. Суть творческого подхода к миру и жизни состоит в том, что человек на продукты своего труда налагает печать своего духа.

Важнейшими сферами творческой деятельности, способными повлиять на духовно-нравственное развитие человека и общества, С.Н. Булгаков рассматривал философию, хозяйство и искусство.

В анализе философии как особой сферы творческой деятельности С.Н. Булгаков исключает возможность рождения абсолютной философской системы. Он полагает, что задачей философского познания является создание множества систем описания мира. Возможность таких описаний означает, что мир бесконечно развивается во времени и что философское познание в таком случае предстает не «мыслительным усилием» или «цепью умозаключений», а «откровением самого мира в человеческом сознании», «атрибутом» человеческой деятельности. Таким же атрибутом является и наука, выполняющая задачи накопления знаний и их выражения в соответствующих понятиях.

Всякое знание С.Н. Булгаков рассматривает как «вид интеллектуальной интуиции», в которой субъект и объект отождествляются друг с другом. Знание выступает в этом случае самосознанием. Рассудок рассматривается С.Н. Булгаковым не «творцом» идей, а «пользователем отраженных в сознании знаний. С.Н. Булгаков утверждает, что философия и наука выступают «орудиями» творческой деятельности человека и общества.

Специфика хозяйственной деятельности, по С.Н. Булгакову, состоит в том, что она внутренне противоречива: с одной стороны, она олицетворяет творчество, а с другой, – предстает «рабством необходимости, нужды и корысти» и направлена на удовлетворение интересов земного бытия. С.Н. Булгаков рассматривает хозяйство как разновидность творческой деятельности свободных людей. Сам процесс хозяйственной деятельности является объективацией целей субъекта.

¹ Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры. // Булгаков С.Н. Сочинения в 2-х тт.: Т. 2. С. 638.

Применяя антропологический подход к анализу хозяйства, С.Н. Булгаков рассматривает любой хозяйственный акт как «субъектно-объектное деяние», в основе которого лежит представление о человеке как о микрокосме, способным влиять на макрокосм. В макрокосме для человека возникает периферия как объект его хозяйственного воздействия, в которой он воссоздает из уже имеющегося материала некий новый мир. Рядом с миром естественным и на его основе, по С.Н. Булгакову, создается мир искусственный, который имеет тенденцию увеличиваться от поколения к поколению. Софийность хозяйства дает возможность характеризовать его как творческую деятельность, в процессе которой человек, создавая новые блага, творит культуру.

В сфере искусства, человек, создавая новые работы, также творит культуру. Культурное творчество, как «свободное творчество божественного начала», должно давать человеку возможность для свободного творческого самовыражения его религиозной души, нести «катарсис» для воспринимающих культурное творчество.

С.Н. Булгаков считает, что в сердце человека никогда не должна оскудевать вера, благодаря которой в душе человека никогда не гаснет пламя религиозного вдохновения, которое не только озаряет для него весь мир, открывает культуру, но и поднимает человека и человечество на высшую ступень религиозного сознания, помогает достичь духовно-нравственного и творческого совершенства и в повседневной жизни.

7.7. Что дано философии: взгляд С.Н.Булгакова¹

Что представляет собой философия – как исторически выработанная многими и многими личностями культура мышления и как тип человеческой духовности, как мировоззренческая теория и как интеллектуальная критика; какие задачи стоят перед метафизическим познанием; что дано делать философу в культурной истории человечества и что ему неподвластно – всё это вопросы, с одной стороны, традиционные для всех поколений философствующих субъектов, а, с другой, – вновь и вновь, в иных социокультурных контекстах и общественно-исторических обстоятельствах становящиеся актуальными. Неотвратимость постановок этих вопросов связана, прежде всего, с пониманием особой роли философии, культуры философского мышления в общественно-историческом бытии людей, но при этом, к сожалению, и с глубоким осознанием проблемы повторяющегося от эпохи к эпохе разрыва между культурой метафизической мысли и сознанием тех, кто вольно или невольно осуществляет историческое движение общества. По сути, речь

¹ Суходуб Т.Д. «Что дано философии: взгляд С.Н.Булгакова».

идёт о малой общественной востребованности философии, этого особого порядка знания, позволяющего воспринимать мир на категориальном уровне мышления, значит видеть основания и перспективы развития любых феноменов бытия и мира в целом.

Конечно, данная тенденция имела место и ранее, однако ныне, когда глобальный мир – не тенденция развития, а реальность, цена пренебрежения к философской культуре может быть очень высокой, ведь под выводы и решения отдельных политических деятелей и сообществ (партий, элит, бизнес-групп, международных корпораций), стоящих за ними, подпадает уже всё человечество. Проблема заключается не только в том (хотя и это важно), что невосприимчивость к философии ведёт к снижению общей интеллектуальной культуры современного человечества, а главным образом в том, что духовная культура в целом в современных условиях весьма слабого присутствия в публичном социальном пространстве интеллектуальной (философской) критики, подпадает сильнее, чем когда бы то ни было, в зависимость от политической сферы. Последняя же всё больше проявляет себя не выразителем общественных интересов, не средством решения социально значимых проблем, а автономной, имеющей собственные задачи и почти не зависящей от гражданского сообщества сверхсферой, демонстрирующей обществу нередко сомнительного свойства решения и для убедительности в отсутствии альтернативности им создающей, что стало уже обычной практикой, в средствах массовой информации выгодные «картинки», искажающие по сути реальность. Таким образом, XXI век, который, если ориентироваться на духовную историю человечества, имел все основания, как представлялось, стать «веком культуры», веком самоопределения человека через культуру, являющуюся условием его идентичности, всё заметнее проявляется временем доминирования политики.

В таких обстоятельствах вполне закономерно снижение интереса к философии (а трансформации в сфере высшего образования Украины в последние десятилетия этому способствовали). Это проявляется как на уровне духовных потребностей современного человека (установки на «нужность» и «ненужность» определённых знаний решаются им, как правило, узко прагматично), так и на уровне функционирования социальных институтов, среди которых приоритетное место занимают, как отмечалось, политические институты. Субъекты последних, по сути, являясь весьма малыми группами, претендующими на основе «имущественного ценза» называться элитами, тем самым субъектами принятия стратегически важных для всего общества решений, также прагматично определяют образовательные стандарты. Круг, таким образом, замыкается: философия как культура критического категориального анализа, высочайшего уровня интеллектуализма становится не нужным

современному обществу придатком, существующим, но ни на что не влияющим.

Нова ли эта ситуация? Вовсе нет, в новейшее время, пожалуй, её лично прочувствовали и наиболее точно в качестве социальной проблемы поставили «веховские» философы (участники альманаха 1909 года «Вехи»), к которым принадлежал и С.Н. Булгаков. Другой вопрос – усвоен ли этот урок; осознана ли была опасность пренебрежительного отношения к философии; проанализированы ли общественные последствия утраты культуры философского мышления, игнорирования целенаправленного её формирования и социокультурной значимости? Эти вопросы, к сожалению, остаются открытыми.

Попробуем актуализировать их вновь, опираясь на знаменитый сборник о русской интеллигенции и прежде всего статью в нём С.Н. Булгакова «Героизм и подвижничество». Но прежде хотелось бы подчеркнуть, что в указанных выше постановках вопросов о важности философии как условия и ориентира развития общества «веховские» мыслители проявили себя достойными учениками и последователями учения В.С. Соловьёва. «Веховцам» в целом были близки идеи философа о том, что человек исходит в своём развитии из двух миров, что для его жизни мир духовный так же необходим, как и материальный; что в «переходные» эпохи, когда высшие духовные начала в человеке настолько ослабевают, что кажется – «жить не из чего», так как «опустел мир внутренний и потерял свою красоту мир внешний», спасают человека глубокие убеждения, источником которых являются религия и философия: «...безусловно, – утверждал Соловьёв, – необходимы для жизни человеческой убеждения и воззрения высшего порядка, т.е. такие, что разрешали бы существенные вопросы ума, вопросы об истине сущего, о смысле или разуме явлений, и вместе с тем удовлетворяли бы высшим требованиям воли, ставя безусловную цель для хотения, определяя верховную норму деятельности, давая внутреннее содержание всей жизни; необходимы, говорю я, такие общие воззрения, что разрешали бы те вопросы и удовлетворяли бы тем требованиям, которых не разрешают и которым не удовлетворяют ни непосредственная практическая жизнь, ни положительная наука. Такие общие воззрения, как известно, существовали и существуют, и притом в двух формах: религии и философии»¹. По сути, речь идёт о двух типах духовного бытия человека, ориентированных на абсолютного порядка ценности. Спустя время, важность именно религиозных оснований в понимании культуры, философии авторами «Вех» подчеркнёт С.А. Левицкий. По его мнению, в представленной сборником «самокритике русской интеллигенции» преследовалась главная

¹ Соловьёв В.С. Несколько слов о настоящей задаче философии // Соловьёв В.С. Сочинения в двух томах. Т. 1. М.: Правда. 1989. С. 16-17.

цель – «выдвинуть идею религиозной культуры, преодолеть крайности безбожной культуры и чуждающейся культуры религии»¹.

В этом контексте нельзя не отметить, что ещё до «Вех» С.Н. Булгаков, рассматривая вопрос о реформе средней и высшей духовных школ и отстаивая позицию необходимости введения общественных наук в духовное образование, ставил вопрос гораздо шире. Прежде всего, главную задачу в процессе реформирования образования он видел в том, чтобы «... перестроить школу изнутри, изменить самый дух её, сделать её действительно рассадником духовного просвещения и освободить от черт смирительных заведений иезуитски-средневекового образца»². Реализовать же содержательно (не формально) эту цель возможно, как можно понять из текста, только развивая культуру метафизического мышления, научая тем самым взрослого человека думать, понимать мир в его основаниях, чему и должны содействовать кафедры общественных наук. В связи с этим философ разъяснял: «Но существует только один путь сознательного отношения ко всему происходящему во всей его сложности – путь социальной науки, освещаемый, конечно, вечным светом Евангелия»³. При этом отметим, что значимость такого подхода к духовному образованию С.Н. Булгаков связывал не только с задачами, стоящими в границах религии как специфического института общественного бытия, но и с решением социальных проблем обществом в целом, понимая, насколько взаимосвязаны между собой эти сферы. В связи с этим философ писал: «В современном христианском сознании всё более утверждается истина, что задачей христианства является не только личное, но и общественное спасение, не только воздействие на личную, но и на общественную совесть, торжество Царствия Божия не только в личном сознании, но и в общественных отношениях. Церковь, хранительница богооткровенной истины, призвана быть совестью человечества, всеосоляющей солью, а стало быть, и нормой общественной жизни»⁴. Отметим, что в современном, причём западноевропейском обществе, в последние десятилетия всё больше актуализируется та же, по сути, проблема взаимоотношений между религией и светским обществом; ставится вопрос о большем использовании, особенно в системе образования, наследия многовековой религиозной культуры⁵. В этом аспекте наследие русской религиозной философии, да и в целом православной культуры, только начинает открываться и осмысливаться в современном философском дискурсе как

¹ Левицкий С.А. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. 2-е изд. Т. II. Двадцатый век. Франкфурт-на-Майне: Посев. 1983. С. 42.

² Булгаков С.Н. О необходимости введения кафедры общественных наук в программу духовной школы. Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, собств. типография. 1906. С. 1.

³ Там же. С. 3.

⁴ Булгаков С.Н. О необходимости введения кафедры... С. 7.

⁵ Отметим, что данные темы составляли предмет размышлений таких современных мыслителей, как А. Бадью, Ж. Деррида, С. Жижек, Ю. Хабермас и др.

пути не только национальной, но и мировой философии. Наследие С.Н. Булгакова, философа и религиозного мыслителя, деятеля, в этом отношении бесценно.

Отметим, что в своём отношении к религии, философии, к проблемам реформирования общества, задачам интеллигенции в этом процессе и т.д. авторы «Вех», заранее не знавшие конкретные темы и проблемы статей друг друга, оказались удивительно близки. Думается, что в этом «единомыслии» плеяды русских мыслителей начала XX века сыграла свою роль, прежде всего, их личная высокая философская культура, позволившая каждому, не зависимо от других (и одновременно совпадая с ними в главном), увидеть тенденции общественного развития и поставить точный диагноз тогдашнему «времени перемен». Кроме того, «веховцев» объединили и общие для всех проблемы – понимания смыслов философствования, тревога о судьбе философии в современном мире, как и о судьбе самого мира, к ней безучастного.

Тема эта «заговорила» уже первыми строчками бердяевской статьи, открывающей сборник и предельно точно ставящей проблему: «Прежде всего, бросается в глаза, что отношение к философии было так же мало культурно, как и к другим духовным ценностям: самостоятельное значение философии отрицалось, философия подчинялась утилитарно-общественным целям ... Высокую философскую культуру можно было встретить лишь у отдельных личностей, которые тем самым уже выделялись из мира “интеллигентщины”»¹. Как видим, философ увидел основание, разделяющее русскую интеллигенцию на противоположные, не понимающие и не принимающие друг друга части, именно в её (интеллигенции) отношении к культуре философского мышления. Иначе говоря, речь идёт о принятии интеллигенцией философии как универсальной и социально значимой ценности или отбрасывании её как ненужного истории «хлама» и актуализации в обществе исключительно политических решений. Различая интеллигенцию в «широком, общенациональном, общеисторическом смысле этого слова» и «интеллигентщину», последняя, в интерпретации Н.А. Бердяева, представляет собой «своеобразный мир, живший до сих пор замкнутой жизнью под двойным давлением, давлением казённости внешней – реакционной власти, и казённости внутренней – инертности мысли и консервативности чувств»². Всё это, безусловно, сказалось в последующей истории, трагичность которой стала обстоятельством личной истории мыслителей-«веховцев», но пока предстоящие огромные человеческие и духовно-культурные потери лишь предчувствовались ими.

¹ Бердяев Н.А. Философская истина и интеллигентская правда // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910. Сост., коммент. Н. Казаковой; Предисл. В. Шелохаева. М.: Молодая гвардия. 1991. С. 24-25.

² Бердяев Н.А. Философская истина... С. 24.

Обобщая и осмысливая опыт первой русской революции 1905-06 гг., С.Н. Булгаков прозорливо напишет, что у революции «созидательные силы оказались далеко слабее разрушительных»¹. Этот вывод ещё не раз будет подтверждён последующими революционными событиями, да и в современном мире «большие» идеи общественных трансформаций также будут выказывать эту закономерность, оборачиваться кровавой платой, требовать человеческих жертвоприношений... Понимая, предчувствуя это, философ настойчиво призывает интеллигенцию к критическому анализу происшедшего: «После кризиса политического, – констатирует философ, – наступил и кризис духовный, требующий глубокого, сосредоточенного раздумья, самоуглубления, самопроверки, самокритики»². Эта своеобразная «передышка» важна, прежде всего, потому, что «революция поставила под вопрос самую жизнеспособность русской гражданственности и государственности...»³. Революция же, говоря словами С.Н. Булгакова, «после всего пережитого» – должна и кардинально изменить пути общественных трансформаций, в частности, позволить переосмыслить критически популярные тогда доктрины как «славянофильской веры», так и «розовых утопий старого западничества». Такое переосмысление на основе философского анализа общего состояния общества позволит, как считали «веховцы», наметить пути выхода из надвигающейся социальной катастрофы.

С.Н. Булгаков надеялся на жизнеспособность общества, которая проявляется «в готовности и способности учиться у истории. Ибо история не есть лишь хронология, отсчитывающая чередование событий, она есть жизненный опыт, опыт добра и зла, составляющий условие духовного роста...»⁴. Эта булгаковская философская надежда служит до сих пор своеобразной праформой осмысления сложных исторических событий, кардинально перестраивающих конкретные общества и мир в целом. Обращаясь к культуре философского мышления и подчёркивая особенности её восприятия в среде интеллигенции, С.Н. Булгаков показывает на примере анализа феномена героизма возможную, я бы сказала, лукавость понятий, имеющих одну форму, но несущих принципиально разный смысл. Речь идёт о позитивной и негативной формах героизма. Истолковывая их, философ пишет: «Подъём героизма в действительности доступен лишь избранным натурам и притом в исключительные моменты истории, между тем жизнь складывается из повседневности, а интеллигенция состоит не из одних только героических

¹ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество (Из размышлений о религиозной природе русской интеллигенции) // Вехи; Интеллигенция в России: Сб. ст. 1909–1910. Сост., коммент. Н. Казаковой; Предисл. В. Шелохаева. М.: Молодая гвардия. 1991. С. 44.

² Там же. С. 43.

³ См.: там же.

⁴ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество... С. 44.

натур»¹. Таким образом, вне подлинного героизма этот феномен превращается в позу, претензию, рождает «дух героического ханжества и безответственного критиканства»², – подчёркивает философ.

Отсюда подлинной культурной значимостью обладает не столько героическая, сколько подвижническая деятельность, создающая не социально-политический мир, а духовно-культурный, где действуют иные законы бытия и нравственные требования. Как поясняет философ, «...в полной противоположности гордыне интеллигентского героизма христианское подвижничество есть, прежде всего, максимализм в личной жизни, в требованиях, предъявляемых к самому себе; напротив, острота внешнего максимализма здесь совершенно устраняется. Христианский герой или подвижник (по нашей, конечно, несколько условной терминологии), не ставя себе задач Провидения и не связывая, стало быть, со своим, да и чьим бы то ни было индивидуальным усилием судеб истории и человечества, в своей деятельности видит, прежде всего, исполнение своего долга пред Богом, Божьей заповеди, к нему обращённой»³.

Подобным же образом лукавую природу может демонстрировать и философия: так, истинная философия предполагает инакомыслие, а вот загнанная в идеологические шоры, она теряет свою традиционную – диалогическую форму и критическую функцию, трансформируясь в идеологию и проявляя нетерпимость к любой альтернативной мысли. У С.Н. Булгакова находим описание подобной ситуации: «Кто жил в интеллигентских кругах, – пишет он, – хорошо знает это высокомерие и самомнение, сознание своей непогрешимости, и пренебрежение к инакомыслящим, и этот отвлечённый догматизм, в который отливается здесь всякое учение»⁴. «Веховская» позиция в целом, как представляется, может быть объединена идеей, высказанной С. Н. Булгаковым, а именно: противостоять натиску разрушающих общество идей можно только «подвижнической деятельностью»; подмена же творческого духовного каждодневного труда, постепенно созидającego гражданское (неполитическое) общество, ложной перестройкой всего и сразу через политические революции, не может не обернуться социальными потрясениями и потерями духовного порядка, разрушением жизни в какой-то её весьма значимой части. В связи с этим философ выделяет два характерных для современной ему эпохи типа личности – ориентированных на «духовное подвижничество» либо на «интеллигентский героизм»: первый творчески созидает, второй революционно «преобразовывает», апеллируя к псевдонародной риторике,

¹ Там же. С. 62-63.

² Там же. С. 63.

³ Там же. С. 69.

⁴ Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество... С. 59.

оформляя «инстинктивные стремления масс», зажигая их «своим энтузиазмом ... нервами и мозгом гигантского тела революции»¹.

Таким образом, отношение к философии стало не только принципом различения двух интеллигентских миров авторами «Вех», но и показателем, на первый взгляд, скрытой, но весьма важной и для современного общества, проблемы, а именно – культуры философского мышления, её роли в общественном бытии. Осуществлённый анализ позволяет утверждать, что в определённых социальных условиях философская культура перестаёт быть опосредованным «субъектом» общественных отношений, что весьма скоро загоняет общество в стадию стагнации, создаёт тупиковые ситуации в его социально-политическом развитии. Это обстоятельство весьма хорошо понимали «веховские» мыслители, испытав в недалёком будущем на собственных судьбах доминирование, образно говоря, негуманного, некритического, нефилософского разума.

Изменилось ли принципиально отношение к философии в наше время? Ответ очевиден. Утилитарная оценка значимости философии, невысокий уровень развития культуры философского мышления разве что дополнены ныне крайним прагматизмом, желанием социальных выгод современных интеллектуалов, зависящих в своём мышлении от социально заказанных идей и «мнений»; доминирующим в публичном пространстве конформистским мышлением, приспособляющимся к внешним обстоятельствам и т.п. Таким образом, проблемные ситуации развития философии, отмеченные С.Н. Булгаковым и его сотоварищами по сборнику, «повторяются» уже в новых исторических условиях.

7.8. Философия науки²

Вопрос о природе философского познания первоначально был связан с переориентацией С.Н. Булгакова от марксизма к идеализму. По его признанию, он на себе ощутил дух времени, проникнутый верой в науку, когда научное мировоззрение противопоставлялось метафизике и религии, как истина – заблуждению. Его обращение к философии было связано с попыткой обозначить границы науки, причиной чего стало разочарование в научном мировоззрении и его установке на устройство философии по образцу естественных наук.

Мотивы и содержание его идейной эволюции двойственны: с одной стороны, этот поворот был связан с религиозным обращением философа, стоящего в этот период на позициях экономического материализма (марксизма), в православие. Это предопределило необходимость постановки вопроса о возможности философствования на этой самобытной религиозной почве. С другой стороны, идейная эволюция Булгакова была

¹ Там же. С. 45.

² Побережный А.А. «Проблемы философии науки в работах С.Н.Булгакова».

обусловлена потребностью реабилитации философии как особого типа познания в полемике с позитивизмом, которая велась целиком в контексте западноевропейской философской традиции.

В работе «Философия хозяйства» представлен обширный анализ проблем философии науки. Здесь исследуется система понятий и идей, активно работающая и сегодня, а поставленные философом проблемы социальной эпистемологии и философии науки актуальны в нашем времени и контексте. Булгаков широко пользуется термином «философия науки» и применяет другие распространенные сегодня понятия, исследует стоящие за ними проблемы. Среди них такие, как соотношение естественных и социальных наук, природа таких реальностей, как жизнь и наука, научное мировоззрение, научная картина мира и другие.

Важной особенностью философии науки С.Н. Булгакова является широкая связь с работами и идеями европейских, особенно немецких, исследователей. Он владел теми же источниками, способствующими возникновению современной философии науки, на которые опирались и другие европейские мыслители. «Вместе с тем Булгаков рассматривает проблемы познания и науки как истинный последователь В. С. Соловьева, опираясь на идею софийности – важнейшего основания и предпосылки его особого видения философии науки»¹.

Исследование проблем философии науки у С.Н. Булгакова начинается с выявления природы истины – главной категории теории познания в целом и «непосредственного предмета теоретического знания». Он сразу поясняет, что Истина (с большой буквы) «чужда дискурсивному знанию, она для него трансцендентна», это только «идеал» знания. Она «запредельна истории», которая «вытягивается в бесконечный ряд дискурсии в области знания и действия», «практически единой истины нет», реально существуют истины реальных наук и частные исторические цели².

С.Н. Булгаков убежден, что наука не может существовать без Истины, пользуясь только прагматическими критериями, это уведет ее в релятивизм, что имеет место в современном ему прагматизме. Но философ вынужден признать, что прагматизм – этот важный симптом научного самосознания современной ему эпохи – осознанная относительность научного знания, когда «одновременно с усовершенствованием научных методов, с углублением в логику науки» раскрывается и «инструментальный характер научных истин». С.Н. Булгаков признает, что «...наука действительно не имеет дела прямо с Истиной ... Научное знание

¹ Микешина Л.А. Современные темы в философии науки С. Н. Булгакова//Эпистемология и философия науки, 2010, т. XXIV, №2. С.179

² Булгаков С.Н. Философия хозяйства. М., 1990. С. 128-129

и не суммируется и не может быть суммировано ни в какой синтез, растущая специализация есть закон развития науки»¹.

Булгаков рассматривает взаимное соотношение разных наук, используя метафору «сети». Частные науки хотя и считаются частями единой науки, однако ведут вполне самостоятельное и обособленное существование. Философ называл это явление «множественностью научного знания» и был озабочен быстро идущей специализацией знания, порождающей условность и относительность научных установок, усматривая в этом проблему, которая требует философских разъяснений. Он считал наивной веру в «единое научное мировоззрение», так как в науке нет естественной иерархичности, которая давала бы возможность подвести всю науку под единую схему. Также С.Н. Булгаков использует понятие научной картины мира. По мнению философа, «...научная картина мира, мир как объект и, следовательно, как механизм, есть только моментальная фотография. Научная картина мира как чистого механизма выражает момент созерцания перед действием, наибольшую полярность субъекта и объекта, их противопоставление, за которым последует слияние, отождествление»². В связи с этим представляет интерес следующая мысль философа: «Науки сами создают для себя объекты, устанавливают свои проблемы, определяют методы. Единой научной картины мира, или синтетического научного мировоззрения, поэтому быть не может. Каждая наука дает свою картину мира, устанавливает свою действительность, свой собственный космос, стремясь выработать законченную систему научных понятий»³. Булгаков видит несколько иные основания и смыслы единства различных наук. Прежде всего, они методологические, науки объединяются «формальной своей стороной, своим методизмом, формально-логическими приемами образования понятий». Таким образом, философия науки в своем становлении идет по пути методического единства наук, а не всеобщего синтеза научного знания.

Понятие научной картины мира в отечественной философии и методологии науки детально разрабатывается, начиная с 70-х годов XX столетия, но при этом никто не учитывал и не вспоминал идеи Булгакова, относясь к нему только как к религиозному философу, идеалисту, носителю чуждого мировоззрения.

Булгаков критикует позитивизм О. Конта за догматическую веру в науку и при этом признает заслуги И. Канта и неокантианцев, для которых наука – главная действительность, в глубокой и обстоятельной критике разума и науки. По мнению Булгакова, признание антропоморфности науки – важнейший факт, открытый философией науки, к которому он относится с несомненным признанием. Но каковы способы и формы присутствия

¹ Там же. С.131

² Там же. С.160

³ Там же. С.132

субъекта в научном знании? Философ усматривает описание присутствия человека в концепциях прагматизма. Он видит прагматизм и в построениях трансцендентального идеализма. Булгаков считает, что «отцом научного прагматизма ... является не кто иной, как Кант», а также представители обеих школ неокантианства, Бергсон и, наконец, американский прагматизм Д. Дьюи и Ч. Пирса. При всем своем философском абсолютизме идеализм сближается с прагматизмом потому, что выяснение соотношения теоретического и практического разума, анализ познания и отдельных наук в целом, не зависимо от общих положений идеализма, способствовали сокрушению научного догматизма, что имеет и практическое значение. Кроме того, «теория образования естественно-научных и исторических понятий имеет совершенно прагматический характер и лишь внешне связана с его гносеологическим телеологизмом»¹.

Далее С.Н. Булгаков утверждает, что «весь трансцендентальный идеализм, начиная с Канта и кончая Риккертом и Когеном, вскрывает ту истину, что наука строится человеком и что формальное идеалистическое априори проникает в ее глубину, пронизывает всю ее толщу»². При этом позитивизм устанавливает полную пассивность познающего субъекта, он лишь «зеркало для отражения законов природы», тогда как идеалистическое представление, особенно четко выраженное Кантом, – «рассудок не почерпает свои законы (a priori) из природы, а предписывает их ей». Отсюда возникает и прагматическая интерпретация этой мысли Канта, которая выражает его конструктивистский подход к пониманию познания. Булгаков считает, что «идеализм, если отвлечься от его гносеологического абсолютизма или трансцендентализма, насколько он поворачивается к действительной науке, делает одно дело с прагматизмом, именно он очеловечивает знание... Антропологизм в науке – вот общий итог гносеологического идеализма и позитивистического прагматизма. Проблема науки приводится к загадке о человеке, наукословие становится отделом философской антропологии. Человек есть наукотворец ... способное к науке существо»³.

По мнению Л.А. Микешиной, «...перед нами глубокие идеи, высказанные мыслителем в начале XX в., но не усвоенные в полной мере и сегодня. Уже тогда он понимал, что познавательная практика не исчерпывается материальной эмпирической деятельностью субъекта, она включает предельно значимый для науки другой ее вид – когнитивную практику в разнообразных логических, методологических, критико-аналитических, абстрактных конструктивных построениях,

¹ Булгаков С.Н. Философия хозяйства... С.134

² Там же. С.135

³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства... С. 136-137.

осуществляемых человеком и тем самым всегда присутствующих в любом, включая научное, знании, выражающем его антропологический аспект»¹.

Особое место в философии науки Булгакова занимает отношение субъекта и объекта в научном познании, онтологические и гносеологические проблемы, возникающие при этом. Философ критикует механистическое мировоззрение и соответствующую ему теорию отражения. Булгаков объясняет познавательный процесс с позиций идеи, согласно которой «корни науки – в Софии, в идеальном тождестве и самосознании мира, в идеальном его организме»². Критически рассматривая классическую науку, он ставит вопрос о соотношении «науки и жизни», понимая под этим «непрерывный хозяйственный процесс», который нуждается в «теоретической ориентировке», т.е. науке. Прагматизм науки для него тесно связан с положением субъекта по отношению к объекту, субъект «завоевывает» объект, «внедряется» в него, при этом «все внимание переносится на объект, субъект как будто совершенно исчезает, прячется, остается только изучаемый объект. Это и есть чистая научность, научное отношение к миру»³. Для Булгакова в науке субъект всегда активно входит в объект, поскольку вся наука возникает в трудовом процессе» и в этом смысле как элемент «хозяйственного отношения к миру» вся имеет социальную природу.

В контексте проблемы хозяйства Булгаков рассматривает соотношение таких философских категорий, как свобода и причинность, свобода и необходимость, и с этих позиций трактуется детерминизм. Философ использует термин «социологический детерминизм», суть которого он видит в том, что «человеческая жизнь представляется механизмом причин и следствий, а история рассматривается как область исключительного господства неизменных законов. Социология приравнивается, таким образом, несовершенной или незавершенной астрономии или, шире, вообще математическому естествознанию»⁴.

Булгаков высказывает важную мысль об онтологии социального объекта: «социальное тело не поддается восприятию органов наших непосредственных чувств и прячется от них как будто в четвертое измерение, но оно может быть нащупано и там научным инструментом, и неосвязаемость этого социального тела сама по себе отнюдь не есть аргумент против его существования»⁵. Соответственно меняется и субъект, индивид становится единицей статистической совокупности, в которой полностью утрачиваются все личностные характеристики.

Он считает, что как образ действий социальных наук метод абстракции – это сознательное упрощение, стилизация социальной

¹ Микешина Л.А. Современные темы... С.184

² Булгаков С. Н. Философия хозяйства... С.164

³ Там же. С.153

⁴ Булгаков С. Н. Философия хозяйства... С.191

⁵ Там же. С.198

действительности. Кроме того, если социальные науки многообразны, как и наука вообще, то множественны и формулируемые ими закономерности. Каждая из них выражает лишь отдельную сторону социальной жизни и не может исчерпать целое социальной действительности. Но отсюда, по Булгакову, неправомерно, например, и притязания «научного социализма» научно предопределять социальную жизнь и даже вообще человеческую историю. Это может иметь место только в том случае, если мы встаем на позицию «социальной физики», отождествляем социальные и естественные науки и пользуемся методом последних. Однако «закономерности социальной науки не “открываются” ею в природе или в социальной действительности, но они методологически привносятся сюда социологическим разумом, они суть основоположения социологического познания. А ригоризм набрасывает на социальную жизнь сеть механизма, неизменности и единообразия. Но нельзя же самую сеть принимать за улов. Она в действительности есть только орудие, метод, а не итог или результат. Поэтому социальный детерминизм не есть вывод социальной науки, но ее методическая предпосылка, обуславливающая самое ее существование»¹.

В целом следует отметить, что С.Н. Булгаков существенно продвинул развитие эпистемологии и методологии социальных наук, философии науки в целом. Это проявилось в понимании природы науки, ее онтологии, методологии. Особое место в создании научного знания отведено творческой активности человека в его жизненной целостности, что позволяет преодолеть наивный реализм методологии и идеалов классической науки, принципиально элиминирующей человека из методов и результатов познания. Философ намного опередил свое время, осуществив философско-методологическую критику господствующих в XX веке идей позитивизма, марксизма и социального детерминизма, предвосхитив идеи социального и эпистемологического конструктивизма, получившие широкое распространение в современной западной и отечественной философии.

7.9. Миф и символ в философском мышлении²

Рассуждая в своей работе «Свет невечерний» о природе мифа и символа, Булгаков высказывает точку зрения, в которой уже переплетается мифология и философское мышление, причем на философские вопросы даются мифологические ответы в сложившемся в наше время понимании мифа и философии.

¹ Там же. С.203

² Воронина Н.Н., Ткачев А.Н. «Проблемы концепции мифа и символа в работе С.Н. Булгакова "Свет невечерний"»

Но в принятом понимании не утрачена проблематика границ между мифом и философией. Философское и мифологическое мышления имеют и общие черты, и различия. Во всяком случае, соотношение философии и мифа продолжает оставаться открытым вопросом дискуссии. Например, А.Ф. Лосев в своей классической работе «Диалектика мифа» вполне обоснованно трактует всю современную культуру осознания бытия (наравне с древней культурой осознания бытия) как миф.

И встает следующая проблема различия в содержании понятия «миф»: миф – это определенная форма языкового выражения или это наиболее общий метод, способ наиболее общего освоения мира?

Совершенно очевидны различия мифологического и философского мышления в формах их выражения метафизики, однако также очевидно, что мифология и философия – это виды метафизики, поскольку та и другая описывают мир, выходя за пределы данности. Так что же тут является определяющим: метафизика или форма выражения метафизики? Если определяющим является метафизика, то философия – это миф. А если определяющим является форма выражения метафизики, то философское и мифологическое мышление – это разные вещи.

Вот эти вопросы затрагивает в своем рассуждении о мифе и философии Булгаков, когда говорит о мифологичности мысли Канта и Гегеля, приравнивая, например, мышление Гегеля к мышлению оккультистов: «Стремление оккультистов путем медитации услышать голос самих вещей, как и вера Гегеля, что в мышлении, после того как им, путем философского медитирования, преодолены низшие, феноменологические, ступени самосознания духа и действует уже сам Логос, – формально сродны с "мифотворчеством"¹.

Но, по-видимому, все-таки коренным различием между философским и мифологическим мышлением можно назвать отношение к метафизике. Само понятие «метафизика» немислимо в мифологии, потому что, как справедливо отмечают Булгаков и другие мыслители, миф воспринимается в мифологическом мышлении не как фантазия, не как гипотеза, а как реальность. То есть миф в представлении мифологического мышления – это никакая не метафизика, а чистейшая физика. И по этому принципу можно проводить различия между мифом и философией, между мифом и наукой. Конечно, мифы присутствуют и в философии, и в науке, однако мифы от этого присутствия не перестают оставаться мифами, и могут лишь иллюзорно быть приняты за философию или науку.

Поэтому никак нельзя согласиться с Булгаковым, трактующим учение Канта о вещи-в-себе как «зерно теории мифотворчества», а учение Канта о разумной вере как мифотворчество. Учение Канта направлено на строгое разграничение данного и не-данного, физики и метафизики. И отсюда же следует вопрос философии Канта: «Как возможна метафизика

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 58

как наука?». Кант понимает неотъемлемость присутствия метафизики (мифа) в сознании человека, но Кант прямо называет этот неотъемлемо присутствующий в сознании человека миф – метафизикой, а не реальностью, а, следовательно, не может идти речи о мифологичности учения Канта (разве что в каких-то отдельных моментах). А вот, например, говорить о мифологичности учения Булгакова вполне правомерно, так как Булгаков высказывается о метафизике как о некоей реальности иного мира: «откровение трансцендентного, высшего мира совершается непосредственно в *мифе*»¹, «мифу присуща своя особая достоверность, которая опирается не на доказательства, но на силу и убедительность непосредственного переживания»².

Учение же Канта как раз направлено, в том числе и на разграничение в непосредственном переживании мифа (метафизики) и данного, ноумена и феномена. При этом, разумеется, говорить о том, что за мифом и даже за фантазией стоит некая реальность, тоже правомерно, ведь, благодаря психоанализу Фрейда и Юнга, известно, что помимо сферы сознания в человеке присутствует сфера бессознательного, которая во многом определяет сознание человека. Булгаков и пишет о том, что миф содержит больше, чем знает его создатель-мифотворец и миф всегда больше, нежели его осознания. «Зародившийся миф содержит в себе нечто новое, дотоле неизвестное самому мифотворцу»³. И тут, безусловно, можно согласиться с Булгаковым, как и с тем, что миф – это слово иного бытия к человеку. Но какое слово, где его источник? Слово божества? Слово природы? Слово внутреннего мира самого человека?

Миф можно и вполне правомерно трактовать как и иное, отличное от философского, восприятие данного. Но, конечно, рассуждения о том, является ли воспринятое через бессознательное данностью «высшего порядка» или «низшего порядка» чем-то «трансцендентным» или «имманентным», продолжают оставаться метафизическими рассуждениями, а в том случае, когда метафизичность этих рассуждений не осознается, они превращаются в мифы.

То есть миф, воспринятый через бессознательное, может быть выражением реальности иного мира, но может быть и бессознательно-символическим, бессознательно-образным выражением каких-либо реалий (в смысле данности) нашего мира.

Сам Булгаков признает, что наряду с божественным источником мифологических образов могут существовать и иные источники. «Принципиально возможность заблуждения и обмана здесь вовсе не исключена. В этом-то и заключается опасность прельщения ложными откровениями, принимаемыми за истину только потому, что

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С.57

² Там же. С.57

³ Там же. С.57

гносеологически они имеют характер откровения, не дискурсивны, но интуитивны»¹, – пишет он и призывает не доверять непосредственной интуиции, но проверять откровения. Однако, что же является критерием истинности мифа у Булгакова? – Другой миф, принятый в одной из религиозных традиций! «Необходимо личные интуиции выверять по церковному преданию, раз только Церковь уже опознана как "столп и утверждение истины", а не наоборот – поверять церковное предание по личной интуиции»².

Но было бы смешно и абсурдно, например, говорить, что атеисты, буддисты, мусульмане и другие опознали христианскую церковь как «столп и утверждение истины». Не говоря уж о том, что христианских церквей известно великое множество, и все они сознают себя как «столп и утверждение истины», а других – как лжецеркви, ведь одних только православных церквей, не признающих друг друга, известно около сотни. Так о каком опознании «столпа и утверждения истины» может идти речь? Об опознании какой-то из христианских церквей самой себя «истинной»? – Но это и есть чистейший образец мифа, когда человек или группа людей (например, церковь) просто не способны к критическому взгляду на себя.

Например, Булгаков пишет: «Ложное понимание природы мифа, связанное с общим иконоборческим устремлением, отличает и Лютера и весь вообще протестантизм с его имманентизмом и рационализмом».³ То есть «ложным» Булгаков считает протестантские воззрения только потому, что они просто не согласны с мифами той церкви, вероучение которой исповедует Булгаков. При этом протестантизму в целом приписывается имманентизм и рационализм, хотя имманентизм и рационализм можно приписать только одному из направлений протестантского богословия, а именно, либеральному богословию. И в чем же ложность либерального богословия, в честных и искренних попытках понять содержание исповедуемого ими учения? Например, в России ярким представителем либерального богословия был Лев Николаевич Толстой. Булгаков пишет о Толстом: «Л. Толстой. Его рассудочная критика догматического богословия неотразима, если признать здесь рассудок высшим судьей, но обращается в прискорбное недоразумение, если эту посылку отвергнуть»⁴. Но если отвергнуть рассудок как посылку, то получится только безрассудство.

И в настоящее время мы видим, что на кое-что из взглядов Толстого и либерального протестантского богословия в современном протестантском богословии имеются серьезные возражения, но возражения именно в посылках и категориях либерального богословия. Разумеется, опровергается не основной подход либерального богословия как подход

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С.60

² Там же. С.60

³ Там же. С.59

⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С.66

честной, свободной мысли, а опровергаются некоторые выводы, которые связаны с преувеличением возможностей познания. И кстати, делается это на основе учения Канта. А отвергается либеральное богословие только в протестантском фундаментализме, который сродни православному фундаментализму. Вообще отвергать рассудок в делах веры – это типичная черта фундаментализма и мистицизма. Но, как хорошо сказал поэт Иосиф Бродский: «Есть подлинно духовные задачи. А мистика есть признак неудачи в попытке с ними справиться. Иначе, их бин, не стоит это толковать»¹. *Аргументированные возражения* на либеральное богословие возникли именно в среде протестантского либерального богословия, где появилось новое направление протестантского богословия – диалектическая теология (Карл Барт и др.). То есть это нормальный, здравый процесс развития познания, где возможны и ошибки, и преодоления ошибок. Когда же какая-либо стадия нормального процесса развития мысли объявляется единственно верной, то есть мифологизируется, то именно тогда мы имеем иллюзорную, антиинтеллектуальную позицию в мысли, то есть имеем миф. И даже когда тут философия иногда выступает в качестве служанки мифа, это все равно не является подлинной философской интенцией.

Православная мысль ничего не смогла ответить Льву Толстому по существу поставленных им вопросов, кроме того, что безапелляционно заявила, что он находится «в прельщении гордого ума своего». Также была обнаружена несостоятельность православной богословской мысли на Петербургских религиозно-философских собраниях 1901-1903 годов, где российская интеллигенция предпринимала разговор с православными богословами. Как свидетельствует активная участница этих собраний Зинаида Гиппиус, рассказывая о тех впечатлениях, которые были у нее и ее мужа Дмитрия Мережковского, от бесед с ведущими богословами православной церкви того времени: «вот это самое удивляющее, самое неожиданное, на что мы натолкнулись здесь: позитивизм. Иной раз кажется: да это главное! Да все они позитивисты ... Профессора и приват-доценты Духовной Академии – почти сплошь позитивисты, хотя есть и с молодыми студенческими душами. Но и они мало понимают, или глубоко, по воспитанию, не культурны. И как-то уж неисцелимо ... Увы, увы! Как нам отсечь нашу жажду разумения, нашу молитву о жизни, о ее правде, - о всем человеке?»².

Действительно, у мифа и позитивизма есть много общего, точнее, у мифо-догматических формул и позитивизма – это мифологизация интерпретации данного. Та или иная интерпретация данного воспринимается как нечто «реальное», как нечто позитивное. И

¹ Бродский И. Часть речи: Избранные стихи 1962-1989. М.: Худ. лит., 1990. С.63

² Гиппиус-Мережковская З.Н. Дмитрий Мережковский. //Серебряный век. Мемуары. М.: Известия, 1990. С.82.

отвергается метафизика, при этом своя же метафизика метафизикой не признается, а мифологически принимается за «реальность».

Булгаков пытается отстаивать выражение мифа во всех видах искусств, не только в слове, и противопоставляет религию слова в протестантизме и религию всех искусств, где слово «лишь *одно из многих* средств для выражения содержания веры»¹, как это принято в католицизме и православии. Однако Булгаков игнорирует тот факт, что религией слова является не только протестантизм, но и иудаизм, который является основой христианской веры, ведь как сказал Христос в Евангелии от Иоанна: «спасение от Иудеев». И также в Евангелии Иоанна весьма недвусмысленно сказано о роли слова: «В начале было Слово». Булгаков же, по-видимому, в своей интерпретации предлагает скорее что-то вроде Евангелия от Фауста у Гете: «В начале было Дело». Кроме того, совершенно справедливо говоря о трансцендентной направленности мифа, о том, что трансцендентное является главным в мифе, Булгаков оставляет без внимания то, что слово является самым открытым трансцендентному из всех видов искусств. Даже музыка ограничена своей интонационной природой, слово же практически бесконечно открыто трансцендентному. Что же касается живописи, то живопись наименее из всех искусств открыта трансцендентному. Достаточно сравнить образ в слове и образ в живописи, чтобы видеть, что образ в слове многовариантен, а образ в живописи задан однозначным выражением, присущему этому виду искусства. Даже если речь идет о символическом направлении в живописи. Символической образ в живописи предполагает не многовариантность, а лишь выражение одного варианта из многовариантности, и лишь тем создает ощущение многовариантности, то есть создает ощущение многовариантности лишь опосредованно, тогда как символическое слово непосредственно представляет многовариантное выражение образа.

Можно согласиться с утверждением Булгакова, в котором тот присоединяет иконографию к литургике, поскольку иконографию можно рассматривать как соучастие художника в литургическом действе, однако это «соучастие» и представляет проблему, так как задает характер литургического действа. Булгаков стремится разделить и противопоставить миф магии и миф литургии по следующему признаку: он упрекает магизм за имманентность, за то, что магизм «человечен, поскольку он всецело опирается на мощь человека, на его силу и энергию»². Тогда как литургическое таинство основывается на противоположном, на благодати, то есть на том, что дается через миф из трансцендентного. Но тогда (даже оставив без внимания очевидную спорность таковой интерпретации языческого магизма), если следовать этому признаку различия по интенции благодати при отделении магизма, получается, что религия слова наиболее

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С.63

² Булгаков С.Н. Свет невечерний... С.64

открыта благодати, наиболее открыта трансцендентному, поскольку она не задает художественной однозначности образа, и наоборот, религия иконографии и культа является имманентным действием, в котором человек опирается на созданную им художественную интерпретацию образа, то есть опирается именно на свою «силу и энергию», либо придает своей силе и энергии статус соучастия в теургии, в творении мира Богом. И достаточно обратиться к материалам религиоведения, например, к работам Мирче Элиаде, чтобы увидеть в язычестве прямую аналогию с тем, что предлагает Булгаков в качестве чего-то якобы противостоящего язычеству. Чуть ли не одними словами Элиаде и Булгаков описывают религиозное значение культа, только Булгаков описывает православный культ, а Мирче Элиаде – языческий. То есть получается, что Булгаков, предлагая этот принцип различия, приводит аргументы в пользу того, что он задается целью опровергнуть.

Булгаков пишет о том, что миф выражается в символах, и, действительно, можно даже сказать, что миф это и есть символ, так как миф не присутствует в нашей данности вне того или иного символического выражения. Если же миф прямо отождествляется с реальностью, то он, собственно, как миф исчезает, так как просто отождествляется с данным и не несет в себе присутствия инобытия. Но подобное может произойти только с религиозным мифом, потому что существует и светская мифология, отрицающая трансцендентное, поэтому нельзя говорить о том, что светский (в смысле нерелигиозный) миф, будучи выражен не символически, перестает быть мифом. Такое можно говорить только о религиозном мифе. Можно также согласиться с утверждением Булгакова, что в мифе нельзя солгать, так как миф есть выражение над-человеческой природы в человеке. Конечно, миф может быть ошибкой, заблуждением, но не может быть ложью.

Над-человеческим миф является не в том варианте метафизического смысла, который предлагает Бердяев (хотя нельзя отрицать и вариантов метафизики как потенциальной возможности), но над-личностным миф является, прежде всего, потому, что имеет бессознательную природу. Миф приходит в сознание человека из бессознательного, а уж какие метафизические варианты можно предполагать в бессознательном – это другой вопрос. И именно благодаря своей бессознательной природе миф является символическим, даже когда миф интерпретируется как однозначная реальность, то и тогда можно лишь говорить о немифологичности интерпретации мифа, а не о несимволичности самого мифа. Есть явление мифа в сознании человека и есть интерпретация мифа в сознании человека. Булгаков совершенно справедливо отмечает, что явление мифа больше, чем его интерпретация. И в связи с этим у Булгакова появляется рассуждение о мифе и догмате, где догмат трактуется как интерпретация мифа, точнее, Булгаков разделяет миф-догмат и миф-формулу, что, по-видимому,

надлежит понимать как миф-явление и миф-интерпретация (догмата). При этом Булгаков пытается списать справедливость критики несуразности интерпретаций многих догматов на принципиальную невыразимость мифа-догмата в мифе-интерпретации.

Действительно, миф как явление, как данность мира, неисчерпаем в своих интерпретациях, но критикуется-то миф-интерпретация (догмата) вовсе не за неисчерпаемость мира. Никто, например, не будет критиковать ученого за то, что он считает непознанным в природе, критикуют лишь то, что ученый предлагает как нечто познанное. Поэтому справедливым представляется суждение классика протестантского богословия Карла Барта: «В этом деле никогда не будет достигнуто совершенство и христианская догматика всегда будет оставаться относительной и способной заблуждаться мыслью, исследованием и изложением»¹. Булгаков же, отстаивая интересы своего вероисповедания, по существу предлагает остановиться на православных интерпретациях христианских мифов. *Но всякая таковая остановка* развития процесса познания мифа неизбежно предполагает ту или иную степень консервации заблуждений. И тогда неизбежно интерпретация начинает заслонять собой явление мифа. Хотя и сам Булгаков говорит о том, что интерпретация мифа не может быть предназначена для того, чтобы исчерпать содержание мифа.

Поднятые Булгаковым вопросы природы мифа и символа во многом сохраняют свою актуальность и в настоящее время, несмотря на то, что развитие современной мысли значительно обогатило содержание религиоведения и, в частности, философию религии. Так как понимание природы мифов затрагивает не только чисто философскую, но и социально-культурную проблематику, оно сохраняет свою значимость и для понимания жизни современного общества.

7.10. Язык и его бытие в культуре²

Онтология языка является одной из наиболее важных и актуальных тем мифологического, философского и религиозного осмысления мира и самого человека. На протяжении более чем двух тысяч лет мыслители осуществляли наблюдения, предпринимали попытки систематизации, нормирования и управления процессами в языке. Российская философская мысль второй половины 19 – начала 20 вв. отличается мозаикой взглядов и подходов в осмыслении причин и форм становления бытия языка. Теме перехода языка в небытие посвящены работы К. С. Аксакова, М. А. Бакунина, В. Г. Белинского, Н. А. Бердяева, Н. Я. Данилевского, К. Н. Леонтьева, В. С. Соловьева, Н. Ф. Фёдорова и других.

¹ Барт К. Очерк догматики. СПб.: Алетейя, 1997. С.14

² Муллағалиева Л.К. «Онтология становления бытия языка в философском наследии С.Н.Булгакова».

Становление русского языка явилось темой философских размышлений Сергея Николаевича Булгакова. Раскрывая концепцию Софии, мыслитель дает свою трактовку феномена становление. По выражению исследователя: «Есть София, Душа мира, Мудрость мира как всесовершеннейший организм идей, как Плерома, полнота бытия. Она есть умопостигаемая основа мира, мир как космос. Здесь идеи смотрятся друг в друга, отражаются друг в друге, здесь царит действительно коммунизм бытия, здесь существует замкнутое число, полнота идей. Напротив, наш мир есть этот же космос в процессе становления, расплавленности в небытии, он софиен во всем своём бытии, но внесофиен и даже антисофиен в состоянии»¹. Иными словами, исследователь полагал, что становление есть бытие в небытии, своеобразная «расплавленность в небытии». Кратковременность момента существования материального мира, в котором живёт человек, в его понимании соседствует с вечностью, не подвластной становлению.

Заметное влияние на формирование воззрений С. Н. Булгакова оказали концепции В. фон Гумбольдта и А. А. Потебни. Творческое прочтение и переосмысление их учений привело отца Сергия к необходимости онтологической реконструкции исходных смысловых оснований русского языка. Анализируя этимологию понятий, С. Н. Булгаков обосновал концептуальность категории «язык». По его мнению, язык является не просто признаком и критерием народа, они есть неразрывное единство. По этой причине отношение к родному языку является отношением к народу. Как писал мыслитель: «Язык ... самое могучее орудие культуры, в котором отпечатлевается душа национальности ... (недаром по-славянски «язык» прямо и обозначает народ, и не напрасно Фихте в «Речах к немецкому народу» чистоту и первоначальность языка считает основным признаком национальности). В языке мы имеем неисчерпаемую сокровищницу возможностей культуры, а вместе с тем и отражение, и создание души народной ... Вот почему, любя свой народ, нельзя не любить прежде всего свой язык»². Это единство проявляется не только в смысловой тождественности понятий «язык» и «народ», но и в творческой деятельности субъекта.

Религиозный мыслитель считал, что исключительная роль в мировой истории принадлежит славянским народам, которые еще скажут свое Слово человечеству. По выражению отца Сергия: «Верую, как и прежде, что через русский народ придет спасение миру, что ему предлежит не только великое будущее, но и решающее слово в судьбах мира»³. Высказывание С. Н. Булгакова оказалось пророческим: как показал

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. СПб.: Наука, 1999. С. 24.

² Булгаков С. Н. Два града. Исследование о природе общественных идеалов. В 2 т. СПб: Из-во РХГИ, 1997. Т. 2. С. 341.

³ Булгаков С. Н. На пиру богов. URL: <http://www.vehi.net/bulgakov/napirubogov.html>

дальнейший ход истории, русский народ – носитель русского языка, стал спасителем человечества от «национал-социалистической чумы» – фашизма.

Признавая силу и роль слова в христианской религии, мыслитель-софиолог считал, что современная проповедь утратила живое слово: «Для того чтобы завоевать душу, нужно было не убедить, а лишь приобщить ее к этой благодатной жизни, не доказывать, а показывать христианство, ибо «Царствие Божие не в слове, а силе» (I Кор. IV, 17). (К сожалению, мы утратили теперь эту силу и оставили себе одни только слова, оттого и мертвенность и безжизненность современной проповеди)»¹.

Устное слово субъекта, наполненное личностным смыслом, есть живое слово, подлинное бытие языка, в то время как письменное, безличное – это мертвое слово, небытие. Мыслитель пишет: «Когда пророки умолкли, верующие стали искать ободрение в тяжелых жизненных обстоятельствах в таинственной, прикровенной псевдонимами, полной символов апокалиптике. Живое, личное слово пророка заменилось писанным, безличным произведением апокалиптиков»². Таким образом, философ полагает, что слово живет в процессе дискурса, до и после оно пребывает в небытии.

С. Н. Булгаков обращает внимание на то, что в современных ему условиях категории политики и экономики вытесняют старые смыслы понятий и наполняют их новым содержанием так, что даже текст Нового Завета подвергается переосмыслению. По его выражению: «Наш политико-экономический век стремится даже и Новый Завет, насколько это возможно, перевести на язык политической экономии»³.

Вопросам бытия языка посвящена «Философия имени» С. Н. Булгакова, которая, согласно исследователю В. Океанскому, «может быть понята как радикальное возвращение онтологических оснований языку»⁴.

Основанная на онтологическом универсализме, концепция мыслителя утверждает, что единство мира обуславливается единством мирового разума или единством языка. Как пишет философ: «Наречия различны и множественны, но язык один, слово едино, и его говорит мир, но не человек, говорит мирочеловек»⁵. Таким образом, многообразие языкового бытия мыслится автором «Философии имени» как вариант единства логоса высшего, космологического уровня. Единство языка изначально, оно лежит в природе языка, в его основе, в то время как

¹ Булгаков С. Н. Два града... С. 149-150.

² Там же. С. 213.

³ Булгаков С. Н. Два града... С. 181.

⁴ Океанский В. Язык и космос: статус языка в «Философии имени» С.Н.Булгакова // От Хомякова – до Булгакова Книга очерков кризисологической метафизики. URL: <http://ocean.ucoz.ru/publ/16-1-0-159> (дата обращения 25.01.2011).

⁵ Булгаков С. Н. Философия имени. СПб.: Наука, 1999. С. 35.

множественность есть состояние языка; «в Вавилоне родилась лингвистика»¹.

Слово антропокосмично, полагает С. Н. Булгаков. Мыслитель отождествляет «единое слово» с «мета-логосом» и мировой мыслью, а «внутренний язык», или «внутреннее слово», объясняет как язык самих вещей, «их собственную идеацию»². По выражению философа: «Язык дан человеку потому, что в нем и через него говорит вся вселенная, он есть логос вселенной, и всякое слово не есть только слово данного субъекта о чем-то, но и слово самого чего-то»³. Итак, способность человека к языку ученый объясняет «антропологической силой» внутреннего слова мира: посредством человека мир высказывает себя, свою сущность.

Мыслитель признает неравенство языков: «При эквивалентности языков, можно и должно постулировать и их неравенство, иерархию: как всё иерархично, так и язык»⁴. Из этого следует, что становление бытия языка приведет к уменьшению количества элементов иерархии - к сокращению качественного разнообразия бытия.

Причиной состояния раздробленности и непонятности исторических языков философ считает «психологизм», который приводит к тому, что «космическое слово вещей» в национальных языках соединяется с «человеческим словом о вещах». Соединение универсального и особенного детерминирует искажение первоначального смысла слов, что может быть преодолено путем интеграции человечества через возвращение к единому языку как универсальному смыслу мира.

В «Философии имени» религиозный философ обратился к сущности алфавита, буквы. С. Н. Булгаков пишет, что, «отвлекаясь от фонетики и физиологии речи, мы должны считать буквы (в вышеуказанном смысле) имеющими действительно самостоятельное бытие ... Буквы, звуки букв, существуют в себе, и потому лишь они существуют в языке»⁵.

Отчасти разделяя идеи последователей Каббалы, проповедующих исключительное значение буквы в бытии субъекта: «буквы или голосовые звуки действительно выражают некоторые первоначальные космические качества ... Буква есть выражение силы природы, качество её, первоначальная краска, из смешения коих образовался мир, слово есть вспышка смысла...»⁶, мыслитель не склонен абсолютизировать силу буквы, поскольку это, на его взгляд, упраздняет смысл, идею слова. С. Н. Булгаков резюмирует: «Буква есть ... первоматерия, слово выше буквы потому, что исполнено света и мысли, точно так же, как статуя выше своего мрамора и картина своей краски. В слове происходит таинственное перерождение или

¹ Там же. С. 44.

² Там же. С. 29.

³ Там же. С. 36.

⁴ Там же. С. 51.

⁵ Булгаков С. Н. Философия имени... С. 63.

⁶ Там же. С. 64.

преображение звука, тем, что он становится символичен, вмещающая идею ... слово не слагается из букв, не возникает из них, но расчленяется на буквы»¹.

Из этого следует, что становление алфавита языка, например, вытеснение кириллицы латиницей, есть изменение качества языкового бытия, трансформация первоматерии языка. Значит, алфавит, буквы, обладающие самостоятельным бытием, обеспечивают устойчивость бытия языка. В связи с этим можно понять озабоченность научной и культурной элиты России масштабным вытеснением кириллического алфавита латинским в ономастическом пространстве города, в СМИ и рекламе, сети Интернет и т.д.

Большое место в философской рефлексии С. Н. Булгакова занимают размышления о причинах становления бытия русского языка. По мнению отца Сергея, становление русского языка началось под влиянием политического фактора социалистической революции, которой была свойственна ненависть к собственному народу и языку. Обращение большевиками жителей России в полуживотное состояние привело к тому, что русский язык стал переполняться заниженной лексикой и жаргоном. Как писал мыслитель: «Мне часто думается теперь, что если уж искать корней революции в прошлом, то вот они налицо: большевизм родился из матерной ругани ... С тех пор как началась революция, мы живем в сплошной грязи, в свинарнике каком-то. От человеческой речи понемногу отучаемся. Вы посмотрите, во что наш язык превращается, с новой орфографией этой мерзкой, измышлением нигилизма – тоже кадетский подарок! – да с жаргоном этим товарищеским с разными словцами их футуристическими»². Корни языкового нигилизма, отрицающего славянский и церковный языки в качестве первооснов современного русского языка, С. Н. Булгаков видел в маргинальности социалистической революции. Наиболее ярким проявлением данного феномена мыслитель считал футуризм, отрицавший бытие русского дореволюционного языка (ср. «Сбросим Пушкина с парохода современности!»).

Слова мыслителя о матерной ругани как источнике и маркере социальных катаклизмов также оказались пророческими. Неустойчивость социального бытия, духовный и ценностный кризис начала 21 в. еще более очевиден на фоне значительного роста словарного поля понятия «матерщина». Согласно результатам предпринятого нами эмпирического компаративного исследования состояния концептов русского языка, в «Словаре церковно-славянского и русского языка» под ред. А. Х. Востокова (Спб., 1847 г.) отмечено лишь 5 слов, называющих это явление, в то время как в «Большой академический словарь русского языка» (гл. ред.

¹ Там же. .

²Булгаков С. Н. На пиру богов. URL: <http://www.vehi.net/bulgakov/napirubogov.html> (дата обращения 21.01.2011).

К. С. Горбачевич; науч. координатор издания А. С. Герд, Спб., 2004-2011 гг.) вошли уже 22 новых слова со значением «материться». Язык стал различать тончайшие оттенки явления, что отразилось в продуктивном словообразовании: *матерщинник, матерщинница, матерщинный, матерщинничать, мат-перемат, матюг, матюгание, матюгать, матюгнуть, матюкать, матюкнуть, по-матерному* и т.д. Значительно разрослась жаргонная фразеология, включающая слово «мать». Большими тиражами издаются словари русского мата, сборники антипословиц, пестрящие ненормативной лексикой.

Очевидно, что многое из новейшей российской истории и происходящего сейчас было провидчески предсказано отцом Сергием. Мыслитель указал на тесную взаимосвязь бытия народа и бытия языка. Онтологическая концепция С. Н. Булгакова о языке позволяет по-новому осмыслить феномен становления бытия языка, его причины и формы. Резюмируя воззрения исследователя на переход русского языка в небытие, можно обнаружить, что философ тесно связывал данный процесс с политической и культурной трансформацией российского общества.

7.11. Мифологический архетип в творчестве С.Н. Булгакова¹

Обращение к методическим приемам литературоведческого анализа и текстологического комментирования при исследовании герменевтического пространства философских текстов отражает специфику современного методологического подхода в гуманитарных науках, так как при этом познание, понимание и интерпретация приобретают тесную связь с жизнью, традицией и историей, укорененность в социокультурном контексте. Так, в нашей предыдущей работе² было выдвинуто предположение о смысле, заключенном в названии булгаковского текста, выявлены текстологические и смысловые совпадения с «Пиром во время чумы» А.С. Пушкина, выделены разные уровни интерпретации революционных событий по аналогии со средневековой экзегезой³, показано, что авторская позиция самого Булгакова заключается в раскрытии «тайнства» мистического смысла

¹ Калмыкова И.В., Мартинкус П.П. «Мифологический архетип диалога С.Н. Булгакова "На пиру богов. Pro и contra"»

² Калмыкова И.В., Мартинкус П.П. «Диалог С.Н. Булгакова «На пиру богов. Pro и contra»: опыт интерпретации» // В сб.: Русское богословие в европейском контексте. С.Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. М., 2006, С.205-213.

³ См., напр.: Гуревич А.Я. Категории средневековой культуры // Гуревич А.Я. Избранные труды. Т.2. Средневековый мир. М.-СПб., 1999, С. 80. Впрочем, мы выделяем не четыре, а три уровня интерпретации.

происходящего¹. Конечно, в определенном смысле, Булгаков признает за всеми участниками диалога правду, но именно религиозно-мистический анализ позволяет за всем кошмаром происходящего увидеть Христа, а, следовательно, обрести персонажам религиозную надежду. Поэтому булгаковский диалог – один из сакральных текстов автора, уже совершенно отошедшего от светской философии, хотя и посвященной социально-политической проблематике. Следуя Г.В.Гриненко², мы считаем, что методологический смысл исследования мистических, религиозных текстов неотделим от их герменевтического видения. Данная работа продолжает «мистическую» реконструкцию событий русской истории начала XX века в контексте историософских исканий С.Н. Булгакова.

Тема, с которой начинаются диалоги – «империалистическая война», «мировой пожар», «бойня» (С. 384, 389, 391, 394, 395, 397)³. И рассматривается она С.Н. Булгаковым на нескольких аналитических уровнях. На первом (фактуальном) она представлена как грязное, недостойное современной европейской цивилизации явление (С. 389), ее виновниками признаются империалистические устремления всех действующих стран – от Германии до России, а поражение последней обосновывается ее экономической несостоятельностью. Здесь наиболее ясно представлена точка зрения *Дипломата*, который, опираясь на свой здравый смысл и прозападные симпатии, дает достаточно интересный и полный анализ фактуального хода событий, указывает на видимых виновников и очевидные следствия произошедшего с Россией социального катаклизма. Остальные участники лишь добавляют некоторые штрихи, в целом не изменяя всей «позитивистской картины» произошедшего.

Но уже на втором (морализаторском) уровне выясняется, что у России были не столько захватнические цели, сколько объективные устремления к утверждению славянского братства на основе православия, зримо воплощенные в предполагаемой богоизбранности русского народа. «Проклятая» война империалистических держав становится для русских священным крестовым походом, призванным внести в дряхлеющую Европу новую «гуннскую» (С. 478) струю славянской самобытности, выраженной в полноценной духовной жизни, что ознаменовало бы новое европейское Возрождение, катализатором и «передовым отрядом» которого стала бы Россия.

¹ К этому близки и некоторые другие исследователи. См., напр.: Усманов С.Н. Церковь и культура в диалогах С.Н.Булгакова «На пиру богов» // Мир и Язык в наследии о. Сергия Булгакова: сборник материалов научно-практической конференции 6-7 октября 2007 г. Шуя, 2008.

² Гриненко Г.В. Сакральные тексты и сакральная коммуникация. Логико-семиотический анализ вербальной магии. М., 2000.

³ Ссылки на диалог даются в тексте по изданию: Булгаков С.Н. На пиру богов. Pro и contra // В сб.: Булгаков С.Н. Героизм и подвижничество. М., 1992.

Если позитивист-ученый (*Дипломат*) видит явный негатив происшедшего с Россией во время первой мировой и, особенно, после нее, т.к. благодаря войне началась «не византийская, но большевистская эпоха в русской истории (С. 401), то неославянофил (*Писатель*) указывает на явный (по крайней мере, о нем «кричали» все патриотично настроенные деятели в начале войны) позитив – миссионизм России. Третий же уровень булгаковского анализа предполагает вскрытие тайных причин происшедшего. В отношении войны этим тайным становятся слова *Беженца* о том, что любая война есть прообраз и репетиция «мирового потопа» (С. 477).

В таком подходе мы видим архетипичную для мифологического (в том числе религиозно-патриархального) сознания ассоциацию войны с противоборством злых и добрых сил¹. Опираясь на исследования Мирче Элиаде по сравнительной мифологии, можно сказать даже больше: любое явление видимой человеку профанной жизни (то о чем постоянно упоминает *Дипломат*) с древнейших времен осмыслялось как имеющее под собой сакральную основу, и в этом смысле «анагогический» анализ Булгакова имеет корни не только в средневековой экзегезе, но и в более ранней традиции.

Напомним, что любая человеческая деятельность рассматривалась архаическим сознанием в контексте мифического архетипа и воспроизводила акт космогонии *in illo tempore*². Война также подходит под категорию космогонической деятельности, т.к. столкновение противоборствующих сил в некотором смысле является деятельностью созидательной, т.к. войны хотя и сопровождались материальными разрушениями, но в то же время превращали Хаос внешнего мира в Космос: путем трансформации «*Не нашего*» в «*Наше*» с помощью «ритуала овладения», повторяющего опять же космогонию – деяние богов в Начале Времени. Причем «Своей» территория становилась только после ее «сотворения» заново³, то есть ее освящения. А любое нападение на «наш мир» рассматривалось как попытка Хаоса поглотить Космос, как нападение демонов, противостоящих богам в космогонии. Об этом М. Элиаде пишет следующее: «нападение на «наш мир» – это отмищение мифического Дракона (поверженного богами у истоков времен), восстающего против творения богов – Космоса и стремящегося обратить его в небытие. Враги приравниваются к могущественным силам Хаоса. Всякое разрушение поселения равноценно возвращению в Хаос, всякая победа над захватчиком воспроизводит победу Бога над Драконом»⁴. И так,

¹ Такой ассоциативный ряд характерен для многих архаических обществ и в качестве архетипа продолжает свое существование в народном сознании вплоть до сегодняшнего времени. См.: Евзлин Е. Космогония и ритуал. М., 1993; Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

² Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. жМ., 1999, С. 391.

³ Элиаде М. Священное и мирское, С. 28.

⁴ Там же. С. 37 - 38.

в основе воззрений на военную деятельность (на ее архетипическую модель, которой люди стараются подражать¹, чтобы стать ближе к богам) лежал космогонический миф, отражающий борьбу Тьмы и Света, Аморфного с Оформившимся, «Бога» с «Дьяволом». Все основные элементы такого подхода к войне реализуются в диалоге Булгакова.

Сама война рассматривается в эсхатологическом аспекте как предвестник апокалипсиса и последующего за ним второго пришествия. Созданию такого впечатления способствует не только общее мистическое ожидание чуда (С. 418, 476, 480), но и пассажи о том, что «весь мир превращается в огненную массу, и некуда укрыться от напора бешеных волн», о том, что все люди скоро превратятся в беженцев, выброшенных из насиженных гнезд, бездомных и — свободных, о грозном историческом часе «надвигающемся для всего христианства», о переменах мирового масштаба, падении мировых государств (С. 477, 478, 471, 472, 413-414).

Мистик (*Беженец*) даже прямо говорит о заговоре против России, который, судя по всему, осуществляет сам Антихрист, что было предсказано Вл. Соловьевым (С. 417). «...«Некто в сером», кто похитрее Вильгельма, теперь воюет с Россией и ищет ее связать и парализовать. Чем-то она мешает тому, кто рвется к жадному господству над миром» (С. 415-416).

По нашему мнению, в пассажах мистически настроенного участника диалога можно с достаточной ясностью увидеть основные структурные элементы мифологического архетипа понимания войны. Во-первых, вероятно, не случайно упоминание о германском «вампиризме» (С. 391, 395), и Антихристе, стоящем за кулисами войны, что имеет явные параллели с отождествлением противника не столько с людьми, сколько с неизвестными (и потому страшными и опасными) демоническими силами. Война представляет собой, таким образом, лишь подмости для деяний божественных и демонических сил: за Россией – Бог, за ее врагами – Дьявол. Во-вторых, Крест на Айя-Софии в этом случае действительно становится знаком не только знаком победы, не только культурным символом, но обязательным для победителя ритуалом освящения завоеванной территории, переходящей из мира Хаоса в стан православного Космоса². В-третьих, несмотря на события 1917 г., общий оптимизм всего произведения носит также мифологический контекст. Как известно, в мифологическом архетипе победа достается добрым богам в любом случае, но в ходе долгой и упорной борьбы с демоническими силами, которые даже сначала могут побеждать³ – Россия хотя и заключила Брестский мир,

¹ Там же. С. 63 - 68.

² На уровне самого текста см. сравнение *Дипломата* мечтаний о завоевании Константинополя с деятельностью большевиков, которые полонили «огнем и мечом какой-нибудь русский город... тем объявляя его включенным в область социалистического рая» (С. 396).

³ На материале славян см.: Иванов В.В., Топоров В.Н. Исследования в области славянских древностей. Лексические и фразеологические вопросы реконструкции текстов. М., 1974.

но духовная война с Антихристом не окончена, ее продолжают религиозно настроенные люди. И эта война не только духовна, она скоро превратится в Последний бой, в конец этого мира и начало нового. Булгаков, скорее всего, рассматривает современное ему положение вещей как временное отступление, но в стратегическом плане Христос победит, и мир будет обязательно возрожден.

Тема войны становится для автора диалогов исходным пунктом анализа текущей ситуации в России, которую можно охарактеризовать одним словом – Революция. Образ последней, судя по диалогам, достаточно противоречив и неоднозначен, носит по сути дела такой же амбивалентный характер, как и тема войны, что связано, по нашему мнению, с реконструированным нами булгаковским принципом трехуровневого анализа общественных явлений. Попытаемся продемонстрировать это на основе текста «Пира».

По вопросу о революции позитивистско-феноменологический (научный) анализ (*Дипломат*) можно свести к следующим утверждениям: логика развития событий привела Россию от войны внешней – империалистической, через мартовскую революцию, к войне – внутренней, гражданской, к «социальной тирании» большевиков (С. 398), что ознаменовало начало не «византийской, но большевистской эпохи в русской истории» (С. 401).

Решительным противником такого подхода к интерпретации событий выступает традиционалист (*Боевой генерал*). Его позиция – это та самая «contra», которая заявлена в названии диалогов, это выражение типичного контрреволюционного (активного антимодернистского) сознания. Вопрос о революции рассматривается здесь с двух точек зрения: в качестве причины потери Россией государственности и как источник русского бунта. По нашему мнению, выпады против революции у традиционалиста обозначают не столько позицию всякого приверженца самодержавия, сколько выражают попытку осмысления ситуации в рамках «духовного» анализа. Как можно заметить, аргументом является не то, как прекрасно было самодержавие с точки зрения экономики, военной организации и т.п. (что было бы очевидной, хотя и возможной, неправдой), а о том, какие моральные основы царская власть поддерживала в народе, какие «струны души» народной она определяла. Без православного царя-самодержца исчезла основа духовности русского народа, пропала его вера. И никакое навязывание модернистской – западно-либеральной - идеологии эту веру заменить не может в силу естественного ее неприятия русским народом. Возможно только создание суррогатов монархии, по подобию власти большевиков, но не само возрождение России.

В целом позиции позитивного (*Дипломат*) и морального (*Генерал*) анализа по вопросу о революции можно обозначить как сознательно

организованную Булгаковым бинарную оппозицию, состоящую из следующих высказываний:

Проблематика	<i>Дипломат</i>	<i>Генерал</i>
«Естественность» революции	+ (С.381, 402)	-(С.409)
Право народа на революцию	+(С.400-401)	-(С.408)
Пугачевщина	- (хотя и естественный ответ на войну (С. 399, 430, 437))	+ (негативно выраженное духовное стремление к возрождению (С.412сл))
Самодержавие	-(С.406)	+(С.409)
Демократия, правовое государство	+(С.412-413)	-(С.417)
Большевики как сила, возрождающая Россию	-(С.398)	+ (но это ложный путь (С. 456, 451))
Революция в целом	+(С.402)	-(С.403, 410)

Первая из них, как обычно у Булгакова, характеризует фактуальный ход революционных событий, вторая – их моральные последствия. Третий уровень анализа должен, как мы уже выяснили, придать событиям характер космогонии и предшествующего ей апокалипсиса. И Булгаков четко реализует эту схему.

Так, во-первых, мистический анализ (*Беженец*) показывает не только изменившийся облик России, но и трансформации, происходящие во всем мире. Кризис постиг всю Европу, и он происходит не от войны, а от «общих духовных причин» (С. 447), которые особенно выразительно проявили себя в модернистском искусстве (С. 448). Эта болезнь искусства показатель всеобщей болезни мира (С. 451), который еще ждет свой большевизм (С. 448). Вообще, в высшем смысле существование европейской государственной системы (и цивилизации) было оправдано лишь наличием православного царства, как внешняя среда для развертывания истории «священной империи» (С. 414). Поэтому падение этой империи ознаменовало конец «новой истории» (С. 477), и начало всеобщего смешения народов и стран, где вообще не будет какой-либо государственности.

Во-вторых, главным мотивом и здесь становится тема заговора. Конечно, признаются и «обычные» причины падения православного государства, но такое объяснение происходящего явно недостаточно: «...за русскую душу борются рати духовные, желая отнять у нее вверенный ей дар» (С. 432). В этом смысле, мистический анализ С.Н. Булгакова

революционных событий вновь поднимает тему мирового противостояния божественных и дьявольских сил. На стороне последних выступают не только внешние враги России, но и ее внутренние антирелигиозные (или псевдорелигиозные) силы. Под последними имеются в виду не только большевики, но и, вероятно, кадеты (С.458) и, вообще, революционно (по сути, антиклерикально) настроенные интеллигенты. При этом падение России подготовлялось постепенно, и в некотором смысле от него нельзя было уйти, как от судьбы или рока. Это необходимое испытание для России и мира, которое откроет путь к осуществлению хилиастической утопии, к построению Божьего града. Таким образом, интерпретируя революционные события, мистический анализ пытается вскрывать именно высший смысл происходящего – его апокалиптический характер.

В том же ключе можно охарактеризовать представления участников диалога о будущем России, рассуждениями о котором завершается весь текст. Действительно, для русского народа, которому чужд национализм, который выражает идею Соборности и обладает «духовным превосходством» над всеми остальными (С. 423), религиозный путь не только наиболее естественен, но и выполняет, одновременно, христианские апокалиптические предзнаменования.

В истории мира осуществляется великий замысел – построение Града Божьего, христианство есть попытка его воплощения. Начиная с первых христианских империй, человечество пытается воплотить лишь один вариант такого строительства – создание великой теократии. С падением последнего православного царства, где государь отождествлялся с «викарием Бога на земле», с «зодчим града Божия», «блюстителем вертограда церковного», с «возлюбленным, отрасли Давида», «женихом церковным» (С. 465) оказалось, что этот вариант исторически не оправдывает себя, приводит к гибели мира. Поэтому с марта 1917 г. можно говорить о действительно новом этапе не только церковной истории (С. 471), но и истории вообще. Его следует называть не большевистским, не византийским, а катакомбным (С. 469), когда предназначение свершается не силой оружия, а лишь силой собственного духа. Конечно, священная империя может возродиться, но это будет лишь последней степенью ее упадка, по сути, неудачей истории (С.477). Настоящее обновление мира должно прийти из другого источника. Им будет не мирская власть, а обновленная православная Церковь, которая «просияет неотразимой красотой и непобедимой силой» (С. 475). Это произойдет потому, что «русская церковь, как никакая другая из поместных церквей, исполнена смутных чаяний и жажды апокалипсических свершений, Россия греховная, обезбоженная, растленная найдет в себе силы для вопля благоразумного разбойника в последний час истории, ибо она все-таки остается страной святых чудес» (С. 476). Но для этого Россия просто обязана пройти великие испытания, закружиться в огненном водовороте, стать беженцем,

убегая от атеизма и разнузданного насилия, и, опираясь на веру, возродиться, тем более, что сам Христос издавна ходит по русской земле (С. 480). Конечно, русские люди должны сами верить, чтоб их души пришли на зов Христа, но по большому счету российская земля изначально спасена «Богородничною силою», и бояться за нее не следует (С. 481).

Собственно, именно эту – последнюю – часть «Пира» можно назвать наиболее сакральной, даже демиургической, т.к. она построена на создании оппозиции между событиями космогонического порядка: рушащимся старым и нарождающимся новым миром. И потому становится понятно, почему тема судьбы России рассматривается Булгаковым в основном¹ в свете истории Церкви, ведь только на путях церковного возрождения среди происходящего Апокалипсиса можно верить в будущее нового мира.

Таким образом, в интерпретации революционных событий С.Н. Булгаковым мы можем усмотреть форму осмысления мировых изменений как инициацию мира, перехода его в новое качественно иное состояние. Действительно, для того чтобы совершить обряд перехода, неофит должен был первоначально ритуально умереть, претерпевая различные муки и испытания, после которых он, преодолевая все препятствия, вновь возрождается, приобретая новый статус². С.Н. Булгаков воспроизводит эту последовательность эксплицитно, но вместе с тем вполне закономерно, подчиняясь законам функционирования любого текста космогонического содержания. Мотив инициации просвечивает не только в ожидании грядущих перемен, но и в осмыслении текущего положения вещей, в размышлениях о судьбе России и ее «мыслящего класса» – интеллигенции. В этом смысле «анагогический» (мистический) анализ Булгакова, являющийся для него самого сокровенной тайной, проходит вполне в русле традиционных представлений о космогонии, воспроизводя их типизированную мифологическую структуру.

¹ Булгаков по ходу изложения дает разные варианты желаемого российского будущего в зависимости от роли исполняемой конкретным участником диалога. Так, *Дипломат*, надеется на создание правового государства (С. 413), *Генерал* – на чудо (С. 418), *Писатель* и *Богослов* – на духовное возрождение интеллигенции (С. 446, 444).

² Геннеп А. Обряды перехода. – М., 1999; Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки // Пропп В.Я. Собрание трудов. Т. 1. – М., 1998. Инициация, скорее всего, повторяет космогонию, т.к. имеет ту же структуру, состоящую из трех элементов: 1) докосмогоническое состояние (первичный статус); 2) которое преодолевается (испытания); 3) в результате чего освобождаются «космические» объекты (новый статус). См.: Евзлин М. Ук. соч., С. 178.

Глава 8. Компаративистский анализ ключевых проблем философии С.Н. Булгакова

8.1. Проблема «власти» в историософии Ю.Ф. Самарина и С. Н. Булгакова¹

У С. Н. Булгакова и славянофилов много тем и понятий, которые раскрыты очень созвучно. Например, темы «жизни», «смерти», «общечеловеческого» и «национального», «христианской свободы», творчества, мессианского смысла русской идеи, аскетизма как необходимого условия духовного здоровья и пр. В письме С. Н. Булгакова Ф. Д. Самарину от 5 сентября 1909 года, сохранившемся в архиве, говорится о согласии Булгакова со славянофилами в вопросах религии. Это позволяет говорить о развитии в философии Булгакова основных проблем, поставленных славянофильской мыслью, применительно к эпохе начала XX века. Таким образом, проблема власти – только одна из тем в общем контексте размышлений славянофилов и Булгакова о судьбе России и мира.

Впервые вопрос о власти в творчестве славянофилов был остро поставлен в работе Ю. Ф. Самарина «Князь», которую автор, впрочем, так и не решился обнародовать. В этой работе философ писал, что у всех народов «общежитие» обуславливается наличием двух начал: общего и личного. У славянских племён простым и естественным выражением общего является «мир». Его в разные времена обозначали по-разному: вече, земские соборы, думы. Согласно Самарину, общество в Древней Руси было целостным². Идея целостности противоположна дроблению, разрыву общества на две половинки, из которых одна управляет другой. Это определение подводит черту между обществом славянским и тем обществом, в котором право присваивают себе некоторое число избранных, составляющих неподвижный замкнутый круг.

Сознание личной свободы, личного достоинства не чуждо славянскому племени, но оно выражается совсем не так, как у германцев. Князь в понимании славян – это выражение идеи личности в живом факте³, германцы определяют личность как отвлечённое понятие. У славян – лицо, у германцев – совокупность прав, законов и юридических форм, обрисовывающих отвлечённую идею личности.

В Древней Руси, по справедливому замечанию Самарина, было недоверие к формально-юридическим законам: закон создан для всех, а не для каждого, он немилостиво рубит всё, что попадает под его лезвие, и личность гибнет в неравной борьбе с ним. «Только живое, свободное ... лицо, а не бездушный закон и не безличное орудие закона отзывается на

¹ Скороходова С. И.

² Самарин Ю. Ф. Князь. НИОР РГБ 265. 221. 14. Работа 1845 года. Л. 2.

³ Там же.. Л. 4.

мольбу страждущей личности»¹, – считал Самарин. В признании юридически неограниченной власти одного лица, «мір», по мнению философа, выражает потребность тёплого сочувствия к судьбе всякого лица, к его требованию, к его горю, потребность сострадания, любви. В общественном развитии славян важна нравственная стихия, высокое требование любви, которое у других народов развивалось лишь в частной жизни.

В западном обществе, построенном на формально-логическом основании, власть, выражающая общие интересы, действует односторонне и силится погубить личную свободу, личность же не становится лучше, она не терпит ограничений и стремится обойти юридические преграды. Внутренние побуждения человека заражены эгоизмом, обществу до них дела нет, так как оно печётся о формальном исполнении закона, оно не противостоит злым началам, а только пытается воздвигнуть видимые пределы их проявлению. Таким образом, из многих односторонних и враждебных друг другу стремлений слагается механическое целое и возникает формальное единство. Это единство механическое и неустойчивое потому, что оно зависит не от внутреннего согласия составных частей, не от свободного и сознательного их действия, а от внешних принудительных сил, от «формулы». Самарин считал, что никакие попытки перераспределить власть и богатство по-новому не искоренят зла в обществе, и старая задача по-прежнему, как ненасытный сфинкс, вознесётся над развалинами, равнодушно хороня поколения и требуя новых жертв. Никакое искусственное средство не заменит для человека сознательное действие его духовных сил, никакая на досуге придуманная формула не создаст живого отношения между людьми.

Но то, считал Самарин, чего не может сформулировать логика, чего нельзя создать искусственными средствами, в жизни естественно и просто осуществляется через «любовь, согласие, сочувствие между «міром» и лицом»², которые, по мнению философа, необходимы больше, чем справедливые законы.

В древней Руси многих поражает неопределённость общественных отношений. Самарин отметил, что эти отношения выражаются в формуле: кто стар – тот отец, кто млад – брат. Нравственные обязанности, несмотря на раздоры, междоусобицы, угнетения, никогда не возводились в степень юридическую в древней Руси. Народ верил, что со временем нравственный закон проникнет в жизнь и получит такую силу, которая обойдётся без искусственных обязанностей. «С предчувствием этого времени русский народ не расстанется никогда; он верит в него и стремится к нему; он знает, что достигнет приблизительного совершенства ... твёрдою верою в истинность самой цели, и вот, что даёт ему силу противоборствовать

¹ Самарин Ю. Ф. Князь. НИОР РГБ 265. 221. 14. Работа 1845 года. Л. 5.

² Там же.. Л. 11.

соблазну иного блаженства, которое скоро и легко достигается. *Может быть, это только мечта; но не забудьте, что одним стремлением к этой мечте жила вся Древняя Русь* (выделено мной – С. С.)...»¹. В заключении Самарин отметил, что в северо-западной Руси, в Новгороде и Пскове, власть князя была ограничена, князь не был ни государём и ни чиновником, представителем выборной власти. Философ считал, что такое отношение между властью и миром – исключение в Древней Руси, но не объяснил его причину.

Позиция Самарина по вопросу о власти была близка Ф. М. Достоевскому. Принципиальная отстранённость внешних юридических определений от борений совести наглядно показана писателем в его последнем романе «Братья Карамазовы». Достоевский писал: «В человеке, кроме гражданина, есть и лицо. Судья судит гражданина и иногда совсем не видит лицо ... Даже закон не предусмотрит всех тонкостей. Но отнять лицо у гражданина и оставить только гражданина нельзя: вышло бы нечто хуже коммунального стада. Есть преступления и впечатления, которые не подлежат земному суду. Единый суд – моя совесть, то есть судящий во мне Бог...»². Безусловно, что и Самарин, и Достоевский, и Булгаков не были противниками правовых отношений вообще, но они считали, что при недостатке духовно – нравственной основы и без высшей смысловой наполненности жизни общества внешние юридические законы не будут иметь никакого смысла.

Но, выходит, что Самарин, отрицая важную роль юридических законов в жизни общества, уповал на справедливого Князя, который способен видеть народные нужды, и на стремление самого народа к совершенным «общежительным» отношениям, построенным на любви и милосердии. Киреевский негодовал по поводу статьи, хотя и считал, что она – только «мост к дальнейшему развитию автора»³. Мне кажется, Киреевский не вполне понял глубинный пласт размышлений Самарина, увидев только апологию власти, не ограниченной никакими законами.

Н.А. Бердяев считал, что славянофилы не чувствовали, что «во всякую власть государственную проникает дух антихристов, дух человеческого самообоготворения»⁴, что «в государственности, в природе власти раскрываются глубины сатанинские»⁵.

Думаю, что образ государя в работе Самарина «Князь», по существу, относится к вечной правде человеческой природы. Он вырос из древнерусского представления об идеальном правителе. С другой стороны, философ ввёл образ Князя в конкретный исторический контекст, чтобы

¹ Самарин Ю. Ф. Князь. НИОР РГБ 265. 221. 14. Работа 1845 года. Л. 14.

² Цит. по Тарасов Б. Н. Вечное предостережение. «Бесы» и современность.// Новый мир, 1991 №8. С. 236.

³ Киреевский И. В. Письмо по поводу статьи Ю. Ф. Самарина «Князь». НИОР РГБ 265. 223. 14.

⁴ Бердяев Н. А.С.Хомяков... С. 132.

⁵ Там же.

сделать его практически значимым, а не туманным и расплывчатым. Следует заметить, что при ясном видении идеала сознание Самарина никогда не меркло настолько, чтобы не замечать тёмных сторон прошлого и настоящего в истории своего отечества.

На мой взгляд, в основе статьи – те же эсхатологические чаяния, то же стремление к сверхземному абсолютному добру, к хилиастическому Царству Божьему, которые, по мнению Н. О. Лосского, лежат в основе русского философствования¹. В отсутствии развитой формально-юридической законности на Руси Самарин увидел сознательный отказ от неё, связанный с взысканием Высшего Града, с верой в торжество абсолютного начала любви на земле. В. С. Соловьёв высказал сходные мысли: «Сущность истинного христианства есть перерождение человечества и мира в духе Христовом, превращение мирского царства в Царство Божье...»². Согласно Самарину, не к внешнему, формальному улучшению, а к внутреннему перерождению стремился русский народ.

Идея «Князя» имеет связь с обетованием, данным в Апокалипсисе, когда святые будут царствовать со Христом. Показательно, что одним из первых философских произведений на Руси явилось «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона. «Благодать» древнерусский писатель противопоставлял «закону». Самарин заметил, что в Древней Руси сама государственная власть понималась либо выше, либо ниже человеческого мира. Этот идеал, действительно, выражен в известных духовных стихах: «У нас Белый царь над царями царь»³.

Идея Белого царя, родившаяся на Руси, – это идея преображенной власти, которая уже является не властью меча, но властью любви. Эта идея, по мнению Булгакова, хилиастическая. «Русь» в понимании древнерусского человека имела не национальное, но всемирное значение. Вместо Церкви в духовных стихах даётся слово «Русь», «Святая Русь», а национальное имя народа «сливается с пределами христианского мира и, следовательно, Церкви»⁴. «Нет страны, которая не была бы для него (певца – С.С.) «русской землёй»... Единственный царь превосходит остальных царей»⁵. Национальные и политические последствия этого превосходства выражены в строке: «Ему орды все преклонилися»⁶. Ему дана власть над всем миром. «Надо всей землёй, над вселенною»⁷. В народном сознании произошло полное слияние Церкви и государства⁸. Думаю, что Князь Самарина – это некоторое подобие «Белого царя» Древней Руси. Подобная

¹ Лосский Н. О. Характер русского народа. Франкфурт – на – Майне. 1957. С. 11, 28.

² Соловьёв В. С. Об упадке средневекового мирозерцания. // Соловьёв В. С. Сочинения в 2 т. М., 1990, Т. 2. С. 339.

³ Федотов Г. П. Стихи духовные. Париж, 1935. С. 24.

⁴ Там же. С. 93.

⁵ Там же.

⁶ Там же. С.93 – 100.

⁷ Федотов Г. П. Стихи духовные... С.93.

⁸ Там же. С. 100.

аналогия возможна потому, что Самарин, как известно, очень хорошо был знаком с древнерусскими текстами¹.

Идеология личного освящения власти не имела, конечно, ничего общего ни с принятием определенного политического режима, ни с имперскими замыслами русских (то есть немецких) государей, ни с «национальным самодовольством» (Янов). За идеей преобразования власти скрыто стремление к преобразению мира. С. С. Аверинцев заметил: «В действительности не иначе как в раю может исчезнуть раскол между полным послушанием и свободой. Там, вероятно, авторитет и утратит свой статус, который отделяет его от чистой любви»².

Отголоски древнерусского восприятия правителя проявились и в XX веке. Одним из примеров «особого» отношения к государю являются слова С. Н. Булгакова: «Я любил Царя, хотел Россию только с Царем, и без Царя Россия была для меня и не Россия ... Я не был «монархистом» в политически партийном смысле, как есть и были они в России, и вообще я никого почти не знал, с кем мог бы разделить эти чувства мистической любви...»³. Е. Н. Трубецкой считал, что упразднение закона милостью было ещё мечтой князя Владимира после принятия им христианства, что это конечная цель не только человеческой истории, но и всего мирового процесса⁴. Он называл при этом человека – «дитём божественной свободы»⁵.

К. С. Аксаков так же, как и Самарин, признал, что «православная монархия была издревле правительственной формой государства»⁶, но, подвергшись влиянию Запада, она распалась, народ и власть разошлись. К. С. Аксаков писал впоследствии: «Образовалось иго государства над землёю, и русская земля стала как бы завоёванной, а государство завоевательным»⁷. Он пронизательно заметил, что политическое идолопоклонство порождает революции, потому что все кумиры неизбежно свергаются и падают. Аксаков впервые высказал идею, что русский народ – негосударственный.

У Хомякова и Самарина анархистская тенденция, на мой взгляд, отсутствовала вообще. Хомяков писал: «Вы создали у себя власть. Повинуйтесь ей и укрепляйте её, дабы не впасть в безначалии и бессилии; но охраняйте также у себя свободу, и особенно свободу мнения, как

¹ См. Дневник Самарина с надписью: «в этой книге будет записываться всё замечательное, что удалось прочесть, увидеть, услышать, относящееся к русской истории, преданиям, обычаям». НИОР РГБ 265.83.2.

² Аверинцев С. С. «Великий инквизитор» // София – Логос. К. 2001. С. 330.

³ Булгаков С. Н. Агония // Булгаков С. Н. Автобиографические заметки. Paris, 1991. С. 73.

⁴ См. Кузнецова С. В. Концепция всеединства в западноевропейской и отечественной философской традиции. М., 2007. С. 132.

⁵ Там же. С. 128.

⁶ Цимбаев Н. И. Из истории славянофильской политической мысли // Вестник Московского университета. Серия История. 1976. №5. С. 86, 89.

⁷ Янов А. Л. Славянофилы и К. Н. Леонтьев // Вопросы философии. 1969, № 8. С. 99.

словесного, так и письменного. Она созидает силу духа, царство правды. Она нужна власти, которая без неё впадает в слепоту»¹. Власть, по мнению Хомякова, не имеет божественного происхождения, но утверждается народом, поэтому и должна ему служить.

Трудно согласиться с С.С. Аверинцевым, который, анализируя «Великий инквизитор» Достоевского, писал об анархической тенденции в историософии Хомякова: «Во всяком случае, мы должны признать эту претензию Достоевского осуществить некий синтез между патриархальным монархизмом и страстью к свободе (то есть анархией – С.С.) – куда более глубокой, уверяет он нас, чем свобода либералов, – всерьёз. О, эта претензия далеко не шутка. Как у ранних славянофилов она даёт знать о глубинной анархистской тенденции, направленной против всякого формального авторитета, будь то государство или Церковь. Несомненно, благородное чувство христианской свободы у таких чистых личностей, как Хомяков, или таких глубоких, как Достоевский, ни в коей мере нельзя сравнивать с ложью тоталитаризма, и делать так поистине грешно. И всё же, когда развивается слишком мечтательное чувство отвращения даже к имени Авторитета – так что вопрос о легальности Авторитета при этом ускользает или забывается – вот тут, и в тот же миг оказывается забытой проблема законных границ самого авторитета»². В реальной действительности общественная анархия порождает кровавый тоталитаризм, о чём предупреждал ещё Платон в «Государстве». Всё это знал и Хомяков.

Самарин искал пути сближения, согласия «власти» и «земли». Он так же, как и Хомяков, считал, что власть должна вырастать из народа и служить ему, а не быть отчуждённой от его нужд: «Карамзин сказал: история народа принадлежит царю. Да! Но и царь принадлежит истории народа»³. Он предостерегал от недоверия к формам вообще, о чём писал в письме Аксакову⁴. В 1861 году Самарин отметил слабость исторической аргументации своего друга⁵. Только самодостаточную, самозаконную власть Самарин, безусловно, отверг. В уваровской триаде он трагически ощутил стремление власти к самодостаточности. С точки зрения философа, власть, которая руководствуется формулами без всякого содержания, «мёртвыми отвлечённостями», преступно жертвует им самыми существенными интересами отечества. Русская монархия того

¹ Хомяков А. С. ПСС: В 8 т. Т. 1. М., 1900. С. 405, 406.

² Аверинцев С. С. «Великий инквизитор» // София – Логос. К. 2001. С. 330.

³ Письма Самарина Ю. Ф. Погодину М. П. 1867 – 1873. РГАЛИ 373. 1. 304.

⁴ Цимбаев Н. И. Из истории славянофильской политической мысли // Вестник Московского университета. Серия История. 1976. №5. С. 54.

⁵ Самарин Ю.Ф. Письма к Аксакову И. С. 265. 38. 2. Л. 14. «В статьях Константина Аксакова много неисторического».

времени, действительно, «представляла некую мнимую величину, «отвлечённую мысль европеизма», как выразился однажды Герцен»¹.

С.Н. Булгаков в работе «Об отношении церкви к государству» также охарактеризовал отвращение власти от Церкви и народа как «игралолице себялюбия», превращающее государственную организацию в царство «зверя», изображённое у Тайновидца². Христианское начало, по его мнению, должно проникать, «пронизывать» область государственную. В этом смысле С. Н. Булгаков писал: «Всякая власть должна быть христианским служением»³. Булгаков был против отделения церкви от государства.

По словам Е. Н. Трубецкого, Соловьёв «вообразил, что русский народ – народ теократический или царский, призванный утвердить на земле Царствие Божие»⁴. Правда, к концу жизни он, по мнению Трубецкого, понял, «что государственности как таковой нет места в Царствие Божьем, что Царствие Божье даже в земном своём осуществлении не теократично, а анархично»⁵. В современное время, считал Трубецкой, «теократия избличена и развенчана»⁶.

Булгаков писал, что в Откровении нет прямого ответа на вопрос о власти⁷, но считал, что обоженное человечество – общество сакраментально, иерархически, институционно организованное⁸. Полагаю, что согласно анализу текста Апокалипсиса, Царство Божие на земле всё же – теократия, в нём есть цари: «И город не имеет нужды ни в солнце, ни в луне для освещения своего, ибо слава Божия осветила его, и светильник – Агнец. Спасённые народы будут ходить во свете его, и цари земные (выделено мной – С.С.) принесут в него славу и честь свою» (Откр. XXI, 24). О. Сергей Булгаков писал, что древнерусская концепция Белого Царя очень созвучна тексту Откровения и отличается хилястическим характером⁹. В Библии также сказано, что народы Гога и Магога восстанут против стана святых и города возлюбленных (см. Откр. XX, 8). Трудно представить, чтобы в конце времён, согласно тексту Апокалипсиса, осталось всё зло мира, которое восстало бы против царства, стоящего выше земли и неба, правитель которого — Агнец - Христос. Скорее всего, в Откровении говорится о земном Царстве, правитель которого – земной царь(?). Оно, согласно Булгакову, предшествует ослепительному обетованию всеобщего апокатастасиса, когда, действительно, должен воцариться Господь Бог Вседержитель (см. Откр. XIX, 6), который отрёт

¹ Флоровский Г. Г. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 153.

² Булгаков С. Н. Об отношении церкви к государству. М., 1917. С. 2.

³ Там же.

⁴ Трубецкой Е. Н. Старый и новый мессианиззм.// Трубецкой Е. Н. Избранное. М., 1996. С. 302.

⁵ Там же. С. 303.

⁶ Там же.

⁷ См. Булгаков С. Н. Апокалипсис Иоанна. М., 1991. С. 237.

⁸ Там же. С. 218.

⁹ Там же. С. 189.

всякую слезу (см. Откр. XXI, 4), когда смерть и ад будут повержены в огненное озеро (см. Откр XX, 14). В творчестве славянофилов отсутствовал мотив Воскресения из мертвых. Но, с точки зрения Булгакова, первое «предварительное» воскресение, которое свершится в тысячелетнем царстве, не будет телесным, но только душевно-духовным.

Христианская теократия Самарина, Киреевского и Булгакова, в которой власть будет не властью меча, но властью любви, отличается от ветхозаветной, которая также должна осуществиться в рамках истории и мыслится как земное царство, где сам Господь и Судья, и Законодатель, и Правитель, и Царь своего народа. Она не чувственно-символическая, как ветхозаветная, а духовно-нравственная: в Новом Завете изображено приблизившееся Царство Божие, прежде всего, как царство внутреннее, духовно-нравственное, для вступления в которое требуется покаяние и вера, духовное перерождение. Во-вторых, христианская теократия, не узко-национальная, а всемирная, в которой, однако, не упраздняется национальное своеобразие, а органично проявляется в общем стройном «хоре».

Киреевский и Самарин считали построение теократического государства в России возможным начальным этапом на пути ко всеобщему торжеству христианских принципов жизни, но никакого догматического развития православия они не признавали. И так, построение теократии в России они связывали с новозаветным представлением о Царстве Божьем как горчичном семени. Едва заметный начаток веры развивается в огромное и всеобъемлющее образование новой жизни. Оно не явится в законченном и совершенном виде, ему предстоит продолжительный процесс развития. Согласно этим представлениям, Царство, прежде чем осуществится в окружающей среде, производит в ней великое брожение, и в этом смысле сравнивается с закваской, проникающей всю массу теста. Новое начало проникает и уподобляет себе все элементы окружающей среды.

Главы XIX, XX Апокалипсиса, по мнению Булгакова, – сверхпророчество о тысячелетнем царстве праведников, которое является сердцевиной Библии. Мессианские идеи славянофилов были ему не чужды. За это его критиковал Е. Н. Трубецкой.

Интересно, что в работе «Смысл жизни» Трубецкой сблизился и с Самариним, Киреевским и Булгаковым. Он проанализировал различное понимание конца истории, фаталистическое и христианское, и пришёл к выводу, что цель истории – вовсе не конец жизни, а совершенная полнота. Человечество должно созреть, обнаружить высший подъём энергии для принятия Богочеловека, грядущего в мир.

Таким образом, Самарин, Булгаков, Трубецкой понимали конец мира динамическим, в котором творчество человека и народа очень значимо. Оно не есть «какой-либо внешний, посторонний миру акт божественной

магии»¹. Мировой процесс во времени имеет свой смысл – в нём происходит откровение высшего, всеединого смысла, который «объемлет в себе и вечное, и временное, и безусловное, и относительное»². Именно в эсхатологическом контексте следует, на мой взгляд, понимать и учение Самарина и Булгакова о власти – преображённой власти в мире любви.

8.2. Опыт осмысления революционного сознания и его значение для современной России (С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев)³

Осмысление революций начала XX века русской философией – тема, к которой обращались не один раз. Правда, при этом нельзя не заметить некоторой однобокости разработки этой проблематики. Опыт философствования о революции преподносится как критика произошедшей в ту эпоху потери духовности, отвержения от православных корней русской культуры, богоборчество. Социалистическому строительству противопоставлялось и противопоставляется соборное всеединство церковного мироустройства, тесно связанное с утверждением мессианской роли России и русского народа.

Подобное прочтение идей философов и, прежде всего, Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, безусловно, имеет под собой основания. Оно апеллирует к эксплицитной составляющей их наследия, в рамках которой экзистенциальная свобода в вере или же собственно религиозная соборность утверждались как подлинное бытие. Но нельзя не отметить и другой составляющей подобного рода трудов, составляющей, чье содержание до сегодняшнего дня еще далеко не полностью представлено. Следует понимать, что, критикуя большевизм, Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков произвели подспудно гигантскую работу по реконструкции фундаментальных параметров революционного сознания. Они были одними из тех мыслителей, кто обратился к познанию человека революции.

Опыт их прочтения революционного сознания как никогда актуален в современной России, да и во всем мире. Цивилизация дня сегодняшнего стоит лицом к лицу перед опаснейшим вызовом – экстремизмом. Экстремизм следует воспринимать как родовую категорию, охватывающую все многообразие видов противоправного насильственного протеста против государства. Экстремизм есть родовая категория для многообразия революционных течений и движений. Экстремизм есть революция, отсюда экстремизм нов как категория, но по своим сущностным параметрам он имеет определенную историю. Вот почему осмысление экстремизма не есть акт творения абсолютно новых, не известных культуре дискурсов, а в

¹ Трубецкой Е. Н. Смысл жизни.// Трубецкой Е. Н. Избранное. М., 1996. С. 292.

² Там же. С. 296.

³ Сальников Е.В.

ряде случаев требует прочтения уже накопленного опыта. К такому опыту мы отнесем идеи С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева.

С.Н. Булгаков видит в революции чуждый для России момент. Социалистическая революция есть феномен, насильственно привнесенный в святоотеческую культуру. При этом примечательно, что русская культура трактуется Булгаковым как культура религиозная, культура господствующего православного сознания. Рассмотрение религии в философском ключе есть, по Булгакову, выяснение вопроса о соотношении трансцендентного и имманентного. Религия есть данность трансцендентного в имманентном, причем характер этой данности требует отказа от сухой рациональности и постижения этой данности в медиуме софийности. Религиозная логика не есть логика формальная. «Логика религиозного сознания требует, – писал С.Н. Булгаков, – чтобы Бог был найден как безусловный не-мир, а мир, как безусловный не-Бог, чтобы затем узреть мир в Боге, а Бога в мире ... Решающим моментом остается встреча с Богом в человеческом духе, соприкосновение трансцендентного с имманентным, акт веры»¹.

Если существо религиозного образа жизни составляет подобного рода решение вопроса о трансцендентном и имманентном, то резонно предположить, что и иные формы бытия, иная нерелигиозная духовность также будет иметь свое решение этой проблемы. И, действительно, Булгаков преподносит нам образы духовности, угрожающей православной как «миро- и человекобожие разных оттенков». Он не отрицает их связность с религиозностью, как она предстает в понимании Булгакова. По Булгакову, и учение Маркса, и идеи Чемберлена (а это есть фундаментальные фигуры экстремизма) «имеют общую религиозную основу»². Они решают вопрос о соотношении трансцендентного и имманентного, растворяя Бога в мире и человеке, утверждая миробожие и человекобожие.

Необходимо признать, что данная характеристика экстремистского сознания дана Булгаковым очень метко. Экстремизм, действительно, всегда претендует на данность трансцендентного. Истина, полная и всеобъемлющая, оказывается данной и не просто данной, но принципиально воплотимой в живое бытие всего человечества. Богоборчество есть неотъемлемая черта всего экстремизма, ибо в нем человек тщится утвердить себя не как единицу, а как абсолют. Человек приравнивает себя к Богу, утверждая, что имеет знание для построения мира должного на земле. Трансцендентное дано ему как воплощаемое им знание сути и смысла истории. Богоборчество есть бытие экстремиста как Бога, сводимость и подчиненность трансцендентного имманентному, что будет сводимостью и подчиненностью лишь по видимости, на деле же явит

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний: созерцания и умозрения. М., 1994. С. 25.

² Там же. С. 5.

собой голый и непримиримый имманентизм, сводимый к полной потере трансцендентного, а отсюда израстаемый в субъективный идеализм.

Важно увидеть, что потеря трансцендентного происходит на фоне внешней манифестации трансцендентного. Неподлинность его данности ведет и к иному пути его познания. Место веры занимает интеллект. Если для религиозного сознания постижение трансцендентного есть его открытие в имманентное, что происходит в акте веры, то экстремистское сознание требует рационального, логического разложения трансцендентного. Отсюда любая система экстремистских взглядов внутренне строго логична. Критике можно подвергнуть лишь первичную данность трансцендентного, но все последующие положения системы выводятся из первого строго рационально и последовательно. Так, анархизм претендует на истину человеческой сущности, национал-социализм – на истину расы, марксизм – истину общества, либерализм – истину естественного состояния – свободы, и после утверждения этого трансцендентного все выводное знание порождается с непогрешимой рациональностью. В этом его сила, но в этом же его и порок.

Революция, экстремизм отнюдь не бездуховность, не абсолютное ничто явленного зла. Прав Н.А. Бердяев, когда говорит о духовных основах русской революции, подчеркивает трансцендентное начало в ней. «Большевизм есть состояние духа и явление духа, цельное мироощущение и мирозерцание. Большевик претендует захватить всего человека, все его силы, он хочет ответить на все запросы человека, на все муки человеческие»¹. Следует признать, что подобное стремление свойственно всем формам экстремизма. Присутствие трансцендентного дает ему право на универсалистское миротворение, изменение космического масштаба, переделки всего и вся. Отсюда экстремизм есть сотворение полноценного мифа. Миф же этот начинает питать своей энергией все социальное целое, оживляет саму историю. История человечества в любой экстремистской системе являет собой в полном соответствии с мыслью Булгакова эон, т.е. некую завершенность, последовательно раскрывающуюся во времени. Именно так «история есть ... рождение человечества, осуществление первоначального творческого замысла о человеке, как роде, совмещающем в себе множественность индивидов»². Нужно лишь удерживать то отличие, что в религии эта история свершается в вере, а в экстремизме в разуме. В первом случае это есть творчество веры, во втором – творчество разума.

Интеллект позволяет преподнести трансцендентное в препарированном виде каждому элементу социума, но данность этого высшего начала всегда только элитарна. Отсюда любой экстремизм требует мировоззрения Великого инквизитора. Есть высшие люди, которым истина

¹ Бердяев Н.А. Духовные основы русской революции. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 2006. С. 25.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 303.

дана, и есть все остальное человечество, до которого эту истину рациональным способом доводят. Экстремизм не способен подняться до подлинной любви к своему народу, уравнивать всех себе, нет, он не любит народ. Как верно указал Н.А. Бердяев: «Дух хамизма утверждает низкое происхождение человека. Люди не сыны Божьи, а сыны мира»¹.

Из этого следует отвержение свободы человека. Никому из подвластных не может быть дарована свобода, ибо им отказано в трансцендентном. Людям суждено лишь следовать за тем, кто утверждает себя в причастности к горнему. Свобода человека низводится до осознания чужой воли как объективной необходимости, которую следует осознать и которой требуется подчиниться.

Неотделимо от экстремизма и чудо. Бердяев называет его искушением социальным чудом. Это есть чудо особого рода, ибо оно постоянно апеллирует к разуму, пытается задним числом найти себе последовательное рациональное объяснение, но по сути своей остается чистым свершением, чудом, позволяющим вмиг осуществить проект социальной инженерии. Нет нужды в уточнении его наименования, будь это хоть «невидимая рука рынка», или же «арийский дух», или же «свобода», в любом из вариантов утверждается скорое и обязательное, неотвратимое свершение всего лучшего, всей полноты совершенства в социальной жизни.

И, наконец, последнее. Нельзя не признать разрушительной силы экстремизма. До тех пор, пока экстремизм не покидает пределов государства, а покинуть эти пределы он без потери самости не может, до этих самых пор экстремизм будет вынужден «истребить все качества бытия, все возвышающееся, и утопить в царстве небытия»². Так в своем осуществлении анархизм убивает свободу, марксизм – пролетариат, фашизм – расу, религиозный экстремизм – веру. Экстремизм есть лишь в своем диалектическом единстве с государством, и в этих рамках он есть лишь ничтожение. Обрести свое иное экстремизм может лишь вне государства, но собственная бесплодность не позволяет ему одолеть государство. Тем способом, каким трансцендентное дано здесь в имманентном, экстремизм приводит лишь к солипсизму, что значит, являет ничто.

8.3. Национальный дух и размышления о национальности: С.Н. Булгаков, Н.А. Бердяев, Б.П. Вышеславцев³

Русская национальная философия, предстающая как сложная и своеобразная сфера национальной духовной культуры и традиции,

¹ Бердяев Н.А. Духовные основы... С. 28.

² Там же... С. 29.

³ Фомин В.Е.

лежащей в ее основе, на протяжении всего своего существования ставит и пытается решать мировоззренческие задачи национального сознания в целом. В этом следует видеть интенцию самосознающего духа, лежащего в основе национальных особенностей самой жизни народа, в многообразии ее проявлений на определенных этапах русской истории.

В контексте наших исследований¹ под *национальным духом* мы понимаем *выражающееся в национальном мирозерцании и национальном самосознании вне-ratio постигаемое своеобразие неизменяющегося потока сознания, нематериально организующего этнос-народ-нацию*. Национальный дух выступает как нематериальное начало жизнедеятельности народа, достигшего определенного уровня социального развития, отражающееся в мировоззренческих принципах данного этноса (народа) и национальном самосознании, определяющее своеобразие этносоциокультурного бытия интуитивно, но не бессознательно, на всем протяжении этносоциогенеза. Кроме того, национальный дух есть сверхиндивидуальное, обнаруживающееся в проявлениях объективного духа одного и того же народа.

Поскольку история творится людьми, то и объектом русской философской мысли чаще всего становится человек, в разных контекстах предстающий как «индивид», «личность», «человечество» и «богочеловечество». Н.А. Бердяев утверждал, что человек не устраним из философии. Для него философия представляет «прежде всего, учение о человеке, о целостном человеке и учение целостного человека». Постулируя неизбежную антропологичность философии, познающую «бытие в человеке и через человека», Н.А. Бердяев видит задачу философии в том, чтобы «раскрыть в философе-человеке образ высшего бытия, который в нем заключен»². В контексте работы «Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения» философ определяет, что «образ высшего бытия» проявляется в духе философа, что само по себе бесспорно, несомненно, национального.

Связь русской философии с жизнью, обращенность к человеку как к неотъемлемому элементу социального бытия достигла своей высшей интенсивности и напряженности в годы трех русских революций. Политико-историческая характеристика эпохи здесь более показательна,

¹ Фомин В.Е. Национальный дух: метафизическое основание русской религиозной философии. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2002; Ан С.А., Григорьев С.И., Фомин В.Е. и др: Жизненные силы русской культуры: пути возрождения в России начала XXI века. М.: Издательский Дом МАГИСТР-ПРЕСС, 2003; Рационализация иррационального: Национальный дух как основание русской философии // Известия Российского государственного педагогического университета им А.И. Герцена. № 8 (41): Общественные и гуманитарные науки: Научный журнал. Спб., 2007 и др.

² Бердяев Н.А. Я и мир объектов. Опыт философии одиночества и общения // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 241-242.

чем поэтическое ее наименование – «серебряный век», скорее отражающее творческий характер бытия, где человек уподобляется Творцу.

В своей теории основ богочеловеческой духовности (работа «Дух и реальность») Н.А. Бердяев разрабатывает идею обращенности человека к социальному преобразению, которое и раскрывает личное призвание в духовной жизни, связанное с творчеством, направленным в социум. В этом Бердяев видит саму возможность «новой духовности» и «реализации духа»¹.

Именно в духовном творчестве заложена сама возможность и «новой духовности» Н.А. Бердяева, и «культурное обновление» С.Л. Франка, и «национальное обновление», выразителем идей которого можно считать С.Н. Булгакова. Он, пожалуй, один из первых философов начала XX века, кто задает тон в социологическом понимании *национального* как духовно-нравственного аспекта общества. Нет оснований причислять Булгакова к основным теоретическим разработчикам Русской идеи, но можно согласиться с А.В. Гулыгой в том, что «Булгаков – необходимое звено в развитии русской идеи»². С точки зрения А.В. Гулыги, Булгаков «не оставил, подобно другим, специального труда, посвященного этой проблеме», но освещает ее отдельные аспекты «всесторонне и глубоко». Действительно, С.Н. Булгаков не пишет о Русской идее, но сравнительно небольшая статья «Размышления о национальности», напечатанная в «Вопросах философии и психологии» за 1910 г. (кн. 103), является серьезной проработкой социологических категорий философии *национального*. В ней автор не уходит в публицистику, оставаясь в рассуждениях о нации на позициях русской религиозной метафизики. Внешне показательной причиной обращения Булгакова к проблеме *национального* окажется комплекс социально-политических и исторических событий, произошедших в России начала XX века.

Но не стоит сбрасывать со счетов сближение С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева, в ходе которого «центральная в творчестве Бердяева» тема – тема России³ – вполне могла заинтересовать Булгакова именно в бердяевской интерпретации. Как пишет В.Н. Акулинин, в рамках «единства», с «тесными внешними формами сотрудничества Булгакова с Бердяевым» они были «антиподами в решении многих вопросов», в том числе в спорах о судьбах России⁴. Но исключать взаимовлияние С.Н. Булгакова и Н.А. Бердяева в социально-философских воззрениях на *национальное*, в период их киевского сближения (1901-1905гг. особенно), невозможно.

¹ Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 444-447.

² Гулыга А.В. Русская идея и ее творцы. М.: Соратник, 1995. С. 192.

³ Сербиненко В.В. Русская религиозная метафизика (XX век). М.: Изд-во РОУ, 1996. С. 65.

⁴ Акулинин В.Н. С.Н. Булгаков: вехи жизни и творчества // С.Н. Булгаков. Христианский социализм. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. С. 16.

Нетрудно почувствовать, что элементом, объединяющим взгляды философов на национально-социальную проблематику, становится собственно национальный дух русской философии, побуждавший к рассмотрению социальной действительности в рамках антропологической традиции русской мысли. Вероятно, что и С.Н. Булгаков, и Н.А. Бердяев исходят из понимания *национального* в соответствии с религиозно-метафизическим толкованием духа. Оба философа в восприятии *национального*, по сути, продолжают развивать положения В.В. Розанова, в работе «О понимании» писавшего о чувствах – высшем продукте развития эмоций человека, как об одной из «основных форм, под которой является дух»¹. Бердяев и Булгаков («Бердяй Булгакович», как обобщенно называл философов И.Л. Солоневич) к области духа и духовного творчества как условно социального преобразования относят такие чувства и эмоции, как чувство национальности и патриотизм.

Познавать себя в национальном смысле, считает С.Н. Булгаков, необходимо через изучение национального творчества, «объективированного в отдельных его продуктах», увидеть которое позволит «непосредственное чувство». «Ноуменальное познается нами в мистическом опыте как сущее...» – делает заключение Булгаков².

Н.А. Бердяев, рассматривая единство человечества и национализм в работе «Царство Духа и царство Кесаря», оценивает эмоциональную жизнь, связанную с национальностью, как очень запутанную и сложную. Он видит в патриотизме непосредственную и природную национальную жизнь, обнаруживающую любовь к своей родине, своей земле, своему народу, чей патриотизм есть, бесспорно, эмоциональная целостность и не требует рационализации. В этом отношении Бердяеву очень созвучны мысли С.Н. Булгакова, признающего «инстинкт национальности», который при переходе в сознание преодолевает моралистическое понимание рационалистической этики и переживается как «глубинное, мистическое влечение к своему народу ... как некоторый род эроса, рождающего крылья души...»³.

Мысль, высказанная Булгаковым в 1910 г., нашла продолжение в работе Н.А. Бердяева 1934 г. «Судьба человека в современном мире», где автор развивает тему национального эротизма, соглашаясь, что «к национальности существует, прежде всего, эротическое отношение, эротическое избрание». Бердяев, некогда критиковавший «розановское», бабье и рабье, национально-языческое», «розановщину», сам подходит к тому, что на теоретическом уровне сам принимает розановскую любовь к родине как любовь к женщине. Но Бердяев существенно дополняет взгляд

¹ Розанов В.В. О понимании. СПб.: Наука, 1994. С. 328.

² Булгаков С.Н. Размышление о национальности // Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. С. 178.

³ Булгаков С.Н. Размышление о национальности... С. 179.

на национальный эротизм Булгакова и Розанова положением, по которому «ни к национальности, ни к человеку, ни к чему на свете не может быть только эротическое отношение, должно быть и этическое отношение...» Бердяев настаивает на том, что должен быть не только эрос, но и этос. Эрос Бердяева, исходя из его мироощущения, следует соотносить с эстетическим совершенством, а эротизм – с вечным источником творчества. Он с воодушевлением вспоминает положения антропологии Л. Фейербаха, подчеркивая возможность познания бытия через любовь, что согласно Фейербаху, «любовь есть бытие». Любовь и свобода у Бердяева обладают объединяющим их свойством – творчеством¹.

Для Бердяева Эрос есть поиск путей и к истине и к прекрасному. Хотя он и допускает возможность эротического отношения к социальной правде, превращение естественной эротики в отношении к своей национальности в верховный принцип и доктрину, отрицание этического, приводит, по мысли Н.А. Бердяева, к национализму, который не может быть эстетически совершенным и соотнесенным с понятием культуры.

Эрос же С.Н. Булгакова есть инстинкт национальности, который мы склонны определить как интуитивный патриотизм, как нахождение себя в единстве с другими. Взгляд С.Н. Булгакова на патриотический эротизм напрямую выстраивается из концепции В.С. Соловьева, в статье «Смысл любви» показавшего не только проблему половой любви, но и раскрывшего метафизику Эроса (ни разу не упомянув этот термин!) философии всеединства. Такое отношение истинной человеческой индивидуальности Соловьев предусматривает и ко всему человечеству, и «к своей ближайшей социальной среде, к своему народу».

Чувство эмоционального патриотизма рассматривается как «переживание соборности», которое С.Н. Булгаков определяет через понятие «натуральное единство» и отделяет от понятия «истинно кафедральной соборности в царстве благодатном, Церкви». При этом всякое чувство соборности человек переживает как «некоторый эротический пафос, как любовь, которая дает любящему особое ясновидение относительно любимого»². В данном случае категория «соборность» диалектически развивается Булгаковым в концепции философии всеединства Вл. Соловьева, исключая из него элемент национализма ранних славянофилов, выводя его за уровень метафизического толкования.

Понимание патриотизма как «эроса, рождающего крылья души», не только не входит в противоречие, но полностью соответствует этическому учению Б.П. Вышеславцева о подсознании «с его чувственно-положительной, эротической природой». В его учении, как и у Н.А.

¹ Бердяев Н.А. Дух и реальность. Основы богочеловеческой духовности // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 447.

² Булгаков С.Н. Размышление о национальности... С. 179.

Бердяева, близость во взглядах с которым прослеживается во многих местах «Этики преображенного эроса», отчетливо звучит мотив этической природы «Эроса творчества», основанной на высшей инстанции – *свободе*, стоящей над всеми сознательными доводами и соображениями рационального¹. Пониманию патриотизма как эротического акта способствует раскрытие Б.П. Вышеславцевым, через соотношение понятий «плоть» и подсознание, третьей ступени человеческого существа. Христианское понятие «плоть» есть не что иное, как «подсознание», обладающее «чувственно-пожелательной, эротически тендирующей природой, нащупанной и угаданной Фрейдом». Отталкиваясь от такого понимания подсознания, закономерен вывод об эротической («плотской», в терминологии ап. Павла) природе чувства любви к Родине. При этом любви, в основе своей, покоящейся на принципе *свободы*.

Патриотизм, рассматриваемый как род Эроса, не имеет ничего в своем основании кроме *свободы*, проявленной интуитивно. Осознавая это, русские мыслители стремились избежать рационализации чувства национальности. Вне всякой просчитанной целесообразности «Эрос устремляется только к тому, что переживает как свое родное, желанное...». Б.П. Вышеславцев был убежден, что Эросу нельзя предписать извне, навязать, как разумную цель, как закон². Эрос свободен в своих стремлениях и опирается только на «логику сердца».

В патриотизме Н.А. Бердяев видит ценность, не требующую рационализации, и тем самым, диалектически рассуждая, видит опасность рационализации эмоционально-чувственной сферы в понимании национального. Но его признание, что «для нашей эпохи характерно соединение иррационального и рационального»³, равносильно признанию в логической объективности существования национализма как результата неизбежной рационализации эмоционально-чувственной жизни.

Н.А. Бердяев выделяет два типа национализма. Первый проявляет себя в изоляции и самодовольстве. Этот тип характерен для малых народов. Второй – есть национализм больших народов и его проявление – империалистическая экспансия. И, когда империалистическую зависимость одних народов пытаются объяснить и оправдать распространением культуры «цивилизованного» народа на народы другого типа культуры, всю несостоятельность подобных доводов показывают работы Н.Я. Данилевского и А.А. Потебни. Последний писал: «Распространение культуры одного народа на другие кажется нам объединением народов лишь до тех пор, пока мы витаем на холодных высотах абстракции»⁴.

¹ Вышеславцев Б.П. Этика преображенного Эроса. М., 1994. С. 44, 54.

² Там же. С. 53.

³ Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря // Бердяев Н.А. Царство Духа и царство Кесаря. М.: Республика, 1995. С. 304.

⁴ Потебня А.А. Мысль и язык. Киев: СИНТО, 1993. С. 161.

Вывод Бердяева прост: «Национализм есть дегуманизация и бестиализация человеческих обществ»¹. И если патриотизм рассматривать сквозь призму Эроса, то национализм может быть охарактеризован в том же ключе в рамках понятийного аппарата, сформированного Б.П. Вышеславцевым. Наряду с «логикой сердца» нормального Эроса, философ вычленяет Эрос ненависти, Эрос разрушения – извращенный Эрос. Это Эрос падения и деградации. Вполне закономерно рассматривать националистические проявления как злую волю извращенного Эроса, профанирующего или бесчестящего «логику сердца» сублимирующего Эроса.

Сопоставив понятия «патриотизм» и «национализм», представляется возможным утверждать, что патриотизм и национализм не есть противоположности в полном смысле, но и не относятся к различным аспектам *национального*. Патриотизм следует рассматривать как проявление духовной жизни или считать его формой проявления национального духа в Эросе. В то же время, национализм по ряду причин может быть отнесен к явлениям с социально-политической доминантой. Превращение чувства национальности в явление национализма происходит под влиянием политического устройства нации, создания и развития государства. Именно в процессе оформления государственного устройства усиливается опасность проявления национализма того или иного рода. На это обращает внимание С.Н. Булгаков, когда говорит о необходимости национального обновления и исторических предпосылках перехода «к подъему культурного патриотизма и ослаблению политического национализма». Национализмом, как считает Булгаков, убивает патриотизм².

Культура в понимании Бердяева никогда не была и не будет отвлеченной, общечеловеческой, «она всегда конкретно-человеческая, т.е. национальная, индивидуально-народная», и только в таком качестве она может восходить до «общечеловечности». Бердяев видит только один путь к достижению высшей всечеловечности, к единству человечества – «путь национального роста и развития национального творчества»³.

Эта мысль Бердяева, впервые появившаяся в предисловии его книги «Духовный кризис интеллигенции» (1910 г.), нашла горячий отклик С.Н. Булгакова, отмечавшего, что «между индивидом и человечеством стоит только нация», и как члены нации мы, индивиды, «участвуем в общекультурной работе человечества».

Проявление национальности в культурном творчестве осознавалась С.Н. Булгаковым в полной мере. При этом Булгаков оговаривает, что

¹ Бердяев Н.А. Судьба человека в современном мире // Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. С. 345.

² Булгаков С.Н. Размышление о национальности... С. 193.

³ Бердяев Н.А. Судьба России // Бердяев Н.А. Избранные произведения. Ростов-на-Дону: Феникс, 1997. С. 85, 88.

культуру не следует отождествлять с образованностью, а, прежде всего, видеть народную традицию и язык – «самое могучее оружие культуры, в котором отпечатывается душа национальности»¹.

Как считал С.Н. Булгаков, неизбежно наступает эпоха «возбужденного, обостренного национального сознания», когда «открываются глаза и на национальную феноменологию, изучается народный язык, лирика, эпос, искусства, обычаи и т.д.», и все, что ранее не различалось дремлющим национальным самосознанием, «оживает, становится красочным и колоритным»². Осознание различных сторон национального творчества, выражающего национальный дух, можно считать основой патриотизма. Но только основой, к которой добавится гордость и ответственность перед Родиной «за духовные богатства, ею накопленные и выстраданные»³.

То, что несет в себе народ, – язык, обычаи, лирику, эпос, – можно вслед за С.Н. Булгаковым назвать эмпирически явленной основой патриотизма. Но «гордость и ответственность» перед Родиной (т.е. факт осознания) есть *акт* патриотизма. Подлинный патриотизм предполагает осмысленное восприятие не только гордости, но и признание вины перед Родиной. Патриотизм предполагает и способность увидеть «раны и язвы» на духовном теле Родины, почувствовав боль, признать их существование, не пытаясь скрыть. Такое понимание патриотизма Булгаковым и Бердяевым близко по значению к «истинному национализму» И.А. Ильина, у которого он «есть не темная антихристианская страсть, но духовный огонь, возводящий человека к жертвенному служению, а народ – к духовному расцвету»⁴.

Патриотизм непременно следует рассматривать как явление духовной жизни человека, проявление «царства Духа». Основа его – в духовном единстве нации, создаваемом и поддерживаемом общностью культуры, наличием традиции, эмпирико-феноменологическом проявлении национального духа, дающим, по Бердяеву, «смысл действительности».

Одним из проявлений чувства национальности, а точнее, его обостренным проявлением, мимо которого не могла пройти русская религиозно-философская мысль, становится «идея национального призвания», как ее определяет С.Н. Булгаков. Для Н.А. Бердяева более характерно использование понятия «*национальный мессианизм*», который, являясь чисто формальной категорией, впитал в себя национальное самосознание, любовь к своему народу и веру в него. Как считал С.Н. Булгаков, идея национального призвания появляется во все эпохи и у

¹ Булгаков С.Н. Размышление о национальности... С. 188.

² Там же. С. 178.

³ Булгаков С.Н. О даре свободы // Булгаков С.Н. Христианский социализм. Новосибирск: Наука. Сиб. отд-ние, 1991. С. 203.

⁴ Ильин И.А. Основы христианской культуры // Ильин И.А. Собр. соч.: В 10 т. Т. 1. М.: Русская книга, 1996. С. 326.

всех народов в пору их национального подъема, проявляясь как «общая форма сознания национальной индивидуальности»¹.

Феноменологически пытаюсь определить «смысл и назначение» России, русские философы XIX – XX веков обращаются к Русской идее. В своей метафизической сущности это направление русской философской мысли является стремлением найти Логос национального чувства. В.Ф. Эрн характеризует этот Логос не как «субъективно-человеческий принцип, а объективно-божественный. En arche en ho Logos ... Логос есть принцип имманентный вещам, и всякая res (лат. – вещь) таит в себе скрытое, сокровенное Слово»².

Такой своеобразный «логизм» русской религиозной философии в вопросе о *национальном*, приводит к поиску Логоса национального чувства, попытке понять и привести к возможной отчетливости идеал национального призвания. С.Н. Булгаков приходит к пониманию интенциональности национального духа, стремящегося к «логической» явленности. Это стремление «неистребимо коренится в самом этом чувстве, которое, как и всякое глубокое чувство, не довольствуется инстинктивным самосознанием, но ищет своего логоса»³.

Как показывает анализ источников, национальный дух выступает не только основанием, но и метафизической основой русской религиозной философии. Он явился смыслообразующим началом многих философских концепций отечественных мыслителей или же в качестве интенций направлял развитие философской мысли в рамках национально-культурных традиций. Но, не являясь объектом, национальный дух объективируется в эмпирической данности, раскрываясь в субъекте познания – философе, одновременно оставаясь творящим субъектом, как на этом настаивает Н.А. Бердяев в работе «Дух и реальность».

В рассмотренных выше философских концепциях русских мыслителей такое «раскрытие» национального духа проходит двояко. Прежде всего, философ подсознательно, не задумываясь и не выводя на рациональный уровень, отображает в своих текстах специфические черты национального духа, сознания, мирозерцания и менталитета, что находит отражение в тематике философских текстов, в особенностях обоснования выдвигаемых идей, в своеобразии языковых конструкций. Это справедливо относится к абсолютному большинству русских религиозных философов, стоящих на позиции православия, – особой ветви христианства, сформированного при непосредственном влиянии национального духа.

И в то же время, именно в философском наследии чаще всего прочитывается непосредственная рациональная рефлексия мыслителей над

¹ Булгаков С.Н. Размышление о национальности... С. 180.

² Цит. по: Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М.: Политиздат, 1991. С. 215-216.

³ Булгаков С.Н. Размышление о национальности... С. 180.

основаниями и основополагающими чертами как русской духовной культуры в целом, так и частными ее проявлениями.

8.4. С. Франк и С. Булгаков: эскиз к картине «общения целой жизни»¹

Имена двух выдающихся русских мыслителей – Сергея Булгакова и Семёна Франка – часто упоминаются как бы «в одной связке». Такой «связкой», как правило, является либо их параллельный переход «от марксизма к идеализму» и неизменное авторство – наряду с Н. Бердяевым и П. Струве – во всех трёх знаменитых философско-публицистических сборниках начала XX века («Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины»); либо корреляция их философских систем – как относящихся к философии всеединства и в той или иной степени продолжающих линию, начатую в русской философии Вл. Соловьёвым. Вместе с тем, постановка имён С. Булгакова и С. Франка в один ряд в связи с этими или другими обстоятельствами, как правило, выглядит слишком дежурной и не сопровождается серьёзным исследованием их философских или человеческих взаимоотношений. Более того, если такое исследование всё-таки предпринимается, то оно скорее актуализирует различия в их позициях – и, например, в «Вехах» (их относят к двум разным группам, на которые условно делятся авторы сборника), и в философских системах (наиболее очевидное расхождение касается вопроса о Софии – максимально возможное развитие этого учения у Булгакова и негативное отношение к нему Франка). Их человеческие отношения вообще, как правило, остаются вне поля зрения.

Очевидно, что между С. Франком и С. Булгаковым не было такой дружбы, как между С. Франком и П. Струве (впрочем, в 1947 г. С. Франк писал Вяч. Иванову о С. Булгакове: «С ним я сохранил до самой его смерти дружеские отношения (не разделяя его богословских идей)»²). Их встречи были не так часты, и в их духовных траекториях действительно можно обнаружить если и не вполне противоположные, то далеко не параллельные участки. Вместе с тем, фактическая принадлежность к одному философскому поколению (хотя 6 лет разницы в возрасте, конечно, имели значение) и к одному философскому направлению (в широком смысле – к религиозной философии) создавала основу перманентного, прямого или косвенного духовного общения, которое стало наиболее интенсивным уже в эмигрантский период, в частности, в связи с деятельностью Братства Св. Софии. Именно это внутреннее притяжение, очевидно, дало основание отцу Сергию охарактеризовать их отношения как «общение целой жизни»³.

¹ Аляев Г.Е.

² Франк С.Л. Два письма Вяч. Иванову // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 98.

И всё-таки, следует признать, что конкретных фактов их внешнего общения крайне мало, хотя их жизненные дороги не раз практически сходились. Можно начать с того, что С. Франк поступил на юридический факультет Московского университета в 1894 году – в том же, в котором С. Булгаков его окончил. Оба они обязаны своей первой научной подготовкой – как экономисты – «добрейшему и милейшему» профессору А. И. Чупрову, который даже оставлял С. Булгакова при своей кафедре в университете¹, где он сдал магистерский экзамен, после чего преподавал в Императорском Московском техническом училище. Что касается С. Франка, то, попав под влияние марксистской агитации ещё в гимназии, он первые два университетских года мало занимался наукой. Но в начале третьего курса, осенью 1896 г., вступил «в кружок студентов, изучавших серьёзно политическую экономию в семинаре незабвенного проф. Александра Ивановича Чупрова»². Кружок, по воспоминаниям С. Франка, собирался на квартире профессора, которая, всегда полная людей, пришедших за помощью, стала своего рода клубом. Этот «замечательный преподаватель и ещё более замечательный человек» (С. Франк), безусловно, способствовал тому, что радикально-социальные идеи молодых людей не только облекались в научную форму, но сама эта форма приобретала критическую, а не догматическую направленность. По словам С. Франка, А. И. Чупров был человек терпимый, не слишком любил категорические суждения и порой «очень робко высказывал сомнение, действительно ли научно доказана неизбежность социализма в результате эволюции капитализма»³.

Встречались ли С. Франк и С. Булгаков у А. Чупрова – неизвестно. Надо заметить, что относительно небольшая разница в возрасте на этом этапе жизни играла существенную роль. С. Булгаков уже начал самостоятельную научную карьеру, а С. Франк следил за первыми шагами легального марксизма сначала как студент-первокурсник, «юнец-марксист». И рядом с «первым глашатаем и вождём нового мирозерцания» в России, которым для него стал П. Струве со своей книгой «Критические заметки к вопросу об экономическом развитии России» (1894), С. Франку «вскоре стали известны, в качестве его [П. Струве] сотрудников по "марксизму", экономист проф. М. И. Туган-Барановский и С. Н. Булгаков»⁴.

³ Прот. С. Булгаков С. Л. Франку. 25 окт. 1938 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. М.: Русский путь; Париж: YMCA-PRESS, 2000. С. 269.

¹ См.: Булгаков С. Моё рукоположение // Булгаков С. Автобиографические заметки. <http://predanie.ru/lib/book/read/93816/>

² Франк С.Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли // Франк С.Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 46.

³ См.: Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877–1950 / Пер. с англ. Л. Ю. Панфиной. М.: РОССПЭН, 2001. С. 29.

⁴ Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. М.: Московская школа политических исследований, 2001. С. 396.

Уже на третьем курсе внимание С. Франка привлекло обсуждение книги Рудольфа Штаммлера «Экономика и право», начатое в «Вопросах философии и психологии» статьёй С. Булгакова «О закономерности социальных явлений» (1896, кн. 5) и продолженное П. Струве (и Н. Кареевым); при этом в своих поздних воспоминаниях С. Франк отмечает бóльшую глубину и философичность позиции П. Струве (которого он считает – в этих первых экономических работах – зачинателем русского «идеализма»), в то время как С. Булгаков «тогда ещё защищал правоверную марксистскую философию»¹. Напомним, что П. Струве в своей статье, подчёркивая, что стоит на одной почве с С. Булгаковым («мы оба одновременно – сторонники критической философии и материалистического понимания истории»), действительно, более критически (по сути, развивая Р. Штаммлера) подходил к идеям экономического детерминизма, отстаивая мысль о том, что «в преддетерминированном будущем, в котором участвуют наши действия, есть всегда белое пятно, которое воля и свободная деятельность могут закрасить по своему усмотрению», а соответственно и «наш идеал» «ни субъективно (для психологического сознания), ни объективно (по недостаточности эмпирических данных) не может быть безусловно необходим»².

П. Струве почти всегда был для С. Франка самым большим авторитетом. Только однажды – в первые годы эмиграции – в их идейных позициях и личных отношениях случился разлад, и примечательно, что своеобразным связующим звеном между ними в тот период стал отец Сергей – в роли уже организатора и руководителя Братства Св. Софии. Вот как описывает С. Франк этот эпизод в своих воспоминаниях о П. Струве: «У некоторых учредителей братства – каюсь, и у меня – были тогда колебания, подходит ли П. Б. в его тогдашнем умонастроении, явно подчинявшем политической задаче всё остальное, в том числе и религиозные интересы, к участию в братстве. На его включении настоял отец Сергей Булгаков, бывший его духовным отцом и потому лучше других знавший духовное состояние Струве; и я должен открыто признать, что Булгаков оказался в этом своём истинно христианском любовном отношении к П. Б. мудрее и дальновиднее нас»³. Под «нами» тут имеется в виду, конечно, и Н. Бердяев, который был ещё более категоричным в отношении П. Струве после первых с ним контактов в эмиграции, и которого С. Булгаков – ещё до создания Братства – всячески убеждал в невозможности исключения П. Струве из творческого круга, духовно

¹ Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 402.

² Струве П. Б. Свобода и историческая необходимость (По поводу книги Штаммлера и статьи С. Н. Булгакова) // Вопросы философии и психологии. 1897. Кн. 36. С. 122, 137.

³ Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве... С. 505.

связанного с «Вехами»¹. Позднее Н. Бердяев всё-таки вышел из Братства из-за конфликта со Струве, и это событие стало предметом примечательной переписки между С. Булгаковым и С. Франком, но об этом ниже.

А пока вернёмся к последним студенческим годам С. Франка и отметим, что не только заочное, но и очное его знакомство с С. Булгаковым в это время – с конца 1896 по начало 1898 г. – было более чем вероятным, – если не у А. Чупрова, то у М. Водовозовой.

С Марией Ивановной Водовозовой (в девичестве Токмаковой) третьекурсник С. Франк познакомился как с издательницей экономических книг и марксистской литературы, предложив сначала свои услуги в качестве переводчика, при этом «сразу подружился с нею» и «был платонически близок в годы 1897–1903»². Через неё он «вошёл в круг марксистов-литераторов» – в круг, к которому уже принадлежал С. Булгаков. В 1897 г. в издательстве М. Водовозовой печатается книга С. Булгакова «О рынках при капиталистическом производстве». Позднее, в 1900 г., в этом же издательстве выйдет и первая книга С. Франка – «Теория ценности Маркса и её значение». К сожалению, говоря об этом «круге марксистов-литераторов», С. Франк не вспоминает о С. Булгакове («из числа их помню лишь статистика – позднее военного обозревателя – В. М. Михайловского»³).

Отметим, однако, важную деталь: предвзято рассказ о знакомстве со П. Струве на квартире М. Водовозовой, С. Франк пишет, что она «была неистощимым источником литературно-политических новостей и сплетен и, конечно, au courant (в курсе) всех событий и лиц марксистского лагеря»⁴. Несомненно, что среди этих обсуждаемых «лиц» был и С. Булгаков – и не только как литературно-политический персонаж. Дело в том, что как раз в это время – предположительно, «именно во время издательских процессов» по подготовке книги «О рынках при капиталистическом производстве», – развиваются отношения С. Булгакова с сестрой Марии Водовозовой Еленой Ивановной Токмаковой, приведшие их к венцу 14 января 1898 года⁵.

Таким образом, можно говорить если и не о родственных, то о достаточно близких личных связях между С. Булгаковым и С. Франком, возникших благодаря сёстрам Токмаковым. Немного позднее, в 1901 году по приглашению М. Водовозовой С. Франку довелось некоторое время

¹ См. письма С. Булгакова Н. Бердяеву от 7 февраля и 25 мая 1923 г. [Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. С. 179–180, 182–184].

² Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве... С. 403; Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли... С. 53.

³ Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве... С. 403.

⁴ Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве... С. 403.

⁵ См.: Половинкин С. М. Семья свящ. Сергия Булгакова // С. Н. Булгаков: Религиозно-философский путь: Международная научная конференция, посвященная 130-летию со дня рождения / Научная редакция А. П. Козырева; Сост. М. А. Васильева, А. П. Козырев. М.: Русский путь, 2003.

пожить и в имении Токмаковых «Олеиз» в Крыму, в Кореизе. Очевидно, это было уже осенью¹; впрочем, проживая уже зиму 1901–02 года в Ялте, С. Франк, скорее всего, продолжал наезжать в Олеиз², поскольку пишет о своих встречах там с Максимом Горьким (с которым был знаком ранее по Нижнему Новгороду), – а Горький поселился в Олеизе только в ноябре 1901 года. С. Франк пишет о встрече в Олеизе у Горького с А. Чеховым и К. Бальмонтом, о знакомстве с детьми Льва Толстого и о том, что несколько раз видел самого Толстого, «но не решался подойти к нему, хотя имел к тому возможность»³ (имение графини С. В. Паниной в Гаспре, в котором жил Толстой, находилось буквально в двух шагах от имения Токмаковых). О каких-либо встречах с С. Булгаковым С. Франк, однако, не упоминает.

Известно, что со времени женитьбы С. Булгаков регулярно проводил каникулярное время в имении Токмаковых, и именно его он имел в виду, называя Крым «второй родиной», явившейся «в другом образе славы и также с ангелом смерти»⁴ (в 1909 г. здесь умер маленький сын Булгаковых, ласково называемый «Ивашек»). Впрочем, именно 1901 год был неблагоприятен для спокойных каникул – вернувшись из двухлетней командировки в Германию, С. Булгаков сначала защищает магистерскую диссертацию в Московском университете, а потом обосновывается в Киеве, где начинает преподавать в Политехническом институте. Так что в это лето (или осень) С. Франк и С. Булгаков, скорее всего, в Олеизе не встретились.

Но перед этим их пути так же параллельно пролегли через Берлин. С. Франк жил там с осени 1899 до начала 1901 года, занимаясь написанием своей первой экономической книжки и слушая лекции по политической экономии и философии в Берлинском университете, в частности, – «обаятельного и умнейшего скептика-кантианца Зиммеля»⁵, под влиянием которого находился в последующие несколько лет. С. Булгаков в научной стажировке в 1898–1900 годах готовит там же «Капитализм и земледелие»⁶, – правда, как напишет он позднее, его знакомства в Берлине состояли «исключительно из "вождей" германской социал-демократии – Каутский и

¹ С. Франк пишет в воспоминаниях о лете [см.: Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 410–411], но в июле и августе он ещё жил в Нижнем Новгороде [см.: Письма С. Л. Франка к Н. А. и П. Б. Струве (1901–1905) // Путь. 1992. № 1. С. 269].

² Или приходиться – собственно, от ялтинского Заречья, где жил С. Франк с матерью и сводным братом, до Кореиза всего около 10 км, и интересно отметить, что как раз в 1901 г. по указанию Николая II была закончена прокладка Царской тропы – примерно 7,5 км удобного пешеходного маршрута от Ливадии до Гаспры, по которому вполне безопасно ходить и зимой.

³ Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 53.

⁴ См.: Булгаков С. Моя Родина // Булгаков С. Автобиографические заметки.

⁵ Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли. С. 47, 54.

⁶ В письме П. Струве перед отъездом из Берлина 5 февраля 1901 г. С. Франк пишет о готовой рецензии на эту книгу С. Булгакова для журнала «Мир Божий» [см.: Письма С. Л. Франка к Н. А. и П. Б. Струве (1901–1905). С. 268]; судьба её, однако, пока не установлена.

Бибель, Браун и Адлер, – других я не замечал», а также «находился в то время в нежной переписке с Плехановым»¹.

Попутно можно отметить, что если в этой «нежной переписке» Г. Плеханов, по словам С. Булгакова, давал «чрезвычайно лестную оценку моего значения в настоящем и будущем русского марксизма»², то первая же книжка С. Франка заслужила негативную реакцию ещё на то время фактического главы русских марксистов³. С. Франк, однако, к этому уже был вполне готов – в своём дневнике, начатом как раз зимой 1901–1902 г. в Ялте, он записал: «<...> Я имел честь быть обруганным и оплётанным самым великим инквизитором российского (да и европейского) ортодоксального марксизма – Жоржем (Плехановым). Он с пеной у рта, с наглыми инсинуациями и передержками обругал мою книгу. Итак, отлучение от православной церкви марксизма торжественно подтверждено: я уже давно мечтал об этом»⁴. Можно сказать в этой связи, что С. Франк, если и был на первых порах увлечён марксистской риторикой, к этому времени уже был настроен в отношении марксизма скорее негативно. И именно в эту ялтинскую зиму у него наступает духовный перелом, когда, по его словам, «впервые проснулась и стала актуальной моя духовная жизнь»⁵.

Впрочем, и у С. Булгакова уже в Берлине начинается тот самый путь «от марксизма к идеализму», который был открыто манифестирован в 1902–1903 годах. Различие состояло в том, что для С. Булгакова перелом начинался с возвращения к личной вере (встреча с Сикстинской мадонной в Дрездене), и именно это возвращение определило и определяло его дальнейшие философские искания; для С. Франка же сначала речь шла об углублении философской рефлексии, в том числе о признании общественной роли религии и существа религиозного опыта, однако к собственной вере – кстати, иной, чем та, в которой он воспитывался в детстве, и в этом тоже отличие от пути С. Булгакова, – С. Франк возвращается позднее. Можно отметить, что С. Булгаков и С. Франк определяют периоды своего «безбожия», или «неверующей юности» в отношении собственного возраста примерно одинаково: первый – с 14–15 лет до «исполнившегося 30-летия»⁶ (т. е., примерно 1886–1901 гг.), второй – «от 16 до 30 лет»⁷ (т. е., примерно 1893–1907 гг.). Английский биограф С. Франка Ф. Буббайер проводит прямую аналогию между ними в плане прояснения причин этого юношеского нигилизма, – приводя слова

¹ См.: Булгаков С. Две встречи // Булгаков С. Автобиографические заметки.

² Булгаков С. Письма // Логос. 1991. № 2.

³ Опубликована в журнале «Заря» (1901, № 2–3), а писалась, кстати, по просьбе В. Ленина [см.: Ленин В. И. Полн. собр. соч., т. 46, с. 94, 147].

⁴ Франк С. Л. Саратовский текст / Сост. А. А. Гапоненков, Е. П. Никитина. Саратов: Изд-во Саратов. ун-та, 2006. С. 34.

⁵ Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли... С. 44.

⁶ См.: Булгаков С. Моё безбожие // Булгаков С. Автобиографические заметки.

⁷ Франк С. Л. Предсмертное. Воспоминания и мысли... С. 44.

С. Булгакова о том, что он отказался от веры в Бога почти без борьбы и что процесс превращения в интеллигента (т. е., здесь – в нигилиста) был неотделим от роста осознания несообразностей российской современности, – примерно так же, по мнению Ф. Буббайера, складывался и путь С. Франка¹.

Итак, если движение к философскому идеализму и идейно-политический отказ от марксизма происходил у двух мыслителей почти одновременно, что предопределило их совместное участие в сборнике «Проблемы идеализма» и в деятельности Союза Освобождения, то возвращение к собственной религиозной вере происходило синхронно, но с разрывом в те самые 6 лет их разницы в возрасте (и фактически этот разрыв – уже на следующих этапах их духовной, религиозно-философской эволюции – сохранился до конца жизни).

Именно с деятельностью Союза Освобождения связаны первые, прямо упоминаемые С. Франком в воспоминаниях, встречи с С. Булгаковым. Он пишет о совместном участии в учредительном съезде Союза, начинавшемся, по его словам, с совещания в Штутгарте и окрестностях «небольшой группы ближайших единомышленников П. Б.», в числе которых называется С. Булгаков и Н. Бердяев («с которым я тогда впервые познакомился» – это о Бердяеве, т. е. с Булгаковым был знаком ранее), и продолжившемся на границе Германии и Швейцарии, в Шаффхаузене в начале августа 1903 года (у С. Франка ошибочно указан 1904-й год); а также о других приездах С. Булгакова (с Д. Жуковским) к П. Струве в Штутгарт по делам журнала «Освобождение» – «главным образом, летом в эти годы (1903–1905)»², когда сам С. Франк помогал П. Струве по журналу, часто приезжая в Штутгарт из Мюнхена и оставаясь там «на неделю или больше».

Последующие контакты были также связаны с деятельностью Союза Освобождения и партии кадетов (можно предположить их участие во втором подпольном съезде Союза, прошедшем в октябре 1904 г. в Санкт-Петербурге, куда «по делам журнала» примерно в это время приезжали С. Булгаков и Н. Бердяев и куда в это же время возвратился из-за границы С. Франк), а также с журналами «Новый путь» и «Вопросы жизни», которые редактировали С. Булгаков («наезжавший в Петербург»³) и Н. Бердяев, и в которых С. Франк в 1904–1905 годах опубликовал несколько рецензий, а также статьи «Государство и личность» и «Проблема власти».

Однако эти контакты, очевидно, не отличались большой теплотой. В этот период С. Франк ещё критически относится к усилиям, которые

¹ См.: Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа... С. 20.

² См.: Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 418–419. Уточним, что в Штутгарте редакция «Освобождения» базировалась до осени 1904 г.

³ Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве... С. 462.

«некоторые "мистики" (гг. Бердяев, Булгаков и другие)» предпринимают, по его мнению, для внедрения в народное сознание «религиозно-политического вероучения с твёрдо установленными догматами»¹. Иными словами, хотя он и готов уже был признать принадлежность к культуре «религиозного упоения, которое ощущает Бога в биении своего сердца и видит его в небесах»², для него самого это ощущение было ещё слишком смутным, а потому вместе со Струве Франк отстаивает мировоззрение «гуманистического индивидуализма», которое в своём признании самоценности человеческой личности готово было оправдать свободное («непокорное») безбожие перед хотя бы минимально догматизированным религиозным сознанием³. Не совпадали, очевидно, взгляды С. Франка и С. Булгакова и на задачи конституционно-демократической партии – описывая в письме П. Струве свои впечатления от учредительного съезда партии в октябре 1905 г. в Москве, С. Франк замечает: «Я говорил с многими членами съезда, и оказалось, что кроме Котляревск<ого>, ещё только один Колюбакин дорожит политическим либерализмом, как философским принципом прав личности. Больше сторонников я *не нашёл*»⁴. С. Булгаков в это время уже разрабатывал программу христианского социализма и пытался создать единую христианскую партию – эти планы были основательно раскритикованы П. Струве и Е. Трубецким. С этими расхождениями связана, очевидно, и неудача в переговорах с «Вопросами жизни» и стремление С. Франка издавать со Струве отдельный журнал («Полярная звезда», потом «Свобода и культура», 1905–1906)⁵.

Достаточно скоро – уже в период «Вех» – ситуация изменится, и С. Франк уже будет характеризовать своё мировоззрение как «религиозный гуманизм»⁶. (В своих поздних воспоминаниях он, правда, назовёт и этот термин «несколько туманным» и отметит, что «более открыто и отчётливо» христианская идея богочеловечности в «Вехах» выражена именно С. Булгаковым⁷.) Однако сближению с С. Булгаковым это пока не будет способствовать – в послеваховский период они оказываются в двух различных, и иногда серьёзно полемизирующих между собой философско-религиозных группах⁸: С. Франк участвует в издаваемой П. Струве

¹ Франк С. Л. Молодая демократия // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 113.

² Струве П., Франк С. Очерки философии культуры // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 48.

³ Струве П., Франк С. Очерки философии культуры... С. 48, 52, 62.

⁴ Письма С. Л. Франка к Н. А. и П. Б. Струве (1901–1905). С. 295.

⁵ См.: Письма С. Л. Франка к Н. А. и П. Б. Струве (1901–1905). С. 299.

⁶ Франк С. Л. Этика нигилизма. (К характеристике нравственного мировоззрения русской интеллигенции) // Вехи. Из глубины. М.: Правда, 1991. С. 210.

⁷ Франк С. Л. Воспоминания о П. Б. Струве. С. 456.

⁸ Кстати, разделённых и географически – если С. Булгаков в 1906 г. переезжает из Киева в Москву, то С. Франк в конце 1905 г. – в Санкт-Петербург.

«Русской мысли» и некоторое время оказывается близким неокантианскому «Логосу», а С. Булгаков активно участвует в Религиозно-философском обществе им. Вл. Соловьёва и издательстве «Путь». Отдельные эпизоды, или поводы разногласий между ними, можно проследить, например, в обсуждении вопроса о смысле начавшейся мировой войны, при котором С. Франк критикует «славянофильскую концепцию войны», развитую преимущественно С. Булгаковым и В. Эрном¹. Впрочем, основным объектом критики С. Франка в этом случае – как и в дискуссии 1910 года о национализме в философии – был всё-таки более категоричный В. Эрн. Можно отметить, что позиция С. Булгакова по существу вопроса о национальном характере философии была скорее примиряющей. Он признавал, что «молодой русской философии приходится учиться у более зрелой западной и вообще следует приобщиться к движению мировой философской мысли», хотя и не видел необходимости провозглашать эту «простую мысль» как «философскую программу», одновременно подчёркивая близость философии с религией и искусством по отношению к «мистическим корням бытия», что проявляется в «качественно определённой национальной индивидуальности»². Позиция С. Франка, если снять полемическую составляющую, уже тогда принципиально не отличалась от булгаковской – он лишь выступил против необоснованного национально-философского самовосхваления; в дальнейшем, как известно, сам С. Франк много писал о характерных чертах русской философии и русского мировоззрения.

Попутно вспомним, что в своей речи при вступлении в должность профессора Московского университета в 1906 г. С. Булгаков упоминает С. Франка – рядом со Струве, Зомбартом, Штаммлером – в числе тех учёных, которые открывают новые пути современной экономической теории, объективно признавая тем самым значение его первой экономической книги³. Положительно отзывался он и о других работах С. Франка – например, анализируя сущность государства, упоминает «вдумчивый очерк С. Л. Франка "Проблема власти"»⁴.

А вот первая философская книга С. Франка – «Предмет знания» (1915) – удостоилась уже развёрнутой рецензии С. Булгакова. Общее его отношение – это «ценный вклад в философскую литературу, на котором лежит печать настойчивого труда, высокой интеллектуальной честности и тонкой, пытливой мысли», хотя при этом отмечаются чисто литературные недостатки текста («растянутость» «вялость», «отсутствие

¹ Франк С. Л. О поисках смысла войны // Франк С. Л. Непрочитанное... Статьи, письма, воспоминания. С. 195.

² Булгаков С. Из размышлений о национальности // Вопросы философии и психологии. 1910. Кн. III (103). С. 409, 410.

³ См.: Булгаков С. Под знаменем университета // Сочинения в двух томах. Т. 2. С. 281.

⁴ Булгаков С. Из размышлений о национальности... С. 401.

темперамента»)¹. Следует, однако, подчеркнуть наличие в критической части рецензии чисто личностных, «наставнических» нот. С. Булгаков не только высказывается по сути философской концепции С. Франка (критикуя её, фактически, за недостаточно определённый отказ от рационализма в пользу откровения, за расплывчатость религиозной позиции), – он говорит о философско-религиозном *пути* автора, находя, что «первую часть своего философского пути он интимно пережил, на дальнейшую же в личном жизненном опыте только теперь вступает». С. Булгаков как бы видит будущее своего младшего товарища, который близок ему по духу, но ещё не до конца определился со своей дорогой, а только «занёс ногу», чтобы «вырваться из магического круга гносеологического рационализма», но, по сути, ещё в нём остаётся. Чисто отечески (и уже не вполне философски) звучит основное пожелание С. Франку – неутомимости и смелости в достижении «более решительного и глубокого *религиозного* самоопределения»².

Заметим, что на самом деле религиозное самоопределение С. Франка к тому времени уже состоялось – в 1912 г. он принял православие, что было вовсе не внешним или формальным шагом. Становление и развёртывание его философской системы (в которой «Предмет знания» – чрезвычайно важный, но всё-таки лишь первый шаг) также можно рассматривать как оформление внутреннего духовного опыта, как философски выраженное движение к личному Богу. В более поздних работах религиозность философии С. Франка, конечно, более отчётлива, чем в «Предмете знания», но во многом это следует объяснить логикой последовательного построения системы, а не её трансформацией (или, тем более, не ревизией).

С другой стороны, С. Франк до конца жизни остался религиозным *философом*, не находя для себя возможности и необходимости переходить границы богословия – поскольку «всякому отвлечённому догматическому богословию присуща опасность какого-то греховного суесловия»³. Последние годы его жизни прошли в «духовном искушении последнего синтеза» между двумя направлениями творчества – философско-систематическим (чисто созерцательным) и экзистенциально-религиозным. Его позиция в конце жизни – это позиция *свободного* религиозного философа, и одновременно – глубоко верующего человека, при этом верующего *церковно*. «С одной стороны, мы не только вправе – мы обязаны с полной свободой, не оглядываясь на текст писания, пап и соборы, откликаться мыслью и сердцем на зов Бога, обращённый непосредственно к каждому из нас ... А с другой стороны, мы не должны забывать, что *все*,

¹ Булгаков С. Новый опыт преодоления гносеологизма. [Рец. на:] Франк С. Л. Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания // Богословский вестник. 1916. № 1. С. 136, 137.

² Булгаков С. Новый опыт преодоления гносеологизма... С. 154.

³ Франк С. Л. Свет во тьме: Опыт христианской этики и социальной философии. Париж: YMCA-Press, 1949. С. 10.

даже лучшие и мудрейшие наши мысли, всё же остаются субъективными и односторонними, и, что в традиционной церковной вере – плод коллективного восприятия откровения множеством верующих душ, в том числе гениальных – несмотря на все противоречия *больше* мудрости и истины, чем в наших отрывочных слабых мыслях. Так надо сочетать свободное дерзновение (только отказывающееся "объять необъятное") с детским смирением»¹.

В этом письме неизвестному адресату, написанном ровно через месяц после смерти отца Сергия, можно увидеть интонации внутреннего диалога именно с С. Булгаковым – как бы продолжение «общения целой жизни». Конечно, позиция, к которой пришёл С. Франк в понимании соотношения между философией и богословием, не могла вполне удовлетворить С. Булгакова. Однако отметим, что между ними в эмигрантские два десятилетия практически не было какой-либо открытой полемики (разве что некоторой дискуссией отмечено новое обсуждение вопроса о христианском социализме, но и тут скорее между С. Франком и Н. Бердяевым). Конечно, определённым образом вмешивался возраст и здоровье – так, «Непостижимое» С. Франка С. Булгаков получил буквально накануне своей тяжёлой операции в марте 1939 г., и успел лишь выразить автору радость «за Вас и за русскую философскую мысль» в связи с выходом книги, однако посетовал, что времена и возможности для «ответственной рецензии» уже не те². Лучшие времена, собственно, уже и не наступили.

Отметим в этой связи, что и своё негативное отношение к учению С. Булгакова об ипостасности Св. Софии С. Франк печатно не акцентировал. Пожалуй, лишь однажды, уже в своей последней статье в 1950 г., он пишет о софиологии Соловьёва, развитой о. Флоренским и о. Булгаковым, как о «во многих отношениях спорном учении», отмечая, что «признание священной, производно-божественной основы мира совсем не требует его гипостазирования в особое божественное существо»³. Для раскрытия трансцендентного Непостижимого во всей его имманентности, по мнению С. Франка, нет нужды изобретать какого-либо посредника – от любого посредничества тайна преодоления трансцендентности не раскрывается, а лишь затемняется, запутывается; лишние ступени тут ни к чему, поскольку переход всегда осуществляется в одном месте, и это место – Дух, который связывает бытие человека с Божественным Абсолютом. Иными словами, в понятии Софии усматривается не некая однозначная, самоочевидная сущность, а искусственное имя, внешняя форма, которая

¹ Франк С.Л. О невозможности философии. (Письмо к другу 13. VIII. 1944) // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 94–95.

² Прот. С. Булгаков – С. Л. Франку. 5 март. 1939 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. С. 271.

³ Франк С. Л. Духовное наследие Вл. Соловьёва // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 393.

лишь закрывает собой истинную сущность сферы духа. Однако ещё раз подчеркнём – С. Франк, собственно, не вступает в дискуссию, а наоборот, подчёркивает то, что ему кажется в этом учении существенным и ценным – «общий дух и смысл установки, который состоит в *религиозной любви*, в благоговейном отношении к миру и человечеству в его священной первооснове»¹.

Эта тема, а точнее – осуждение булгаковского учения о Софии указами митрополита Сергия, – нашла отражение и в их личной переписке, и здесь уже С. Франк решительно поддерживает С. Булгакова в его праве высказываться по проблеме, «ещё никак не решённой православным сознанием»; более того, он говорит о том, что учение С. Булгакова о Св. Софии «не колеблет ни одного из общепризнанных догматов», хотя при этом отношение к нему по существу может быть разным². Собственное неприятие софиологии совершенно уступает здесь место приоритету свободного религиозно-философского мышления, безусловное право которого С. Франк готов отстаивать перед лицом церковной иерархии и для тех, с кем по сути он не согласен. И конечно, С. Франк относил С. Булгакова к ключевым фигурам развития русской религиозной мысли – включая, в частности, его тексты в свою, изданную уже посмертно, «антологию новейшей русской религиозной мысли»³.

Находясь в эмиграции, С. Булгаков и С. Франк жили и работали в разных городах: первый – в Праге и Париже, второй – в основном в Берлине. Однако именно эти годы, пожалуй, были временем их наиболее близкого духовного общения. Трагедия вынужденной эмиграции, сломав или озлобив одних, других подвигала к поискам внутреннего самоочищения и братского единения и сотрудничества с близкими по духу (хотя и не всегда близкими друзьями по жизни) людьми. Именно эту потребность удовлетворяло созданное (или воссозданное) в конце 1923 г. Братство Св. Софии, а также и другие, уже более внешние начинания русских философов-эмигрантов – Русское Студенческое Христианское Движение, научно-образовательные институты, религиозно-философские журналы и сборники. Их личные встречи были связаны с работой этих объединений. Так, в феврале 1924 г. С. Булгаков ездил в Берлин, где имел

¹ Франк С. Л. Духовное наследие Вл. Соловьёва. С. 393.

² С. Л. Франк – прот. С. Булгакову. 30 окт. 1935 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. С. 259.

³ С. Франк готовил именно антологию русской *религиозной* мысли, о чём свидетельствует его введение [см.: Франк С. Л. Русская философия конца XIX и начала XX века // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 645], поэтому название книги, изданной в 1965 г. Виктором Франком – «Из истории русской философской мысли конца XIX и начала XX века», – следует признать неточным. Кстати, подобное предприятие С. Франк затевал ещё в 1926 г., обращаясь к С. Булгакову с предложением издать на немецком языке сборник «Современные русские мыслители в собственном представлении» [см.: С. Л. Франк – прот. С. Булгакову. 5 янв. 1926 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. – С. 233], но неудачно.

«свидание с членами Братства, проживающими там»¹ – а это были Н. Бердяев и С. Франк. Совместно они участвовали в съездах Русского Студенческого Христианского Движения – в частности, в Пшерове (Чехия) в октябре 1923² и в сентябре 1924³, в Хоповском монастыре в Сербии в сентябре 1925 г. (С. Франк в письме благодарит С. Булгакова «за помощь, оказанную Вами мне в Хопове»⁴). В сентябре же 1924 г., находясь в Праге в связи с Пшеровским съездом, С. Франк участвовал в заседаниях Братства под председательством о. С. Булгакова, а также в Русском академическом конгрессе⁵. Наконец, хоть и не часто, С. Франк читал лекции в Свято-Сергиевском православном богословском институте в Париже, которым руководил С. Булгаков (в письмах он обращается к С. Франку как к «главному представителю кафедры философии», без которого не решаются вопросы о кадровом составе преподавателей⁶). Можно предположить какие-то встречи в период 1938–1939 гг., когда С. Франк некоторое время проживал в поместье Ельяшевичей в Бюсси-ан-От под Парижем, а затем в предместье Парижа Фонтене-о-Роз, однако переписка свидетельствует, что таким контактам уже сильно препятствовало состояние здоровья их обоих⁷.

Именно Братство Св. Софии – и по названию, и по сути, – виделось центром единения людей «одного духа, давних близких отношений», только рассеянных помимо их воли по разным странам. Для С. Булгакова было особенно важно, что «основное ядро учредителей Братства были и раньше между собой близкими и друзьями», и он воспринимал факт объединения как «выражение их стремления эту естественную близость церковно одухотворить, связать с работой и жизнью в церкви»⁸. В развёрнутом письме Н. Бердяеву, написанном в связи с заявлением последнего о выходе из Братства, С. Булгаков, между прочим, замечает, что «не был духовным зачинателем братства», однако, будучи избранным

¹ См.: Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. С. 19.

² См.: Волкова В. Русское студенческое христианское движение и его отношение к церковной иерархии (1923–1929) // <http://krotov.info/history/20/1920/volkova.htm>. Правда, ещё 3 октября (а съезд проходил 1–8 октября) С. Франк писал П. Струве из Берлина о том, что из-за халатности организаторов «я не получил доселе визы и потому не могу ехать на конференцию, несмотря на большое желание» [см.: Переписка П. Б. Струве и С. Л. Франка (1922–1925) // Вопросы философии. 1993. № 2. С. 134].

³ На втором съезде в Пшерове «С. Н. Булгаков прочёл доклад "Пути совершенствования", С. Л. Франк – "Христианское отношение к политическим и национальным вопросам"» [см.: Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. С. 291].

⁴ С. Л. Франк – прот. С. Булгакову. 4 окт. 1925 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. С. 222.

⁵ См.: Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. С. 45; Буббайер Ф. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. С. 148–149, 150.

⁶ См.: Прот. С. Булгаков – С. Л. Франку. 3/16 июля 1927 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. С. 241–242.

⁷ См. письма С. Франка от 12 марта и 27 мая 1939 г.: Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. С. 272, 273.

⁸ Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. С. 22.

руководителем, «принял на себя ответственность перед Богом и перед братьями, и её с себя уже не вижу возможности сложить», – несмотря на те внешние и внутренние трудности, с которыми столкнулось Братство, зачастую изнемогая «от братской безответственности отдельных членов»¹.

Действительно, понимание задач деятельности и форм жизни Братства С. Булгаковым и отдельными его членами иногда не совпадало – в том числе, это можно сказать и о С. Франке, например, в вопросе о применении Молитвенного правила для членов Братства. Письмо С. Франка С. Булгакову по этому поводу, к сожалению, не сохранилось, но его аргументы и сомнения можно понять из ответа отца Сергия. Надо отметить, что этот ответ наполнен истинной отеческой любовью и терпимостью, хотя и настойчивостью, однако не к форме как таковой, а к внутреннему духовному смыслу и духовной связи между братьями. Молиться о Братстве, пишет С. Булгаков, надо «не потому, что оно уже существует (он отвечает на слова С. Франка о том, что «онтологически братство существует пока как задача» – Г. А.), но для того, чтобы оно было, ибо явилась воля к нему и явилось имя его. Поэтому пусть не смущает Вас это несоответствие, п. ч. вводя мысль о братстве в свою молитвенную жизнь, мы уже утверждаем братство, делаем себя перед ним ответственными, а это и требуется»².

На самом деле у С. Франка тоже было сильное чувство внутреннего мистического единства, некоего духовного братства русских религиозных философов – несмотря на те или иные внешние расхождения. Позже, в одной из статей о русской философии в 1936 г. он даже говорит о «философской академии» в русской эмиграции – нет, не о Религиозно-философской академии, учреждённой Н. Бердяевым при участии С. Франка в Берлине, и вообще не о каком-то учреждении. Речь идёт именно о духовном братстве русских философов эмиграции. Основы этого братства заложило «сотрудничество в религиозном и философском возрождении русского духа ещё до революции», что воплотилось, прежде всего, в сборниках «Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины» – С. Франк называет при этом П. Струве, С. Булгакова, Н. Бердяева, П. Новгородцева и себя. Как бы оставляя за скобками различия, он подчёркивает то общее, что, по его мнению, объединяет плеяду основных и постоянных авторов этих сборников – их философия «осмысливается религиозно и следует христианскому платонизму». Именно в этом контексте возникает образ «как бы незримой, не подчинённой никакому уставу, а основывающейся только на естественном духовном родстве философской академии», о которой, к сожалению, «вне русских кругов»

¹ Прот. С. Булгаков – Н. А. Бердяеву. 31 авг. 1925 г. // Братство Святой Софии. Материалы и документы. 1923–1939. С. 214–215.

² Прот. С. Булгаков – С. Л. Франку. 2/15 авг. 1924 г. // Братство Святой Софии... С. 211.

почти ничего не знают¹ (впрочем, сам С. Франк ссылается при этом на книгу швейцарского философа Юлиуса Шмитгаузера «Борьба за духовное царство» (1933), в которой, собственно, и появляется этот образ – «Платоновская академия у русских»).

Возможно, следует признать этот образ некоторой исторической идеализацией. Разногласия между русскими философами часто были достаточно серьезными; не все философы-эмигранты осмысливали философию религиозно или могут быть отнесены к линии христианского платонизма – Н. Бердяев как раз неоднократно отрицал свою «причастность» к платонизму. В этом смысле франковско-шмитгаузеровский образ «философской академии» русской эмиграции, очевидно, так и останется нереализованным в исторической конкретике идеалом. Но возник он вовсе не на пустом месте, и именно деятельность Братства Св. Софии, как и его внешние трудности, связанные, в частности, с выходом Н. Бердяева и отношениями со Струве, способствовали осознанию характера этой внутренней связи.

В письме, направленном С. Булгакову и для ознакомления другим членам Братства по поводу выхода Н. Бердяева, С. Франк определяет это объединение как «союз церковно верующих свободных мыслителей». «Люди нашего типа, – продолжает он, – теперь очень одиноки, и, вместе с тем, мы сознаём, что имеем свою миссию, и не имеем права, не хотим и не можем от неё отречься. Этим предопределяется и *обязательность*, и *неизбежность* единения между нами. Какие бы идейные разногласия ни отделяли каждого из нас от других, все вместе мы, перед лицом господствующих ныне умственных и духовных течений, очень близки друг другу и образуем естественное, Богом предуказанное подлинное братство – хотим ли мы того или не хотим; но именно поэтому мы должны его и хотеть»². Основной пункт «неписанного» устава Братства С. Франк видит в том, что «члены братства признают *подлинный* и *действенный* примат религии и духовной жизни над всякой политической деятельностью»³, – и внешние проблемы Братства, связанные с Н. Бердяевым и П. Струве, вызваны, по его мнению, нарушением этого пункта. Сам С. Франк фактически придерживался этого принципа уже со времени «духовного переворота» 1901–1902 года, приведшего его в философию, хотя со временем, конечно, всё более осознанно. В этом смысле он, безусловно, был близок С. Булгакову, для которого великим достоинством была «религиозная воля», но отнюдь не «политическая страсть»⁴.

¹ См.: Франк С. Л. Этические, философско-правовые и социально-философские направления в современной русской философии вне СССР / Пер. В. П. Курапиной // Франк С. Л. Русское мировоззрение. СПб., 1996. С. 631–632.

² С. Л. Франк – прот. С. Булгакову. 4 окт. 1925 г. // Братство Святой Софии... С. 223.

³ С. Л. Франк – прот. С. Булгакову. 4 окт. 1925 г. // Братство Святой Софии... С. 224.

⁴ Прот. С. Булгаков – Н. А. Бердяеву. 31 авг. 1925 г. // Братство Святой Софии... С. 219.

Переписка С. Франка и С. Булгакова, найденная в материалах Братства Святой Софии – опубликовано 11 писем С. Франка и 7 писем С. Булгакова, относящихся к 1924–1944 годам, – представляет картину действительно искреннего, по христиански любовного, духовного общения двух мыслителей. Письма носят как общезначимый, так и личный характер, и свидетельствуют о том, что два разных, самостоятельных, во многих пунктах своих систем не совпадающих мыслителя, были объединены общей верой в определяющее значение духовной жизни, в мистическое единство Православной Церкви и братство русских религиозных философов. Эта переписка является наиболее убедительным доказательством наличия и раскрытием характера «общения целой жизни» между ними, дополнительные штрихи к которому мы пытались обозначить в этой статье. Не без полемики и диссонансов, всё-таки в этом общении преобладал своеобразный сплав дружески-любовных и отечески-пастырских чувств, в искренности которых – с учётом всего, что мы знаем о двух великих философах – нельзя усомниться.

8.5. С.Н. Булгаков и Н.А. Бердяев о возможности свободы и творчества¹

Представляют интерес не только постановка и решение проблем свободы и творчества в философии С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева. В их мировоззрении интересен феномен возникновения различных подходов к данным проблемам, философская альтернатива, выходящая за рамки личных разногласий. Жизнь и творчество Булгакова и Бердяева тесно связаны. Они принадлежали к плеяде русских религиозных философов XX в., как и А. Ф. Лосев, который относил Булгакова и Бердяева к группе «серьёзных и основательных русских мыслителей». Они были современниками и ровесниками. Их творческая деятельность началась одинаково. Будучи марксистами, они пережили в равной степени разочарование в марксизме и эволюцию взглядов, выраженную в названии одной из работ Булгакова «От марксизма к идеализму». В начале XX в. оба приезжают в Петербург и работают в издательстве журналов «Новый путь» и «Вопросы жизни». В 1922 г. Булгаков и Бердяев оказываются высланными за границу. Там окончательно оформляются их философские взгляды, издаются основные работы. Завершение их жизненного и творческого пути происходит в Западной Европе в 40-е годы XX в.

Общность жизненного пути и философских интересов проявляется в обращении к христианским основаниям онтологии и философской антропологии. Именно антропология марксизма разочаровывает Булгакова. «Для взоров Маркса люди складываются в социологические группы, а группы эти чинно и закономерно образуют правильные геометрические фигуры, так, как будто кроме этого мерного движения социологических

¹ Хохлова Л.В.

элементов в истории ничего не происходит, и это упразднение проблемы и заботы о личности, чрезмерная абстрактность есть основная черта марксизма». Маркса «не беспокоит судьба индивидуальности, он весь поглощён тем, что является общим для всех индивидуальностей, следовательно, не индивидуальным в них». Враждебное отношение марксизма к христианству Булгаков объясняет тем, что «христианство пробуждает личность, заставляет человека ощущать в себе бессмертный дух, индивидуализирует человека, указывая для него путь и цель внутреннего роста. Воинствующий атеизм является одним из средств упразднения индивидуальности и превращения человеческого общества в муравейник или пчелиный улей»¹.

Критикуя марксизм, сам Булгаков не готов решить проблему индивидуальности, свободы, творчества личности. Он уходит в онтологию христианства, антропологические проблемы рассматривает, исходя из философии Всеединства. В своей основной работе «Свет Невечерний» он фактически определяет своё мировоззрение формулой «Философия – служанка религии». Он не может избежать проблемы свободы. Но если для Бердяева ценность свободы раскрывается через ценность человеческой индивидуальности, то понимание свободы Булгаковым не выходит за рамки христианской онтологии: «история есть свободное деяние человеческого духа и борьба между двумя градами – Царством Христа – Царством не от мира сего и царством земным – царством антихриста»². В истории для Булгакова очевиден провиденциализм, поэтому «Зрелым плодом истории можно признать только свободное торжество божественного начала в свободном человеческом творчестве, как это и вытекает из богочеловеческого характера исторического процесса». Булгаков считает, что субъектом истории является человечество, всечеловеческое «я» в «единстве Адама». Это субъект познания и субъект хозяйственной деятельности. Человеческое «я», проявляясь индивидуально, имеет провиденциальную направленность. Свобода индивида проявляется в том, что он может в той или иной мере отвергать «план», идущий от бога. Отсюда возникают разные степени греховности и зла. Победа над злом, считает философ, означает, что индивидуальность уничтожается посредством скромной любви, т. е. посредством преодоления индивидуального. «Свобода ... должна быть введена в твёрдые берега необходимости, чтобы послужить раскрытию единого плана ... И для отдельного человека, и для исторического человечества существует необходимость как закон его же собственной жизни ... Свобода распространяется лишь на ход исторического процесса, но не на его исход»³. Онтологический подход Булгакова содержит учение о воплощении. В нём общность рода значима, но не в социальном плане. Он

¹ Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991. С. 255.

² Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М. 1994.

против рассмотрения людей только как обособленных, отдельных личностей, по отношению к которым применим принцип абстрактной справедливости. Различие между «моим» и «твоим» устраняется через любовь. В отношении к человеку Христос – не «другой», ибо «новый Адам» – это универсальный человек, включающий каждого индивидуума в свою человечность естественно, а в свою любовь – сострадательно. Христос принял на себя человеческие грехи в силу своей любви.

Булгаков отрицает творчество. Для него знание не есть творчество. Творить из ничего, т. е. из свободы не дано. Знание «есть выявление того, что метафизически дано, оно в этом не есть творчество из ничего, но лишь воссоздание, воспроизведение данного, сделавшегося заданным, и это воссоздание становится творчеством лишь постольку, поскольку оно есть свободное и трудовое воспроизведение. Человеческое творчество не содержит поэтому в себе ничего метафизически нового, оно лишь воспроизводит и воссоздаёт из имеющихся, созданных уже элементов, и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также данным уже образцам. Творчество в собственном смысле, создание метафизически нового, человеку, как тварному существу, не дано и принадлежит Творцу...», – пишет Булгаков¹.

Позиция Бердяева представляет собой философскую альтернативу в решении указанных проблем. Известно, что исходным моментом его философствования стала личность в совокупности её индивидуальности и духовности. Как все философы-экзистенциалисты, Бердяев не только признаёт свободу человека, но придаёт ей смыслообразующее значение. По Бердяеву, Бог никогда не посягал на свободу человека. Творчество в мире потому и возможно, что мир сотворён, что есть творец. Бог сотворил мир из ничего, т. е. из свободы. Таким образом, свобода тесно связана с творчеством. Человек, сотворённый творцом, по его подобию также является творцом. «Творчество есть величайшая тайна жизни, тайна явления нового, небывшего, ни из чего не выводимого, ни из чего не вытекающего, ни из чего не рождающегося. Тайна творчества и есть тайна свободы. Творчество только и возможно из бездонной свободы, ибо лишь из бездонной свободы возможно создание нового, небывшего»². Творчество предполагает свободу самого человека. В центре творчества стоит личность. Природа личности духовна, она выражает божий замысел о себе. Творчество определяет призвание человека в мире.

Различия в исходных посылках решения указанных проблем ведут к резкой критике Бердяевым взглядов Булгакова. Он обвиняет его в дуализме: «Бог остаётся трансцендентным человеку и миру, мир и человек

³ Бердяев Н. А. Возрождение православия (о. С. Булгаков) / Н. А. Бердяев о русской философии. Свердловск, 1991. С.177.

¹ Бердяев Н. А. Возрождение православия... С. 176.

² Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С.117.

– трансцендентны Богу». И дальше звучит неудовлетворённость решением антропологической проблемы: «Вечно убегает Булгаков от человека и мира в трансцендентное, вечно боится человека и мира. И вновь возвращается к человеку и миру, но трансцендентного не вносит в жизнь человека и мира. Трансцендентное так и не становится имманентным, не преобразует и не просветляет жизни изнутри. В творчестве жизни нет внутреннего религиозного горения, нет пафоса. И остаётся один лишь способ оправдания жизни в мире – оправдание мирской жизни, как послушания, как несения бремени и тяготы, как изживания последнего греха»¹. Бердяев видит в философии Булгакова отказ от всякого освободительного движения человека, боязнь свободного раскрытия человеческой природы. Он не может принять пассивной социальной позиции, которая, по его мнению, неизбежно вытекает из подобных философских взглядов. «Ангельскому, а не человеческому началу хотел бы Булгаков вручить судьбу мира», – пишет Бердяев. Все слабости философских идей Булгакова вытекают, по мнению Бердяева, из слабости антропологического сознания. Смирение принимается в антропологии Булгакова не методологически как путь нравственного очищения человека, а онтологически, как последняя истина о человеке. «Но онтологична в христианстве – любовь, а не смирение. Онтология смирения – онтология рабов Божьих, а не сынов Божьих»².

С одной стороны, Булгаков и Бердяев представляют собой философскую оппозицию в решении обозначенных проблем. Бердяев сам заявляет: «Я отношусь очень критически к булгаковскому типу религиозной мысли... Но путь Булгакова, искания Булгакова имеют большое значение и должны быть высоко оценены. Он очень русский, и пережитый им религиозный кризис имеет значение для судьбы русского сознания»³. В этом выражается другая сторона вопроса. Русское всеединство, вобравшее в себя философию православия и традицию Канта в классической философии, обречено на антиномию в понимании свободы. Истоки разномыслия Булгакова и Бердяева можно искать в философских предпочтениях. Для Булгакова Кант являлся наивысшим авторитетом. Бердяев предпочитал философию Шопенгауэра с его иррациональной свободой воли. Оба философа формировали свои взгляды под влиянием русской литературы. Их антропологические выводы отражают традицию раздвоения отношения к человеку. С одной стороны, традиция неделимости, всеединства, характерна для восточной и православной философии, с другой стороны, в европейской философии традиция антропоцентризма ставит человека в центр мира. Философия Бердяева, безусловно, антропоцентрична. Он пытается примирить указанные традиции и обосновывает философскую альтернативу экзистенциального

¹ Бердяев Н. А. Возрождение православия... С.172.

² Бердяев Н. А. Возрождение православия... С. 191.

³ Там же. С. 193.

подхода к проблемам свободы и творчества. В актуальной культуре эти проблемы приобретают новое смысл, будучи востребованными на уровне повседневного сознания. От мировоззренческой позиции человека относительно свободы и творчества зависит его социальная роль. Признать неизбежность альтернативного решения данных проблем в философии, а также ценность каждой альтернативы, значит, признать реальность свободного поиска человеком себя в этом мире.

8.6. Н.А. Бердяев и С.Н.Булгаков о человеке в свете кризиса искусства модерна¹

Н.А. Бердяев и С.Н. Булгаков – мыслители-современники, вдохновлявшиеся одними и теми же идеями и ощущениями, воспитанные в одной и той же духовной среде русского «серебряного века». Родство их личных судеб, созвучие их творчества проявляются в тематике философских размышлений, в общей совокупности которых актуальные вопросы эпохи вплетены в ткань вечных метафизических проблем. Это можно проследить на примере рассмотрения проблемы человека в искусстве.

Н.А. Бердяев обращается к осмыслению искусства, выбирая в качестве исходной точки явление кризиса современного ему искусства. В работе с соответствующим названием «Кризис искусства», опубликованной впервые в одноименном сборнике статей, философ показывает важность данной темы во всем строе его философских воззрений. Бердяев определяет состояние искусства начала XX века как кризисное и выявляет специфику этого кризисного состояния. Для мыслителя очевидно, что это не кризис искусства какой-либо конкретной эпохи, наступающий в связи с культурно-историческими переменами, подобный тому, который наблюдался с переходом от средневековья к Ренессансу. Речь идет о констатации кризиса «искусства вообще», о «глубочайших потрясениях» в самих основаниях искусства как такового. Дело не в том, что одно искусство как совокупность определенных идеалов прекрасного, воплощаемых в человеческих творениях, сменяется другим. Смысл кризиса в том, что искусство перестает быть собой, теряет существенные черты. «Искусство судорожно стремится выйти за свои

¹ Хохлова Е.И. «Проблема человека в искусстве в контексте размышлений о кризисе искусства модерна (на примере воззрений Н.А. Бердяева и С.Н.Булгакова)».

пределы... Нарушаются грани, отделяющие... искусство вообще от того, что не есть уже искусство, что выше или ниже его»¹.

Искусство как специфический мир смыслов разлагается, перестает быть собой. Свидетельством этого, по Бердяеву, является наличие в искусстве противоположных синтетических и аналитических тенденций. И те, и другие философ показывает в их действии на конкретных примерах. В частности, синтетическая тенденция, ведущая к слиянию искусств в «единую мистерию», проявляется в творчестве Р. Вагнера, А. Скрябина, С. Малларме, Чурлениса, поэзии символистов, прежде всего Вяч. Иванова. Эти выдающиеся и, бесспорно, талантливые мастера, пытаясь, например, как Чурленис, синтезировать музыку и живопись, аккумулируют в своих произведениях «свободную игру человеческих сил», «шипучую» игру, в которой выражается «космическое мирочувствование», мистическое и эсхатологическое обращение к «темным глубинам бытия»². Синтетические искания, по Бердяеву, выводят искусство «за границу» самого себя, поскольку разрушается «художественная форма» как сущность искусства.

Аналитические стремления в искусстве Бердяев рассматривает на примере кубизма и футуризма в живописи, в частности, на примере творений П. Пикассо. По словам философа, «эти веяния последнего дня и последнего часа человеческого творчества окончательно разлагают старое прекрасное, воплощенное искусство, всегда связанное с античностью, с кристальными формами плоти мира»³. Аналитические тенденции в искусстве ведут к тому, что «нарушаются все твердые грани бытия, все декристаллизуется, распластывается, распыляется»⁴. В статье «Пикассо», цитируемой Бердяевым в работе «Кризис искусства», описывается эмоционально-психологическое состояние автора от соприкосновения с картинами этого художника. Это особое эмоциональное состояние явилось стимулом к глубоким метафизическим раздумьям о кризисе искусства, о сущности искусства, о человеке в искусстве и человеке в культуре. Философ пишет о «жутком ужасе», который связан не столько «с живописью и судьбой искусства, но с самой космической жизнью и ее судьбой»⁵.

Очевидно, что Бердяеву синтетические тенденции искусства представляются менее опасными и разрушительными по своей сути для человека и мира, нежели аналитические тенденции. И те, и другие, конечно, являются выражением кризиса искусства и поиском новых путей его развития. Однако если синтетические тенденции приводят к

¹ Бердяев Н.А. Кризис искусства. В кн.: Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 400.

² Бердяев Н.А. Кризис искусства... С 401 – 402.

³ Там же. С. 404.

⁴ Там же. С. 404.

⁵ Бердяев Н.А. Пикассо. // Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 419.

исчезновению искусства, то аналитические тенденции приводят к более «страшным» последствиям – к «дематериализации мира», к исчезновению человека. «Человек исчезает, как исчезает и старая материя, с которой он был собою соотнесен»¹. Исчезает не только и не столько художественный образ, но, что важнее и значительнее, исчезает «человеческий образ». Идея о «расчеловечивании» искусства и исчезновении некоего старого мира, старой культуры несколько позже будет высказана Х. Ортегой-и-Гассетом в работе «Дегуманизация искусства», удивительно созвучной мыслям Н.А. Бердяева. Так, характеризуя современное искусство, испанский философ пишет о его «бегстве от человека», о «табу на человеческое», об отвержении в искусстве личности как «самого человеческого»². Эти идеи, высказанные в одно и то же время во многом разными в философском отношении авторами свидетельствуют, тем не менее, о специфике эстетической и в целом духовной ситуации в Европе и вообще в европеизированном мире начала XX столетия. В этих размышлениях об искусстве отразилось ощущение глубочайших перемен в культуре, тех перемен, которые Бердяев характеризует как «механизацию и механизацию». Сущность этого процесса перемен в том (и это более всего беспокоит и даже страшит философа), что исчезает сам человек как некая духовная сила, исчезает и органическая природа, исчезают и «иные планы бытия», стоящие за «плотью мира» – трансцендентное, «скрытое за физическими покровами мира», исчезают сами духовные основы сущего. Исчезает мир вообще и исчезает то искусство, которое эстетически его воплощало.

Однако не все так печально в размышлениях Бердяева. По его мысли, мир, «развоплощаясь», «перевоплощается». Рождается новый мир, провозвестием которого являются эстетические ощущения нового искусства. Тем не менее, речь идет о нарождающейся красоте новой жизни, которую все же создают не футуристы и другие деятели искусства и культуры модерна. Они лишь выражают в своих произведениях конец старого мира, являются «переходным состоянием» от старого к новому, представляют собой симптоматический феномен кризиса культуры как таковой. Бердяев задается вопросом, что же «может породить новую жизнь и новую красоту?» Собственно, по сути дела, тем же вопросом задается и Х. Ортега-и-Гассет, рассуждая о культуросозидающем творчестве элиты. Для глубочайшего метафизика Бердяева, автора «Смысла творчества», ответ кроется в другом. Он пишет о «творчески-активном отношении человека к стихийно совершающемуся процессу», о новом теургическом творчестве как способе созидания нового мира и

¹ Бердяев Н.А. Кризис искусства. В кн.: Бердяев Н.А. Философия творчества, культуры и искусства. Т. 2. М., 1994. С. 405.

² Ортега-и-Гассет Х. Дегуманизация искусства. В кн.: Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С.244 – 245.

новой культуры. «Человек не пассивное орудие мирового процесса и всех происходящих в нем разложений, он – активный творец. Космическое распластование не истребляет «я» человека, если дух человеческий делает героическое усилие устоять и творить в новом космическом ритме»¹. Человек как свободный творческий дух – таков, по Бердяеву, создатель новой культуры и нового мира, спаситель органической жизни и прекрасного в ней.

О смысле искусства и о роли человека в осуществлении этого смысла Бердяев пишет в работе «О рабстве и свободе человека: Опыт персоналистической философии». Смысл искусства философ видит в преобразении мира, а преобразенный мир есть не что иное, как красота. Красота понимается Бердяевым как «победа над тяжестью и уродством мира»². Смысл искусства – «в освобождении от уродства и тяжести действительности». По словам философа, «искусство не есть отражение мира идей в чувственном мире, как думала идеалистическая философия. Искусство есть творческое преобразование, еще не реальное преобразование, но упреждение этого преобразования ... Искусство не пассивно, а активно, и в этом смысле теургично»³.

Обращаясь к миру модерна, к культуре начала – первой половины XX века, Бердяев пишет о порабощении искусства техникой, о «механизации» мира, в котором человек «прельщается» «лжекрасотой», «иллюзорной красотой». Человек, по сути, попадает в рабство «прельщений», «теряет себя в объективации». Но все же, отмечает философ, творческий дух человека восстает против такого положения вещей. Речь идет о человеке как личности, восстающей против объективации и стремящейся к собственной реализации в творчестве и через творчество. «Личность есть дух, свободный дух, и связь человека с Богом. Связь человека с Богом вне объективации и вне ложной погруженности человека в свой замкнутый круг, через нее раскрывается бесконечность и вечность и подлинная красота»⁴. Творящий красоту в искусстве человек осуществляет, по Бердяеву, «прорыв» к преобразенному миру, соучаствует Богу в его творчестве.

Бердяев пишет о сформировавшемся в современном мире феномене эстетизма, который «даже более свойственен народу, чем буржуазии» и порожден пассивностью человека (в интеллектуальном, в художественном, вообще в творческом отношении), ослаблением чувства реальности. Эстетствующее сознание есть «утра способности к активности духа». «Тип эстета есть тип человека пассивного, наслаждающегося пассивностью, живущего отражениями, это – потребитель, а не творец.

¹ Бердяев Н.А. Кризис искусства... С. 413.

² Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека... С. 45.

³ Там же. С.46.

⁴ Там же. С. 124.

Эстет может примкнуть к крайней форме революции или к крайней форме контрреволюции, это безразлично, но всегда это будет означать пассивность, подмену работы совести, всегда активной, пассивными эстетическими эмоциями»¹. Эстетизм, по сути, означает деперсонализацию искусства и культуры, потерю образа человека. Таково современное общество, по мысли Бердяева, с его потребительскими потребностями и интересами, «снобической атмосферой», являющихся симптомами «рабства» человека, утерей человеком самого себя.

Как и Н.А. Бердяев, С.Н. Булгаков утверждает, что смысл искусства – в поиске Добра и Красоты, поиске высшей Истины, высшего света. При этом настоящее, подлинное искусство есть выражение душевных сомнений, душевной борьбы автора, есть мышление о вечном. Анализируя современное ему искусство, Булгаков выявляет феномен «эстетизма» (о котором, кстати, писал и Бердяев). Черты этого феномена философ обосновывает на примере творчества французских импрессионистов (Матисса, Гогена, Сезанна, Ренуара). Произведения импрессионистов бесхитростны, наивны и простодушны, они не будят мысль, не вызывают сомнений, не устремлены в вечность. Однако не таковы творения П. Пикассо, отношение к которым у Булгакова далеко не однозначное. Как и Бердяев, эмоционально-психологически Булгаков не может принять кубические картины Пикассо. Философа не пленяет мир «в черном цвете», отталкивает «уродливое», «кошмарное» мироощущение художника, проникнутое «тоской и ужасом бытия». Однако живопись Пикассо, в отличие от творений импрессионистов, не эстетизм, а настоящее искусство. По Булгакову, Пикассо не просто играет с красками, цветом, светом, он размышляет о мире. И это размышление есть именно свободное искание человеком Истины, Добра и Красоты. Творчество Пикассо, как пишет Булгаков в работе «Труп красоты», «волнует и тревожит», «возбуждает мысль», оставляет впечатление, принадлежащее к числу «наиболее сильных, какие можно вообще иметь от искусства»².

Искусство Пикассо, и вообще искусство модерна, представляет собой, с точки зрения Булгакова, специфическое порождение «нашей духовной эпохи», эпохи рубежа XIX – XX веков, с характерным для нее ощущением кризиса культуры, с трагическими настроениями и чувством «мистической жути», катализированными войнами, социальными конфликтами. Поэтому в искусстве модерна запечатлены «кошмарные видения», поэтому тела изображенных художниками людей утратили человеческую теплоту. В этих телах нет «жизни и аромата», они «иссушены и обескровлены». Сама жизнь, сама эпоха обуславливают эту «обескровленность». Это искусство нового мира, который гениально предчувствовал Ницше и центральной идеей которого является «смерть

¹ Там же. С. 123.

² Булгаков С.Н. Труп красоты. – Булгаков С.Н. Сочинения. Т.2. М., 1993. С.531.

Бога». Творчество Пикассо Булгаков называет ницшеанским по духу, видит в нем проникнутость «богоборческим цинизмом». Картины Пикассо – это «музыка Достоевского, его мука, его «подполье», философия вечности Свидригайлова и еще более Николая Ставрогина»¹. Булгаков полагает, что если бы не любящий и отрицающий Бога герой Достоевского Ставрогин писал картины, то «должно было бы получаться нечто вроде Пикассо, так он чувствовал бы плоть, так видел бы мир»².

Художественное творчество Пикассо Булгаков рассматривает как антиномичное, противоречивое. Эта антиномичность выражается в противопоставлении черт подлинного искусства и «бесовской» мистерии. С одной стороны, Пикассо – истинный художник, он «прозревает» саму Софию-Красоту, он устремлен к высшему, «горнему» миру, он видит лик Софии. Однако вместе с любовью к Красоте и устремленностью к ней Пикассо демонстрирует свое к ней презрение. Метафизический лик Красоты художник видит сквозь призму «самости», циничного субъективного отрицания самого высшего мира, сквозь призму человекобожеского сознания. Картины Пикассо являются, по мысли Булгакова, замечательной художественной иллюстрацией к работе П.А. Флоренского «Столп и утверждение Истины» (к главе «Геенна»), где показана «самопоедающая самость», существующая «только для себя, а не о себе и не для другого»³. Кубические и вообще футуристические картины представляются Булгакову «мистической судорогой духа», испытывающего «черную тоску», находящегося на грани бытия и «тьмы небытия», порождением духа, осознавшего эту грань и как бы заглянувшего за ее пределы. Думается, что несколькими десятилетиями позже именно это состояние человеческого духа К. Ясперс назовет «пограничной ситуацией», когда очевидной становится реальность этой грани (между бытием и небытием), когда возникает вопрос о смысле, когда ощущаются страх и тоска. Творчество Пикассо и художников-модернистов проникнуто экзистенциальным мироощущением, и русские философы Бердяев и Булгаков проникают в этот настрой мыслей и образов и специфически его выражают в своих работах. Для Бердяева и Булгакова произведения модернистов – не только метафизический «прорыв» свободного творческого духа, но еще и отражение внутреннего мира страдающего (именно страдающего) человека эпохи кризиса культуры и глобальных социальных перемен.

Искусство модернистов, рассматриваемое философами, прежде всего, на примере творчества Пикассо, парадоксально. Эту парадоксальность Бердяев и Булгаков видят в сочетании антиномичных начал – гармонии и дисгармонии, созидания и разрушения, красоты и

¹ Там же. С. 532.

² Там же.

³ Булгаков С.Н. Труп красоты... С. 533.

уродливости, культуры и антикультуры. Именно эти колебания делают произведения художников модерна собственно искусством – вечным исканием Истины, Добра и Красоты. Художник для Бердяева и Булгакова – это тот человек, который ищет «высший мир», кто тоскует по высшей Красоте. Однако путь человека (и путь художника) к высшим началам бытия индивидуален, что проявляется в ярком авторском начале художественного творчества, в свободе самовыражения художника. Искусство несет на себе печать духовного поиска, а точнее – внутреннего религиозного поиска художника, и одновременно пробуждает в других людях их религиозные чувства и философские размышления.

Возвращаясь к осмыслению Булгаковым феномена эстетизма в искусстве, следует отметить, что, с точки зрения философа, в эстетствующем искусстве нет истинного понимания смысла искусства вообще. Эстетизм есть не что иное, как «работа над художественной формой», «мастерство формы». Примерами такого эстетизма, кроме уже указанного импрессионизма, являются «александрийство» – искусство эллинистической эпохи, «парнасство» – литературное движение во Франции во второй половине XIX века, «академизм» – направление в изобразительном искусстве XVI – XIX веков. Для всех этих направлений характерно следование известному лозунгу «искусство для искусства», выдвигание на первый план чисто эстетических задач искусства, сознание того, что «сама форма и есть существенное содержание искусства, и его нет вне работы над формой»¹. Булгаков задается вопросом о том, каково же самосознание такого искусства. Для философа очевидно, что, с позиции эстетствующего художника именно искусство творит красоту. Однако это совершенно ложное самосознание, суть которого в том, что «не Красота создает искусство, призывая к алтарю своему его служителя, но искусство само творит красоту, поэтому художник есть бог, который созидает радужный мир мечты и сказки по образу своему и подобию»². Самосознание эстетизма Булгаков называет субъективным идеализмом в искусстве, или эстетическим иллюзионизмом, когда художник видит своей высшей целью создание некоего иллюзорного мира, где все красиво и пленительно, где нет трагического и безобразного. Такое эстетствующее искусство, по замечанию Булгакова, весьма притягательно для многих людей, для «толпы», не умеющей и не желающей думать, отворачивающейся от самых различных проявлений реальной жизни. В этой связи очевидно, что Булгакову, и Бердяеву чуждо, на наш взгляд, шопенгауэровское понимание искусства, смысл которого состоит в стремлении увести человека от страданий, заставить замолчать всякие желания, помочь уйти в иллюзорный мир покоя. Для русских философов

¹ Булгаков С.Н. Свет Невечерний... С. 329.

² Там же. С. 330.

искусство стимулирует мыслительную активность человека и само есть проявление этой активности.

Как думается, из самосознания эстетствующего искусства во многом рождается феномен массовой культуры, исследуемый позже тем же Ортегой-и-Гассетом и другими мыслителями XX века. Примером такого искусства для «массы», для «толпы», Булгаков, в частности, называет современный ему театр, который, несмотря на серьезное отношение к самому себе (на отношение к себе как к подлинному искусству), остается всего лишь эстетическим развлечением, «зрелищем», какими были для римской плебейской толпы гладиаторские игры и цирковые представления. Эстетствующее искусство удовлетворяет только одну человеческую потребность – эмоциональную, или, как уточняет ученик и последователь Булгакова Вл. Вейдле в работе «Умирание искусства», апеллирует к «специализированным, чувственно-рассудочным, относительно поверхностным, способностям человека»¹. Вполне справедливым в этой связи является, на наш взгляд, вывод и Булгакова, и Вейдле о том, что такое искусство теряет человека как субъекта и объекта творчества, человека в декартовском смысле как существо мыслящее, сомневающееся, стремящееся к высшей сути. Так, Вейдле пишет: «В таком искусстве отсутствует самый образ человека... Подмена искусства утилитарно-рассудочным производством, сдобренным эстетикой, привела к чему-то, в принципе общепонятному и потому ... пригодному для массы, и не так-то легко бороться с тем, чью пользу и удобство докажет любая газетная статья, что одобрит на основании присущего ему здравого смысла всякий лавочник»².

Итак, мы видим, что философия искусства Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова имплицитно содержит животрепещущие умонастроения XX века, примером чему являются их размышления об «омассовлении» искусства, и, шире – культуры, об утрате стиля, об умирании собственно искусства.

Размышления о кризисе современного искусства у Бердяева и Булгакова осуществляются в контексте поиска смысла искусства и сущности человека. Для них именно антропологическая тема есть основание постижения и искусства, и культуры, поскольку они имеют человеческий смысл и предназначение.

Размышления Н.А. Бердяева и С.Н. Булгакова, несомненно, актуальны и сейчас, в начале XXI столетия. Все тенденции индивидуальной человеческой и общественной жизни, увиденные и проанализированные философами, имеют место и в нашем времени. Современное искусство, определяемое как искусство эпохи постмодерна,

¹ Вейдле Вл. Умирание искусства. В кн: Самосознание европейской культуры XX века. М., 1991. С. 288.

² Там же. С. 289.

тоже «дегуманизировано», тоже представляет собой воплощение художником особого ощущения «расколотости», «деконструктивности», «бездуховности» современного мира. В этом смысле можно говорить о Бердяеве и Булгакове как о своего рода провозвестниках постмодернистского мироощущения и постмодернистского искусства, всей культуры постмодерна в целом.

8.7. Онтологический статус слова в наследии С.Н. Булгакова и публикациях А.С. Нилогова¹

Лингвоцентричность современного философского мейнстрима не вызывает уже, пожалуй, никаких сомнений. Однако к слову и, в особенности, к его онтологическому статусу отношение у разных философов разное. В качестве примера контрастных и во многом противоположных взглядов позвольте привести размышления С.Н. Булгакова («Философия имени») и скандально известного ныне А.С. Нилогова («Философия – это сплошной ressentiment», «Философия антиязыка», «Философия наноязыка»). По мере того, как мною будут обозначены основные характеристики слова у обоих философов, мы увидим современное проблемное поле вокруг онтологического статуса слова и, возможно, варианты понимания и дальнейшего продвижения мысли в этом проблемном поле.

С.Н. Булгаков рассматривает слово как живой символ, конденсатор, приемник энергии космоса, сочетание внутреннего слова-корня (смысла, идеи) и звукового тела (голоса при произнесении и, затем, буквы при написании). Слово у этого философа живое, оно не изобретается, хотя бы даже и ради экономии душевных сил, а рождается. Внутренние слова-корни не говорятся человеком, а говорят человеком (и в человеке), возбуждая, пробуждая в сознании смыслы, идеи, т.е. слова как некоторые «идеальные потенции» осуществляют свою присущую им силу реализовывать, воплощать смысл: «И как глаз, орган света, существует потому, что есть свет, так и орган речи и слуха существует потому, что есть звук как мировая энергия. Звуки создают для себя органы в человеке, в котором должно быть вписано все мироздание»². Человеческими голосами говорит мир, вся вселенная, космос, в человеческих словах является лицо бытия.

По мысли философа, «слова, язык соединяют людей, которые, как умеют, пользуются этим своим единством в слове»³. Даже Вавилонское столпотворение не устранило внутреннего языка, что сделало возможным

¹ Серебрякова Ю.В.

² Булгаков С.Н. Философия имени. С.- Пб., Наука. 2008. С. 60.

³ Там же. С. 32.

чудо Пятидесятницы: «человек интегрированный, восстановленный в своей целомудренности, может через языковую оболочку принять внутреннее слово, т.е. победить многоязычность»¹. Вопрос о множественности языков решается С.Н. Булгаковым одновременно как позитивно («эта множественность нисколько не отменяет онтологического единства языка как голоса единого мира в едином человеке, но в то же время реализуется индивидуально в соответствии многочисленному строению человечества, являющего единство в многообразии»²), так и негативно: «многоязычие, точнее, взаимная непроницаемость и непонятность языков выражает не столько природу языков, сколько состояние человечества»³, состояние разъединения и раздора, несогласия друг с другом, гордыни. Это разъединение касается не столько межличностных контактов, сколько самого человека, не являющегося чаще всего цельным и целым по отношению к самому себе, играющему в различные психологические игры и надевающему разные маски соответственно ситуации и своей выгоде. Как только человек начинает «употреблять» язык только функционально, не затрагивая его глубинной онтологической сути, он оказывается в плену иллюзий (в лучшем случае) или хаоса (в худшем). Не случайна оценка С.Н. Булгаковым творчества футуристов: «заумный язык есть ... хвастовство хаосом, неизбежное с ним заигрывание, или – и это гораздо интереснее – эксперименты в области инструментовки слова, которая дается легче, если отвлечься от смысла, т.е. вступить в заумность»⁴. Психологизм языка, по мысли С.Н. Булгакова, есть наказание за гордыню и забвение онтологического характера слова. Слово таит в себе смысл, и благодаря этому его уникальному природному качеству возможно осмысление не только со стороны человека как самосознание и понимание других людей, но и со стороны самого космоса, вселенной, живущей, проявляющей себя в людях. Поэтому забвение смыслопорождающей природы слова таит в себе опасность не только для человека (разрушающего тем самым себя), но и для космоса в его противоборстве с хаосом. Разрушение, смерть смысла-слова приведет к тому, что нельзя стало бы ничего ни сказать, ни помыслить. То есть человек превратился бы в животное, вся умственная деятельность которого превратилась бы в подчинение инстинктам и поискам прямой, непосредственной и мгновенной выгоды.

Современный философ А.С. Нилюгов в своих работах идет от идеи, противоположной единству космоса-смысла-слова С.Н. Булгакова. Он создает деструктивную этимологию слова, играя в язык. Текст его книги «Сплошной ressentiment (тенью странника)» очень напоминает

¹ Там же. С. 54.

² Булгаков С.Н. Философия имени... С. 65.

³ Там же. С. 66.

⁴ Там же. С. 64.

словотворчество Д. Хармса и В. Хлебникова. Однако особенностью этого словотворчества является то, что материал его не художественные образы, а философский дискурс (основные понятия, концепции, темы современного декаданствующего постмодерна). Можно сказать, что это доведение до предела уже не иронизирующего и не просто цитирующего Ницше постмодернистского дискурса, а самой дискурсивной формы философствования как таковой.

С другой стороны, А.С. Нилогов считает, что «именно в языке сосредоточена вся сущность человека и весь его потенциал»¹. Я думаю, эта мысль была бы близка и С.Н. Булгакову. Но А. Нилогов полагает, что философия «воюет» против языка, и чтобы создавать философию здесь и сейчас, необходимо «бороться против языка языковыми же средствами»². Философия начинается с осмысления актуального, т.е. нереализованного будущего, когда «нереализованных сущностей становится слишком много и они ... начинают мстить из своей нереализованности»³. Это такой «способ стирания следов бесполезной мысли, которыми язык засорен, чтобы мысль дальше уже не пробралась»⁴. Отсюда и его отношение к наследию Ф. Ницше, которого необходимо «подвергнуть забвению, чтобы вместе с ним для человечества исчезли и те пределы философствования, которые были им обозначены, особенно в виде преодоления человеческого, – чтобы каждому была открыта дорога философствования с чистого листа»⁵.

Судьба слова, по А. Нилогову, – «звучная немота. Слово постоянно кричит о том, чего оно не может выразить... Слово – это присутствие отсутствия. Ибо присутствие мыслей в ином виде, в виде какого-то образа или вещи, просто невозможно. То, с чем имеет дело конкретный живой человек, – это бытие. А небытие порождает только сознающее существо, которое перестало быть только ощущающим. При прекращении ощущений человек сталкивается с небытием, и парадоксальным образом именно тогда ему открывается подлинное бытие. Поэтому перед проблематизацией бытия необходимо поставить вопрос о небытии»⁶. В исполнении А. Нилогова еще один «уникальный дискурс насилия» сочетает слова в тексте таким образом, что их смысл взаимоуничтожается, но это соответствует замыслу автора, для которого важно не чтение и понимание его текста другими людьми, а продолжение письма с любого места. Это такой своеобразный конспект мыслей, каждая фраза которого может породить новый поворот сюжета, новую трактовку темы (или определений) небытия.

¹ Кто сегодня делает философию в России. Т.1. М.: Поколение, 2007. С. 176.

² Там же. С. 177.

³ Там же. С. 178.

⁴ Там же

⁵ Там же

⁶ Там же. С. 180.

Итак, мы имеем два разных подхода к слову. С.Н. Булгаков утверждает гармонизиующую, проясняющую человека и объединяющую людей природу слова, забвение онтологического статуса которого влечет за собой погружение в хаос реальности и/или прекращение мыслительной деятельности для человека (что и по сути, и по результату одно и то же, т.к. микрокосм есть отражение макрокосма и наоборот). Концепция А.С. Нилогова построена на утверждении антиязыка и антислова. Согласно этой концепции «слово – это присутствие отсутствия», т.е. всего лишь оболочка, не несущая в себе смысла, знак смерти смысла. Более того, смысл, представленный разнообразием корней-смыслов, даже не рассматривается этим философом. Борьба со смыслом ведется как в планомерном создании бессмыслицы («бессмыслицу невозможно поймать на противоречии, поскольку там, где отсутствует всякий смысл, нет места для отсутствия»¹), так и в «безответственной лингвистической некомпетенции» ради обозначения небытия. Предупреждение С.Н. Булгакова о том, что нельзя забывать онтологический статус слова, звучит сегодня как никогда актуально, потому что, если представить мир в понятиях антиязыка по А. Нилову, это будет мир даже не абсолютно одинаково мыслящих людей, а одинаково немслящих. Это будет мир, в котором будет царить телепатия, т.к. присутствие любого живого смысла станет слишком заметным.

8.8. Онтология языка в трудах П.А. Флоренского и С.Н.Булгакова²

В истории европейской философии XX век был отмечен интересом к проблеме языка. Целый ряд ее направлений так или иначе обращен к данной теме – это и логический позитивизм, и феноменология, и экзистенциальная философия, и активно развивающиеся семиотическая и герменевтическая школы. При этом в качестве принципа, объединяющего различные направления, можно назвать антропоцентрический субъективистский подход. Язык в европейской философии последнего столетия выступал либо как инструмент, приспособленный и приспособляемый для познавательных и коммуникативных задач, либо как объект и результат многовекового коллективного творчества, служащий для созидания и понимания культуры. Так, Ю. С. Степанов выделяет два направления, последовательно сменяющие друг друга в европейской философии языка на протяжении XX века: «философию предиката» и «философию эгоцентрических слов»³. При этом развитие обоих направлений идет по пути усиления прагматических и субъективистских тенденций, на что указывает само понятие «эгоцентризм».

¹ Философия наноязыка // Слова. №5, 2009. М. С. 51.

² Ковалева Е. В.

³ Степанов Ю. С. В трехмерном пространстве языка. Семиотические проблемы лингвистики, философии, искусства. М., 2010.

По-своему тема языка преломилась и в русской религиозной мысли начала XX века. К ней последовательно обращаются крупные представители русского христианского платонизма П. А. Флоренский, С. Н. Булгаков, А. Ф. Лосев. Можно отметить, что и здесь обращение к проблеме слова было вызвано практическими нуждами, однако эта «прагматика» имела своеобразный характер. Интерес к языку в русской философии был инициирован спором вокруг аскетической молитвенной практики – имяславия. Спор о почитании Имени Божьего, о действенности Иисусовой молитвы остро поставил вопрос о бытийном статусе имени и, в конечном итоге, слова и языка. При этом представители русской религиозной философии решительно встают на сторону имяславия, стремясь подвести под сложившуюся молитвенную практику теоретическую базу. Неслучайно к этой проблеме обращаются наиболее последовательные платоники: именно платонизм с его метафизическим реализмом, с утверждением первичности идеи, объективирующейся в понятии, создает благоприятную почву для онтологизации имени, для придания слову статуса объективного бытия.

Русская религиозная философия, с одной стороны, встраивается в русло европейской мысли, обращаясь к насущной для нее проблеме языка. С другой стороны, задачи и подходы к ее решению существенно отличаются представителей отечественной философии: вместо антропоцентризма и субъективизма здесь обнаруживается объективизм, основанный на теоцентризме и космологизме; вместо философии предиката – философия имени.

Эта тенденция заметна уже в работах Павла Флоренского, которого можно считать основателем философии имени в русской религиозной мысли. Имя для него не условный знак, не случайная маркировка, оно имеет собственную сущность, обладающую активностью и накладывающую некоторый отпечаток на именуемого. В результате существования имя оказывается неразрывно связанным с определенным образом. Как пишет Флоренский, «когда складываются в типический образ наши представления, то имя завивается в самое строение этого образа, и выделить его оттуда удастся не иначе, как разрушая самый образ»¹.

В своей концепции имени Флоренский делает шаг в сторону метафизического реализма. Имя в языке обладает для него высшей степенью онтологизма, но и язык в целом не случаен и не искусственен, он есть некий умный организм. При этом «материя, воплощающая смысл речей, есть не условная безразличная масса, а самая суть языка, наше существо, мы сами»². В то же время в его взгляде на язык серьезную роль играют культурологическая и антропологическая составляющие. Объективность слова для него – это, скорее, объективность культурной

¹ Флоренский П. А. Имена. М., 2007. С. 122.

² Флоренский П. А. У водоразделов мысли. М., 1990. С.187.

ментальности. Он пишет: «Я не могу, не разрывая своих связей с народом, к которому принадлежу, а через свой народ – с человечеством, – не могу изменять устойчивую форму слова и сделать внешнюю форму его индивидуальной, зависящей от лица...»¹. Устойчивость, онтологичность слова определяется культурно-историческими традициями, его эстетическая выразительность раскрывается в произведениях литературы – неслучайно в рассуждениях о строении слова Флоренский привлекает достаточно большое количество поэтических текстов. Привлечение поэзии отражает свойственный ему интерес к субъективной стороне слова, к его связи с жизнью души. Весьма показательны здесь рассуждения о семеме, содержательном значении слова: «...нам важно высказать то, что **мы** хотим высказать, нам нет дела до общего или даже всеобщего этимологического значения слова, коль скоро этим словом не выражается именно *наше* заветное ... Но именно поэтому, что семема безусловно непринудительна, вполне неустойчива, моя, вечное мое проявление, она не дана в чувственном восприятии...»². Истоки смысла связываются здесь с глубинами человеческой личности, с ее самораскрытием. При этом смысл не укладывается полностью в рамки внешней, объективной формы, а как бы витает между словами.

В концепции Павла Флоренского слово антиномично, оно и субъективно и объективно, и устойчиво и текуче, и скрыто и явлено. Оно всегда элемент живой и неповторимой речи, представляющей собой двуединый процесс «...взаимодействия энергии индивидуального духа и энергии народного общечеловеческого разума»³.

Философия языка Флоренского, во многом базируется на культурологических и антропологических основаниях. Однако антропология его как представителя платонической традиции имеет связь с космологией. Как отмечает А. Я. Кожурин, «человек для Флоренского включен в некие родовые и этнические общности, а с другой стороны родственен, «равномощен» миру как целому, является микрокосмом»⁴. Связь человека и мира оказывается не менее существенной, чем связь человека и культуры, так что человек «оказывается конспектом мира, а мир – раскрытием человека»⁵.

Космологическую линию философии имени, намеченную Павлом Флоренским, активно развивает в своих работах С. Н. Булгаков. Взаимоотношения человека и Космоса как воплощенного софийного замысла Творца становятся краеугольным камнем его учения об имени –

¹ Флоренский П. А. У водоразделов мысли... С. 233.

² Там же. С. 237.

³ Флоренский П. А. У водоразделов мысли... С. 234.

⁴ Кожурин А.Я. Философия культуры П.А. Флоренского//Проблемы культуры в русской философии II половины XIX — начала XX веков. СПб., 2001, http://anthropology.ru/texts/kozburin/cult_04.html.

⁵ Там же.

онтология слова выстраивается преимущественно на этом основании. Установка на объективизм и онтологизацию слова носит у него осознанный и последовательный характер. Так же, как и у Флоренского, она связана с позицией по проблеме имяславия. Последняя глава «Философии имени» Булгакова носит богословский характер и посвящена вопросу почитания Имени Бога, предшествующие главы подводят под нее широкий философский фундамент. Также важной и осознанной задачей для О. Сергия было противодействие психологизму и конвенционализму западной философии языка. На страницах книги он неоднократно подчеркивает негодность психологического и субъективистского подхода. «Слово в существе своем, – пишет он, – совершенно не может быть истолковано психологически, в психологических терминах»¹. Это бессилие психологии объясняется тем, что слово не случайная маркировка смысла, а объективное явление, отражающее внутреннюю сущность вещей: «слово так, как оно существует, есть удивительное соединение космического слова самих вещей и человеческого о них слова...»². Вслед за Флоренским Булгаков обнаруживает антиномичность слова, однако антиномия разворачивается не в плоскости культурологии – «индивидуум – общность», а в плоскости космологии – «человек – природа».

Интерес к космосу, природе, материи – отличительная особенность философии Булгакова, однако его «материализм» является относительным, это материализм в рамках идеализма, он подчинен платоническим установкам и ограничен ими. Поэтому связь между словом и миром выстраивается им через посредство таких понятий, как смысл, идея, форма.

Устойчивость слова, языка как объективного явления во многом связана для Булгакова с понятием формы. Он считал, что «слово есть определенная форма, реализуемая разными путями, но первоначальным материалом имеющая артикулируемый органами речи звук»³. То есть слово, хотя и может существовать идеально или «ноуменально» в мышлении, возникает все же в «материи» звука, и возможности артикуляции накладывают отпечаток на его форму. Такая материя звука оказывается предзаданным условием возникновения идеальной формы. Однако особенность слова заключается в том, что материя, будучи условием возникновения формы и средством ее актуального проявления, не является для слова «достаточным наполнением». Замкнутая схема «форма – материя» оказывается недостаточной для описания такого сложного объекта, как слово, и требует усложнения – кроме идеальной формы и звуковой материи, слово в качестве «необходимого содержания» несет в себе смысл. Смысл так же тесно связан с формой, как форма с

¹ Булгаков С. Н. Философия имени. СПб., 1999. С. 32.

² Там же. С. 38.

³ Там же. С. 17.

материей звука: «Значение имеет *всякое* слово, нет слов бессмысленных, слово есть смысл»¹. Булгаков не проводит границы между значением и смыслом – смысл рассматривается как сущность значения. Здесь встает вопрос об онтологическом статусе «значения-смысла». В поисках ответа на этот вопрос о. Сергей обращается к платонической концепции и терминологии: «Язык имеет также и вспомогательные слова, смысл которых понятен лишь в контексте речи; оставляя пока в стороне такие слова, чтобы не усложнять вопроса, мы должны сказать, что всякое слово, означает *идею*...»².

Связывая слово и идею, Булгаков утверждает: «существует столько же слов, сколько и идей с их бесконечными оттенками и переливами»³. Доказать это утверждение достаточно сложно – факт наличия различных языков ставит его под сомнение. И все же о. Сергей идет по этому пути, выстраивая концепцию неизменного онтологического ядра слова и апеллируя к теории единого протоязыка. Таким способом он подходит к решению проблемы взаимоотношений мышления и материальной реальности – слово трактуется как выражение объективной истины о мире. «Слова, как первоэлемент мысли и речи, суть носители мысли, выражают идею как некоторое качество бытия, простое и далее неразложимое. Это самосвидетельство космоса в нашем духе, его звучание»⁴. Слово, мысль, идея, космос соединяются у Булгакова так, что слово выступает как прямое выражение истины бытия, сущности мира.

Таким образом, Сергей Булгаков выражает и обосновывает онтологичность слова, его связь с объективным миром, с космосом. Однако при этом обозначается другая проблема – проблема роли человека в формировании языка. Антропологический аспект порой кажется совершенно несущественным в его рассуждениях о слове: «не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят»⁵.

Рассматривая проблему языка Булгаков, как и Флоренский, обращается к поэзии. При этом он отдает предпочтение ее малым формам – в небольших по объему поэтических произведениях слово может обнаружить всю свою значимость, «неслучайность». Именно талантливый поэтический текст доносит до нас отголоски того первоначального языка, в котором форма и содержание, звучание и смысл находились в точном и гармоническом соответствии. Таким образом, поэзии у Булгакова присуща «непринужденность» – поэт должен быть ведом музой, стихи не придумываются, а прозреваются в стихии языка; они «сами себя сочиняют». Поэт мыслится здесь как медиум, он подобен пифии, улавливающей и передающей идеации Космоса. Можно заметить, что

¹ Там же. С. 18.

² Булгаков С. Н. Философия имени... С.

³ Там же.

⁴ Там же. С. 21

⁵ Там же. С. 34

подобные представления в век символизма носились в воздухе и составляли часть «мифологии» поэтического творчества. Характерным является известное высказывание А. Ахматовой: «Стихи диктует голос, а я лишь записываю». Сходная идея о высшей мудрости языка, проявляющейся в поэзии, высказывалась и Максимилианом Волошиным. Поэт писал: «Стих рифмованный – это храм мистических откровений, скрытых в словах. Созвучие слов указывает на их внутреннее сродство в иной сфере – надо найти путь между ними здесь, в мире пластики и мысли»¹.

Обращение к античным источникам, к традиции греческого идеализма позволяет Сергею Булгакову поднять слово на высокую ступень онтологической значимости. Можно заметить, что его философия имени уходит в этом направлении дальше, чем концепция Флоренского. Однако путь космологического оправдания языка дает мало возможностей для понимания «человеческого измерения» слова. Согласно Булгакову, подлинная поэзия, обладая высшей степенью воздействия на самого поэта, на слушателей, на мир, практически не выражает индивидуальности художника. Автор выступает, скорее, как транслятор, и его одаренность – способность слышать чистые звуки поэзии и передавать их словами, не замутненными ничем случайным и суетным.

8.9. М.В. Нестеров и С.Н. Булгаков. К вопросу нравственно – философских исканий в сфере художественной культуры²

Мир художественной культуры многогранен. Неповторимы и уникальны составляющие его компоненты. Сложны взаимосвязи отдельных явлений как внутри своего поля, так и за его пределами. Говоря об анализе взаимодействий в сфере художественной культуры, невозможно ограничивать себя комплексом внутренних связей, важно понять и более глубинные процессы, затрагивающие сферу духовно – нравственной жизни отдельных культурно – исторических эпох. В этой связи особенно важным представляется путь философского осмысления культурного наследия, глубинный анализ не только творчества отдельных личностей, но и отдельных явлений художественной культуры.

Рубеж XIX – XX вв. – одна из ключевых эпох русской истории, начало новой эры русской культуры. Переосмысление событий тех лет – тема еще не закрытая. XX век – эпоха великих потрясений, была, в какой-то степени predetermined событиями века минувшего, да и всем ходом русской истории. Русская интеллигенция как носитель высших духовных идей, включенная в мощный водоворот событий тех лет, живо откликалась на современные события, пытаясь понять и осмыслить новые

¹ Волошин М. Записные книжки. М., 2000. С. 122.

² Торопова О.Н.

исторические реалии в словесных или художественных образах. На изломе исторических эпох и судеб рождалась иная философия и иное искусство.

В наше время философские идеи, доктрины и концепции по-прежнему востребованы. Позиции философов, отчасти утраченные в XIX веке, вновь сильны. Ведущие мыслители пытаются создать духовную опору для назревающих в стране перемен. Так было в предыдущие эпохи, начиная со времен античности и вплоть до XIX века, когда философия и теология являлись духовной основой происходящих в культурах и цивилизациях перемен. Философы рубежа веков, несмотря на то, что отчасти утратили полноту и мощь влияния на умы людей, не прекращали духовных исканий, мучительно пытаясь разобраться в характере современных событий, проникнуть в суть назревших социальных конфликтов. В этой связи обращение М.В. Нестерова к теме философии видится не случайным, а, скорее, закономерным явлением.

1917 год. За короткий срок «одним духом», без эскизов и этюдов, М.В.Нестеров создает одно из своих самых знаковых полотен «Философы». Оно появилось на волне острых философско-религиозных споров, которые вызвала другая работа художника «На Руси» (Душа народа) (1916), воплощавшая идею о христианском пути русского народа. Новая картина впитала и отразила весь духовный опыт русской интеллигенции, «явилась своеобразным отражением того искательства истины, тех переживаний и душевных томлений, которые были свойственны стольким поколениям русских людей и нашли свое отражение в произведениях Достоевского, Лескова, Чехова, Л.Толстого и многих других русских писателей».

Сам М.В.Нестеров считал «Философов» одной из лучших своих работ, она во многом развивала принципы, намеченные в искусстве художника еще на рубеже веков, и явилась результатом исканий художника в нравственно-религиозной и философской сферах, начинавшихся в таких масштабных полотнах, как «Странник» (1888 – 1889), «Видение отроку Варфоломею» (1889- 1890), «Благовест» (1895), «Великий постриг» (1897), «Святая Русь» (1901–1905), Портрет Л.Толстого (1907), а также серии монументальных росписей рубежа века. В «Философах» очередное повторение излюбленного приема Нестерова – портрет на фоне пейзажа, «пейзажа настроения», столь же абсолютно узнаваемого и неповторимо уникального, как уникальны человеческие типы произведений художника. Пейзаж призван усилить мощное звучание полотна и подчеркнуть характеры персонажей – углубленно- созерцательного П.Флоренского и непокорного, неистового и властного С.Булгакова – выдающихся мыслителей той непростой эпохи. Фигуры философов в определенной степени дисгармоничны, не составляют единого целого с пейзажем, хотя и не противопоставлены ему так явно, как на портрете

«Мыслитель» (Портрет И.А.Ильина) (1921 – 1922), а сам пейзаж в данном контексте лишен того эпического обобщения, как в «Автопортрете» (1915).

В портрете Булгакова и Флоренского прослеживается то внимание к живой натуре, которое Нестеров унаследовал от передвижников и его собственная манера, названная самим художником «поэтическим реализмом», когда художник берет за основу не столь реальный анализ природы, сколь обобщенный образ. Философов на полотне объединил замысел художника, он писал их по отдельности, фоном служил пейзаж Абрамцева. Тяга к портрету и тяга к природе вновь соединились на картине Нестерова. Мыслители в данном портрете несут в себе собирательный образ самой эпохи с ее мучительным поиском смысла бытия, духовными исканиями, всем тем, что прошло через горнило «огненного слова русской литературы». Все то, что только вызревает в недрах философской мысли, чисто интуитивно уже нащупал художник. Это – путь России. Об этом «Странник», «Путник», «Путники» – путь, вечный путь образов Нестерова. Словно у Гоголя: «Не так ли и ты, Русь, что бойкая необгонимая тройка несешься ... Русь, куда ж несешься ты? Дай ответ. Не дает ответа ... Летит мимо все, что ни есть на земли, и, косясь, постораниваются и дают ей дорогу другие народы и государства»¹. Судьба России, боль России, путь России – это те идеи, которые духовно роднят философов на картине Нестерова, они объединены общей направленностью философских исканий. Если рассматривать черты общности взглядов Булгакова и Флоренского, то можно говорить об их наиболее последовательной попытке создать религиозную философию. Это яркие философские интерпретации догматического христианства, новая страница русской религиозно – философской мысли. Мыслители идут вслед за Владимиром Соловьёвым, утверждающим жизненное начало христианства в качестве организующего принципа общественного творчества. Впрочем, проводя более детальный анализ, необходимо отметить, что религиозная установка, практически в любой интерпретации, отчасти тормозит основную философскую идею – свободное устремление к истине.

Тем не менее, не ставя перед собой задачу глубинного анализа трудов мыслителей, сосредоточимся на художественных образах картины Нестерова. Очевидно, что художник дает понять: при всей общности духовных интересов путь исканий у каждого из присутствующих на картине философов свой. Они представляют собой два антиномических характера в поиске ответа на вечные вопросы. Эту двойственность уловил и сам Булгаков, так написавший о портрете в своих воспоминаниях: «Это был по замыслу художника, не только портрет двух друзей, но и духовное видение эпохи. Оба лица выражали одно и то же постижение, но по-разному, одно из них, как видение ужаса, другое же, ясновидение двух

¹ Гоголь Н.В. Мертвые души. Собрание сочинений в 7 т. М.: Художественная литература, 1966 – 1967 Т. 5. С. 287–288.

образов русского апокалипсиса, по сю и по ту сторону земного бытия, первый образ в борьбе и смятении... другой не к побежденному свершению...»¹. Содержательное осмысление художником Флоренского ярко контрастирует с выражением властного порыва и бунтарского пафоса Булгакова, человека «иногo темперамента, другого жизненного склада. Если у его спутника темперамент мысли, и он чувствуется во всем его облике: четком, худом, строгом, то у человека в пальто темперамент сердца, преданного неустанным волнениям «проклятых вопросов» о смысле бытия, о сущности религии, о судьбе родины»².

Живописца, без сомнения, привлекали яркие индивидуальности мыслителей – современников. Самому художнику гораздо ближе образ отца П.Флоренского. Нестеров восхищался миром его идей, выраженным в книге «Столп и утверждение истины», однако самой бурлящей эпохе гораздо ближе другой образ – мятущегося, ищущего, непокорного Булгакова. Это было его время – время ожидания, которое рождало много идей и утопических иллюзий. Булгаков был не одинок в своем стремлении примирить старое и новое, в своих попытках соединить несоединимое – само время во многом диктовало это. Те же искания, в свойственной для поэтической строки гиперболизации, выразит С.Есенин словами: «Розу белую с черной жабой Я хотел на земле повенчать»³. С.Н.Булгаков в идее христианского социализма попытался обосновать единство, на первых взгляд, совсем не родственных начал – религии и революции: «Учение о богосыновстве, об абсолютном достоинстве человеческой личности, носящей образ Божий, христианство утвердило непоколебимые основы всякого освободительного движения – идеал свободы личности»⁴.

Личность – ключевое слово христианского учения. Булгаков стремится преодолеть косность восприятия личности русской интеллигенцией, отрицающей, «что в личности заключена живая творческая энергия», и она (интеллигенция) «остается глуха не только к христианскому учению, но даже к учению Толстого ... и ко всем философским учениям, заставляющим посчитаться с нею»⁵. Очевидно, что и Булгаков, и Нестеров, каждый по-своему, стремятся решить проблему личности и заключенного в ней творческого начала. Именно личность, с ее сомнениями, метаниями, творческими порывами, одинаково интересна как философу, так и художнику.

Важнейший движущий мотив учения Булгакова – оправдание мира, утверждение ценности и осмысленности его бытия, понятие о глобальном мировом процессе. Богатство христианского учения как духовной основы

¹ Цит. по Нестеров М. / Авт. тек. А. Гусарова. М.: Белый город, 2001. 64 с.:ил.

² Дурылин С.Н. Нестеров в жизни и творчестве. Изд. 2-е. М.: Молодая гвардия, 1976. С. 297

³ Есенин С.А. «Мне осталась одна забава» Собрание сочинений в 5 т. М.: Художественная литература, 1966–1968 т. 2. С. 129

⁴ Булгаков С.Н. Христианский социализм. - Новосибирск: Наука, 1991. С.32.

⁵ Там же. С.159

обновления России противопоставлено идее так называемого «механического» социализма. Речь идет о соединении и столкновении двух разных по сути миров. Этот же процесс мы наблюдаем и в портрете Нестерова – противоборство полярных характеров, выраженное художественно-образными средствами. Противоречие вскрывается не только в столкновении характеров, но и в сложности восприятия отдельной личности, что также описано у Булгакова: «из противоречий соткана душа русской интеллигенции, как и вся русская жизнь, и противоречивые чувства в себе возбуждает»¹.

Отринув веру в начале пути, в своих исканиях Булгаков прошел сложный путь от марксизма и критико-идеалистического философского движения обратно, к христианскому богословию, что в конечном итоге привело его в эмиграцию в 1923 г. Его идеям не суждено было воплотиться. Именно этот трагизм мироощущения не только отдельной личности, но и целой эпохи, возведенный в образ-символ, и сумел почувствовать М.Нестеров. Анализ картины В.Нестерова «Философы» – это «искусство видеть» не только художественный строй картины, но и те духовно-нравственные искания, которые определили сознание целой эпохи в истории России.

Исторические реалии показали нежизнеспособность «механического» социализма. На новом историческом витке идеи христианского социализма уже не выглядят столь утопичными. Возможно, великой идее справедливого переустройства общества не хватило именно той духовной основы, о которой говорил Булгаков, религиозно-нравственной философской доктрины, которая столетиями обеспечивала жизнеспособность огромных культурно-исторических образований.

8.10. Диалог философа и писателя об искусстве (С.Н.Булгаков и Г.Гессе в условиях виртуального общения)²

По прошествии нескольких десятков лет или столетий становится возможным интереснейшее для любителя чтения занятие: сопоставительное наблюдение за творчеством Великих. Масштаб фигур и их местоположение на шахматной доске культуры, как и характер производимых ими перемещений дают почву для работы воображение не меньше, чем описание магических сеансов и демонстрация современной техники. Герман Гессе и С.Н. Булгаков не просто представители разных национальных культур, не просто деятели разных «полей» культуры – искусства и философии, их мировоззренческая неблизость очевидна. Тем неожиданнее находить и обдумывать идеи, наблюдения и даже метафоры, пересечения которых свидетельствуют о сходимости проблем в одном

¹ Булгаков С.Н. Христианский социализм... С.177

² Рожкова Н.В.

культурно-историческом континууме (Гессе и Булгаков – европейцы первой половины XX века). Оба они вышли из глубоко религиозных семей, пережили в молодости тяжёлый кризис религиозности, но результаты их мировоззренческой эволюции могут считаться противоположными, так как С.Н. Булгаков стал отцом Сергием и сохранил веру до последних минут жизни, а Гессе в течение жизни всё дальше удалялся от религии в её культовом и мировоззренческом смысле. В определённый период жизни оба они общались с художниками: С.Н. Булгаков – с М.В. Нестеровым¹, автором двойного портрета «Философы». Именно Нестерову адресовано письмо С.Н. Булгакова от 28.X- 11.XI. 1922, незадолго до отъезда из России со словами поддержки и утешения, с верой, что «Россия может быть спасена изнутри покаянно-освободительным актом, который получит силу и власть во внешней жизни и проявится в возрождённой Москве»². Герман Гессе дружил с Луи Муайе, Паулем Клее, Василием Кандинским, Августом Маке, Куно Амье и другими немецкими, австрийскими, швейцарскими художниками³. Увлечение живописью зашло у немецкого писателя так далеко, что он начал рисовать сам, и акварели доставляли ему больше удовольствия, чем что бы то ни было в жизни. Но эти биографические факты сами по себе, конечно, могут расцениваться как чистое совпадение: мало ли кто дружил с художниками? Интересны мировоззренческие последствия этих совпадений.

Так, «точкой пересечения» эстетических вкусов немецкого писателя и русского философа может считаться творчество Ф.М. Достоевского. Герман Гессе написал о Достоевском несколько блестящих эссе, полных восхищения: «Подросток» в 1915 году, «Братья Карамазовы, или Закат Европы» и «Размышления об «Идиоте» Достоевского в 1919, «О Достоевском» в 1925 году⁴, а одно из его популярных произведений, роман «Степной волк» создавался под огромным влиянием гения Ф.М. Достоевского (стилистика, мироощущение, эмоциональное напряжение очень похожи, хаотичность психологических состояний, перепадов позволяют говорить об элементах художественного параллелизма). С.Н. Булгаков в 1906 году создаёт знаменитую лекцию «Венец терновый», посвящённую памяти великого русского писателя. И пусть С.Н. Булгаков в большей степени восхищался искренней, преданной любовью Достоевского к русскому народу, а Гессе ратовал за преодоление национального в пользу общечеловеческого, но в одном они совпадали: Достоевский прозрел «бездну», разверзавшуюся в человеческих душах, и не побоялся взглянуть в неё внимательно. Герман Гессе в маленьком эссе

¹ Прот. Сергей Булгаков. Автобиографические заметки. Дневники. Статьи. Орёл.: Изд. ОГТРК, 1998.

² Там же.

³ Гессе Г. Магия красок. Акварели из Тессина/ Герман Гессе; М.: Текст, 2011.

⁴ Гессе Г. Письма по кругу: Художественная публицистика/ Гессе Герман. Письма по кругу. М.: Прогресс, 1987.

«О Достоевском» пишет о том, что произведения великого русского писателя – это чтение далеко не для всех, это чтение трудное, так как в нём всё полно безысходного отчаяния и вся жизнь напоминает «одну-единственную пылающую огнём рану». Две способности человека – «отчаяние, постижение зла», с одной стороны, и «совесть, способность держать ответ перед Богом», с другой, – определяют его сущность, являются неотъемлемыми. Путь к совести труден, люди переступают её законы, оскверняют себя без меры, и «всё же она бесконечно сильна, она сильнее косности, сильнее корыстолюбия, сильнее тщеславия. Она всё время, даже в глубочайшем несчастье и крайнем смятении, держит открытой узенькую тропку, которая ведёт не назад, к обречённому на гибель миру, а через него к Богу»¹.

Обращаясь к сущности человека, доподлинно раскрытой в творчестве Ф.М. Достоевского, С.Н. Булгаков говорит о «страшном даре», единственно человеческом и истинно человеческом – даре «страдания во имя любви к людям»². Этот крест, этот терновый венец Достоевского позволяет ему слышать стоны и жалобы, чувствовать жгучие страдания, которыми пронизана человеческая история, а читателям – приобщаться к величию страдания. Герман Гессе, переживший две мировые войны, фашизм, трагедию Германии, имел непосредственную возможность оценить по достоинству «поразительную прозорливость» русского гения, но самое удивительное и одновременно закономерное, что именно способность к страданию он тоже оценивал как наивысшую. Когда читаешь в его письмах разных лет³, что «...лучше терпеть зло, чем причинять зло», что «...величие народа в способности терпеть, а не учиться», что «...благоговение перед каждой человеческой душой есть самое лучшее и самое святое в христианстве», становится понятна и его любовь к русскому классику, и причина элементов мировоззренческой общности Булгакова и Гессе.

Одна из точек «сопереживания» философа и писателя – это проблемы бытия искусства, сущности и механизмов творчества. Оба мыслителя отводят искусству неизмеримо высокую роль в жизни человека: созидание прекрасного есть попытка преодоления брэнности бытия, приобщение к вечному с великой разницей: Г. Гессе отводит творческую роль человеку, С.Н. Булгаков же убеждён, что «...само искусство отнюдь не имеет самодовлеющего значения, оно есть лишь путь к обретению красоты»⁴, оно является орудием спасения мира красотой. Угадывая в искусстве способность прозреть «вселепоту» мира, попытаться приоткрыть её людям, С.Н. Булгаков почти безжалостен в своём вердикте:

¹ Гессе Г. Письма по кругу... С.53.

² Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Избранные статьи. М.: Наука, 1993, Т.2. С.226.

³ Гессе Г. Письма по кругу...

⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 243.

искусство не может преобразовать, преобразить мир, но может вскрыть его безобразие. Это банальное, на первый взгляд, наблюдение (сопоставить прекрасное и безобразное можно лишь в их наличии) показывает, что философия рождается не как умствование и заумствование, а как по-настоящему внимательное наблюдение над жизнью.

Разница в оценке роли человека-творца произведения искусства кроется в укоренённости каждого мыслителя в своей национальной традиции. Герман Гессе неоднократно заявлял о своей монистической позиции, он исходит из идеи единства мироздания, для него расколотость мира на творца и творение устарела. Взгляд европейца на традиционное христианство – это взгляд критический, опротестовывающий основополагающие идеи, но улавливающий их творческий потенциал. Как будто, пережив невозможность, недостижимость в реальности христианского идеала, не увидев его воплощения в социокультурном пространстве Западной Европы, деятели искусства, мыслители, а затем и обыватели делают попытку «одомашнить» христианство, адаптировать его к житейским потребностям, начав с бодрой и последовательной критики.

Для С.Н. Булгакова очевидна недостаточность искусства, его несамостоятельность по отношению к идеальной, божественной сфере, свидетельством которой является красота: «Сила искусства не в том, что оно само владеет красотой, но в том, что оно в своих художественных символах обладает ключом, отверзающим эту глубину: *a realibus ad realiora!* Поэтому истинное произведение искусства не может оставаться замкнутым только в себе, в своей действительности оно зовет к жизни в красоте и пророчесвенно свидетельствует о ней»¹. Так как искусство не обладает силой красоты, ему не дано стать «соборным», «вселенским», оно имеет свои «жизненные границы».

Согласны писатель и философ и в оценке назначения искусства. Гессе писал о том, что искусство ни в коем случае не призвано подменять своими иллюзорными красотами реальность, но должно иметь смелость «заглянуть в бездну», даже если она готова разверзнуться под ногами, т.е. посмотреть на жизнь во всех её проявлениях и сказать о ней своё слово. С.Н. Булгаков критикует «субъективный идеализм» в искусстве и считает, что художник может превратиться в сирену, привлекающую людей к гибели. С его точки зрения, там, где есть «утончённое гурманство», «эстетической гастрономии», искусство уже отпало от вселенской красоты, не чувствительно к ритмам космического действия, т.е. утрачивает свою сущность. Философ и писатель не допускают для художника возможности бегства от жизни.

Объединяющая двух великих, хотя и разновеликих деятелей культуры идея существования высшей реальности является причиной некоторой близости их взглядов на сущность искусства, которое призвано

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С.235.

создавать символы высшей реальности, таким образом напоминая о ней, призывая к ней, помогая человеку осмыслить свою жизнь.

Оба мыслителя отстаивают свободу искусства как необходимость его бытия, как условие его искренности и истинности. Гессе отстаивает право писателя, художника быть свободным от того, что принято называть «злостью дня», от указаний в выборе материала, но не от следования «законам Духа», которые остаются неизменными, а это предполагает искренность, гуманизм, служение добру и красоте. С.Н. Булгаков не только подчёркивает необходимость для искусства быть свободным от самых почтенных законов и норм (в том числе, от морали), но и от ограничений в самом искусстве (имеются в виду рамки течений, направлений, канонов и т.д.) Раз искусство «не имеет тем, а знает лишь художественные поводы - точки, на которых загорается луч красоты», ему предоставляется исключительная, всеобъемлющая свобода. Окостенение искусства, превращение его в образцы свидетельствует о его старении, в то время как «автономное, свободное искусство признает одну задачу – служение красоте, знает над собой один закон — веления красоты, верность художественному такту». Эти мысленные если не совпадения, то сближения удивительны в качестве социологических предостережений: Россия и Германия при всей несхожести пережили тяжелейшие периоды истории, когда искусство было политически детерминировано, в значительной мере носило заказной характер, регулировалось извне – и закономерно пришло в кризисное состояние.

При том, что концептуально, онтологически позиция С.Н. Булгакова и глубже, и красивее, и сложнее, а Гессе, можно сказать, западнотрадиционен, в их творческом наследии есть идея, последовательная реализация которой имела для обоих большое значение. Исследуя природу художественного творчества и последовательно занимаясь самопознанием (сеансы психоанализа у лучших его представителей), немецкий писатель убедился в тесной связи творческих процессов и женского начала. Художник «дремлет на груди у матери», его творчество питают источники чувственной любви и телесных удовольствий, земная красота при всей её хрупкости и кратковременности искупает неправоту человеческого бытия, а способность *любого* человека понять, почувствовать её делает его *настоящим художником*. С.Н. Булгаков в статье «Труп красоты», посвящённой творчеству Пикассо, пишет, что «...Женственность, Душа мира, есть материнское лоно искусства, а вместе и его любовь»¹. Безусловно, представления Гессе о сущности женского начала очень далеки от булгаковских: красота, женственность, имеющие метафизический, онтологический статус, для Гессе не существуют. Классическая дилемма «дух-природа», прослеживаемая в его творчестве, при всех попытках отстоять идею

¹ Булгаков С.Н. Сочинения в двух томах. Избранные статьи. М.: Наука, 1993, Т.2. С. 530.

единства мира, так и не была преодолена. В пользу этого говорят факты истории литературы: в поздних произведениях немецкого писателя практически нет ни размышлений о любви, ни женских образов (ни позитивных, ни негативных – никаких!), а проблема развития духовности за счёт вытеснения, сознательного обуздания инстинктивного, естественного, чувственного приобретает всё большее значение. Но при всём этом одно важнейшее, глубинное сходство роднит мировосприятие философа и писателя, представителей разных народов, разных духовных поколений: *для них обеих красота мира абсолютно реальна*, несмотря на несовершенства и противоречия мира.

В оценке творческих процессов мыслители также удивительно единодушны. Под словами С.Н. Булгакова о том, что «творчество есть кремнистый путь восхождения», Гессе подписался бы с радостью. В его художественном, публицистическом и эпистолярном наследии итоги не всегда радостных размышлений о невозможности совместить творчество и семейное благополучие, об ответственности художника за духовное влияние на читателей, слушателей, зрителей.

Подводя небольшие итоги, не могу не заметить, что С.Н. Булгаков хотя и не числится русским писателем, но в некоторых произведениях гораздо более поэтичен, чем писатель и эстет Герман Гессе. Оба они – люди культуры, способные диагностировать её проблемы со всей бескомпромиссностью честного врача. Для них обоих путь искусства – это путь к вечно ускользающим болотным огонькам Истины. Человеку искусство открывает великую возможность: «...неисполнимые мечты исполнить в грёзе, неисполнимые требования исполнить в поэзии, – короче, нелепости жизни обратить в победы духа»¹. Но главное мировоззренческое сходство великого русского философа и великого немецкого писателя состоит в вере в человека, в способность не отрекаться от добра в условиях господства зла, совершать ежедневный подвиг веры – веры в Бога, веры в духовную сущность человека и его способность любить, жертвовать собой, побеждать действительность и преобразовывать её силой веры, силой искусства.

8.11. Параллельные пути Богочеловечества: Николай Бердяев и Сергей Булгаков²

¹Герман Гессе. Письма по кругу. М.: Прогресс, 1987 г. – с.78

²Цвален Р. М.

«[Булгаков] шел в паре с Бердяевым в эти года», – пишет Андрей Белый о начале XX века в России, – «и они появлялись вместе; и вместе отстаивали свои лозунги; уже потом раскололись; обоих мы звали: «Буддяевы» или «Бергаков»¹. Феномен «Бергаков» подробно рассматривается в сравнительном исследовании об антропологии Бердяева и Булгакова.² Данная статья представляет собой вырезку из главы этого исследования, посвященную истории их взаимоотношений.³

Но для чего, собственно, сравнивать Бердяева и Булгакова? Совместная публицистическая социально-политическая деятельность, схожие идейные положения, но, наряду с тем, большие различия привели к тому, что в рецепции или их одним махом ставят в один ряд друг с другом, или как философа персонализма (Бердяев) и теолога Софии (Булгаков) разводят по разным сторонам. Обе позиции должны быть в данном случае опровергнуты. По свидетельству жены Лидии, Бердяев сам в 1936 г. заговорил о «небольшом собрании для выяснения различия моего учения о человеке в связи с учением о. Булгакова о Софии»⁴. Но оно, кажется, так и не было реализовано. Именно решению этой задачи посвящено наше исследование.

Дружба Бердяева и Булгакова поддерживалась, как известно, несмотря на все споры и различия во мнениях. Об этом свидетельствует письмо Булгакова от 7 июня 1933 г., в котором он благодарит Бердяева за поздравления по случаю пятнадцатилетия со дня своего посвящения в духовный сан:

«Среди многих приветствий, мне большую и особую радость доставило Ваше, как радостью было 15 лет назад Ваше присутствие в Даниловском монастыре. Благодарю Вас и за Ваши дружеские строки, в которых слышатся мне как бы итоги нашего долгого совместного, никогда не сливавшегося, но всегда параллельного духовного пути. Но параллельные линии, не сливающиеся в Евклидовом пространстве, сливаются в за-Евклидовом пространстве, там, где "в доме Отца многие обители суть"»⁵.

Именно этот последний период в истории взаимоотношений, отразившийся также и в записях Бердяева и Булгакова, ранее не удостоивался внимания исследователей и представляет проблему в новом свете.

¹ А. Белый. Начало века. Chicago 1966. С. 493.

² R.M. Zwahlen. Das revolutionäre Ebenbild Gottes. Anthropologien der Menschenwürde bei Nikolaj A. Berdjaev und Sergej N. Bulgakov. Münster, 2010 (Syneidos. Deutsch-russische Studien zur Philosophie und Ideengeschichte. Bd. 5).

³ Целая глава на русском языке находится в ежегоднике 2009 г. «Исследования по истории русской мысли», Москва 2012. Автор благодарит Е.В. Павлову за перевод с немецкого языка.

⁴ Бронникова Е.В. Лидия Бердяева. Профессия: Жена Философа. М., 2002. С. 137.

⁵ Струве Н.А. Братство Святой Софии 1923-1939. М., Париж, 2000. С. 251.

Довольно хорошо известно сотрудничество Бердяева и Булгакова в сборниках «Проблемы идеализма», «Вехи», «Из глубины», известно и сотрудничество в журналах «Освобождение», «Вопросы жизни», в «Религиозно-философских обществах» и в издательстве «Путь». Весьма убедительно натянутые отношения между нашими героями описала Зинаида Гиппиус: «Булгаков и Бердяев – это уже не вода и масло, а вода и огонь. Только совершенным невниманием к литературной личности обоих писателей можно объяснить то, что наша критика соединила их в неразлучную парочку каких-то Сиамских близнецов идеализма ... Кажется, что лучшее, что они могли бы сделать сейчас, – это вступить в открытый умственный поединок на жизнь и смерть: может быть ... от удара этих двух скрещенных шпаг зажглась бы искра того подлинного, религиозного огня, который так нужен обоим»¹.

1) Первая идейная разница: божество в человеке

При этом интересно сравнить рецензии, которые они писали друг о друге в 1907 году. В рецензии Бердяева на известную статью Булгакова о Карле Марксе раскрывается, прежде всего, разная интерпретация немецкого философа Фейербаха. Основным импульсом для обоих мыслителей является отрицание его концепции. Фейербах истолковывал Бога как человеческую проекцию, как «образ и подобие человека». Бердяев же полагал, что открытие божественного в человеке ещё не причина отрицания существования самого Бога. Похожая аргументация прослеживается и у Булгакова. Но он упрекает Бердяева в «мистическом фейербахизме», т.е. в имманентном обожествлении человека². В отличие от Бердяева Булгаков всегда следит за тем, дабы не отождествлять Бога и человека. Булгаков абсолютно отрицает Фейербаха, видит в Фейербахе источник атеистического духовного течения. Бердяев же говорит о нем как о мыслителе, который заново вдохновил религиозно-философскую мысль и заговорил о божественном в человеке.

Тесная совместная работа Булгакова и Бердяева в издательстве «Путь» привела вскоре к первому серьезному разногласию, которое для Бердяева стало поводом уйти из редакции в 1912 г.³ Ссора между Булгаковым и Бердяевым, казалось, была, прежде всего, идейного характера, о чем свидетельствует переписка. Бердяев жаловался на московский провинциализм, в то время как Булгаков вместе с Трубецким и Морозовой зачастую называли его дилетантом.

2) Вторая идейная разница: человеческое творчество

Однако кажется, что Бердяев четко распознал причину расхождений в мировоззрении: разное понимание человеческого творчества, которое,

¹ Гиппиус З. Дневники. М., 1999. С. 316-318.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний. М., 1999. С. 169-170 (Прим. 2).

³ См. Е. Голлербах. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» (1910-1919). СПб., 2000.

прежде всего, должно было проявиться в бердяевском «Смысле творчества» (1916) и булгаковском «Свете невечернем» (1917)¹. Из заметок по теме «творчество» обоих мыслителей видно, что перелом в отношениях носил исключительно идейный характер, при этом взгляды на ранее общее дело – (бого-)человеческое изменение и сотворение мира – диаметрально расходились. В длинной статье о «Возрождении православия», которую в 1916 г. опубликовал Бердяев, и была кульминация бердяевского отчуждения от Булгакова в форме явного сопротивления: «Невозможность имманентно, внутри освятить жизнь и творчество в мире ведет к пассивному принятию мира, к смирению перед миропорядком, таким, каким он дан, к освящению авторитарной общественности. Такое отношение к жизни подрезывает крылья, лишает творческой энергии ... Булгаков не любит человека, и ему ничего не открывается в человеке»². Между строк Бердяев заключил свое собственное, противоположное мировоззрение, что в большей степени позволяет распознать основу задачи обоих мыслителей как «*tertium comparationis*»: поиск творческих возможностей человека в этом мире.

При других обстоятельствах подобные разногласия привели бы к окончательному расхождению путей Бердяева и Булгакова. Но в эти годы все защитники духовной культуры оказались впоследствии в одной лодке, на так называемом «пароходе философов», который отправил их в эмиграцию³.

3) Новая общая задача: Творческое оцерковление и экуменизм

В Праге русские мыслители преследовали одну общую цель: намерение усилить религиозное мышление, прежде всего, у молодого поколения, которое росло и воспитывалось за пределами России, но, возможно, в будущем намеревалось вернуться; и при этом сохранить русскую православную традицию⁴. Они занимались этим в рамках деятельности Русского христианского студенческого движения (РХСД) и «Братства святой Софии». Последнее стало местом встречи профессоров, руководящих студенческими движениями. Председателем Братства был Булгаков, Бердяев стал его членом⁵. Братство наметило себе следующие цели: «творческое оцерковление» культуры и общества, что предполагало и церковную реформу; примирение образованных слоев общества с церковью; открытие русской православной церкви для вселенского идеала Царства Божьего⁶. В этой открытости по отношению к Западной церкви

¹ Кейдан В.И.. Взыскующие града. С. 453, 472.

² Там же. С. 186-187, 192.

³ См. также: Л.А. Коган. «Выслать за границу безжалостно» // Вопросы философии. 1993. № 6. С. 61-84; L. Chamberlain. The Philosophy Steamer. London 2006.

⁴ Бердяев Н.А. Значение Русского Христианского Движения // Вестник РХД. 1993. Т. II-III, № 168.

⁵ Струве Н. Братство Святой Софии... С. 6-7.

⁶ Бердяев Н.А. Значение РХД. С. 51.

была главная причина спора между Братством святой Софии и движением евразийцев. Схожие задачи Бердяев и Булгаков формулируют в высказываниях, почти дословно перекликающихся друг с другом. Именно тема «Творчество», из-за которой десять лет назад разразился спор, снова стала общей целью, о чем свидетельствует последующее письмо Булгакова к Бердяеву: «Я горячо приветствую ту решительность и остроту, с которой Вы обнажали вопрос о творческом начале в церковной жизни и в нашем братстве»¹.

В Париже установилась тесная связь между Религиозно-философской академией Бердяева² и Свято-Сергиевским богословским Институтом³. Оба мыслителя, кажется, нашли свою нишу в экуменическом движении во время между Первой и Второй мировыми войнами⁴, в чем их деятельность по антропологическому новообразованию христианской мысли скорее дополняла себя, нежели себе противоборствовала. Это проявится также и в отношении к публикациям друг друга, что будет рассмотрено в последующем.

4) Антропология и космология

В 1929 г. Бердяев пишет рецензию на вышедшую в том же году книгу Булгакова «Лествица Иаковля. Об ангелах», заключительную часть трилогии о софиологии. Бердяев еще раз указывает на различие между двумя новыми ведущими течениями русской религиозной мысли: космологией и антропологией. Новизна же заключается в том, что антропология, ведущим представителем которой он видит себя самого, более не имеет однозначного преимущества перед космологией. Антропология и космология, по мнению Бердяева, есть два соразмерных «творческих» и пророческих образа мышления, которым следует дополнять друг друга. Булгакова он считает скорее последователем космологии, которая коренится в восточной церкви. На Западе свершилась «нейтрализация космоса», которая привела к субъективному идеализму, с одной стороны, и к материалистскому натурализму, с другой. О том же самом – о «возврате к священному, божественному космосу», о восстановлении «лестницы Иаковля» между небом и землей – говорит, согласно Бердяеву, учение Булгакова о Софии. При всем своем восхищении «дерзновением творческой мысли» Булгакова Бердяев все же указывает на опасности, таящиеся в софиологии. Это, во-первых, «ослабленное сознание проблем свободы и творческой активности человека». Главным

¹ 18. 4. 1924, Praha. РГАЛИ, Москва. Фонд Бердяева 1496, Ед. хр. 371. Л. 1-4 об. Автор благодарит Е.В. Бронникову за доступ к документам.

² О деятельности Булгакова в Религиозно-философской академии Бердяева см.: М. Beysac. La vie culturelle de l'émigration russe.

³ N.A. Struve. Soixante-dix ans d'émigration russe. Paris 1996. P. 81-82. M. Raeff. Russia Abroad. P. 127-128.

⁴ Arjakovsky A. La génération des penseurs religieux de l'émigration Russe: la revue La Voie (Put'), 1925–1940. Kiev 2002. P. 169.

отличием между своим и булгаковским образами мышления Бердяев называет понимание «свободы»: у Булгакова возможно только «рождение», а не свободное творчество абсолютно нового. В целом у Бердяева складывается впечатление, «что творческая мысль о. Сергия Булгакова не может вполне развернуться, она бьется в тисках богословского законничества»¹.

Булгаков в письме благодарит Бердяева за эту «интересную и сочувственную» рецензию и называет ее «в ... жизни [обоих] еще одной дружеской встречей». Но он добавляет: «Вы знаете, с чем я в ней не соглашаюсь», и спрашивает Бердяева, что тот подразумевает под «тисками законничества»². Последний отвечает, что написал эту рецензию «в страхе» навредить Булгакову: «Я очень чувствую, что Ваше положение в мире «духовном», богословском уникально, нет ни одного человека Вам сочувствующего, полное одиночество»³.

В письме от 29 октября 1931 г. Булгаков поздравляет Бердяева по случаю выхода книги «О назначении человека». Книга, по словам Булгакова, свидетельствует о настоящем «движении христианского духа». Наименее всего его убеждает, как и прежде, бердяевская «ничто-логия»⁴. Действительно, Бердяев пытался в этой новой книге сформулировать новый взгляд на мир и привлечь форму «космической этики» в свою антропологию, источником вдохновения которой кажется софиология Булгакова. Осознание того, что космодицея и антроподицея не противостоят друг другу, а являются взаимным дополнением, выражается и в письме Булгакова к Фрицу Либу, в котором он считает важным противопоставить «нашу софиологию и космо- и антроподицею против трансцендентизма и антиантропологизма современной немецкой теологии»⁵.

Бердяев комментирует вышедшую в свет книгу Булгакова «Агнец Божий»: «Это замечательная книга в русском богословии, в ней увенчание идеи Богочеловечества. Многое мне близко, т.к. подымает человека из унижения. Более всего ценю, что в книге чувствуется большая свобода, нет рабства и боязни, которые часто болезненно поражают в богословских книгах...»⁶. По мнению Бердяева, таким образом, Булгаков наконец-то покинул «тиски законничества».

В том же самом 1934 г. Булгаков отзывается на книгу Бердяева «Я и мир объектов». Он также хвалит обновленное остроумие Бердяева и продолжение темы богочеловека. Булгаков соглашается с Бердяевым «вообще во всех существенных мыслях». Кроме того, в данном случае

¹ Бердяев Н.А. О софиологии // Путь. 1929. № 16. С. 95-99.

² Прот. С. Булгаков – Н.А. Бердяеву от 12.05.1929 // Н. Струве. Братство Святой Софии. С. 246.

³ Н.А. Бердяев – прот. С. Булгакову в мае 1929 г. // Н. Струве. Братство Святой Софии. С. 247.

⁴ РГАЛИ, Москва. Фонд Бердяева 1496. Оп. 1. Ед. хр. 371. Л. 12 и об.

⁵ Янцен В. Письма русских мыслителей. С. 405.

⁶ РГАЛИ, Москва. Фонд Бердяева 1496. Оп. 1. Ед. хр. 275. Л. 1-2.

Булгаков отвечает на упрек в «непреодоленном метафизическом натурализме» – он критикует «акосмизм или даже антикосмизм «духа»» Бердяева. Булгаков заканчивает следующими словами: «Не примите этих замечаний за выражение несочувствия тому основному пути антропологизма, т.е. Богочеловечества, который нас соединяет»¹.

Удивительную духовную близость к Бердяеву Булгаков констатирует в письме от 1938 г. ко Льву Шестову, в котором поздравляет Льва Исааковича с рецензией на Бердяева²: «Само собой разумеется, что не существует большой противоположности – как – между философией – положительного ничто – «свободы-противобога» у Н.А. и моей софиологией, как философией бытия (оказывается тоже – «экзистенциальной философией [...]»)»³. Правда, Бердяев в книге «Русская идея» (1946 г.) резко опровергает, что мышление Булгакова есть экзистенциальная философия. Несмотря на все критические замечания, Бердяев в противовес своей известной рецензии от 1916 г. заявляет, что истинное зерно булгаковской мысли следует искать в вере в божественный принцип, заложенный в человеке, и что Булгаков остался верен основной русской идее – идее Богочеловечества. Софиология, по мнению Бердяева, отрицает абсолютное разделение Творца от его творения. При этом софиология, по его словам, (слишком) оптимистичная система, которая не в состоянии решить проблему зла и свободы. Она противоречит эсхатологической перспективе, и остается неясным, признает ли Булгаков возможность нового, третьего откровения. Несмотря на это, Бердяев говорит о догматической личности Булгакова, при этом хвалит его мыслительную подвижность и его постоянное стремление к новому, к царству духа – что опять-таки, в устах Бердяева, звучит как огромный комплимент⁴.

Отправной точкой в размышлениях обоих спутников остается человек как наивысшая ценность, а также вопрос, каким образом он должен следовать своему божественному призванию к творческой жизни.

Возобновившееся участие в судьбах и мыслях друг друга проявилось, когда учение о Софии Булгакова московский митрополит Сергей объявил ересью, упрекнув вместе с тем софиологию в антропоцентризме. В ответ на этот упрек Бердяев в статье под заглавием «Дух великаго инквизитора» будет открыто защищать своего друга⁵. В письме от 22 января Булгаков благодарит Бердяева за поддержку: «Приветствую Ваше выступление в защиту духовной свободы, которое в данном частном случае оказывается выступлением и по моему личному

¹ Прот. С. Булгаков – Н.А. Бердяеву от 13.06.1934 г. // Н. Струве. Братство Святой Софии. С. 252-254.

² Шестов Л. Николай Бердяев // Современные записки. 1938. № 67.

³ Из переписки Н.А. Бердяева, С.Н. Булгакова и Л.И. Шестова // Мосты. 1961. № 8. С. 259.

⁴ Бердяев Н.А. Русская идея. Париж, 1946. С. 240-242.

⁵ Бердяев Н.А. Дух великаго инквизитора // Путь. 1935. № 49. С. 72-81.

делу. Борьба с обскурантским насильничеством есть для нас сейчас общий фронт, пред которым получают второстепенное значение наши расхождения или различия в тональностях»¹.

5) *Основная разница: Абсолютная или данная свобода*

В последние годы жизни Бердяева и Булгакова свидетельств их личных контактов крайне мало. Бердяев рассказывает, что встречал Булгакова редко и полагал, «что если бы мы встречались чаще, то разошлись бы гораздо больше»².

15 июля 1943 г., за год до смерти Булгакова, Лидия Бердяева цитирует своего мужа: «Из людей, с которыми я был связан в прошлом (С. Булгаков, П. Струве), только во мне остались еще какие-то элементы марксизма. У них они окончательно исчезли. Я же по природе своей — революционер»³. Это заключение основывается на том, что Бердяев все еще видел в марксизме положительную революционную сторону. И это несмотря на то, что ранее вместе с Булгаковым он доказывал, что «революционность» социального движения, т.е. способность изменить жизнь или вообще что-то, обосновывается не марксистским историзмом, а только христианским образом человека. В этом смысле отход Булгакова от марксизма не был отказом от «революционного духа». В этой тональности и заключается основное различие между бердяевским и булгаковским образом человека-революционера-творца.

У Бердяева человек наделен творческой задачей *помочь* Богу, защитить богочеловеческое достоинство от иррациональных, злых сил свободы. Человек, по мысли этого философа, трудится, чтобы, наконец, быть избавленным от этого мира: «Основное противоречие моей жизни всегда вновь себя обнаруживает. Я активен, способен к идейной борьбе и в то же время тоскую ужасно и мечтаю об ином, о совсем ином мире»⁴.

Человеческое достоинство по Булгакову состоит в «данной ему» человеческой, относительной свободе, чей трагизм разделяется Богом, и за счет этого возможно искупление. Человек избавлен, дабы на земле он мог сам творить, развивать свою божественную сущность: «То, что совершает человек на земле, всегда останется малым и недостаточным для него самого. Оно не должно давать места горделивому самодовольству. Однако и при этом может оставаться сознание ответственно исполняемого, хотя до конца и не исполненного долга. Поэтому человек должен и сам уважать свое собственное делание, если сам Бог к нему призывает, наделяя талантом всякого в его собственной мере. И совершаемое творческим усилием каждого дня трудового, как и всей жизни, в конце ее приносит

¹ Струве Н. Братство Святой Софии... С. 261.

² Бердяев Н.А. Самопознание... С. 285.

³ Бронникова Е. В. Лидия Бердяева... С. 203.

⁴ Бердяев Н.А. Самопознание... С. 350.

человек на суд Богу, говоря: «Господи, этот талант дал Ты мне, а вот другие таланты я приобрел на них» (Мт. 25, 20-30)»¹.

Трагический опыт, когда созданный продукт никогда полностью не отвечает изначальному замыслу, Бердяев интерпретировал как преобладание зла в этом мире. Булгаков же рассматривал его как знак тому, что один человек способен на многое, но не на все и нуждается в диалоге и в сотрудничестве с Творцом и братьями.

Поразительной чертой на совместном пути Бердяева и Булгакова является честность, при помощи которой оба мыслителя всегда пытались использовать свои знания в действии и осуществить «творческий посыл» человека, в который они верили, считая себя прообразами Бога. Они были убеждены, что существует духовный мир, обосновывающий достоинство человека и делающий возможной «революцию» общественной системы ценностей, тогда как слишком часто другие ценности (капитал, равенство, нация, традиция) подавляют человека и его творческую сущность. Бердяев искал эту духовную сферу за пределами этого мира, Булгаков же – внутри его. Отправной же точкой остался для них «этот мир», в котором оба мыслителя оставили неизгладимый след.

8. 12. Понятие «труд» в творчестве С.Н. Булгакова и Т. Котарбиньского²

С.Н. Булгаков и Т. Котарбиньский – два великих мыслителя, чье творчество, главным образом, приходится на первую половину XX века. Несмотря на то, что С. Н. Булгаков известен как религиозный мыслитель и богослов, а Т. Котарбиньский как философ и яркий представитель

¹ Булгаков С.Н. Ныне отпускаеши раба твоего, Владыко (1941) // С.Н. Булгаков. Слова, поучения, беседы. Париж, 1987. С. 159-160.

² Ильина Ю.А.

Львовско-варшавской школы, в их творчестве можно обнаружить и общие моменты. В первую очередь, это касается их пристального внимания к вопросу трудовой деятельности. Источником интереса мыслителей к данной проблематике послужило их увлечение марксизмом, где одно из центральных мест занимает понятие «труда».

Нужно отметить тот факт, что, начиная с 40-х годов XIX века, учение Маркса становится значительным идейно-политическим течением, в Европе оказавшим большое влияние на судьбу цивилизации и в XX веке. В России распространение марксистских идей пришлось на конец XIX века. Именно в этот период времени происходит знакомство С. Н. Булгакова с марксизмом, в котором русского мыслителя наиболее привлекала марксистская политэкономия. Итогом увлечения Булгакова данной теорией явилась его диссертация «Капитализм и земледелие», в которой мыслитель предпринял попытку разобраться в противоречиях, возникших между аграрными проблемами и их решением в марксизме. Со временем взгляды С. Н. Булгакова претерпевают существенную эволюцию. Причиной его перехода от материализма к идеализму послужило разочарование мыслителя, главным образом, в трудовой теории ценности марксизма. В дальнейшем С. Н. Булгаков и вовсе приходит к выводу, что «доктрина Маркса не покрывает исторической действительности, которая по своей сложности не укладывается в какую-либо простую схему»¹. Но в то же время Булгаков подчеркивает огромную роль, которую сыграл марксизм в тот период времени, называя его «источником бодрости и длительного оптимизма, боевым кличем ... общественным бродилом»². Как пишет русский мыслитель: «Мое теперешнее идеалистическое мировоззрение складывалось в атмосфере социальных идей марксизма, и уже поэтому оно не есть, не может и не должно быть сплошным его отрицанием, напротив, оно стремится к углублению и обоснованию именно того общественного идеала, который начертан на знамени марксизма и составляет его душу»³.

К идеалистическим взглядам С. Н. Булгаков приходит под влиянием интеллектуального движения, имевшего место в России в начале XX века, которое получило название «от марксизма к идеализму». Именно под данным названием был выпущен сборник статей Булгакова, в котором он впервые высказывает мысль, что кроме экономических, хозяйственных проблем существуют совершенно отличные от них - проблемы духовные. Последние же, по мнению мыслителя, составляют суть и ядро нашей жизни. И если в этой сфере не происходит глобальных изменений, никакие хозяйственные перемены не могут помочь. По мнению С. Н. Булгакова, без

¹ Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии 1895-1903/ С. Н. Булгаков; сост., вст. статья и комментарии В. В. Сапова. М.: Астрель, 2006. С. 368.

² Там же

³ Там же. С. 367

возрождения духа, невозможно возрождение как социального, так и хозяйственного. Здесь же Булгаков отмечает парадоксальную судьбу марксизма в русской экономической мысли. «Хотя экономический материализм, – писал Булгаков, – является партийным учением социал-демократии и «скандалирует» многих своим идейным радикализмом, он фактически является господствующим мировоззрением в политической экономии; практически экономисты суть марксисты, хотя бы они ненавидели марксизм»¹. Таким образом, начиная с этого периода времени, Булгаков все больше внимания начинает уделять мировоззренческим проблемам, но в то же время оставаясь историком и экономистом. Именно данная тенденция наиболее заметна в его работе «Философия хозяйства», вышедшая в 1912 году. В предисловии данной книги отмечается следующее: «Для автора настоящая работа имеет еще и совершенно особое значение, ибо в ней подводятся внутренний итог целой полосы жизни, окрашенной экономическим материализмом»². В «Философии хозяйства» С. Н. Булгаков на фоне критического осмысления взглядов представителей экономического материализма на сущность философии хозяйства, где центральным понятием является понятие трудовой деятельности, излагает свою точку зрения по данной проблеме.

Что касается материалистических взглядов Т. Котарбиньского, то последние в систематизированной форме были изложены в его поздних работах. В то же время к марксизму Т. Котарбиньский обращается уже в начале 20-х годов, в условиях тогда еще буржуазной Польши. В 1933 году в своем обзоре философских течений польский мыслитель писал, что «восточные ветры приносят нам от нашего русского соседа мировоззренческую систему и систему жизненных правил боевого коммунизма»³. Свое понимание трудовой деятельности Т. Котарбиньский изложил в «Трактате о хорошей работе», которую (наряду с «Элементами») он считал главной работой своей жизни, написанной в 1955 году. «Трактат о хорошей работе», – как пишет Котарбиньский, – представляет собой «что-то в роде учебника праксиологии»⁴. Последнюю же можно определить как науку, которая исследует «условия именно умелой деятельности во всей полноте, во всех сферах человеческой деятельности»⁵. В «умелой деятельности» же человеку должна помогать «эпистемология, или общая теория знания, дополненная прилагательным «прагматическая»»⁶.

¹ Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму... С.367.

² Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. С 3

³ Верников М. Н. «Методологический анализ кризиса философского идеализма. На материалах польской философии конца 19 -1-й трети 20 вв.». Киев «Наукова Думка», 1978. С.345.

⁴ Котарбиньский Тадеуш. Трактат о хорошей работе. М., «Экономика», 1975. С. 97

⁵ Васюков В.Л., Порус В.Н. Львовско-варшавская школа // Новая философская энциклопедия В 4-х Т., Институт философии РАН. Национальный общественно-научный фонд. Т.: 2, М. «Мысль», 2001. С. 462

⁶ Там же.

Творчеству Котарбиньского О.М. Веретюк дает следующую характеристику: «Практический реализм Котарбиньского является одновременно и общеполитическим воззрением ученого, и идейной основой общей теории деятельности...»¹. Начнем наше изложение данного вопроса со взгляда С. Н. Булгакова на труд.

С.Н. Булгаков в своей работе «Философия хозяйства» задается вопросом, определим ли труд? И отвечает на него отрицательно. По мнению русского мыслителя, труд не поддается никакому определению, несмотря на то, что он известен из опыта и самонаблюдения каждому как актуальность, как действенная воля, как активный выход из себя. Но в то же время, как подчеркивает С. Н. Булгаков, «способность к труду есть одно из свойств живого существа, в нем обнаруживается огонь и острота жизни. Только тот живет полной жизнью, кто способен к труду и действительно трудится»². Из-за невозможности определения «труда», С.Н. Булгаков заменяет его понятием «хозяйства», которое является ни чем иным, как трудовой деятельностью. По мысли Булгакова, хозяйство включено в жизнь вселенной, которая создает объективную возможность хозяйства. Хозяйственную деятельность русский философ характеризует как единство материального и идеального, субъекта и объекта. Мир как хозяйство, по мнению Булгакова, это мир как объект труда, а постольку и как продукт труда. Хозяйство, с точки зрения русского мыслителя, можно определить как «трудовую борьбу за жизнь и ее расширение, труд есть основа жизни, рассматриваемая с хозяйственной точки зрения. Жизнь возникает в рождении естественно, т. е. без сознательного приложения труда, дается даром, но в хозяйстве поддержание ее уже оплачивается трудом, она становится трудовой»³.

Данное определение хозяйства Булгаков противопоставляет определению хозяйства экономического материализма, для которого хозяйство есть «чистый коммерциализм, а хозяйственный инстинкт, или эгоизм, полагается в основу жизни ... Хозяйство, основанное на эгоизме, неизбежно страдает от дисгармонии и борьбы, личной и групповой»⁴. Политическая экономия, по мнению Булгакова, сводит понятие «труда» к труду производительному, целью которого является создание материальных благ.

Таким образом, можно сказать, что Булгаков критикует экономический материализм, главным образом, за его прагматизм. Т. Котарбиньский же, наоборот, являясь представителем Львовско-варшавской школы, разделял прагматический настрой данного

¹ Веретюк О. М. Человек и общество в концепции реализма Т. Котарбиньского. Т. Котарбиньского/ Терноп. Гос. Ун-т. Тернополь, 1991. Рукопись деп в ИНИОН РАН СССР № 44170 от 19. 03. 91., С 33

² Булгаков С. Н. Философия хозяйства. М.: Наука, 1990. С. 43

³ Там же. С. 42

⁴ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 309

философского содружества. Вслед за С. Н. Булгаковым и Т. Котарбиньский ставит перед собой вопрос - существует ли какое-то одно, укоренившееся понимание труда? По мнению философа, термин «труд» весьма многозначный. «В различных упоминаниях о труде подчеркиваются его различные значения. Иногда подчеркивается его созидательный характер как источника всех хозяйственных ценностей; иногда на первый план выступает противопоставление труда и развлечения, иногда порицается прислужнический, как бы крепостной характер труда, являющегося принудительной работой, уделом рабов, а не господ; иногда в представлении о труде доминирует элемент обязательности, совокупности действий, выполнять которые кто-то обязан»¹.

Именно на последнем понимании труда останавливается Котарбиньский. Польский мыслитель приводит следующий пример: потерпевший кораблекрушение человек, очутившись на необитаемом острове, вынужден трудиться для удовлетворения своих собственных потребностей, так как в противном случае он мог бы просто погибнуть². Другими словами, трудом оказывается деятельность по принуждению. Свое понимание труда философ противопоставляет любой деятельности, не подверженной угрозе какого-либо принуждения. Такая деятельность приобретает образ развлечения, если служит возбуждению веселья или подобных переживаний (собственных или компаньонов). Можно сказать, что концепция труда Котарбиньского представляет собой попытку обобщения понятия «производительного труда», данного Марксом в его «Капитале». Согласно немецкому философу, «процесс труда, как мы изобразили его в простых и абстрактных его моментах, есть целесообразная деятельность для созидания потребительных стоимостей, присвоение данного природой для человеческих потребностей, всеобщее условие обмена веществ между человеком и природой, вечное естественное условие человеческой жизни...»³. Именно данное понимание труда К. Маркса как всеобщего условия обмена веществ между природой и человеком полностью разделяет Т. Котарбиньский. Польский философ называет «подлинным рудником понятий и идей праксеологического содержания» § 1 главы V отдела III первого тома «Капитала»⁴.

Понятие «производительного труда» Котарбиньский связывает с так называемой «принудительной ситуацией». Последняя, по мнению Т. Котарбиньского, является источником прогресса. Люди прокладывают новые пути преимущественно тогда, когда только новым путем можно преодолеть трудности. Как считает Котарбиньский, чем более компетентным окажется кто-либо, тем меньше он будет предаваться

¹ Котарбиньский Тадеуш. Трактат о хорошей работе. М., «Экономика», 1975. С 85.

² См. Там же. С. 86

³ Котарбиньский Тадеуш. Трактат о хорошей... С.86.

⁴ Котарбиньский Тадеуш. Избранные произведения. Общая редакция, вст. статья и комментарии д. ф. н. , проф. И. С. Нарского. Изд-во иностранной лит-ры, М., 1963. С. 21.

фантазиям и в большей мере отдаст свои силы преодолению существующего зла и недопущению грозящего. «Итак, согласимся, что нужда — мать открытий, — пишет мыслитель, — ибо, чем же является возникновение потребности, если не таким состоянием дела, при котором с известной точки зрения придется плохо, если мы не добьемся изменения положения?»¹ Таким образом, всякий труд как таковой, по мнению Котарбиньского, является серьезным действием и приобретает свою значимость именно под давлением принудительной ситуации. В трудовой деятельности производится все то, что необходимо при возникновении так называемой «принудительной ситуации». Прогресс же происходит только при возникновении такой потребности, для удовлетворения которой совершенно необходимо усовершенствование приемов, применявшихся до сих пор. «Когда возникает и становится осознанной принудительная ситуация, в массах рождается движение в поисках выхода из нее. Основной формой этого движения является «попытка»»². Методом проб и ошибок человек ищет выход из сложившейся ситуации, опираясь на опыт, приобретенный в прошлом (собственный и других людей). По мнению Котарбиньского, совершенствования возникают в следующей последовательности: проведение начальных попыток, попадание на успешный прием и закрепление его.

Определение «принудительной ситуации» применимо и к определению «трудовой деятельности» С. Н. Булгакова. Все живые существа, по мнению мыслителя, вынуждены постоянно бороться со смертью за свое существование. Как пишет русский мыслитель, человеку «угрожает и холод, и жар, и туман, и дождь, и засуха, и ураган, и река, и море, все враждебно, и все угрожает зависимости человека от удовлетворения своих низших, животных, или так называемых материальных, потребностей, без которого уничтожается жизнь»³. Борьба за жизнь, по мнению Булгакова, есть в первую очередь борьба за пищу, а это сближает человека с животным миром.

В самом широком смысле слова, хозяйством, по мнению Булгакова, может быть названа борьба за жизнь с враждебными силами природы в целях защиты, утверждения и расширения, в стремлении ими овладеть, приручить их, сделаться их хозяином. «Хозяйство в этом смысле свойственно всему живому, не только человеческому, но и животному миру: почему не говорить о хозяйстве пчел, муравьев или о хозяйственном смысле и содержании животной борьбы за существование», — делает вывод Булгаков. Все человеческое хозяйство можно рассматривать как частный случай биологической борьбы за существование.

¹ Там же. С. 250

² Там же. С. 252

³ Булгаков С. Н. Философия хозяйства... С 42

Но в то же время русский мыслитель отмечает, что «в точном смысле слова хозяйственная деятельность свойственна только человеку, причем она включает в себя в качестве подчиненных и частных моментов и элементы хозяйства животного мира»¹. Таким образом, Булгаков совершенно верно различает так называемую «хозяйственную деятельность» животных, которую мы можем назвать адаптивной от ведения хозяйства человеком. Главным отличием человека от животных является наличие у него развитого сознания, которое «строится на словесно-логическом, вербальном мышлении...»². Благодаря этому, деятельность человека в отличие от активности животных обладает следующими признаками: осознанностью и целенаправленностью; способностью к систематическому изготовлению и хранению орудий труда; наличием языковой формы передачи информации; коллективным характером деятельности»³. Наличие у человека абстрактного мышления позволяют ему создавать в своем сознании идеальный образ чего-либо, в дальнейшем воплощая его в действительности. Как отмечал К. Маркс: «Самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил ее в своей голове. В конце процесса труда получается результат, который уже в начале этого процесса имелся в представлении человека, т. е. идеально»⁴. Таким образом, только человек как существо разумное в «хозяйственной деятельности» опирается на взаимодействие умственного и физического труда. Данный вывод разделял как С. Н. Булгаков, так и Т. Котарбинский. Оба мыслителя считают, что данные виды деятельности нельзя рассматривать по отдельности. «Хозяйство, по существу, включает в себя человеческий труд во всех его применениях ... Признак хозяйства – трудовое воспроизведение или завоевание жизненных благ, материальных или духовных, в противоположность даровому их получению»⁵, – отмечает С. Н. Булгаков. И далее: «Это напряженная активность человеческой жизни во исполнение Божьего слова: в поте лица твоего снеси хлеб свой, и притом всякий хлеб, т. е. не только материальную пищу, во и духовную: в поте лица, хозяйственным трудом не только производятся хозяйственные продукты, но создается и вся культура»⁶. Как считает Булгаков, чисто теоретическое знание лишь абстракция: «...оно существует лишь в конкретном единстве действия как его момента, оно входит в трудовой процесс жизни, в хозяйство»⁷. «Само знание есть в известном смысле

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства... С. 38

² Пахарь Л. И. Курс лекций по социальной философии: Учебное пособие. Часть III. Орел: Издательство ОГУ, 2007. С. 37.

³ Там же. С. 38-39

⁴ Алексеев П. В., Панин А. В.. Философия. Учебник. Издание третье, переработанное и дополненное. М.: ПБОЮЛ Грачев С. М., 2001. С. 279.

⁵ Булгаков С. Н. Философия хозяйства... С. 43

⁶ Там же.

⁷ Там же. С. 151

деятельность хозяйственная, поскольку она является трудовой»¹. Теоретическая или научная деятельность, по мнению Булгакова, является подготовкой к хозяйственной деятельности. Наука – начальный момент хозяйственной деятельности, когда человек максимально отстранён от предмета своего мышления и своей деятельности, противопоставляет ему. Само научное мышление стимулируется состоянием дел и потребностями хозяйственной жизни. Русский мыслитель отмечает, что научное знание действительно, или, иначе говоря, оно технично. Как считает Булгаков, между наукой и практической деятельностью нет качественного различия, есть только количественная разница. Человек, по мнению Булгакова, вынужден в своих поступках руководствоваться нормами, правилами рационального мышления. В этом ему помогает наука. В процессе хозяйственной деятельности люди удовлетворяют свои земные потребности за счёт природных ресурсов. Наука и хозяйство принадлежат земному, и все проблемы их взаимоотношений решаются в этом мире. Духовность отсутствует в науке. Человечество обречено, полагает Булгаков, на науку и философию, поскольку оно живёт в плоскости ума и должно преодолевать преодолимые трудности, «но религиозно перед человеком ставится ещё высшая задача – подняться над умом, стать выше ума, и именно этот путь указывают люди христианского, религиозного подвига»².

В отличие от С. Н. Булгакова, Т. Котарбинский, будучи атеистом, данную проблему решает с позиции реалиста-практика. Как и Булгаков, Котарбинский говорит о единстве умственного и физического труда. По мнению польского мыслителя, «работа умственная и работа физическая – это, конечно, весьма различные виды деятельности. Но при всем этом их различие не абсолютно, ибо всякая физическая работа содержит элементы умственной»³. Как пишет философ, «теория и практика лежат на одинаковой положительной стороне оси ... Антитезисом практичности, является непрактичность»⁴. Теория и практика, как считает Котарбинский, взаимно дополняют друг друга, что проявляется главным образом в практических науках. Но, будучи материалистом, Котарбинский большую роль все же отводил практике, которая, как отмечает польский философ, «является критерием истинного знания»⁵. Польский мыслитель делает вывод о неразумности деления человеческих действий на физические и умственные, так как эти два вида деятельности подчиняются общим принципам целесообразности.

¹ Там же. С 99

² Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 198

³ Котарбинский Тадеуш. Избранные произведения... С. 775-776.

⁴ Gasparski W. Tadeusz Kotarbiński - filozof praktyczności // Edukacja filoz. - № 35. - S. 5-8, W-wa, 2003. с. 162.

⁵ Васюков В.Л., Порус В.Н. Львовско-варшавская школа // Новая философская энциклопедия В 4-х Т., Институт философии РАН. Национальный общественно-научный фонд. Т.: 2, М. «Мысль», 2001. С. 651

Таким образом, на основе вышесказанного видно, что и С. Н. Булгаков и Т. Котарбинский большую роль отводят трудовой деятельности. Как у русского, так и у польского мыслителя труд является целенаправленной деятельностью человека, направленной на удовлетворение человеческих потребностей. Оба мыслителя подчеркивают единство физической и умственной деятельности, главным движущим фактором которых является борьба за существование. Но если Булгаков только говорит о необходимости построения «...теории действия, основанной на знании, не гносеологии, но праксиологии»¹, то Котарбинский создает ее. Главным же различием взглядов философов на труд является то, что если Булгаков рассматривал понятие труда, а, точнее, хозяйства с религиозной точки зрения, где хозяйство понимается как деятельности человека и Софии по восстановлению связи между миром и Богом, то Котарбинский подходит к данной проблеме с позиции научности и прагматизма. Как было показано выше, к пониманию процесса трудовой деятельности как одного, так и другого мыслителя применимо понятие «принудительной ситуации». У Т. Котарбинского последняя играет исключительно позитивную роль для человека и общества, являясь источником прогресса, в первую очередь, в материальной сфере. С. Н. Булгаков же «принудительную ситуацию» рассматривает как вынужденную меру, заставляющую человека как существа биологического приспособляться к изменяющимся условиям окружающей среды в целях выживания. В отличие от Котарбинского, Булгаков первостепенную роль отводит прогрессу именно в духовной сфере.

¹ Булгаков С. Н. Философия хозяйства... С. 151

Глава 9. Идеи С.Н. Булгакова в свете современных проблем философии

9.1. Нужен ли нам Сергей Булгаков сегодня?¹

Творческое наследие Сергея Булгакова по своему философско-богословскому звучанию полифонично и многогранно. Более того, оно продолжает пробуждать в душах желание приобщиться к исконному для человечества поиску смысла жизни и желанной встречи с Ним – Самим Творцом неба и земли.

Мысли и работы философа были посвящены ответу на вопрос о месте человека в этом мире, проблеме спасения его души с выходом на извечную дилемму: *спасение от мира и спасение в мире*.

В рамках философской культуры мышления ответ на этот запрос не сможет окончательно раскрыться. Равно как и войти в полном объеме также не может. Потому философы стремятся лишь сделать некий философский слепок самой проблемы и наметить основные пути ее разрешения. Догматическое и нравственное богословие в данном случае способно заявить о себе не только в качестве основного материала размышлений, а также предстать методологическим фундаментом всей философской системы мыслителя. Такой контекст рассмотрения вопросов предполагает особое внимание в адрес самих слов и их значений, продуманность и завершенность стройных мыслей, не содержит эстетической напыщенности, к которой склонны католические богословы. Смирение (в его христианском понимании) в познавательных поисках мыслителя проявилось в том, что вопрос о человеке для С.Булгакова был неразрывно связан с проблемой греха, смерти, бессмертия, обожения, любви и покаяния. Духовный опыт и лично пережитое предстает предметом рассмотрения русского философа.

Современное состояние культурного, образовательного и воспитательного процессов в обществе обращает на себя внимание и вызывает беспокойство у многих, в первую очередь, у философов. Духовный кризис – это признак сегодняшнего дня. В истории он не будет первым, но в то же время от того, как его воспринимать, переживать и трактовать, зависит будущее общества и его культурное развитие. Такая постановка проблемы была близка и С.Булгакову, который переживал начало этого упадничества, а мы – люди сегодняшнего дня, пожинаем плоды этой мировоззренческой катастрофы тотального атеизма и нигилизма.

Потому имеются убедительные основания говорить о том, что мы на этот день имеем дело с «антропологической катастрофой». Философы не связывают ее с техногенным влиянием человеческой деятельности на

¹ Борисова Т.В.

биосферу, в их понимании она не носит планетарно-географический аспект. Это кризис мировоззренческого характера.

Должно помнить давно известную истину, что сама духовно-практическая реальность всегда избыточна по сравнению с понятием, которое стремится ее охватить своим смыслом. Именно поэтому нам сегодня интересен С.Булгаков с его сдержанной точностью оперировать словами и понятиями, дабы не пошатнуть самой мысли в сторону богословской демагогии или философской схоластики. Он не орудует словами и понятиями как философским инвентарем, загромождая смысл продуманного самим сердцем.

Касаясь вопроса об онтологической сущности человека, его онтологической перспективы, мыслитель с особым трепетом и вниманием относится к вопросу о Новом Адаме. В этом образе для него слились сам Сын Божий и образ идеального человека. Однако полного отождествления и слияния этих образов не происходит. Одной из причин тому – понимание идеи о том, что проповедь об Иисусе не сводима к проповеди об идеальном совершенном человеке...

Само совершенство – это не Бог и уж, конечно, не человек, однако Господь Иисус Христос – это совершенство. Трагизм и нигилизм рассмотрения этой проблемы для современной философской мысли напрямую связаны с тем, что сама категория «совершенного человека» утратила своё истинное значение и понимание. Она была безжалостно заменена, а вернее, подменена иными категориями – «сверхчеловек», «бунтарь»... «революционер». Подмена произошла не только в словах, но и в душах, мыслях, идеалах. Не путать образ Христа с образом «революционера» отчаянно призывал в свое время митрополит Антоний Храповицкий.

Бун человеческого безбожия бывает разным, он не сравним ни с чем, поскольку уникален по своему драматизму и душевному надрыву. Экзистенциальные основы бунта у А.Камю, Ф.Ницше отличны от бунта в безбожии, о котором писал Сергей Булгаков в работах «Мое безбожие» и «Госка». Такой ритм духовной жизни иначе, как трагедией для человека, не назвать. Вместе с тем для С.Булгакова именно последняя является для бунтовщика и мятежника путем духовного перерождения и обожения: «Впрочем, я привык думать (и постигаю это все глубже), что вообще лишь трагедия, конечно, с ее предопределением, есть единственно достойный «путь спасения». На путях человеческих надлежит быть «ересям», да откроются искуснейшие в искусстве их, а от искушений не освобожден был праведный Иов и их не отрицался и сам Сын Божий как Сын Человеческий»¹.

Сергей Булгаков больше чем размышляет над проблемой человека, он томится ею, трепетно и отчаянно ищет смысл в промысле Господнем,

¹ Булгаков С. Православие. Харьков: «Фолио». 2001. С. 293.

ссылается на жемчужины вековой мудрости святоотеческого наследия. Он переживает эту проблему не как отстраненную философскую рефлексию, а как собственный жизненный смысловой запрос. Его статьи в журнале «Путь», его опубликованные письма – все это говорит нам о том, что человек не просто объект философско-религиозных исканий, это *живая ткань живого бытия*.

Духовный кризис современности и культурно-мировоззренческих основ, на наш взгляд, напрямую связан с утратой живой связи с самим источником жизни – Богом. Православная культура мышления была в свое время объявлена догматически ложной, умерщвляющей познавательный процесс в своей стойкой верности основам Священного Писания и догматам Церкви. Одна из причин духовного обнищания – ослабление связи между самими догматами и практической жизнью отдельной личности.

Так в свое время философов волновал вопрос об онтологическом росте и приумножении догматов. Этот вопрос неоднократно поднимался как проблема. Особое звучание он приобрел на петербургских религиозно-философских собраниях 1901 – 1903 гг. Неоднократно С.Булгаков на страницах журнала «Путь» за 1926 год довольно четко высказался по поводу размышлений заседателей этих собраний по вопросам прогресса в догматике, творческого возникновения новых догматов и т.п. Мыслитель отметил, что в церковном сознании есть только один нераздельный, неразложимый и непререкаемый догматический факт – не учение, не доктрина, а благодатная жизнь силою Святого Духа. Потому относительно этой жизни и этой силы сама постановка вопроса о развитии или прогрессе догматов является нечестивой и нелепой. Поскольку Святой Дух содержит в себе всю полноту, изменений в ней и быть не может. Божественная полнота не может быть выражена, учтена никаким учением или доктриной, выраженной в человеческих понятиях или словах.

Для нас, людей XXI века, проблема эта меняет свой философский градус и вектор. Речь идет о полноте присутствия в жизни человека этих догматических основ христианской культуры миропонимания и мирозерцания.

Утрата связи богооткровенных истин с жизнью человека привела к тому, что произошло расщепление самого человека на его телесную и душевно-духовную сущность, где потребности первой природы определяют жизнь ее возвышенной части. Внимание и созерцание действительности через призму догматических основ православного вероисповедания дарует и открывает человеку особое и самоценное измерение мира и вещей. Иными словами, это напоминает процесс *золочения вершин духовного опыта личности*. В противном случае человек превращается в духовно слепого и глухого к истинным радостям земной

жизни, не готовится к «небу», в конце концов, не способен при жизни пережить ожидания встречи с Богом.

Стало модно говорить о трансформации прошлых философско-религиозных традиций, в том числе, и пересмотр значимых моральных норм. «Возводить» исповедание веры человеческой душой в статус исключительно религиозного чувствования и переживания. Превращать невидимую духовную брань духа человеческого в сентиментальные мелодии сердца.

Все выше сказанное приводит к довольно драматическим последствиям. Происходит выскальзывание самого человека как объекта философского познания, когда поднимаются вопросы о выведении антропологии за границы философии и предоставлении ей статуса прикладной научной теории; когда разворачивается живая полемика о возможном существовании онтологии без метафизики и т.д. Возникают вопросы: как вообще позволительно рассматривать человека в свете онтологии без его метафизической транскрипции? О какой европейско-христианской картине мира вообще можно будет говорить, если философски умертвить догматы? Это больше чем проблема потери исторической памяти. Это демонстрация малоейности наших душ. Подобная невосприимчивость к метафизическому измерению обсуждаемых вопросов – бич нашего времени. Все нравственные, этические и культурные ценности воспринимаются и приобретают значение для общества и личности в зависимости от признания догматов, в которых имеют для себя точку опоры.

Онто-методологическое измерение проблем человека, а в особенности его духовной практики и опыта, обязывает к использованию категориального аппарата философии, что может привести к смешению таких понятий, как человек–личность–субъект. У Сергия Булгакова этого не было, он видел человека купно, в полноте его духовно-практической жизни и опыта. Для современной же философской мысли подобные слияния выглядят более чем нормативно, скорее, императивно.

В противном случае сам анализ будет объявлен когнитивно несостоятельным и гносеологически неполновесным. Сложно при таких условиях не увлечься построением «категориальной картины мира», вместо того, чтобы отображать живую ткань реального бытия человека, его единения и свободного общения с миром. В эпоху духовного кризиса и трансформации христианских ценностей в сознании людей, использование и толкование, казалось бы, простых слов «истина», «добро», «любовь», «милосердие», «покаяние» и других не должно обрастать новыми смыслами и горизонтами. Поскольку это лишнее. Но далеко не все это осознают, а осознавшие не желают признать.

Глубже и сакральней категории «свобода», «любовь», «покаяние» от того не станут. Тем более если все это приписывать познавательной

единице – «субъекту». Каждый *человек* (а не субъект) посредством своих душевно-духовных основ будет входить в их силу и значение собственным путем, преодолевая сомнения, отчаяние, неверие. Творение мира Богом завершено, но творение-преображение человека в общей онто-эсхатологической перспективе человечества выступает текущим процессом. Масштаб, величие и тайну такого духовного перерождения всех и каждого философской онтологией охватить невозможно, но взглянуть на нее как на богословско-философскую проблему – можно. Что, собственно, и делал С.Булгаков.

Отображение христианской онтологии человека раскрывает нам идею о том, что такое миропонимание, в конечном счете, приводит человека к формулированию целой программы добродетельной жизни. Проблема духовного в вопросах философской антропологии для С.Булгакова сама собой очевидна, что вызывает к обращению к онтологической и метафизической рефлексии.

Все религиозно-философские определения человека в контексте православной культуры мышления помогают самоосознающей личности преодолевать «остатки» натурализма в понимании самого индивида. Не стал исключением в этом и С.Булгаков. Так, в работе «Свет невечерний» он пишет о сложности сущностной основы человека, о ее невыразимости и несводимости к чему-то предметному, исключительно тварному или душевному: «Человек есть одновременно тварь и не-тварь, абсолютное в относительном и относительное в абсолютном. Он есть живая антиномия, непримиримая двойственность, воплощенное противоречие. И эту антиномичность находит человек в глубине своего сознания, как выражение подлинного своего существа»¹.

Таким образом, С.Булгаковым осуществляется важнейший для всей философской рефлексии выход на метафизику телесного, душевного и духовного в человеке. В нем же раскрывает себя имманентное и трансцендентное. Речь идет о той имманентности, что связывает человека с окружающим миром, а трансцендентность возвышает его над миром, однако не приравнивая и не отождествляя с Самим Творцом всего сущего. Эта парадоксальная принадлежность человека земному и горнему отразилась и в его дальнейших размышлениях о человеке небесном и земном, о Ветхом и Новом Адаме.

Почти всегда в проблеме духовности важным есть обращение к догматам, поскольку сам догмат, на наш взгляд, есть одна из немногих форм познания и существования христианской онтологии. По мнению С.Булгакова, догмат помогает раскрыть горизонты широкомасштабной христианской картины мира. И если признать тот факт, что сама христианская картина мира является чем-то живым и развивающимся в истории и культуре, то признаем и то, что такой же природой обладает и

¹ Булгаков С. Свет невечерний. Харьков: «Фолио». 2001. С.433.

догмат. Так, С.Булгаков говорит о догмате и его предназначении для человека следующим образом: «Догмат, отклоняя лжемудрование, ставит на место его правую формулу, и эта формула есть логическая грань, ограда догмата. Она определяет ту его внешнюю границу, за которую невозможно отклониться, но она отнюдь не адекватна догмату, не исчерпывает его содержания...»¹.

Философская ценность и важность догмата достигает своего максимального уровня в рамках религиозной философии. Где проблема веры и познания разворачиваются по классической схеме – от веры к познанию. Для мыслителя это значительно больше, чем просто знание, это особого рода исповедание самой жизни, руководство в поступках малых и больших, дела и дни человеческие...

Далее мыслитель утверждает в сказанном выше, подчеркивая: «На основании сказанного следует признать, что догматы суть богатство религии. Их положительное значение, которым искупается многовековая, приостанавливающаяся лишь в эпохи упадка религиозной жизни догматическая борьба, состоит в том, что догматы представляют собой как бы вехи, поставленные по пути правильно идущей религиозной жизни; нормального ее роста. Догматы суть иероглифы религиозных тайн, раскрывающихся лишь в религиозном опыте и в меру этого опыта. Они суть поэтому нормы и задания для этого опыта, не единоличные, но церковно-кафолические. Никогда нельзя сказать про человека, действительно прикоснувшегося к церковной жизни, что для него догматы суть только учение или рациональные схемы, логические символы, ибо прикосновенность эта именно и означает реальную встречу Бога с человеком в живом личном опыте, личное мифотворчество. Из этого опыта, всегда частичного, но допускающего неопределенный и безмерный рост, почерпается общее указание, что догматы действительно свидетельствуют о религиозных реальностях, следовательно, показывают истинный путь. Никто и никогда не может сказать про себя, что в личном достижении своем вместил всю полноту церковного опыта, намеченную в догматах, но и никто не может прикоснуться к церковной жизни вне своего личного опыта, хотя бы и минимального. Потому церковное богатство догматов, как задача, всегда превышает наличность религиозного опыта, но в то же время и всегда в него входит, его определяет. Отсюда проистекает первостепенное регулятивное значение догматики и педагогическое значение обучения истинам веры, в какой бы форме оно ни совершалось»².

Религиозно-философский анализ человека всегда сопряжен с его метафизическим измерением, а последний невозможен без онтологического. Именно через разумение смысла догматов человеку открыт путь познания себя, мира и Бога. Оформив свое духовно-

¹ Булгаков С. Свет невечерний. Харьков: «Фолио». 2001. С.121

² Там же. С. 121-122

практическое бытие как проблему, человек уже тем самым заложил условие его познания. В этом контексте уместно будет вспомнить слова Н. Гартмана: «Если бы содержание метафизических проблем было чем-то сплошь иррациональным, то философски подходить к нему было бы, наверное, бесполезно. Ибо иррациональность в гносеологическом смысле означает непознаваемость. Но абсолютно непознаваемого в сфере выразимых проблем не существует. Это доказывается существованием самой проблемы. Именно в выражении проблемы как таковой всегда уже познано и нечто от той вещи, которой эта проблема касается. Ведь иначе было бы невозможно даже и отличить одну проблему от другой. То, что мы понимаем как иррациональное, всегда, таким образом, иррационально лишь отчасти»¹.

Представляя проблему в таком ключе и вовлекая в ее обсуждение самого С.Булгакова, мы словно организовываем охоту на философские предрассудки, в которых до сих пор царит идея о том, что церковный догматизм – это склеп христианской онтологии, очередная попытка умертвить свободный полет творческой мысли. Непонимание этого вопроса в целом есть свидетельство того, что мы столкнулись с отвлеченным рассмотрением православного исповедания и его миропонимания. Об этом в свое время писал также и Лев Карсавин в работе «Об опасностях и преодолении отвлеченного христианства».

По сути дела ни одна философская доктрина не способна даже сравниться с силою, величию и масштабом влияния христианских догматов на ум и сердце человека и целых народов. Этой идеей пронизано все творчество С.Булгакова как богослова, философа и священнослужителя. Христианская традиция воспринимает догматы как истины мировоззренческого порядка, которые имеют непосредственную значимость в деле спасения души человека. Догматы выступают как онтологические ориентиры Церкви, а сам догмат выражает соборную природу православной церкви. Это явление – свидетельство живости и истинности библейского учения, святости и нерушимости самих догматов. Их величие раскрывается для человека в их смысловой завершенности, избыточности в руководстве. Хотя следует отметить, что их смысловая завершенность не тождественна их исторической завершенности. Потому и появились такие разные восприятия самого христианства, как христианство мистическое и христианство историческое. Не секрет, что и православная эсхатология в некоем смысле понимается нами как догматичная по своей сути. Особое внимание было уделено С.Булгаковым христианской эсхатологии в ключе онтологического и антропологического анализа проблемы бессмертия.

¹ Гартман Н. К основоположению онтологии /Перевод с нем. Ю.В. Медведева под редакцией Д.В. Сютяднева. СПб: Наука. 2003. С. 125-126.

Также догмат не может выступать исключительно в роли социокультурного феномена жизни человека и общества. Понимание догматов церкви только в таком контексте и является свидетельством того, что кроется под понятием «отвлеченного христианства». Сам С.Булгаков находил проявления этого в недрах протестантизма и католического вероисповедания. Очередной раз удостоверяемся в том, что понимание христианства и его восприятие в статусе социального феномена непозволительно. Поскольку в таком случае напрашивается вывод о том, что христианство позиционируется как идеологическая теория с ограниченной сферой влияния и распространения на различные сферы бытия мира и человека в нем. А ведь это далеко не так. Вернее, не только так.

Сегодня вопрос не состоит в переоценке традиционных ценностей, а скорее в поиске глубинных смыслов в мудрости прошлого, научиться понимать и говорить одним языком – языком верующих и воцерковленных людей. Вопросы о догматах всегда были «лакомым блюдом» для философов. Проблему их развития, влияния на формирование и становление всей европейской культурной и религиозной жизни сложно переоценить. Однако сегодня должно взять на вооружение эту глобальную силу Слова Божьего и творческое наследие С.Булгакова для выхода из сложившегося духовного кризиса.

9.2. «От марксизма к идеализму»: путь С.Н. Булгакова как путь России¹

«В некотором смысле С.Н. Булгаков и есть наш современник: он только значительно опередил нас на том пути “от марксизма к идеализму”, на который, наконец, вступила вся Россия и по которому делает первые неуверенные шаги»², – написал В.В. Сапов, исследователь творчества С.Н. Булгакова. Фраза эта очень значима. Действительно, любое обращение к истории философии становится возможным лишь в том случае, если философ становится заново актуален, он перерождается в нашем поколении и тем становится нашим современником. Без этого второго или энной степени перерождения философ прошлого просто слово в книге. Рассуждать можно только о тех, что явственно представлены в хроносе и топосе современной культуры, вошли в наш мир и сосуществуют с нами здесь и сейчас.

За краткий период в четверть века мы видим уже третье обращение к русской философии. Первое свершалось на заре перестройки. Рушился советский строй, и философское сообщество открывало для себя мир

¹ Сальников Е.В.

² Сапов В.В. От марксизма к идеализму, или в поисках утраченного Бога. // Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму. Статьи и рецензии. 1895 – 1903. М., 2006. С. 10.

изгнанной и умерщвленной русской философии начала XX века. Это было стремление восстановить оборванные нити, вернуть память, обрести потерянное. Булгаков, как и многие другие русские философы, тогда больше переиздавался, чем осмыслялся. Вторая волна интереса пришла позже, когда началось серьезное и подлинно философское осмысление идей русских философов и С.Н. Булгакова в том числе. Если на первом этапе его было интересно читать, то на втором о нем было интересно писать. Но сегодня в 2008 году интерес к Булгакову стал качественно иным. Он уже достаточно полно представлен и доступен. Основные положения его философских идей осмыслены, истолкованы, сопоставлены и классифицированы. Конечно, можно еще долгие годы оттачивать детали понимания его философии, но это уже не может определить интереса к нему. А Булгаков по-прежнему интересен.

Представляется, что В.В. Сапов прав. Булгаков интересен уже не как философ, а как человек, переживший то же, что пережила вся страна. И теперь страна жадно ищет у него ответа на вопрос о том, что же она пережила. Вся проблема в том, что современная Россия не знает ответа на этот вопрос, не знает, хотя все и происходило с ней и на ее глазах. Чем был отказ от советского строя («от марксизма»)? Революцией? Эволюцией? Трансформацией? Но что стоит за этим красивым словом кроме нашего же непонимания сути события? Еще более важно ответить на вопрос о том, куда же мы пришли («к идеализму»). Демократия? Управляемая демократия? Авторитаризм?

Напомним, что в тезисах о Фейербахе Маркс коренным образом переистолковывает задачу философии от объяснения мира к его изменению. Представляется, что прочтение марксизма С.Н. Булгаковым, как и рядом других русских философов того времени, состоялось именно в рамках поисков реального нового устройства России. Нельзя забывать о значительной политической активности С.Н. Булгакова, его участии в деятельности Государственной Думы. Сергей Николаевич не просто «решает головоломки» теоретической философии, он ищет основания для философии практической, для переустройства общества.

В этой связи нельзя отказать ему в проницательности постановки главного вопроса социального мироустройства – вопроса о трансцендентном. Трансцендентное в данном случае трактуется в стиле кантовских конструкций как некое доопытное основание организации человеческого общества. Проблема трансцендентного в социальной жизни есть важнейшая проблема, сводимая к ответу на вопрос о том, должно ли общественное целое соотноситься с какими бы то ни было идеальными основаниями, не выводимыми из реалий общественной жизни, или же помимо совокупности реальной суммы интересов конкретных индивидов ничего нет. Иначе говоря, это вопрос о допустимости в демократии «вечных истин».

Приверженцы трансцендентного опирались на построения Локка–Канта. Первый считал, что сила разума позволяет нам открыть вечные права человека. В своих «Опытах о законе природы» он однозначно признавал подлинное и неоспоримое существование нравственного принципа или закона природы, соответствующего естественному праву. Разум позволяет познать этот закон. «Я исхожу из того, что природа всех наделила разумом, и утверждаю, что существует закон природы, познаваемый разумом»¹. По мысли Д.Локка, каждому человеку разум открывает извечные права на жизнь, свободу и частную собственность.

И.Кант, гораздо менее оптимистично оценивавший способность разума познать истину, в ином ключе, но все же признает необходимость некоторого вечного основания для общественного мироустройства. Таким основанием оказывается свобода. Разуму надлежит уже не познать некие принципы, которые стали бы фундаментом гармоничного социально-политического единства, а осуществить положение этих принципов как некоего долга, следование которому только и делает человека гражданином. Ограничение разума исключительно сферой феноменов делает необходимым то, что в области практического разума человеку надлежит руководствоваться лишь долгом, предписываемым ему трансцендентной идеей.

Роль такой идеи выполняет идея свободы. Кант чётко и недвусмысленно признаёт, что её утверждение не может являться следствием познавательной деятельности. Для чистого разума она не доступна. Однако же субъективно идеалистическое восприятие мира являет свободу как непознаваемый, но самоочевидный постулат, что делает возможным использование его в качестве регулятива в практических действиях. «Понятия свободы, – пишет И. Кант в «Метафизике нравов», – это чистое понятие разума, которое именно поэтому трансцендентно для теоретической философии, то есть ему не может соответствовать ни один пример из возможного опыта; следовательно, оно не составляет предмета возможного для нас теоретического познания и имеет значение вовсе не как конститутивный, а только как регулятивный принцип, а именно как чисто негативный принцип спекулятивного разума; в практическом же применении разума оно доказывает свою реальность при помощи практических основоположений, которые в качестве законов доказывают причинность чистого разума независимо от всех эмпирических условий определения произволения (от чувственного вообще) и наличие в нас чистой воли, в которой берут своё начало нравственные понятия и законы»².

В рамках такой логики утвердилась модель либеральной демократии, но, что гораздо более значимо для нашего исследования, на этих же

¹ Локк Д. Сочинения в 3 тт. Т.3. М., 1988. С.6

² Кант И. Собрание сочинений в 8 тт. Т. 6.М.,1994. С.242 –243.

принципах покоится и подход к социальному мироустройству марксиста и религиозного мыслителя. Согласимся с тем, что качественных различий между доопытной идеей свободы, с которой соотнобразуется общество, доопытной идеей Бога, с которым соотнобразуется общество, и доопытной идеей прогресса и коммунизма, с которой соотнобразуется общество, не наблюдается.

Именно на эту близость марксизма и религии и обратил внимание Булгаков. «Марксизм дает своим последователям больше, чем может дать всякая научная теория, какими бы достоинствами она не отличалась, – пишет Булгаков, – ему свойственны многие черты чисто религиозного учения, и хотя он в принципе и отрицает религию как буржуазную “идеологию”, но известными своими сторонами сам является несомненным суррогатом религии ... Он может под внешней оболочкой научности не только давать удовлетворение запросам разума, но и утолять религиозную жажду абсолютного».¹ Тем самым не могло быть никакой революции при замене марксизма религиозностью, переходе от марксизма к идеализму. Меняется само наполнение того, что с полным правом называется трансцендентным, но неизменным остается само трансцендентное. Последнее означает, что изменения касаются чисто теоретической стороны, не затрагивая самих фундаментальных основ человеческого мировоззрения.

Вторая позиция представлена логикой Руссо – Дьюи, настаивавшими на принципиальном отказе от любой трансцендентности в социальных отношениях. «Политический организм, – пишет Руссо в работе «О политической экономии», – это условное существо, обладающее волей».² При этом Руссо разграничивает общую волю и волю всех. Воля всех выступает неким собранием интересов отдельных индивидов. Она полна крайностей. То общее, что остается в ней за вычитанием этих крайностей, и будет общей волей. Следовательно, никаких доопытных оснований для социального мироустройства быть не может. Оно соотнобразуется с человеческим естеством не в силу открытости «вечной истины», а вследствие того, что общее человека полагается в его совокупной воле. Демократия – это голый прагматизм, ничего, кроме решения проблем в соответствии с общим пожеланием. Априорно мы не можем сказать ни о том, что человек свободен, ни о том, что он разумен. Мы в состоянии утверждать это лишь апостериори в случае, если результат, явленный общей волей, позволяет нам это сделать.

В рамках этого направления подлинная демократия как таковая не знает ничего запредельного. Она строго посюстороння. Такой видный мыслитель, как М.Вебер, указывал на то, что демократическая политика подчинена этике ответственности. «Христианин поступает как должно, а в

¹ Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму... С. 371.

² Руссо Ж.-Ж. Педагогические сочинения. В 2 тт. Т. 2. М., 1981. С. 83.

отношении результата уповаает на Бога, – пишет М.Вебер, – тогда как политик действует – по максиме этики ответственности – надо расплачиваться за (предвидимые) последствия своих действий»¹. Демократия чужда всем тем ориентирам и установкам, которые принципиально не могут быть переведены в плоскость эмпирически данного. Суверенная политическая власть в такой перспективе была призвана все дальше и дальше отходить от пламени веры. Политик отвечает не за состояние душ, а за решение мирских проблем. Его удел – социальные практики и технологии, которые должны быть не столько идеологически чистыми, как писал А.С. Панарин, сколько целесообразными и эффективными.

Свобода больше не трансцендентна. Она есть свобода волеизъявления при условии равенства возможностей. Рассматриваемая теория демократического государства в лице Д.С. Милля, Д. Дьюи исправила тот изъян демократического государства, который образовался, когда И. Кант контрабандой протащил в свою этику свободу как необходимый трансцендентный принцип. Бездуховность Запада, о которой столь много говорится, должна быть воспринята вне оценочного суждения. Это не хорошо или плохо. Это есть отказ от трансцендентного, относящийся к самой сути данной модели демократии. То сознание, которое причастно миру горнего, идеям Платона, живет и питается ими, не есть, согласно логике представителей данного направления, сознание демократическое. Любая трансцендентность здесь изгнана. Свобода – это свобода в стиле Дидро, у которого она разумна лишь де-факто как общая воля, которая не может быть неразумной, если разумен человек.

Опираясь на проведенные построения, следует признать, что Булгаков, будь он марксистом или идеалистом, остается убежденным сторонником трансцендентного подхода к демократии и новому общественному устройству. «Люди не равны друг другу в порядке натуральном, как эмпирические существа, – рассуждает русский философ, – но равны в порядке идеальном, как умопостигаемые сущности, как духовные субстанции. Учение о равенстве людей и абсолютном достоинстве человеческой личности, составляющее нравственный фундамент новейшей демократической цивилизации, необходимо подразумевает *transcensus* за пределы опытной действительности, в область сверхопытную, доступную лишь метафизическому мышлению и религиозной вере»².

Из этого следует важный вывод – переход С.Н. Булгакова от марксизма к идеализму нельзя воспринимать как революцию. Речь идет лишь о том, что одна форма трансцендентного сменила другую. Поменялось наполнение, но не сущность.

¹ Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 697.

² Булгаков С.Н. От марксизма к идеализму... С. 675.

Помимо этого следует сделать и второй вывод. Сегодня в массовое сознание без устали вбивается точка зрения, в соответствии с которой марксизм есть квинтэссенция бездуховности. Дескать, только отринув советский строй, Россия обрела подлинную духовность. В символы этой новой духовности настойчиво прочитается православие, набирающее все большую и большую силу на волне общего подъема религиозности вообще. Процесс этот обрел столь гигантские размеры, что понадобилось «Письмо 10 академиков», чтобы общество хоть сколь-нибудь задумалось о том, что демократическая республиканская форма правления подразумевает полную секуляризацию. В рамках этого подхода переход от советского строя к Российской Федерации представляется как революция духовности.

На самом же деле здесь нет никакой революционности. Мы повторяем путь С.Н. Булгакова, сменившего одну форму трансцендентного на другую, но остаемся в рамках прежней единой для марксизма, либерализма, идеализма логики демократического устройства. Издержки трансцендентной модели демократии стали слишком очевидны в начале XXI века. Гуманитарные интервенции, управляемая демократия, диктатура прав человека, мир, сползающий в череду войн, направленных на защиту демократии. С каждым днем проблематичность этой модели все более и более очевидна, но мы упорно держимся за нее. В конечном итоге мы оказываемся далеки от той демократии, которая подразумевает чистоту гражданской воли, не предполагая наличие у кого бы то ни было каких бы то ни было истин.

9.3. Сергей Булгаков как литературный критик¹

Исследование русской литературы занимало в творчестве Сергея Булгакова особое место. Занимаясь разработкой богословских, метафизических, социально-экономических проблем, мыслитель не обошёл стороной выдающихся представителей русской литературы «Золотого Века», включившись в решение задач по изменению мира

¹ Савельева М.Ю.

эстетическими средствами, сформулированными представителями «Века Серебряного». Для этого у С. Булгакова были все основания; русская художественная литература, по его глубокому убеждению, была философской *par excellence*¹, поскольку в России к слову издавна относились как к «больше, чем слову», – как к форме, через которую человеку дано приобщаться к тайне Божественного Творения мира. Никакие просвещенческие реформы не смогли вытеснить представлений о «пророческой» функции писателя, о божественности его дара, благодаря которому он всегда остаётся «совестью» народа, его незапятнанной душой, а вовсе не сочинителем «фикций». Именно поэтому российская литературная критика, начиная со второй половины XIX в., стала опытом вовсе не постороннего, а личностного восприятия произведения – зеркалом для читателя и самого автора.

В то же время серьёзность отношения к литературе не всегда позволяла критикам быть последовательными. Иногда их мнения были беспощадны и небезосновательны, как, к примеру, негативные оценки философских и религиозных размышлений Л. Толстого². Иногда же, в порыве страсти, критики наделяли писателей мало свойственными им характеристиками. Показательной, в этой связи, является оценка С. Булгаковым творчества А. П. Чехова как *творчества философского*, позволяющего и сегодня увидеть неизвестные стороны таланта и личностных качеств писателя.

Строго говоря, «общечеловеческий, а по тому самому и философский вопрос, дающий главное содержание творчеству Чехова, есть вопрос о нравственной слабости, бессилии добра в душе среднего человека, благодаря которому он сваливается без борьбы, повергаемый не большой горой, а соломинкой, благодаря которому душевная лень и едкая пошлость одолевают лучшие порывы и заветные мечты, благодаря которому идеальные стремления не поднимают, а только заставляют бессильно страдать человека...»³, сложно назвать философским вопросом, ибо пути к его решению не являются всеобщими и берут своё начало в толще индивидуальной и самодостаточной повседневности. И, может быть,

¹ Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 136.

² Так, Бердяев полагал, что своим отталкивающим, грубым рационализмом Толстой напоминал буддиста, а не христианина (См.: Бердяев Н. А. Ветхий и Новый Завет в религиозном сознании Л. Толстого // О религии Льва Толстого. М.: Путь, 1912. С. 173 (С. 172–195); Бердяев Н. А. Три юбилея (Л. Толстой, Ген. Ибсен, Н. Ф. Фёдоров) // Дмитриева Н. К., Моисеева А. П. Философ свободного духа (Николай Бердяев: жизнь и творчество). М.: Высш. шк., 1993. С. 133). В. В. Розанов говорил, что раздумья Л. Толстого последних лет – это «всяческая скука и сушь», это «мрачно-скопческие, вечно ограничительные, везде отрицательные, нисколько не творческие, не брызжащие жизнью, пустые и не рождающие движения Толстого» (См.: Розанов В. В. Собрание сочинений. Во дворе язычников / Под общ. ред. А. Н. Николюкина. М.: Республика, 1999. С. 153).

³ Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель... С. 139.

именно потому, что в пьесах Чехова этот вопрос *представлен как имеющий* всеобщий характер, он звучит так беспомощно, растерянно и безответно.

При чтении художественных произведений не сразу становится понятным, что *вопросы* вроде того, «отчего мы, упавши раз, уже не стараемся подняться и, потерявши одно, не ищем другого?»¹ *не являются проблемами*, тем более проблемами философскими. Ведь они требуют не размышлений, не установления каких-то логических связей, а реальных и немедленных действий. Это *личное дело* каждого и *личное усилие* каждого – по выражению самого Чехова – «*труд*», не требующий какой-то всеобщей внешней объективной причины. Однако большинство героев Чехова страдают оттого, что слишком много знают о каких-то вещах, которых недостаёт им в реальной жизни, и слишком много говорят о *будущем труде*, *будущих* усилиях и результатах; и лишь это знание для них *настоящее* – слова и грёзы. Каждая из сестёр мечтает оказаться в Москве, но ни вместе, ни порознь они ничего не предпринимают для этого; Астров мечтает о большой врачебной практике, профессиональном признании и помощи людям; дядя Ваня – о возможности быть не зависимым от бремени содержать родственника-нахлебника; Раневская – о возвращении имения. И т.д. Вполне осуществимые цели. Никаких идеалов, и, однако, неосуществимые мечты. Несмотря на всю свою реальность, заурядность, они не осуществимы, потому что поставлены *душевно незаурядными* людьми, в мечтах способными на многое до такой степени, что в действительности оказываются неспособными даже на самое малое. Эти вопросы поставлены людьми, по разным причинам вырванными из привычного, соразмерного им пространства. Поэтому для каждого из них жизнь оборачивается личным подвигом, личным крестом, личной борьбой – но в действительности борьбой иллюзорной, как будто с ветряными мельницами. Несмотря на всю драматичность и основательность ситуаций, со стороны эти люди видятся посредственными неудачниками, погрязшими в повседневности, опростившимися, утратившими представления о реальности и оттого переполненными жалостью к себе. Им случается быть искренними, честными, даже талантливыми — но от этого, увы, не более привлекательными (!)

Поэтому отсутствие у С. Булгакова объективной, неподвзятой позиции в отношении творчества Чехова вполне понятно. Вопросы, поставленные чеховскими героями, упорно не желают становиться ответами. Возможно, поэтому произведения Чехова большинством читателей до сих пор представляются не просто философскими, а метафизическими: в них проблемы повседневности сформулированы с фундаментальностью, свойственной «вопрошанию к бытию» (Хайдеггер); поэтому любой конкретный ответ кажется неубедительным и тонет в страстях нереализованной воли.

¹ Там же. С. 140.

Однако в том-то и дело, что вечность чеховских вопросов обусловлена на самом деле их изначальной некорректностью. Чехов – один из немногих мыслителей, открыто избравший формальную парадоксальность и содержательную абсурдность писательской манерой отношения к человеку. Он – «мыслитель от противного». С одной стороны, не полагался в своих размышлениях на силу «общественного духа» и всяческих социальных программ и уповал на харизматичность индивидов. Эта мысль наполняет его произведения, а однажды он высказал её от первого лица в одном из писем: «Я верую в отдельных людей, я вижу спасение в отдельных личностях, разбросанных по всей России там и сям – интеллигенты они или мужики, – в них сила, хотя их и мало. Несть праведен пророк в отечестве своём; и отдельные личности, о которых я говорю, играют незаметную роль в обществе, они не доминируют, но работа их видна...»¹ С другой стороны, невозмутимость его писательской манеры была обусловлена абсолютным неверием в индивидуальный успех борьбы с пошлостью повседневности. Поэтому его герои *не мыслят самостоятельно, хотя без устали размышляют*. Но вместо того, чтобы раз и навсегда определиться, в чём же ошибка их жизненного пути, они всё больше говорят о будущем, мечтают, анализируют; для них будущее – «поручитель» трусливого настоящего. Так Чехов, как никто другой, сумел показать, *какой мощью может обладать бессилие и сколь бессильна мощь русской души*.

В этом, вероятно, кроется подлинная тайна социальной пассивности при незаурядной эмоциональности русских людей, которые родились героями чеховских пьес: чтобы свершиться, любое действие должно предваряться *идеей*, которая есть его смысл, но не есть причина, и поэтому не может быть воплощена любыми средствами, в частности, средствами повседневности или художественной литературы. Но если в жизни идея лишь иногда может подавляться объективной реальностью, то в литературе она наверняка вытесняется *художественным образом*. Таким образом, литература не имеет метафизического статуса, просто в ней подменён один тип смысловых связей другим типом: *индивидуальный, неповторимый опыт, представленный образными средствами, подаётся и, соответственно, производит впечатление всеобщего и необходимого*, и уже как таковой вовлекается в ткань общественного мировоззрения.

Это означает, что *взаимосвязь и единство метафизики и художественной литературы аргументировались на основании мифа как первичной и абсолютной формы человеческого отношения к миру*. Только миф создаёт ситуацию, в которой слово в каждый момент обладает *абсолютным, то есть каким угодно, на любой вкус, но при этом адекватным* смыслом. Одним из наиболее предсказуемых направлений

¹ Чехов А. П. И. И. Орлову, 22 февраля, 1899 г., Ялта // Письма А. П. Чехова: В 6 т. М.: Книгоиздательство писателей в Москве, 1915. Т. 5. (1897–1899). С. 352–353.

действия мифа стало во второй половине XIX в. сближение художественных образов как воплощения особенного в индивидуальном с метафизическими категориями как выражениями всеобщего и последующее их взаимное отождествление¹.

В плену у мифа оказался и С. Булгаков, когда утверждал, что «образы Чехова имеют не только местное и национальное, но и общечеловеческое значение, они вовсе не связаны с условиями данного момента»². Но в том-то и отличие метафизического трактата от литературного произведения, что герои последнего имеют не столько логическую, сколько психологическую и едва ли не *органическую* связь с той культурно-исторической почвой, на которой им помог взрасти чей-то талант. И когда С. Булгаков в порыве страсти утверждал, что Англия или Германия вполне могли бы иметь своего Чехова, поскольку и там есть материал для его творчества³, он делал это, находясь в состоянии глубоко противоречивого отношения к творчеству Чехова. С одной стороны, он был увлечён соблазном видеть в нём носителя некоей осознанной «резонансной» идеи, целенаправленного гражданского «проекта», способного перетряхнуть умы интеллектуалов. Очевидно, ему досаждало то обстоятельство, что, помимо писателя, Чехов был кем-то ещё; С. Булгаков изо всех сил пытался обосновать социальную обусловленность столь незаурядного писательского дара и, соответственно, рассматривал необходимость «бытовой» профессии как выражение социальной активности писателя. В то же время, как человек верующий, С. Булгаков не мог отделаться от мысли, что совокупная повседневность оказывала непосредственное, но мистически необъяснимое влияние на литературное творчество Чехова, и рассматривал его смертельную болезнь как некое испытание или «расплату» за талант.

Тем самым, С. Булгаков мыслил, находясь под сильным влиянием Чехова, можно даже сказать, «по правилам мышления героев Чехова». В то же время, он был убеждён, что Чехов более других русских писателей был свободен в творчестве; оттого среди своих весьма «идейно заангажированных» собратьев слыл «бытописателем»: «Как могучий художник, Чехов сумел сохранить свою свободу от какой бы то ни было претенциозности и предвзятости в своём творчестве. Чехов прежде всего был художник, а не политик. Подчинить художественное творчество какой-либо практической цели, как бы ни была она сама по себе почтенна, для

¹ Предсказуемость поведения мифа обусловлена его исторической (точнее, внеисторической) неизменностью и безразличию ко всевозможным интерпретациям. Миф допускает любые суждения относительно себя и мира, поскольку его содержание полностью подчинено закономерностям действия формы. Он есть абсолютное основание мышления и действия как способов отношения человека к миру и критерий непрерывности исторического времени.

²⁷ Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель... С. 144.

³ Там же. С. 144.

Чехова значило бы художественно солгать»¹. Поэтому, полагал С. Булгаков, Чеховым, ни много ни мало, «ставится под вопрос и подвергается тяжёлому сомнению, так сказать, доброкачественность средней человеческой души, её способность выпрямиться во весь свой потенциальный рост, раскрыть и обнаружить свою идеальную природу, следовательно, ставится коренная и великая проблема метафизического и религиозного сознания — загадка о человеке. Настроение Чехова должно быть поэтому определено как *мировая скорбь...*»² – ведь довольно трудно оставаться художником, когда вокруг все заворожены политикой.

Удивительно это булгаковское замечание! Критик был по сути *не прав*, но нечаянно, против воли, изрёк *истину*. В слова «мировая скорбь» С. Булгаков вложил вроде бы привычный и ожидаемый смысл: это «плач» писателя-провидца по неудавшейся судьбе русской души. Но коль скоро это так, кто же тогда сам Чехов, как не один из таких же неудачников? Вряд ли тогда читатель сходу поверит в искренность его отношения. Это ведь не XVIII век, теперь писатель – хоть и пророк по-прежнему, но сам не без греха... И потому – «пророк в своём Отечестве».

В действительности же настроение «мировой скорби» бывает присуще мышлению не потому, что под его прицел попали какие-то общественные непотребства; это следствие проявления *формальных* характеристик сознания, которые задолго до Чехова Гегель определил как «*несчастное, раздвоенное внутри себя сознание* – так как это противоречие его сущности есть для себя *одно* сознание – всегда должно, следовательно, в одном сознании иметь и другое, и, таким образом, тотчас же как только оно возомнит, что оно достигло победы и покоя единства, оно из каждого сознания должно быть снова изгнано. Но его истинное возвращение в себя самого, т.е. его примирение с собой, выразит понятие духа, ставшего живым и начавшего существовать, так как этому сознанию уже присуще как одному нераздельному сознанию быть двойным сознанием: оно само *есть* устремление взора одного самосознания в другое, и оно само *есть* и то и другое самосознание, и единство обоих есть для него также сущность, но *для себя* оно ещё не дано себе как сама эта сущность, ещё не дано как единство обоих»³.

Иными словами, специфика несчастного сознания в том, что нет в нём ясной, однозначно трактуемой связи всеобщего и индивидуального как особенного. Но именно этим и отличается специфика художественного произведения. В нём эта связь устанавливается всякий раз читателем, потому что однажды (но не навсегда!) была установлена автором. Каждая деталь художественного описания носит эмпирически конкретный и

¹ Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель... С. 154.

² Там же. С. 145.

³ Гегель Г. В. Ф. Феноменология духа // Гегель Г. В. Ф. Соч. Т. 4. Система наук. Часть 1. Феноменология духа. М.: Изд-во АН СССР, 1959. С. 112.

потому открыто случайный характер; и хотя можно искать в ней обобщения, параллели, сходство с реальностью, всё же это будет только интерпретация как свидетельство отсутствия основания способности суждения. И «мировая скорбь», которой были охвачены многие русские писатели и художники в начале XX в., в любой момент могла оказаться лишь скорбью о собственной непоследовательности в отношении к происходящему, досадой за недостаток смелости пойти на поводу у собственных слабостей, лишь следствием тоски по невозможности воплотить задуманное.

Подтверждением этому является развитие чеховских мотивов в дореволюционных пьесах Максима Горького. То, что у Чехова носило характер не до конца сформировавшихся, беспорядочных, но ровных раздумий, у М. Горького вполне нашло своё несчастливое логическое завершение: в конце концов, российские интеллектуалы, в полной растерянности перед меняющейся действительностью, начали неуклюже формулировать некую, обусловленную социальной всеобщностью, и в то же время весьма аморфную и далёкую от реальности идею: «Мы все должны быть иными, господа! Дети прачек, кухарок, дети здоровых рабочих людей – мы должны быть иными! Ведь ещё никогда в нашей стране не было образованных людей, связанных с массой народа родством крови... Это кровное родство должно бы питать нас горячим желанием расширить, перестроить, осветить жизнь родных нам людей, которые все дни свои только работают, задыхаясь во тьме и грязи... Мы не из жалости, не из милости должны бы работать для расширения жизни ... мы должны делать это для себя ... для того, чтобы не чувствовать проклятого одиночества ... не видеть пропасти между нами – на высоте – и родными нашими – там, внизу, откуда они смотрят на нас как на врагов, живущих их трудом! Они послали нас вперёд себя, чтобы мы нашли для них дорогу к лучшей жизни ... а мы ушли от них и потерялись, и сами мы создали себе одиночество, полное тревожной суеты и внутреннего раздвоения... Вот наша драма! Но мы сами создали её, мы достойны всего, что нас мучит!»¹

Таким образом, порочная однобокость и гипертрофированность представлений о непонятной большинству всеобщей цели, реализуемой русской литературой рубежа XIX–XX вв. как историческим и логическим продолжением европейской метафизики, состоит в том, что критики (в частности, и С. Булгаков) не признавали важности субъективных приоритетов как выражения *случайности* для творческого процесса. А ведь опыт всеобщего именно случаен, необусловлен в силу невозможности альтернативы или внешней причины. «Каждый пишет что он слышит, / каждый слышит, как он дышит. / Как он дышит, так и пишет...»

¹ Максим Горький. Дачники // Максим Горький. Полное собрание сочинений. Художественные произведения в 25 томах. Т. 7. Пьесы, драматические наброски. 1897–1906. М.: Наука, 1970. С. 278.

(Б. Окуджава) — не бесцельно, но самопричинно. Оттого в метафизических размышлениях и литературных живописаниях безмятежность и душевное равновесие постоянно соседствовали с пессимизмом и нервозностью на грани истерии. Не в последнюю очередь эта обоюдная нервозность мышления и художественного стиля была обусловлена вторжением в ткань философских или литературных размышлений «злободневных» социальных тем. Помимо произведений Л. Толстого, Чехова и Максима Горького множество примеров «неуравновешенности мышления» можно найти в произведениях В. Соловьёва и предреволюционных стихах А. Блока.

Поэтому, видимо, правильным будет предположить, что выдающиеся художественные произведения русской литературы XIX – начала XX вв. в большинстве своём представляют собой *примеры гениального и красноречивого молчания* по поводу всеобщих метафизических проблем, которые со временем усматривали в них не менее одарённые исследователи. Именно в молчании, в основании, в *междустрочии*, в нудных затягиваниях разговоров героев М. Горького и Чехова, в боязни с плеча «рубить правду» и проявляется подлинное присутствие метафизического в художественном — в нарочитой созерцательности и пассивной живописности литературы. Особенно ярко это проявилось у Чехова и не ускользнуло от внимания С. Булгакова: «Сумрачный мир, изображаемый Чеховым, освещается им ровным и ласковым светом. Он не сгущает краски, как сатирик, ищущий материала для обличения, или юморист, ищущий, над чем бы посмеяться (последняя черта заметна только в самых ранних произведениях), идеал художественной простоты и реализма, кажется, вполне достигнут Чеховым»¹.

И всё же этого мало, чтобы художественное творчество действительно было философским. Философ тот, кто воспринимает опыт сознания как автономную сферу и потому видит в нём проблему. Таковы Достоевский и Л. Толстой. Они очень разные по манере и проблематике мыслители, у них несхожие между собой мировоззренческие позиции, но они оба *рефлектирующие* писатели, обладавшие, по мнению М. Мамардашвили, искусством «постоянно держать мысль». При этом для философствования у них были совершенно разные причины. Достоевский фиксировал свой опыт сознания с почти документальной точностью, как будто пытался восстановить что-то раз навсегда упущенное, похороненное где-то в начале жизни; иногда кажется, что только ради этого он и стал писателем. Толстой же, напротив, лишь однажды проиллюстрировал становление своих сознательных впечатлений в повести «Детство. Отрочество. Юность»; впоследствии же старался быть не «самонаблюдателем», а «реконструктором» чужих опытов сознания с целью объединиться с ними в моменты их понимания, и тем самым

¹ Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель... С. 142–143.

обосновал один из принципов преодоления индивидуального одиночества. В частности, он, конечно же, не мог знать, о чём думал Кутузов перед Бородинским сражением; но, понимая в целом суть обстоятельств, он мог предположить и суть мышления полководца, его формальную направленность, даже не зная подробностей. Так Л. Толстой демонстрировал практическую сторону формального мышления.

Исходя из вышесказанного, Чехова следует воспринимать как «чистого писателя», не философа. В этом смысле он – исключение не только для русской литературы. Он имел талант не только понять и описать распад единства, дискретность опыта сознания, но и сделать это так, чтобы для читателя художественный текст сохранил эстетическое очарование. Его талант и гражданское бесстрашие – признание этого во всеуслышание: *мысль человека бессильна что-либо изменить, Дух в разладе с телом и душой*. И оттого всё бессмысленно. Все разговоры протекают без начала и без конца, как в бреде. В этом тайна провала «Чайки». Она ведь была написана и поставлена в то время, когда от писателя, как никогда, ждали «руководства к действию». И вдруг Чехов разочаровал общественность невнятным бормотанием. Перефразируя М. Мамардашвили, можно сказать, что писатель вдруг позволил себе роскошь «не быть пророком».

В этом отсутствии единства сознания – загадка Чехова, его «проблемность» как эстетического субъекта. Его герои ничего не делают и при этом умудряются во всём себе противоречить. В его произведениях не отражено *ни одного поступка*. Лишь разрозненные мысли о поступках. Суть отношения к действию как таковому, к активности исчерпывается сослагательным наклонением: «это могло бы быть, но...» У Достоевского и Л. Толстого, напротив, любой сюжетный шаг представлен (не всегда, впрочем, оправдано) как поступок, то есть как фундаментальное единство процесса и результата тяжёлой, изнурительной мыслительной работы, как составляющая жизненного опыта. Нехлюдов идёт на каторгу... Раскольников фундаментально планирует и совершает ничтожнейшее из «преступлений века»... Князь Мышкин возвращается из санатория для душевнобольных в мир «нормальных» людей, как пародия на Христа... Пьер Безухов разводится с Элен... Наташа Ростова выходит замуж за Пьера... Индивидуальная жизнь сплошь состоит из ситуаций тяжелейшего мировоззренческого выбора, результат которого, в конце концов, отзывается резонансом во множестве близких и далёких судеб, оказывается вплетённым в ткань бытия. Поэтому даже самая маленькая, ничтожная жизнь под пером Достоевского или Л. Толстого обретала глобальный, монументальный размах, становилась огромным миром, возвышенным опытом. Через каждое произведение проходила сквозная идея: достоинство обретается вместе с жизнью, и только от самого человека зависит, как он им распорядится.

У Чехова же, несмотря на всю глубину размышлений литературных критиков, те же самые события оставались не более чем «бурей в стакане воды»...

9.4. Булгаков о творчестве Достоевского¹

Значимость мыслителя после его смерти обуславливается не только благодарностью потомком за его умение давать убедительные и, главное, нестандартные ответы на перезревшие житейские вопросы. Иной раз посмертная судьба большого мастера превращается в парадокс, когда читатели и исследователи прямо или косвенно навязывают ему собственные взгляды с целью обязать его ответственностью за уже не его будущее.

Ф. М. Достоевский – идеальная кандидатура для того, чтобы всегда быть «превратно понятным». Причём, не заурядным, обывательским умом; этот не столь опасен, поскольку чаще всего оказывается непосредственным. Вероятно, больше всего вреда до сих пор наносят писателю его не менее искушённые собратья по перу и представители научной мысли; они же профессиональные читатели и теоретически подкованные почитатели. С подачи одних воссоздаётся образ Достоевского-революционера, Достоевского-страдальца за судьбу России, богоискателя, пророка, метафизика...² Другие уходят «в оппозицию»,

¹ Савельева М.Ю. «Достоевский как он есть и не есть» (опыт восприятия С. Булгакова)

² См.: *Андрей Белый*. Трагедия творчества. Достоевский и Толстой // *Андрей Белый*. Критика. Эстетика. Теория символизма: В 2 томах. Т. 1 / Вступ. ст., сост. А. Л. Казин, коммент. А. Л. Казин, Н. В. Кудряшева. М.: Искусство, 1994. С. 392–421; *Бердяев Н. А.* Миросозерцание Достоевского. Прага: YMCA-Press, 1923. 238 с.; *Голосовкер Я. Э.* Достоевский и Кант (Размышление читателя над романом «Братья Карамазовы» и трактатом Канта «Критика чистого разума»). М.: Изд-во АН СССР, 1963. 104 с.; *Евлампиев И. И.* Философия человека в творчестве Достоевского (от ранних произведений к «Братьям Карамазовым»). СПб.: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2012. 585 с.; *Жирар Р.* Достоевский: от двойственности к единству / Пер. с фр. Г. Куделич. М.: Издательство ББИ, 2013. 162 с.; *Иванов Вяч.* Достоевский и роман-трагедия // *Иванов Вяч.* Собрание сочинений в 4 томах. Т. 4. Брюссель: FOYER ORIENTAL CHRÉTIEN, 1987. С. 399–436; *Иванов Вяч.* Достоевский // *Иванов Вяч.* Собрание сочинений в 4 томах. Т. 4. Брюссель: FOYER ORIENTAL CHRÉTIEN, 1987. С. 483–591; *Лаут Р.* Философия Достоевского в систематическом изложении / Под ред. А. В. Гулыги; Пер. с нем. И. С. Андреевой. М.: Республика, 1996. 447 с.; *Лосский Н. О.* Достоевский и его христианское миропонимание. Нью-Йорк: Изд-во им. Чехова, 1953. 408 с.; *Манн Т.* Достоевский — но в меру / Пер. с нем. Е. Эткинда // *Манн Т.* Собрание сочинений: В 10 т. Т. 10. Статьи 1929–1955. М.: Гослитиздат, 1961. С. 327–345; *Мережковский Д. С.* Толстой и Достоевский. М.: Наука, 2000. 600 с.; *Нейчев Н.* Таинственная поэтика Ф. М. Достоевского / Пер. с болг. Т. Нейчевой. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2010. 316 с.; *Новик, Вениамин, игумен.* Христианские персонализм и дионисизм Ф. М. Достоевского // Октябрь. 2007. № 9. С. 146–152; *Померанц Г.* Божий след в творчестве Достоевского // Октябрь. 2007. № 9. С. 153–155; *Розанов В. В.* Легенда о Великом Инквизиторе Достоевского // *Розанов В. В.* Собрание сочинений. Т. 8. М.: Республика, 1998. С. 7–156; *Сальвестрони С.* Библиейские и святоотеческие источники романов Достоевского / Пер. с ит. СПб.: Академический проект, 2001. 187 с.; *Соловьёв В. С.* Три речи в память Достоевского // *Соловьёв В. С.* Сочинения в двух

отыскивая смыслы его творчества в тайнах бессознательных импульсов, порождённых обстоятельствами, не имеющими прямого отношения к общественному строю¹. В любом случае, этот «иной» Достоевский очень привлекателен, – прежде всего бесконечной возможностью продолжать интерпретации и открывать на его фоне собственную мировоззренческую прозорливость. Видимо, ничего не остаётся, как примириться с таким положением дел. И если кажется, что наконец-то удалось проникнуть в глубины потаённых замыслов писателя, заглянуть в бездну его души, самое время вспомнить, что в действительности это очередное откровение о собственной душе. Не так уж мало.

Среди этой необозримой и неоднородной по качеству литературы позиция о. С. Булгакова – пожалуй, одна из немногих, которая выгодно отличается склонностью автора к компромиссу между желаниями преподнести читателю «своего» Достоевского и передать особенности его мировоззрения с наименьшими искажениями². В этом ему помогала «реальность символизма» Достоевского, о которой сам писатель высказывался так: «Меня зовут психологом: неправда, я лишь реалист в высшем смысле, то есть изображаю все глубины души человеческой»³.

томах. Т. 2. М., Мысль, 1988. С.290–323; *Степун Ф. А.* «Бесы» и большевистская революция // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М.: Столица, 1991. С. 365–376; *Флоровский Г. В.* Религиозные темы Достоевского // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг.: Сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 386–390; *Франк С. Л.* Достоевский и кризис гуманизма (К 50-летию дня смерти Достоевского) // О Достоевском: Творчество Достоевского в русской мысли 1881–1931 гг.: Сб. ст. М.: Книга, 1990. С. 391–397; *Шестов Лев* Достоевский и Ницше (философия трагедии) М.: АСТ, 2007. 224 с.; *Эриксон Я.* «Кто-то посетил мою душу»: духовный путь Достоевского / Пер. со швед. Л. П. Олдыревой-Густафссон. Екатеринбург: Изд-во Урал, ун-та, 2010. 215 с. и др.

¹ См.: *Вересаев В. В.* Живая жизнь: о Достоевском и Л. Толстом; Аполлон и Дионис (о Ницше). М.: Политиздат, 1991. 336 с.; *Выготский Л. С.* Психология искусства. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998. 480 с.; *Зелянская Н. Л.* Мифоонтология писательства. Фёдор Достоевский: творческий путь до эшафота. Оренбург: ИПК ГОУ ОРУ, 2006. 114 с.; *Кашина-Евреина А.* Подполье гения: сексуальные источники творчества Достоевского. Л.: АТУС, 1991. 64 с.; *Мелетинский Е. М.* Заметки о творчестве Достоевского. М.: РГГУ, 2001. 190 с.; *Нейфельд Й.* Достоевский. Психоаналитический очерк под ред. проф. З. Фрейда / Пер. с нем. Я. Друскина. Л.-М.: «Петроград», 1925. 96 с.; *Пекуровская А.* Страсти по Достоевскому: Механизмы желаний сочинителя. М.: Новое литературное обозрение, 2004. 608 с.; *Фрейд З.* Достоевский и отцеубийство / Пер. с нем. С. Беляева // *Фрейд З.* Я и Оно: Труды разных лет. Кн. 2. Тбилиси: Мерани, 1991. С. 407–426; Зигмунд Фрейд Стефану Цвейгу. Вена IX, Бергассе, 19, 19 октября 1920 / Пер. с нем. Э. Райса // *Фрейд З.* Я и Оно: Труды разных лет. Кн. 1. С. 393–396. *Цвейг С.* Достоевский / Пер. с нем. П. Бернштейн // *Цвейг С.* Собрание сочинений в 5 т. Т. 6. Тула: Гриф, 1994. С. 391–515 и др.

² См.: *Булгаков С. Н.* Венец терновый. Памяти Ф. М. Достоевского // *Булгаков С. Н.* Соч. в 2 т. Т. 2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С. 222–239; *Булгаков С. Н.* Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип *Булгаков С. Н.* Соч. в 2 т. Т. 2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С. 15–45; *Булгаков С. Н.* Русская трагедия // *Булгаков С. Н.* Соч. в 2 т. Т. 2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С. 499–526; *Булгаков С. Н.* Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого: «Дьявол» и «Отец Сергей» // *Булгаков С. Н.* Соч. в 2 т. Т. 2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С. 458–498.

Булгаков постоянно напоминает о том, что непосредственное (хотя и далеко не всегда документальное) изображение собственных политических пристрастий у Достоевского есть только в «Дневнике писателя». Художественные произведения, конечно же, полны всяческих намёков, однако Достоевский обладал слишком тонкой интуицией или, точнее, слишком хорошим вкусом, чтобы смешивать жанры художественного произведения, политического памфлета и журналистской публицистики и взаимно подменять их цели. Иными словами, Булгаков-рационалист видит в Достоевском также рационально мыслящего писателя, не смевшего преступить законы классического творчества. И, по-видимому, это не субъективистская натяжка, а убеждённость в профессионализме и мастерстве Достоевского, ведь писатель никогда не путал реальность с плодами творческого воображения. По мнению С. Булгакова, если бы Достоевский переносил в художественный контекст личные политические приоритеты (или, напротив, – рассматривал бы всё происходящее в европейской и отечественной политике в контексте собственной жизни), *он не был бы трагиком*, поскольку «политика не может составить основы трагедии, мир политики остаётся вне трагического, и не может быть политической трагедии в собственном смысле слова. Политические ценности относятся к миру феноменального, временного, производного, трагедия же стремится проникнуть всегда к сверхвременному, глубинному, ноуменальному, хотя, конечно, извне она может облекаться хотя бы и в политические формы»¹. Поэтому, если и возникают какие-то политические ассоциации при чтении «Бесов» или «Преступления и наказания», они совершенно случайны и произвольны. И когда Булгаков утверждает, что в творчестве Достоевского представлено «...глубокое и правдивое изображение русской революции, прямое пророчествование о ней, удивительно предвосхитившее многие и многие черты подлинной, лишь через четверть века пришедшей русской революции...»², это вовсе не субъективное стремление трактовать сущность революционного движения таким, каким оно могло представляться между строк произведений Достоевского. Это редкая удача понимания того, что *для русского человека, и в том числе для писателя, революция, прежде чем стать политическим актом, должна была свершиться как акт апокалиптический*, в котором «...дьявол с Богом борется, а поле битвы – сердца людей»³. С. Булгаков согласен с Достоевским в том, что русский человек всегда гораздо больше

³ Достоевский Ф. М. Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880–1881 гг. // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем в 30 томах. Т. 27. Дневник писателя, 1881. январь. Л.: Наука, 1976. С. 65.

¹ Булгаков С. Н. Русская трагедия // Булгаков С. Н. Соч. в 2 т. Т. 2. Избранные статьи. М.: Наука, 1993. С. 500.

² Булгаков С. Н. Русская трагедия... С. 500.

³ Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем в 30 томах. Т. 14. Л.: Наука, 1976. С. 100.

озабочен внутренними переживаниями, нежели происходящим в обществе, поэтому не спешит бороться с социальным хаосом, а уж если делает революцию, то многократно усиливает хаос. Борьба идей происходит у него в голове, и поскольку эта борьба всегда оканчивается катастрофой для каждого отдельного человека, революция – также всегда общественная катастрофа. Но не трагедия, потому что происходит намного позже – там, где уже нет выбора, где за будущее уже нельзя бороться в душах людей. Революция совершается от безысходности, от вечного проигрыша в выборе.

Иными словами, когда Достоевский называл революцию «грехом», он имел в виду не социально-политические противоречия, которые усиливаются в моменты их неудачного или несвоевременного разрешения. Для писателя всегда существовал только один – первородный и абсолютный – грех как невозможность человека совершить абсолютно правильный поступок без внешнего (Божьего) основания, как невозможность правильного необусловленного выбора. И революция становится одним из примеров предельного воплощения греха, когда последствия индивидуальных поступков должны были обрести социальный резонанс. Но это, конечно же, не политическое мышление; здесь С. Булгаков полностью солидарен с Достоевским: «...по внешности “Бесы” как будто и представляют собой страницу из политической истории России, в действительности произведение это к ней вовсе не приурочено...»¹

* * *

Однако кое в чём с С. Булгаковым нельзя согласиться. Отец Сергей полагал, что Достоевский – писатель-трагик, потому что любое бытописание поднимал до уровня сверхъестественного действия: «...по внутреннему... смыслу ход и развитие трагедии определяется не человеком с его личной драмой в его эмпирической, бытовой, временной оболочке, но надчеловеческим, сверхчеловеческим (или, вернее, ноуменально-человеческим) законом, неким божественным фатумом, который осуществляет свои приговоры с неотвратимой силой. Он, этот божественный закон, и есть подлинный герой трагедии, он раскрывается в своём значении Провидения в человеческой жизни, вершит на земле свой страшный суд и выполняет свой приговор. Содержание трагедии есть поэтому внутренняя закономерность человеческой жизни, осуществляющаяся и раскрывающаяся с полной очевидностью при всякой попытке её нарушить, отклониться от её орбиты»². Для С. Булгакова как для священника очевидно, что трагедия всегда лежит в бесконечном пространстве отношений человека с Богом, и потому носит личностный

¹ Булгаков С. Н. Русская трагедия. С. 501.

² Булгаков С. Н. Русская трагедия... С. 499.

характер. Трагедия – воплощённый Христос, стоящий (или не стоящий) за каждым индивидуальным поступком и принимающий на себя весь грех этого поступка или его отсутствия.

Можно сказать, что Булгаков и прав, и не прав. Достоевский – трагик, причины его трагедии и впрямь лежат за пределами рационального осмысления, но не там, где их усматривал Булгаков, а в глубинах индивидуального и общечеловеческого *бессознательного*, чему можно привести немало подтверждений. И если религиозный мыслитель не улавливает психоаналитического подтекста творчества Достоевского, то лишь потому, что «в “Бесах” ещё нет того разделения света и тьмы, как в “Братьях Карамазовых”...»¹ Однако Булгаков всё же не оставляет мысли о том, что «...книга “Бесы” ... написана о Христе, любимом и желанном русской душой, о русском Христе, и о борьбе с Ним, о противлении Ему — об антихристе...»², и это утверждение достаточно спорно, хотя и правдоподобно с виду.

Дело в том, что *основанием психоаналитической концепции Достоевского является не эмпирическая канва научно обоснованного наблюдения за реально живущими людьми, а символистическая модель человеческой природы в целом, представленная в Священном Писании*. Что и делает мышление писателя уникальным, не похожим на то, что представлено в классическом научном психоанализе; оно вообще ломает стереотип «русского мышления». Иными словами, у Достоевского очень много отсылок к евангельским идеям и постоянные рассуждения о тонкостях человеческой психологии, но то, как он использовал этот материал для воздействия на читателей, не было похоже ни на традиционные методы православных священников, ни на приёмы профессиональных психологов. Во всём этом он находил не просто неожиданные, но, я бы сказала, весьма коварные, скользкие смыслы, заводящие в тупик самый дисциплинированный разум. Достаточно внимательно вчитаться в Евангельские строки, приведённые Достоевским в качестве эпиграфа к роману и цитируемые С. Булгаковым в свою пользу: «Тут на горе паслось большое стадо свиней, и они просили Его, чтобы позволил им войти в них. Он позволил им. Бесы, вышедши из человека, вошли в свиней; и бросилось стадо с крутизны в озеро, и потонуло. Пастухи, увидя случившееся, побежали и рассказали в городе и по деревням. И вышли жители смотреть случившееся, и пришедши к Иисусу, нашли человека, из которого вышли бесы, сидящего у ног Иисусовых, одетого и в здравом уме и ужаснулись. Видевшие же рассказали им, как исцелился бесноватый» (Лук. VIII: 32-36). Это совершенно удивительная история, — одна из немногих в Евангелиях, где главное внимание уделено не Христу; хотя и кажется, что это невозможно. Тем не

¹ Там же. С. 506.

² Там же. С. 502.

менее, Достоевскому удалось разглядеть этот сразу незаметный смысл: *ужас* людей, обнаруживших изгнание бесов... Казалось бы, люди должны были *возрадоваться*, но всё произошло наоборот. Это могло означать лишь то, что Христос в тот момент находился не просто в мире, который ещё не был готов признать Его Сыном Божиим и сделал это лишь впоследствии; это был мир, который *уже знал Его и, ни чему не удивляясь, не желал признавать*. Евангелие Марка свидетельствует об этом более определённо: «...был человек, одержимый духом нечистым, и вскричал: оставь! что Тебе до нас, Иисус Назарянин? Ты пришел погубить нас! знаю Тебя, кто Ты, Святой Божий. Но Иисус запретил ему, говоря: замолчи и выйди из него. Тогда дух нечистый, сотрясши его и вскричав громким голосом, вышел из него. И все ужаснулись, так что друг друга спрашивали: что это? что это за новое учение, что Он и духам нечистым повелевает со властью, и они повинуются Ему?» (Мк. 1: 23–27). Это был «мир наизнанку» – мир глубинных тёмных начал человеческой сути, где «бесовство» переносится естественно, а лишение его приносит отчаянье, где дьявол даёт силу надежды, а Бог «всю жизнь мучит»¹.

На протяжении всего творческого пути мышление писателя выстроило многоэтапный путь теоретического обоснования абсолютных причин человеческого поведения. Но, едва успев сделать первый шаг, мы сразу оказываемся лицом к лицу перед проблемой постижения непостижимого, проблемой содержательного выражения каких-то всеобщих вещей, подлинный смысл которых заведомо не может быть схвачен; Достоевский и сам передавал эту проблему символически. Это состояние предчувствия того, что *основанием бытия не является единое первоначало. Скорее всего, оно амбивалентно, двойственно (потому и абсолютно), и в силу этого не позволяет разуму охватить свою истинную сущность*, является лишь «наполовину», однобоко. Конечно, в обоих случаях нельзя избавиться от «парадокса множества» или «парадокса формы»: если признавать первоначало единым, непонятна безграничность единства; если признавать его множественным, непонятна безграничность множества. Однако во втором случае есть надежда понять, что на какие-то ситуации Бог не властен влиять (в Средние века это называлось, как известно, «парадоксом Божественного всемогущества»). Это ситуации действия бессознательных импульсов, которые есть природа, необходимость, стихия инстинктов. Или, что то же самое, – зло, дьявол. Но это не следствие отпадения от Божественной благодати; это изначально «другое», не имеющее к благодати никакого отношения. Это неустранимое, вечная причина и основание многократного, бесконечного Искупления через Распятие, – и невозможность последнего и окончательного Божьего Суда и наступления Царства Божьего.

¹ См.: Достоевский Ф. М. Бесы // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем в 30 томах. Т. 10. Л.: Наука, 1974. С. 94.

Эта вечная и почти абсурдная в силу невозможности прекращения борьба двойственных сторон первоначально была подавлена Достоевским и приведена в состояние равновесия. Второй шаг к теоретическому обоснованию абсолютных причин человеческого поведения писатель осуществил через знаковый термин, передающий душевное состояние своих героев: «Все они в мучительном параличе личности. Она словно отсутствует, кем-то выедена, а вместо лица – личина, маска. Лицо Ставрогина, центрального героя “Бесов”, не только напоминало маску, но, в сущности, оно и было маской ... Ставрогин есть герой этой трагедии, в нем её узел, с ним связаны все её нити, к нему устремлены все чаяния, надежды и верования, и в то же время его нет, страшно, зловеще, адски нет, нет вовсе не постольку, поскольку он не удался автору или исполнителю, но именно поскольку удался ... Ставрогина нет, ибо им владеет дух небытия, и он сам знает о себе, что его нет, отсюда вся его мука, вся странность его поведения, эти неожиданности и эксцентричности, которыми он хочет как будто самого себя разубедить в своём небытии; а равно и та гибель, которую он неизбежно и неотвратимо приносит существам, с ним связанным. От него останется лишь психологический скелет – железная воля, темперамент, бесстрашие и даже авантюристическое искание опасности как острого впечатления, но дух его “связан” цепями и узами...”¹

Следующий шаг на пути к самоочищению заключается в том, чтобы пройти обряд искупления и избавиться от личины, поскольку ощущение её порождает неистребимое и постоянно возрастающее чувство *вины*. С. Булгаков совершенно правильно подметил, как «Ставрогин, по меткому определению Кириллова, “ищет бремя”, чтобы осилить свою внутреннюю распрю, справиться с распадом личности, родиться к жизни, ощутить непризрачную её реальность, но остаётся побеждённым в этой борьбе»².

То обстоятельство, что «личинность» есть следствие не только пассивности, но и действительности, активности бессознательных глубин человеческой сущности, а не субъективности интерпретаций читателей, подтверждается конкретными сюжетными подробностями произведений Достоевского. Среди его героев есть всё же некоторые, лишённые личин, — искренние, душевно чистые и открытые. И... *лишённые рассудочной (то есть в целом нравственной) меры отношения к миру – и объективно, и глазами окружающих*. А, возможно, и впрямь лишённые рассудка. Это, конечно же, князь Мышкин и Хромоножка. Чувство *вины*, самое искреннее

¹ Булгаков С. Н. Русская трагедия. С. 503–504. Как известно, через несколько десятилетий К.Г. Юнг использовал близкий по смыслу термин «person» для объяснения адаптивной, конформистской роли человека в современном мире. А поскольку Юнг полагал, что бессознательное имеет коллективную, общественную природу, можно предположить, что он более последовательно, средствами науки, подтверждал высказанное Достоевским в художественных образах.

² Булгаков С. Н. Русская трагедия... С. 512.

раскаяние и даже обретение *наказания* не приносят желаемого результата, потому что изначально основаны на *иллюзорном* основании. Если бы «личинность» была действительным порождением дьявольщины, то избавление от неё сделало бы этих людей «божьими детьми». Но они всего лишь наделяются блаженством (*не* благодатью!), становятся «странными», отпуская собственные души в странствие по миру страданий и не обретают в нём однозначных нравственных оснований¹. Если бы они и в самом деле были носителями божественной благодати, их вмешательство в окружающую жизнь не приводило бы к фатальным последствиям. Однако создаётся впечатление, что именно князь Мышкин – подлинный виновник смерти Настасьи Филипповны, а Хромоножка – умелая и порочная в своей невинности и жертвенности искусительница (!) Ставрогина, открывающая ему глаза на истинность души и развязывающая ему руки для преступления. У неё слишком мало сил, чтобы освободить его от личины, но достаточно, чтобы повернуть его лицом к собственному нутру и признать абсолютность его преступности: «...не ей заклясть ставрогинского беса, она может только его назвать, сорвать с него маску»². Потому, как ни парадоксально, но С. Булгаков прав: душевная чистота не может принесением себя в жертву обелить чёрную душу. Может лишь сама замараться об неё: «...в самом её чувстве, в характере её привязанности к Ставрогину есть что-то недостойное, напоминающее собачью преданность. И такой же двусмысленный и недостойный характер имеет и её тайная связь с Ставрогиным, заведомо основанная не на взаимной любви или даже уважении, но на раболепной покорности ... и капризной прихоти...»³

Таким образом, несмотря на изначальную установку религиозного монизма, С. Булгакову невольно приходится вживаться в психоаналитическую атмосферу произведений Достоевского. Без признания непреодолимой онтологической бинарности «трансцендентное/имманентное» он просто не может найти ответа на свои же вопросы: «...Ставрогин прямо или косвенно губит и Лизу, и Шатова, и Кириллова, и даже Верховенского и иже с ним, *причём в действительности губит не он, но оно* (выделено мной – М. С.), то, что действует в нём, через него и помимо него»⁴. Эти последние слова и есть,

¹ Ссылка С. Булгакова на платоновского «Тимея» о непричастности душевной прозорливости человеческому разумению также косвенно подтверждает внехристианские основания представлений о бессознательном: «...то, что Платон уже вполне знал и понимал Хромоножку, лучше всего свидетельствует об её религиозной природе, она религиозная его современница, она принадлежит к дохристианской эпохе. ...Может быть, она вовсе и не знает Иисуса, не ведает лика Христова, а о «Богородице» говорит совсем в особом, космическом смысле. Она праведна и свята, но лишь естественной святостью Матери Земли, её природной мистикой, живет от “слов, написанных в сердцах язычников”, и ещё не родилась к христианству (Булгаков С. Н. Русская трагедия. С. 509).

² Булгаков С. Н. Русская трагедия. С. 509.

³ Там же. С. 510.

⁴ Там же Русская трагедия. С. 506.

собственно, отрицание абсолютного основания трансцендентального единства и утверждение принципа непреодолимой множественности тёмной имманентности. Потому-то «...полный атеизм почтеннее светского равнодушия ... Совершенный атеист стоит на предпоследней верхней ступени до совершеннейшей веры (там перешагнет ли её, нет ли), а равнодушный никакой веры не имеет, кроме дурного страха»¹. Полный атеизм, как ни парадоксально, есть признание хоть какого-то изначального единства и душевного присвоения. И оттого не безнадёжен. Признание же амбивалентности первоначала объясняет странность, псевдорелигиозность отношения Достоевского ко Христу, выраженного у различных его героев. *Это отношение любви к сыну человеческому, страдавшему телесно, – но отношение без веры в Сына Божьего, Святым Духом просветляющего человечество.* Это состояние, которое С. Булгаков называл «самоубийством по религиозным мотивам», когда состояние «не от мира сего» не обращает ни в какой мир, оставляет в междумировой пустоте.

В таком контексте известное высказывание «Если Бога нет, то всё дозволено» оборачивается иным (возможно, наиболее близким к подлинности?) смыслом: их произносит тот, кто изначально пребывает в сфере, где Бога как Духа Святого нет и не может быть, и где действуют законы вседозволенности, продиктованные тоже сверхъестественной, но явно не Божеской властью. Это мир, где можно верить в бесов, не веруя при этом в Бога², *верить в них, как в бога, – мир, где есть надежда спасти Христа от Распятия... и потом пожалеть об этом,* потеряв надежду на высшее Спасение. Потому так мучительно состояние Ивана Карамазова, не приемлющего созданного Богом мира, – поскольку этот Божий мир создан не для таких, как он – для людей, одарённых благодатью, как Алёша Карамазов, который тоже мучается, но от переживания Божьего бессилия, от понимания раздвоенности и невозможности помочь тем, кто «по ту сторону» добра.

И, наконец, последний шаг Достоевского на пути к теоретическому обоснованию абсолютных причин человеческого поведения подтверждает невозможность восстановить внутреннюю целостность на основании множественного первоначала. Попытка писателя показать религиозный опыт не только как индивидуальный, но и как общественный феномен обернулась – задолго до Фрейда – обоснованием его как формы «*массового невроза*». Достоевский (как, кстати, позднее и С. Булгаков) полагал, что, реализуясь на общественном уровне, религия неминуемо смыкается с политикой³. Причём, именно с *национально* ориентированной политикой,

¹ Достоевский Ф. М. Бесы. Глава девятая. У Тихона. С. 10.

² См.: Достоевский Ф. М. Бесы. Глава девятая. У Тихона // Достоевский Ф. М. Полное собрание сочинений и писем в 30 томах. Т. 11. Л.: Наука, 1974. С. 10.

³ См.: Булгаков С. Н. Религия и политика (К вопросу об образовании политических партий) // С. Н. Булгаков: Pro et contra. Личность и творчество Булгакова в оценке русских мыслителей и исследователей. Антология. Том 1. СПб.: Изд-во РХГА, 2003. С. 252–260.

которая с помощью идеологии превращает чувства собственного достоинства и национальной гордости в гордыню и высокомерное отношение к другим народам, и находит для этого сверхъестественные основания. Это даже не «массовый невроз», а настоящий психоз, когда чувство национальной исключительности (следствие) вступает в противоречие с религиозной идеей (основанием), протестуя против условий своего возникновения и наращивая протест по мере осознания его абсурдности. Содержательно этот протест выражается в создании представления о «собственном, национальном боге», – превратном воплощении национального, порочного духа: «Всякий народ до тех только пор и народ, пока имеет своего бога особого, а всех остальных на свете богов исключает безо всякого примирения; пока верует в то, что своим богом победит и изгонит из мира всех остальных богов»¹.

Не стоит спешить осуждать писателя за эти слова. Вполне возможно, он был не так уж не прав: как только Бог теряет своё единство для человека, он рассыпается множеством «бесов», которых очень трудно вылавливать по углам душевного «подполья»...

9.5. С.Н. Булгаков о Л.Н. Толстом²

Оценка творчества великого мыслителя, данная другим мыслителем, всегда интересна, тем более – если эта оценка дана мыслителем, находящимся на противоположной мировоззренческой позиции. Пример тому философская и религиозная интерпретация С. Н. Булгаковым идей Л. Н. Толстого.

Творчество Л. Н. Толстого привлекало внимание С. Н. Булгакова, и целый ряд работ последнего посвящен великому русскому писателю. На мой взгляд, особый интерес представляет статья «Человекобог и человекозверь. По поводу последних произведений Л. Н. Толстого “Дьявол” и “Отец Сергей”». С. Н. Булгаковым была прочитана лекция, которая и была положена в основу данной работы.

Изначально Булгаков указывает на то место, которое Толстой как художник, писатель, мыслитель занимает в русской культуре и на то, что последние его работы, опубликованные только после смерти, являют читателям всю ту мощь, которая была характерна для него всегда: «Не только образованная Россия, но и весь культурный мир с напряженным интересом встретил посмертные художественные произведения Л. Н. Толстого. В них воскресает великий мастер, силою послушного резца высекающий живые образы. Какая свежесть и непосредственность в

¹ Достоевский Ф. М. Бесы. С. 199.

² Ионайтис О. Б.

“Хаджи-Мурате” и даже в отдельных сценах дидактических произведений, какая потрясающая простота и сила в “Дьяволе”, какой зной душевный в “Отце Сергии”! При всей незаконченности и неотделанности этих произведений, в них мы имеем такие создания русской художественной литературы, которые могут ставиться в один уровень даже с ранним творчеством Л. Н. Толстого, а выше этого могут ли быть вообще поставлены художественные произведения?»¹

Но С. Н. Булгакова более всего интересует, как он сам это определяет, «жизненный смысл», «мудрость» этих творений русского гения. Он хочет уяснить содержание последних сочинений Л. Н. Толстого относительно его моральной и религиозной концепции. Художественное произведение всегда есть зеркало души автора, в котором он отражается более, чем даже в своих дневниках, в них он искреннее, чем на исповеди. Художественная интуиция, проявляющаяся в художественных творениях, сильнее и острее рассудка. В творчестве художник становится свободным, и если он достигает полной свободы, то мы и имеем гениальные творения. Последние произведения Толстого относятся к тем его творениям, в которых «...тенденциозно-дидактический элемент сводится к минимуму, где художник вновь обретает себя и становится подобен путешественнику, отправляющемуся в неведомые страны, или исследователю, углубляющемуся в новые, неизвестные области изучения. В них Толстой с былой неустрашимостью и страстной искренностью опускается на дно человеческой души, – и прежде всего, конечно, своей собственной, – ибо ведь о чем бы ни писали художники, они дают в конечном итоге самих себя, они опознают жизнь в себе и чрез себя, освещают подземелье своим собственным светом»².

С. Н. Булгаков предлагает сопоставить Л. Н. Толстого как богослова, моралиста, проповедника, автора религиозно-философских сочинений и как художника. Конечно же, это противопоставление в определенном смысле условно. Но все же оно позволяет нам высветить одну из самых коренных проблем духовной жизни – проблему нравственной природы человека или, что, по сути, есть тоже самое – проблему зла и греха в человеческой душе. Именно эту проблему Толстой поставил в последних своих сочинениях: «Дьявол» и «Отец Сергий».

С. Н. Булгаков считает, что в истории определилось два основных направления в решении указанной проблемы, а именно: «...одно учит о врожденности зла, о коренной поврежденности человеческой природы, о нравственной болезни, поражающей человеческое сердце, волю и сознание; для другого человеческая природа является здоровой и неповрежденной, и оно ищет причину зла где угодно, только не в

¹ Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. Т. 2. М., 1993. С. 458.

² Булгаков С. Н. Указ.соч. С. 459.

человеческом сердце: в заблуждениях ума, в невежестве, в дурных учреждениях»¹. К какому же направлению принадлежит Л. Н. Толстой?

С точки зрения первого направления, природа человека двойственна и дисгармонична, она есть вражда двух начал – добра и зла. С точки зрения второго направления, естественный человек есть воплощение гармонии, равновесия здоровья и душевных сил, истинная мудрость заключается в следовании природе.

Первая позиция наиболее ярко выразилась в христианстве, которое утверждает, что человечество больно грехом, который глубоко отравляет природу человека. В христианстве эта мысль получила самое разнообразное толкование. Это и библейский текст и сочинения Августина Блаженного. Эта же тенденция озвучена в трактатах «духовного отца идеалистического человекобожия», философа протестантизма И. Канта. В русской мысли мы можем видеть философа, развивающего данную тенденцию, – В. С. Соловьев.

Вторая позиция также представлена различными концепциями. Общее у них – оптимистическое понимание природы человека, отрицание или игнорирование проблемы силы зла и греха. Эта традиция начинается с Древней Греции, в антропоморфной религии которой сформулирован идеал человека, стоящего вне этики, «по ту сторону добра и зла», главной задачей которого было предложено развивать свои естественные способности. Также важно отметить, что античность возлагала большие надежды на интеллектуальные способности человека, в результате чего утверждалось, что зло есть заблуждение, а добродетель – проблема обучения. Пример тому философская и моральная позиция Сократа. Эта тенденция вновь приобрела звучание в эпоху Возрождения. С. Н. Булгаков подчеркивает, что сознание эпохи Ренессанса «...хотя и не было совершенно нерелигиозным или антирелигиозным, но оно несомненно было нехристианским, ибо в основах своих отрицало главный постулат христианства – невозможность самоспасения и необходимость искупления»². XIX столетие отвлеченный деизм Возрождения заменяет естественно-научным механическим материализмом или энергетизмом, а в религиозном вопросе провозглашает религию человекобожия («человек человеку бог»). Символом этого процесса является философская система Л. Фейербаха.

Дискуссия между указанными тенденциями длится несколько тысячелетий и до окончательного утверждения только лишь одной как единственно верной – далеко. Где же место в этой дискуссии Толстого? По мнению С. Н. Булгакова, концепция Л. Н. Толстого не укладывается однозначно ни в первое, ни во второе направление, но имеет общие черты с обоими. «По основам своего понимания мира и человека Толстой должен быть отнесен несомненно ко второму типу, поскольку он разделяет веру в

¹ Там же. С. 460.

² Булгаков С. Н. Указ.соч. С. 472.

естественного человека, неповрежденного в своей основе и извращенного лишь ложным воспитанием, – “соблазнами и обманами”. Органом непогрешимости в человеке является его “разум”, через который познается религиозная истина»¹.

Мировоззрение Толстого Булгаков определяет как «чистый, беспримесный рационализм», в форме, определившейся в век Просвещения и свойственный деизму. И в то же самое время, рационализм Л. Н. Толстого «...неизбежно соединяется с сократическим пониманием морали, т. е. с убеждением, что зло происходит вследствие незнания или заблуждения и поэтому ему можно научить»². Л. Н. Толстой, по мнению С. Н. Булгакова, верит в то, что как только начинает проявляться в человеке разумность, он неизбежно устремляется к добру, развитие разума ведет к развитию добродетелей. Этим убеждением Л. Н. Толстой опровергает идею Откровения и сверхразумности вероучения. Человек должен усвоить, по мнению Толстого, что единственное орудие познания – его собственный разум. Из этой логики следует и «метод вероучения», который пропагандирует Л. Н. Толстой: выявление общих констант из всех мировых религий как истину, свободную от извращений и суеверий. Поэтому Толстой противостоит церкви и основам христианского учения: вере в искупительную Голгофскую жертву и благодать, подаваемую Церковью в таинствах и молитвах. «Религия Толстого есть существенно религия самоправедности и самоспасения разумом и разумным поведением»³. Преодоление греха в себе приводит человека к покою и радости. Эти чувства всегда сопровождают человека на пути его совершенствования. Главный нерв религиозной проповеди Л. Н. Толстого, весь ее пафос заключен в радости пути и радости сознания, как много этого пути осталось.

Размышляя над учением Толстого, Булгаков подчеркивает, что значимым является вопрос о греховности человека. Но, несмотря на всю свою веру в величие разума и самодостаточность человека, Л. Н. Толстой в этом вопросе не столь однозначен, как этого следовало ожидать. И это не случайно, ибо «...он слишком глубоко заглянул в человеческую душу, он слишком много познал опытом своей собственной жизни, чтобы вместе с оптимистами совершенно отвергать силу греха, провозглашать нравственное здоровье естественного человека. Напротив, ни в чем так не близок Толстой к христианству церковному, как в сознании греха, его силы и непобедимости, перед которой детским лепетом кажутся слова о самоспасении. Толстой слишком хорошо знал в надменном человекобоге грязного человекозверя»⁴.

¹ Там же. С. 474.

² Там же. С. 474.

³ Булгаков С. Н. Указ.соч. С. 475.

⁴ Там же. С. 477.

В осознании греховности человека опыт собственного художественного творчества, безусловно, расширил мировоззрение Толстого. Обращаясь к «Дьяволу» и «Отцу Сергию», мы можем сказать, что «...в них распахиваются глубины сердца, те глубины, откуда исходит высокое и низкое, где змеится порок, клокочет злоба, клубится отчаяние. И оба они суть вопль религиозного отчаяния и сомнения, в них слышится стон человеческого бессилия, безысходности, богооставленности»¹.

Л. Н. Толстой в своих последних художественных произведениях отражает глубокое видение души человека, того, что в ней происходит. И что же он видит в душе человеческой? Лишь «...бездонная пропасть, раскрывающая погибельный зев свой»². Вот откуда ужас и кошмар, которые наиболее ярко озвучены на последних страницах творчества Толстого. «В отличие от тенденциозно задуманного, хотя и неудавшегося, “Воскресенья” в них уже никто не “воскресает”, в них роковым образом гибнут человеческие души и в своем падении губят за собою и другие существования. Неодолимое могущество дьявола и бессилие добра – вот их подлинная тема. Человекозверь беспощадно душит человека – и в обыденной срединности и непритязательности, и на вершинах, где он мнит себя уже человекобогом»³. По мнению С. Н. Булгакова, поставленная Л. Н. Толстым проблема греха и зла в душе человека, разрешается им абсолютно пессимистически. Произведения великого русского писателя проникнуты болью души, которая рождается в результате «ужаса жизни и ужаса пред жизнью». В этом заключена одновременно и правда и ложь мировоззренческой позиции Толстого.

Ставя вопрос о возможности выбора для человека, выбора в сложнейшую минуту жизни, С. Н. Булгаков сравнивает два пути, предлагаемых русской литературой – путь Л. Н. Толстого и путь Ф. М. Достоевского: «Заслонит ли для нас мрак души о. Сергия свет старца Зосимы, померкнет ли этот образ? Прав ли Иртенев в своем отчаянии до конца, ощущая в мире только дьявола, или же это есть высший грех и смерть души – последнее отчаяние?»⁴. По мнению С. Н. Булгакова, человек даже в самую критическую минуту своей жизни должен исторгнуть из своего раненого сердца гимн радости и надежды.

Как бы мы сегодня ответили на тот вопрос, что не случайно был поставлен Л. Н. Толстым в последних его произведениях, вопрос, над разрешением которого задумывается каждый человек, идя по жизненному пути? Можем ли мы однозначно согласиться с мнением С. Н. Булгакова, согласиться и принять позицию философа?..

¹ Там же. С. 479.

² Там же.

³ Булгаков С. Н. Указ.соч. С.479.

⁴ Там же. С. 498.

9.6. Целостность знания как познавательная установка в эпоху С. Н. Булгакова¹

Выделяя главную особенность русской философии того времени, на которое пришлось творчество старших и младших современников С. Н. Булгакова, А. Ф. Лосев писал: «В XIX столетии Россия произвела на свет целый ряд глубочайших мыслителей, которых по гениальности можно поставить рядом со светилами европейской философии. Однако никто из них не оставил после себя цельной замкнутой философской системы, охватывающей своими логическими построениями всю проблему жизни и ее смысла. Поэтому тот, кто ценит в философии прежде всего систему, логическую отделанность, ясность диалектики – одним словом, научность, может без мучительных раздумий оставить русскую философию без внимания»¹.

Одним из мыслителей, которые пытались создать основы самобытной отечественной философской мысли, стал С. Н. Булгаков. Как и большая часть представителей его поколения, он рано пережил увлечение марксизмом. Одним из основополагающих побудительных моментов к иному, не столько социальному или экономическому, сколько собственно философскому, познанию и созданию представления о необходимости обобщающего знания для этого человека явилось размышление над образом Сикстинской мадонны. Это стало началом «прозрения», что было отражено в сборнике 1903 г. На его страницах С. Н. Булгаков опубликовал статью об Иване Карамазове, которую можно считать одним из начал созидания нового мировоззрения.

В представлениях С. Н. Булгакова этому понятию придавался онтологический характер. Как это выражалось? София есть «организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей. В ней корень их бытия»². Вместе с В. С. Соловьевым и П. А. Флоренским С. Н. Булгаков осознал необходимость достижения нового мировоззрения и формирования новой картины мира. В центре должна была находиться идея Софии. Под софиологией понималась особая наука синтетического характера, которая объединяет различные дисциплинарные направления, прежде всего, философию, богословие, литературный труд, художественное творчество. Философ писал: «Софиология есть мировоззрение, христианское видение мира, богословская концепция ... некая особая интерпретация всего христианского учения ... Центральной проблемой софиологии является отношение между Богом и миром ... Софиология есть призыв к духовной жизни и к творческой активности,

¹ Подлевских Л.Г.

¹ Лосев А. Ф. Философия. Мифология. Культура. М., 1991. С. 209.

² Булгаков С. Н. Свет невечерний. Созерцания и умозрения. М., 1917. С. 221.

направленной на спасение самих себя и мира»¹. София видится в качестве продолжения традиции поиска как поиска архэ, как платоновской иерархии идей, так и христианского мировоззрения: «В Софии заложены образы творения, идеи всех вещей и существ; она является всеобъемлющей первоначальной идеей, идеалом всего, всеобъемлющим сущим и идеальным единством»².

Отношение С. Н. Булгакова к православной службе (понимаемой как служение) было отмечено особым переживанием. Это воспринималось в качестве одного из источников философского вдохновения. Ярким выражением этого стали воззрения на творчество одного из наиболее знаменитых представителей эпохи В. С. Соловьева. Можно выделить две полярные точки зрения, которые были представлены, с одной стороны, С. Н. Булгаковым и П. А. Флоренским и, с другой – Г. Г. Шпетом.

Предметом спора стало соотношение интуитивно-мистических и рациональных элементов философии В. С. Соловьева. «Все определеннее напрашивается мысль, что в многоэтажном, искусственном и сложном творчестве Соловьева только поэзии принадлежит безусловная подлинность, так что и философию его можно и даже должно поверять поэзией. Поэтому то, чего нет в поэзии, надо считать искусственным, схоластическим или случайным и в философии: так, в поэзии нет эквивалента для соловьевских дедукций, схем и категорий, в значительной степени заимствованных у немцев, нет пристрастной ... полемики с славянофилами, нет многоэтажного и рассудочного «оправдания добра». Зато есть все, что так пленяет и живет в Соловьеве: глубокие проникновения в ветхозаветную и новозаветную религию, пламенное почитание Пречистой Девы, поклонение «земле-Владычице», мистика любви, живая связь с отшедшими»³. С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский выявляли феномен внутренней энергии в мистической практике их современника. Какой может быть судьба мистических прозрений В. С. Соловьева? Проблема нашла разрешение в формулировке: «Ответ и не может быть найден или выдуман, а только дан, дан свыше»⁴. Таким образом выделялся факт воздействия внерациональных факторов на философию, литературу, искусство и богословие эпохи.

Именно у С. Н. Булгакова в наиболее систематической форме находит выражение учение о Софии («Философия хозяйства», «Свет невечерний», трилогия «О Богочеловечестве»). София рассматривается в качестве познавательного образа. Этот образ представляет собой начало, которое соединяет и одновременно разъединяет, содействует установлению связи между Богом, миром, человечеством и человеком. В отношении к

¹ Boulgakov S. La sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie. Lausanne. 1983. P. 13; 15.

² Boulgakov S. La sagesse de Dieu. Résumé de sophiologie. Lausanne. 1983. P. 32.

³ Булгаков С. Н. Стихотворения Владимира Соловьева // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С 52.

⁴ Там же. С 82.

Богу София есть его образ. Традиционно это представляется как идея (или имя).

В отношении к миру этот познавательный образ – вечная основа мира, высший мир умопостигаемых и вечных идей. В поздних трудах Булгаков постулирует существование тварной Софии, воспроизводя во многом гностические идеи. Поэтому слово «образ» становится гносеологическим понятием. Оно выражает дух отечественного самосознания. Софиологические установки русских философов выражают попытку обретения тех степеней свободы, которые даруются, но схематизируются традиционным христианским мирозерцанием. Идея Софии связана с идеей свободы.

Творчество В. С. Соловьева – одного из крупнейших представителей эпохи – представляло собой «соединение подлинного поэтического дара и философского гения представляет большую редкость в истории культуры ... содержание поэтического вдохновения и философского прозрения в существе своем одно. Поэзия и философия должны проверять одна другую, сливаясь в единстве своего объекта – Абсолютного, познаваемого как Истина и ощущаемого как Красота»¹. Размышляя над этим, С. Н. Булгаков приходит к выводу: «Искусство есть мудрость будущего века, его познание, его философия», оно есть «рождение в красоте, обретение чрез себя, а постольку и в себе софийности ... прорыв чрез ничто, через полубытие к сущности»². В этом они полностью противопоставляли себя модному в их эпоху марксизму.

Булгаков, так же, как С. Л. Франк и Ильин, критикуя марксизм за преувеличение роли материального начала в общественной жизни, убедительно показал, что идеология не может строиться на приоритете материального. Не материя, но идеальное – например, красота, – трактуется в качестве одного из оснований реальности чувственно воспринимаемого внешнего мира. Для такого понимания требуется некоторое время. Это подчеркивалось на примере учения В. С. Соловьева. С. Н. Булгаков характеризовал это следующим образом: «Великие творения человеческого духа подобны горным вершинам: их белоснежные пики поднимаются перед нами все выше и выше, чем дальше мы от них отходим. По ним ориентируемся в пути, они всегда остаются перед нашими глазами. Временами испытывается подлинное величие, как расстоянием высота гор. Мы отошли всего на 10 лет со дня кончины Соловьева, и как изменилась уже историческая перспектива, как вырос он перед нашими глазами, какое место он начинает занимать в наших душах»³. Далее он отмечал: «Философское творчество Соловьева

¹ Булгаков С. Н. Без плана. Несколько замечаний по поводу статьи Г. И. Чулкова о поэзии Вл. Соловьева // Тихие думы. М., 1996. С. 216.

² Булгаков С. Н. С. Тихие думы. М., 1996. С. 228; 243.

³ Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 17..

постепенно становится неотъемлемой принадлежностью русской культуры и русского самосознания, как поэзия Пушкина ... Растет число лиц, сознающих, насколько Соловьев нужен для современности, а также и тех, кому он существенно помог в критические моменты духовного роста»¹.

С. Н. Булгаков в своей работе «Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева?» ставит в заслугу этому мыслителю опыт философского синтеза религии, метафизики и науки, «единственный в своем роде в новейшее время». Он подчеркивал: «Более того, система Соловьева есть самый полнозвучный аккорд, какой только когда-либо раздавался в истории философии»². Идейная традиция, которая была заложена В. С. Соловьевым, не завершилась с его смертью, но продолжила свое существование в трудах других мыслителей эпохи. К ним, прежде всего, относился сам С. Н. Булгаков, который отмечал, что во всем соловьевском творчестве духовное восхождение личности связывалось с религиозными основами ее жизни, приводящими в будущем человечество к качественно новой стадии ее существования – Богочеловечеству. «Но в Соловьеве, во всех его абберациях, связанных с его дерзновениями, был этот дух помазания, в нем и через него пробивалось будущее»³.

Собственно христианская терминология не должна вводить в заблуждение. Развитие последовательной софиологической концепции привела к делу о степени соответствия его воззрений официально установленным догматам. Сами представители русской философии, например, Г. В. Флоровский, характеризовали булгаковское мировоззрение в качестве недопустимо вольного.

Итак, для теоретической отечественной философии (исключая прикладные или более частные направления, такие, как социальная философия марксизма) были свойственны некоторые особенности.

Постановка проблемы идеи в качестве одной из основ жизни и творчества. Затумашивание разницы между художественным трудом, проповедью, литературной работой. Подчеркивание значимости художественного образа для процесса познания. На этом акцентировал внимание С. Н. Булгаков: «Если мы не имеем обширной и оригинальной научной литературы по философии, то мы имеем наиболее философскую ... литературу; та сила мысли нашего народа, которая не выразилась в научных трактатах, нашла для себя исход в художественных образах, и в этом отношении в течение XIX века ... мы ... идем впереди европейской литературы, являясь для нее образцом»⁴. Выход литературной работы за рамки собственно литературы. Это подчеркивается мнением С. Н. Булгакова о П. А. Флоренском как о совмещении гениальности и

¹ Там же. Т. 1. С. 17.

² Булгаков С. Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева? // Книга о Владимире Соловьеве. М., 1991. С. 390.

³ Булгаков С. Н. О Вл. Соловьеве // Вл. Соловьев: pro et contra. СПб., 2002. С. 686.

⁴ Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. М., 1993. Т. 2. С. 16.

идеальности с точки зрения искусства¹. Эстетическое начало лежит всегда в основе мировосприятия. И пусть даже мы не встретим у самого С. Н. Булгакова термина «эстетический». Одной из основополагающих идей – софийности – он представлял в качестве именно эстетического учения. Сюда же можно отнести придание слову онтологического характера.

Софийность. Выработка софиологии. С. Н. Булгаков более ярко, чем кто-либо другой, в частности, выразил философию В. С. Соловьева как софийную. Именно это качество, по мнению С. Н. Булгакова, выражало ее значение и оригинальность. Характерным является то, что формально-логические построения Соловьева С. Н. Булгаков воспринимал в качестве следствия и некоего вывода идейного ядра, в которое, в частности, входил мистический опыт. Одно из коренных отличий отечественной философии от западной, преимущественно немецкой, подчеркнутое А. Ф. Лосевым, становится не только собственно отличием, но и преимуществом. Преимущество эстетического идеала (и идеи) над формально-логическим построением для формирования синтетического знания и достижения более адекватного познания действительности. Свои мировоззренческие установки С. Н. Булгаков охарактеризовал в работах «Философия хозяйства», «Свет невечерний», «Агнец Божий», «Утешитель», «Невеста Агнца», «Неопалимая купина», «Икона и иконопочитание», «Премудрость Божия».

Разработка проблем философской антропологии. Эта тенденция была настолько же свойственна отечественной мысли эпохи С. Н. Булгакова, как и западной теоретической мысли (М. Шелер, Х. Плеснер, А. Гелен, Ф. Шлейермахер). В. С. Соловьев, С. Н. Булгаков, С. Л. Франк, Н. А. Бердяев обосновали необходимость целостного учения о человеке, выдвижения единого принципа, который объяснял бы физическую основу жизнедеятельности человека, его душевную и эмоциональную стороны, познавательные возможности, культуру, социальное поведение. М. Шелер говорит о существовании не зависящих друг от друга точек зрения на человека: религиозной, естественнонаучной и философской.

Вовлечение в свой жизненный путь и свою жизнедеятельность идей марксизма (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, С. Л. Франк). После своеобразного «перебаливания» марксизмом, как правило, совершался переход к идеализму².

Религиозность, которая понималась специфически. Наличие трений с русской православной церковью (Н. А. Бердяев, В. С. Соловьев). С. Н. Булгаков, в частности, писал: «По моему убеждению, определяющей силой в духовной жизни человека является его религия, – не только в узком, но в широком смысле слова, т.е. те высшие и последние ценности,

¹ Трубочев С. Избранное: статьи и исследования. М., 2005. С. 367.

² Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. М., 1993. Т. 2. С. 458.

которые признает человек над собою и выше себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям. Определить действительный религиозный центр в человеке, найти его подлинную душевную сердцевину – это значит узнать о нем самое интимное и важное, после чего будет понятно все внешнее и производное»¹. Рассмотрение вопросов религиозного характера в тесной связи с философскими, литературными: «Волнующий Булгакова вопрос о взаимоотношении религии и художественного творчества, культа и светской ... культуры ... подсказан проблематикой Флоренского»².

Тесная идейная взаимная связь мыслителей, что и позволяет объединять их в единое целое. Это подчеркивается совпадением мыслей и образов, например, С. Н. Булгакова и Н. А. Бердяева, даже в периоды идейного разрыва.

Философское мышление, которое соединялось с богословием (последний период творчества С. Н. Булгакова).

Создание познавательного идеала, который должен включать религиозно-трансцендентный, социальный и философский образы.

Познавательный оптимизм.

Особое внимание, которое уделялось литературе как отдельной и основополагающей сфере творчества (С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев).

Таким образом, по характеристике С. С. Хоружего, развитие философской мысли при жизни старших и младших современников С. Н. Булгакова становится самостоятельным феноменом, определяющим все дальнейшее развитие теоретической деятельности. «За небольшое время в начале века возникает целый ряд крупных философских учений – системы Флоренского, Булгакова, Е. Трубецкого, Лосского, Франка, которые в совокупности складываются в первое философское направление, созданное в России»³.

Интересно, что во второй половине 1990-х – начале 2000-х гг. развитие отечественной мысли пошло во многом схожим путем. Имеется ли возможность выделить какие-либо направления в исследовательской мысли, каким-то образом ее структурировать?

Представляется необходимым и обоснованным сделать это на основе диссертационных работ, что обусловлено тремя обстоятельствами. Первое: материалы исследований, которые представлялись на соискание ученой степени кандидата и доктора наук, становились основой для большинства философских и научных статей. Второе: именно на основе диссертационных работ выпускалось наибольшее количество монографий по теории познания. Третье: попытки сделать подобный обзор не

¹ Там же. С. 240.

² Роднянская И. Б. С. Н. Булгаков – публицист и общественный деятель // Булгаков С. Н. Соч. в 2-х т. М., 1993. Т. 2. С.9.

³ Хоружий С. С. О старом и новом. СПб., 2000. С 42.

предпринимались, хотя диссертационные работы уже в настоящее время составляют отдельный (и весьма внушительный) пласт материалов. Он должен подвергаться анализу для того, чтобы впоследствии можно было составить целостную картину развития философии в России. Кроме того, выбранный подход позволяет в минимальном объеме создать достаточно представительную картину.

К первому направлению можно отнести работы, которые характеризуют роль знания. Каким представляется восприятие знания в современном обществе, какова его роль и функции – показано в исследовании В. Е. Федорова¹. Соотношение научного и вненаучного знания, все то, что разделяет научное в современном понимании от квазинаучного и паранаучного, стало темой работы И. Ю. Александрова². Проблемы, которые поднимаются И. Ю. Александровым, весьма актуальны: современный период характеризуется проникновением новых феноменов в исследовательскую сферу, возникновением в ее структуре новых явлений.

В начале XXI в. даже традиционные философские и научные темы стали тяготеть к расширительной трактовке. Это обусловило, в частности, написание и издание в 2008 г. специальной коллективной работы «Наука и квазинаука» под редакцией В. М. Найдыша. Отделить в этих условиях сферу философского и научного рассмотрения – задача, которая возникает перед многими: так, С. М. Зимин показал процесс воспроизводства знания в современных условиях и сформулировал проблему его соотношения с проблемой создания принципиально нового знания³.

Поворот современного знания к фигуре человека, антропологизация сферы знания являются весьма характерной чертой философской мысли данного периода в целом⁴.

Итак, развитие философской мысли в эпоху С. Н. Булгакова привело к следующей констатации: необходимо создавать цельное знание. Оно должно основываться на какой-то иной, чем это принято в западной философии, основе. Такой основой может стать познавательный образ. Исходя из этого, нет оснований соглашаться с той точкой зрения, которой

¹ Федоров В. Е. Знание в современном обществе: (Социально-философский аспект): Авт. дисс. ... канд. филос. н. СПб., 2003.

² Александров И. Ю. Проблема соотношения научного и вненаучного в знании: Авт. дисс. ... канд. филос. н. СПб., 2002.

³ Зимин С. М. Производство и воспроизводство знания: когнитивно-антропологический аспект: Авт. дисс. ... канд. филос. н. Саратов: СГУ, 2004.

⁴ Гаранина О. Д. Философские основания целостного понимания человека: Авт. дисс. ... докт. филос. н. М., 1999; Зобов Р. А. Интегративная концепция человека: Диссертация в виде научного доклада на соискание ученой степени доктора филос. наук. СПб., 1999; Краева О. Л. Социально-философский анализ потенциала человека: Авт. дисс. ... докт. филос. н. Новгород, 1999; Просперини Я. Ю. Проблема человека и гуманитарные науки: (Философско-методологические аспекты): Авт. дисс. ... канд. филос. н. М., 2000; Романовская Т. Б. Человекоразмерность и объективность научного знания: Авт. дисс. ... докт. филос. М., 1999.

придерживался Б. Яковенко в своем исследовании «Очерки русской философии», опубликованной в Берлине в 1922 г. Убежденность автора в том, что свободная от прямого подражания, зависимости и эклектики русская философия вообще не начиналась в России, и эта последняя пока ничего не дала для конституирования философии как науки. Эта убежденность снимала сам предмет возможного интереса и восприятия. Отчасти подобная точка зрения была воспроизведена в оценках советского периода (например, упоминания о философии В. С. Соловьева как об «идеалистических спекуляциях шеллингианца», лишенных оригинальности)¹. С. Н. Булгаков, Н. А. Бердяев, П. А. Флоренский, С. Л. Франк, П. А. Флоренский считали единственной творческой силой бытия внутреннюю жизнь личности. Свообразным результатом ее деятельности видится образ как основа целостного знания (не понятие, не категория, которая способна быть выражена в строго определяемых формулировках), как познавательная установка. Всеединство, Богочеловечество, София являются примерами таких образов. Необходимо оговориться: позитивистское мышление, которое во многом содействовало и сопутствовало становлению и развитию философского и научного мышления, понятие «образ» ограничивало лишь сферой искусства.

Такое понимание подверглось испытанию в результате постмодернистской атаки на гуманитаристику в конце XX – начале XXI вв. Специфическими путями для формирования такого мировоззрения и соответствующей картины мира становятся не только теоретическое мышление, но также воображение и вдохновение. В настоящее время данные темы применительно к теоретическому гуманитарному познанию также интенсивно разрабатываются. Другие новшества, которые были принесены развитием теоретической мысли в последние десятилетия в философское мышление и гуманитарные науки, определялись различными «поворотами». Одно из наиболее мощных воздействий оказал лингвистический поворот. Анализируя все эти «повороты», невольно вспоминается идейное наследие представителей эпохи С. Н. Булгакова. Обоснованным будет вывод о том, что их представления во многом предвосхищали развитие теоретической мысли на протяжении следующих пятидесяти лет. Условно отсчитывать завершение их эпохи 1948 г. – годом смерти последнего представителя – Н. А. Бердяева. Интересно, что уже с 1968 г. можно будет говорить о начале процесса становления постмодернистских взглядов...

9.7. «Свет невечерний» С.Н. Булгакова в контексте философии религии XX в.¹

¹ Лаут Р. К вопросу о генезисе «Легенды о Великом Инквизиторе» (Заметки к проблеме взаимоотношений Достоевского и Соловьева) // Вопросы философии. 1990. № 1. С. 76.

¹ Астапов С.Н.

Очевидно, что религиозная философия, ярким представителем которой был С.Н. Булгаков, не есть философия религии, первая не исчерпывается проблематикой последней и во многих случаях не исчерпывает саму эту проблематику. Но философия религии может носить религиозный (религиозно-философский) характер. В плане дискурса религиозная философия и философия религии предельно близки, поскольку и та и другая представляют *философский* дискурс. Конфессиональная принадлежность автора также выражается в его дискурсе, но в значительно меньшей степени, чем социально-исторический и этнолингвистический факторы. Конфессиональная принадлежность философа или его безрелигиозность выступает мировоззренческой предпосылкой его философии религии, и находит выражение в результатах его исследований. Принцип объективизма в данном случае нарушается не больше, чем в любом другом виде гуманитарного знания. Внеположенность религии и включённость в религиозную традицию имеют свои сильные и слабые стороны. Первая позиция позволяет лучше увидеть внутренние противоречия религиозной системы, но препятствует пониманию религиозного опыта. Вторая позиция позволяет *понимать* феномен общения со сверхъестественным, более чётко выражать особенности религиозных отношений, но снижает критичность философа в отношении собственных религиозных представлений, которые, так или иначе, имеют конфессиональную отнесённость. Поэтому отстаивание приоритетного права быть философии религии религиозной или нерелигиозной не имеет смысла. Она существует и в той, и в другой форме.

Англо-американская философская традиция с особенной ясностью демонстрирует, что философия религии может быть включена в религиозную философию, в той части последней, которая объектом своего исследования имеет религию, а её предметное поле определяется критикой религиозных суждений (анализом языка религии, эпистемологией религиозных верований и т.п.) и описанием в системе философских понятий сущности религии в многообразии её социокультурных (в том числе конфессиональных) проявлений¹. Но философия религии может существовать и вне религиозной философии – как система метатеоретических допущений и импликаций *науки* о религии, то есть метатеории религиоведения, которое на Западе в настоящее время принципиально исключает из своей предметной области проблему истинности или ложности религиозных идей, а из дискурса – оценочные суждения о сверхъестественном и религии, и, таким образом, дистанцируется как от теологии, так и от философии.

¹ См., напр.: Кимелёв Ю.А. Современная западная философия религии. – М.: Мысль, 1989. – 285 с.; Суинберн Р. Философия религии в англо-американской традиции / пер. с англ. // Философия религии: альманах. М.: Наука, 2007. С. 89–136.

Проблематика философии религии разрабатывалась в сочинениях русских религиозных философов: П.А. Флоренского, С.Н. Булгакова, С.Л. Франка, А.Ф. Лосева, Н.А. Бердяева, Б.П. Вышеславцева, И.А. Ильина, Л.П. Карсавина, Н.О. Лосского и др. Такие задачи философии религии, как: определение сущности религии, оснований и специфики религиозного мировоззрения, исследование феноменов религиозной веры и религиозного опыта, осмысленности религиозного языка и шире – религиозных символических систем, корреляции индивидуального религиозного опыта и религиозной традиции, религии и философии, религии и культуры – ставились и решались названными мыслителями. Однако и постановка, и решение указанных задач производились в религиозно-философском дискурсе – дискурсе *верующего* разума, связанного с традицией русского православия. Этот дискурс не был, в строгом смысле, конфессиональным дискурсом, потому что авторы этого дискурса – русские интеллигенты XX в., писавшие для русской интеллигенции, которая читала не столько сочинения отцов Церкви, сколько современные философские произведения. Но апелляция названных авторов к восточно-христианской патристике являлась обращением к идейным и, в определённом отношении, методологическим истокам и корням своей религиозной и интеллектуальной традиции. Этим философия религии в русской религиозной философии отличается от светской философии религии, выступающей, по большей части, метатеорией религиоведения.

«Свет невечерний» С.Н. Булгакова представляет интерес не только как одно из крупных произведений русской религиозной философии. Как показал автор диссертационного исследования «Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века» К.М. Антонов, оформление философии религии *в качестве особой дисциплины* и явно выделенной части русской религиозной философии достигло определённости лишь в «Свете невечернем» С.Н. Булгакова и «Философии культа» П.А. Флоренского¹.

В «Свете невечернем» С.Н. Булгаков так определяет задачи своей философии религии: «Мы хотим установить те черты, без которых невозможна религия, гаснет *религиозное сознание*, которые, следовательно, его конституируют. Мы стремимся обнаружить – *sit venia verbo* – основные категории религиозного суждения»². Булгаков оговаривается, что такая постановка «преследует пока чисто формальные цели», относя к содержательной стороне три вопроса: «Что такое религия? в чём выражается своеобразие религиозного переживания? в чём состоит качество *религиозного вообще?*». Тем не менее, он считает, что с ответов на

¹ Антонов К.М. Философия религии в русской метафизике XIX – начала XX века: автореф. дис. ... докт. филос. наук. М., 2008. С.30.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний: Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994. С. 12; выделено С. Булгаковым.

эти вопросы нельзя начинать исследование религии, поскольку они предполагают «нормативное суждение о том, чем должна или может быть религия в наиболее совершенной форме»¹. Такое заявление русского философа – стремление избежать нормативизма в теории – на первый взгляд, приближает его к принципам философии религии как метатеории религиоведения. Но Булгаков основным условием понимания сущности религии называет наличие у исследователя собственного религиозного опыта: «Как бы не кичилась мудрость века сего, бессильная понять религию за отсутствием нужного опыта, за религиозной своей бездарностью и омертвлением, те, которые однажды узрели Бога в сердце своём, обладают совершенно достоверным знанием о религии, знают её сущность»². Разумеется, такой подход к пониманию сущности религии является исключительно апологетическим, поскольку пытается продемонстрировать преимущество религиозного сознания – пусть даже в весьма узком секторе предметного исследования.

Высказывание противоречащих друг другу суждений об одном и том же объекте неслучайно для философии Булгакова. Русский философ считает такой метод – антиномизм – наиболее честным в рассуждениях о предмете религиозного сознания, поскольку этот предмет (Бог, явленный в отношениях с человеком) заперделен для логического истолкования.

Несмотря на то, что С.Н. Булгаков провозглашает сущность религии постижимой только для религиозного сознания, он не отрицает необходимость науки о религии – в терминах самого Булгакова, истории и эмпирической феноменологии религии. Разумеется, Булгаков был свидетелем бурного роста религиоведческих исследований в начале XX в., но не факт такового склоняет философа видеть необходимость науки о религии. Во-первых, по его словам, систематическое собирание материала по истории религии даже при отсутствии религиозного его понимания, «безмерно расширяет ограниченный опыт каждого отдельного человека». Во-вторых, что является следствием из предыдущего, рано или поздно возникнет задача «и религиозного дешифрования, и религиозно-философского истолкования собранных фактов» – в этом Булгаков усматривает в науке о религии предпосылку развития религиозной философии. Примечательно, что С.Н. Булгаков не проводит различия между религиозной философией и философией религии: «Основной факт, который констатируется наукой о религии, сводится к множественности религий, при наличности между ними известного сродства, внешне и внутренней близости. И то и другое, и многообразие и сродство, составляет одну из важных проблем религиозной философии»³. Причина тому лежит в последовательном религиозном мировоззрении автора – нерелигиозная

¹ Там же. С. 11–12; выделено С. Булгаковым.

² Там же. С.16.

³ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 84.

философия религии для него не представляется возможной. Можно сказать, что Булгаков вообще ничего не принимает без религиозной интерпретации, всё видит *sub specie religionis*. В-третьих, по мнению Булгакова, наука, несмотря на свою безрелигиозную природу, имеет некую интеллектуальную любовь к Богу, которая может пробудить у учёного религиозное творчество, подобное религиозной философии, и сама стать проявлением религиозной жизни¹.

В наибольшей степени антиномичный подход Булгакова к определению сущности религии отмечается в его философской дефиниции религии: «Религия есть опознание Бога и переживание связи с Богом. Если эту формулу перевести на язык философский, она получит такое выражение: религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного»². В такой антиномичной формуле сам автор усматривал проявление одной из черт православного мировоззрения, актуализированную в начале XX в., – избегание религиозного имманентизма, который уклоняется в западноевропейской мысли в пантеизм, а в русском хлыстовстве – в человекобожничество.

Определение религии, сформулированное в «Свете невечернем» Булгакова, носит теистический характер. Однако теистическая позиция философа не приводит к конфессиональной узости его определения. Несмотря на то, что объектную сторону религии представляет Бог, само понятие «Бог» в определениях религии используется в предельно широком значении – значении Абсолюта: «Во избежание недоразумений прибавим, что понятие «божество, бог» берётся нами пока в самом широком и неопределённом смысле, охватывающем различные религии, как формальная категория, применяемая ко всевозможному содержанию. Существенным признаком, устанавливающим природу религии, является объективный характер этого поклонения, связанный с чувством трансцендентности божества»³.

Ещё одна проблема философии религии – выявление гносеологического статуса религии – у Булгакова связана, прежде всего, с определением когнитивной значимости религиозного опыта и познавательных функций религиозной веры. Он считает религиозный опыт одним из типов духовного опыта человека, специфичным по своему предмету и силе, и не выводимым из опыта, связанного с другими предметными сферами (научного, философского, этического, эстетического). Предметом религиозного опыта является, по Булгакову, встреча с Божеством. Она носит исключительно индивидуальный характер

¹ Там же. С. 83-85.

² Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 12.

³ Там же. С. 21.

и является единственным источником религиозной автономии личности. Несмотря на индивидуальный характер, переживание встречи с Божеством не может, согласно Булгакову, считаться полной субъективностью. Оно представляет для субъекта очевидность и, как любая очевидность, не требует доказательств. Данное суждение логически неубедительно, поэтому Булгаков добавляет: «Но в таком случае не есть ли, поставим мы перекрестный вопрос, такая же иллюзия вот это море, которое я *вижу*, и этот его шум, который я *слышу*, эта синева неба, которую я *созерцаю*? Конечно, возможно допустить, что я могу заблуждаться в своём чувственном опыте, возможно, что это не море и не его шум, а мне только *показалось*, и что никакой синевы неба в действительности нет, а я ошибся. Но в этом я могу убедиться, только опираясь на чувственное или эстетическое восприятие, его исправляя и углубляя, логическими же доводами никто не может обессилить непосредственной силы и убедительности моего впечатления»¹.

Более того, русский философ считает, что очевидность религиозного опыта обеспечивается физиологически: как есть у человека органы зрения, слуха и прочих чувств, так имеется и орган религиозного чувства, регистрирующий воздействия Бога, и существует различная степень развития этого органа – «религиозная одарённость»². Иначе говоря, Булгаков объясняет уровень религиозности различием в развитии этого религиозной одарённости: есть «гении в религии» – святые, подвижники, пророки, основатели религии и есть люди религиозно бездарные, по причине неразвитости своего религиозного чувства требующие доказательства объективности предмета религиозного опыта. Булгаков указывает этот орган религиозного чувства – сердце. И в данном указании он следует христианской аскетической традиции. Сердцевинной религиозного опыта, согласно Булгакову, выступает молитвенный опыт. Такое значение молитвы Булгаков выводит из её роли в трансценденции: «...в молитве Трансцендентное становится предметом человеческого устремления как таковое, именно как Бог ... Она получает Трансцендентное как имманентное...»³.

С.Н. Булгаков понимает веру – религиозную, прежде всего, – не просто как особое состояние психики, связанное с ожиданием желаемого, а как такое состояние, которое само, будучи единством познавательного, эмоционального и волевого планов, служит главным фактором внутренней интеграции и жизненной активности личности. Булгаков вообще считает ложным расширение веры за пределы религии. Оно приводит, по мнению Булгакова, само понятие веры к секуляризованной форме, не способной отразить антиномию веры и знания и объяснить принципиальное отличие

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 28; выделено С. Булгаковым.

² Там же. С. 19–21.

³ Там же. С. 25–26.

религии от оккультизма и таких его форм, как теософия и антропософия. Областью веры Булгаков провозглашает исключительно трансцендентное Божество, а необходимым элементом веры – откровение. Русский философ проводит жёсткую дистинкцию между верой и знанием, понимая под последним, по большей части, знание рациональное. Для него вера – это hiatus (зияние) в логике, формула “credo, quia absurdum est” – точнейшая характеристика веры. Ибо вера оправдывает нелогичные поступки. Булгаков также отделяет веру от интуиции по трём признакам: вера имеет направленность к трансцендентному, свободна (так как не зависит ни от каких естественных условий), носит личностно-творческий характер (потому что является актом свободного воления трансцендирующей личности, то есть личности, стремящейся к тому, чего нет в её наличном опыте). Интуиция же коренится в эмпирической действительности, принудительна (потому что обусловлена естественными закономерностями), праксеологична (в том смысле, что отдаёт предпочтение наиболее важному для жизненной деятельности, наиболее вероятному с точки зрения практического опыта)¹.

Тесно связанной с проблемой гносеологического статуса религиозного опыта, но для русских философов начала XX в. приобретшей особое, актуальное значение, выступает проблема корреляции между индивидуальным религиозным опытом и религиозной традицией. Косность академического богословия Русской Православной Церкви, сращение самой Церкви с государственной властью, всплеск сектантского и внекофессионального мистицизма, поиски «нового религиозного сознания» русской интеллигенцией, распространение либерально-протестантской редукции религиозной жизни к индивидуальному религиозному опыту – всё это актуализировало указанную проблему в православном сознании русских философов. С.Н. Булгаков настаивает на диалектике индивидуального опыта и догматической традиции в религии. По его рассуждениям, если содержание веры истинно, объективно, то оно стремится стать общезначимым, всеобщим. Поэтому содержание религиозного опыта как обнаружения трансцендентного, присущее многим делает религиозный опыт кафолическим, соборным. На основе этого люди объединяются в церковь.

Диалектика индивидуального религиозного опыта и религиозной традиции, непосредственного религиозного переживания и догматического определения позволяет Булгакову увидеть внутренние источники развития конфессиональной системы. Многообразие живого религиозного опыта в единстве с догматической определённой традицией позволяет религии быть полноценной духовно-практической деятельностью, в которой личность, обладая духовной автономией, признаёт религиозные авторитеты. Диалектика религиозной автономии и гетерономии

¹ Булгаков С.Н. Свет невечерний... С. 28–34.

(ориентации на авторитеты) служит основой религиозного воспитания. Именно в данном отношении С.Н. Булгаков пишет о том, что религиозной вере можно и нужно учиться.

С.Н.Булгаков, как и другие русские религиозные философы, отождествляет религиозный и мистический опыт. Проблема выражения содержания религиозно-мистических переживаний – «выражения невыразимого» – тесно связана с проблемой определения специфики языка религии. Эту связь можно выразить вопросом: «Как в языке выражается содержание религиозного сознания, и какие ограничения на использование языковых средств накладывает религиозное сознание?» Следует отметить, что систематические исследования языка религии в западной философии начинаются с 20-х гг. XX в. (если, конечно, не принимать во внимание рассуждения Д. Юма и И. Канта о различии аналитических и синтетических суждений и о роли последних в теологических доказательствах) и носят в основном характер логических исследований, нацеленных на установление смысла религиозных суждений. Общим для этих исследований является инструментальный подход к языку – язык рассматривается как средство выражения мысли. Такой подход в корне был неприемлем для русских религиозных философов, в том числе и для С.Н. Булгакова. Русские философы отстаивали символическую природу языка, где слово-символ – это определённый род бытия. Так, с точки зрения Булгакова, язык не средство выражения мысли, а та среда, где мысль объективируется, получает бытийственный характер. Поэтому перед Булгаковым не стоял вопрос об осмысленности религиозных высказываний – вопрос, острота которого проявилась в аналитической философии. Логико-семантическая сторона языка была не столь важна для русских религиозных философов, как сторона онтологическая. Специфика философии языка Булгакова состоит в признании онтологизма имени. Язык, по его мнению, выражает предмет религиозного опыта символически. Слово (имя) есть символ, своего рода синергия говорящего и именуемого. Или антиномия, поскольку в слове сверхъестественное проявляется как естественное. Ведь слова, выражающие сверхъестественные сущности, произносятся с помощью естественных органов речи, звучат естественным образом в естественном пространстве и времени.

С таким пониманием природы имени связан и ответ на вопрос об ограничениях, которые накладывает на язык религиозное сознание. Слова не произвольные метки, поэтому и употребление их не может быть бездумным. Особенно это относится к личным именам, тем более, если эти имена относятся к сфере сверхъестественных сущностей. Имя магично, от имени зависит судьба, а призывание Имени Божия – неперемное условие обожения. Поэтому религиозный дискурс отличается предельной

выстроенностью и даже некоторой клишированностью молитвенных предложений. Поэтому суесловие и божба для верующего – грех.

Но есть и другая сторона проблемы – насколько адекватны высказывания религиозного языка о сверхъестественном самому сверхъестественному. Для Булгакова ответ на этот вопрос не представляет особой сложности. Он таков: настолько, насколько символ адекватен символизируемому, насколько в явлении выражается сущность. Феноменалистичность языка по отношению к предметам, о которых совершаются высказывания, – вот та позиция, которую занимает Булгаков. Даже если слово «затёрто» повседневным словоупотреблением, религиозная интуиция, равно как и опыт профессионала-исследователя, указывают на ту сверхъестественную сферу, с которой связано имя. Впрочем, в языке всё важно. Если слово «обалтывается», то оно утрачивает или, по крайней мере, резко снижает свою магическую силу. Если молитва творится с использованием многих эпитетов и метафор, то так проявляется «осторожность» языка в отношении именуемого. Если речь мистика замирает в апофатическом молчании, то явившееся ему оказалось чрезмерным для сознания, и будет выражено потом, когда сознание подыщет адекватные и «осторожные» слова.

Таким образом, четыре крупные проблемы современной философии религии нашли выражение в «Свете невечернем» С.Н. Булгакова – проблемы определения сущности религии, гносеологического статуса религии, корреляции индивидуального религиозного опыта и конфессиональной традиции, специфики языка религии. Разумеется, религиозное сознание С.Н. Булгакова обуславливало решение указанных проблем в религиозном ключе. Но это решение было решением *философским* и в качестве такового оно не утратило значимости и по сей день.

9.8. Соборность и ее значение в философии образования О. Сергия Булгакова¹

О. Сергий Булгаков (в миру Сергей Николаевич Булгаков) широко известен как богослов, русский религиозный философ, экономист, деятель Российского Зарубежья, однако с Булгаковым – философом образования знаком далеко не каждый исследователь его творчества. В сущности, причины этого связаны не столько с характером философии о. Сергия Булгакова, сколько с уровнем развития самой философии образования в отечественной науке. Действительно, кроме статьи «О необходимости введения общественных наук в программы духовных школ», мысли об «ангельской педагогии» и преподавательской, общественной и церковной деятельности о. Сергия Булгакова, на первый взгляд, ничего не связывает с

¹ Поляков Д.Д.

систематическим исследованием проблем педагогики и философии образования. Однако как в отечественной¹, так и в зарубежной науке² уже сложились определённые традиции философско-образовательной реконструкции наследия выдающихся мыслителей. В этом смысле взгляд на философию о. Сергия Булгакова как на философию образования можно считать уже свершившимся и устоявшимся научным фактом.

Современная философия образования представлена четырьмя подходами: антропологическим, онтологическим, аксиологическим и синергетическим. В философии образования о. Сергия Булгакова данные подходы вполне отчётливо выделяются. *Антропология Булгакова* основывается на представлении о соборном единстве человека и Бога, человека и мира, человека и человечества и соборном спасении духовной, хозяйственной и психофизической сущности человека. В образовании это воплощается через установление и осуществление иерархии ценностей: духовности как основы нравственной жизни человека, его мировоззрения, ориентации на соборность во всех сферах жизни; хозяйственной жизни как жертвенного служения ближнему в семье, профессиональной, общественной и благотворительной деятельности как деятельного участия в служении Отечеству, в церковной жизни, в молитве за весь мир; психофизической сущности человека как духовного, душевного и телесного существа, ориентированного на целомудренную жизнь и аскезу.

Онтология образования в философии о. Сергия Булгакова раскрывается в концепциях философии хозяйства³, противостояния культуры и цивилизации⁴, евангельского чуда как прообраза путей спасения человека⁵. Субъектом образования у о. Сергия Булгакова является не только школа, но прежде всего Церковь в широком смысле слова – как Церковь историческая и небесная. Таким образом преодолевается

¹ См., напр.: Ан С.А., Голубева Л.Н. Педагогика как форма существования русской философии: Монография. Барнаул, 1996; Гагаев А.А., Гагаев П.А. Русские философско-педагогические учения XVIII – XX веков. М., 2002; Крикунов А.Е. Феномен образования в русской персоналистической философии: Монография. Волгоград: ВГПУ, Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2007; Павленко А.И. Философско-педагогическая идея семьи в публицистике В.В.Розанова: дис... канд. пед. наук. Елец, 2000; Плеханов Е.А. Философско-педагогическая антропология «нового богословия»: Монография. Владимир, 2002; Поляков Д.Д. Соборность как основа философии образования о. Сергия Булгакова: дис... канд. пед. наук. Елец, 2006.; Поляков Д.Д. Соборность как основа философии образования о. Сергия Булгакова: Монография. Елец: ЕГУ им. И.А. Бунина, 2008; Сороковых В.В. Педагогический потенциал наследия Н.Я. Данилевского в контексте российского философско-образовательного поиска: дис... канд. пед. наук. Елец, 2005 и др.

² Ряд зарубежных философских концепций содержат весьма сильные мотивы философии образования (О. Больнов, М. Бубер, А. Гелен, В. Дильтей, Д. Дьюи и др.).

³ Булгаков С.Н. Философия хозяйства. // Сочинения в двух томах. – М.: Наука, 1993. – Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. С. 49-310.

⁴ Булгаков С.Н. Догматическое обоснование культуры (Речь о. Сергия Булгакова на съезде православной культуры) // Сочинения в двух томах. М., 1993. Т. 2. Избранные статьи. С. 637-644.

⁵ прот. Сергей Булгаков. О чудесах евангельских. М., 1994.

фрагментарность мира, а образование становится явлением вселенского масштаба с трансцендентными целями и земным, человеческим воплощением.

Аксиология образования о. Сергия Булгакова тесно связана с сотериологием его философии: мыслитель утверждает должное состояние бытия и человека, которое имеет внеопытную, трансцендентную природу, и существующее состояние бытия. Ключевой идеей для аксиологии Булгакова является образ Софии. В качестве должных аксиологических установок Булгаков выделяет Бога, Церковь, человека, соборность, веру и т.д.

В качестве основной идеи философии о. Сергия Булгакова, которую можно было бы идентифицировать с *синергетическим подходом* в философии образования, выступает категория соборности. Соборность в философии образования Булгакова выполняет тройную функцию. Во-первых, соборность является основной идеологической установкой методологии мыслителя. Наиболее отчетливо это обнаруживается в работе Булгакова «Трагедия философии»¹, где философ противопоставляет всем существующим философским системам философию троичности, то есть религию как философию. Во-вторых, соборность выступает самостоятельным источником философии образования Булгакова, так как соборность в духовном смысле теоцентрична, а в практическом – антропологична, что создаёт предпосылки для органического сочетания, синтеза конфессионального и светского в образовании. В-третьих, соборность, в сущности, является смыслообразующим звеном структуры философии образования о. Сергия. Таким образом, специфика трактовки о. Сергием Булгаковым категории соборности определяет специфику его философии образования.

Соборность – это духовное единение, единство во множестве («единое тройственно, и множественное едино»), в котором индивидуальное не подавляется, но развивается на духовной основе: «Где двое или трое собраны во имя Моё, Там Я посреди них» [Мф. 18:20]; соборность опознается личным характером как «экстраординарностью бытия человека в мире»², личность как Лик.

О. Сергей Булгаков понимает соборность, естественно, в контексте традиций русской религиозной философии и православного христианства, однако уникальность его трактовки основывается, с одной стороны, на специфичности толкования тех реалий духовного и земного бытия, в которых находит выражение этот феномен (вселенскость, свобода, Церковь, София, нация, община и т.д.). С другой стороны, соборность выступает основой не только философии и философии образования о.

¹ Булгаков С.Н. Трагедия философии. // Сочинения в двух томах. М.: Наука, 1993. Т. 1. Философия хозяйства. Трагедия философии. С. 311-547.

² См.: Анисин А.Л. Принцип соборности бытия: Монография. Тюмень, 2006.

Сергия Булгакова, что даёт новое качественное наполнение отдельных концепций и сюжетов, но и является фундаментом его мировоззренческой цельности (единство богословия и научного знания, образа жизни и мыслей, практической деятельности).

Трактовка соборности о. Сергием Булгаковым восходит к философии А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, В.С. Соловьёва и др. Воплощение соборности у о. Сергия так же, как и у В.С. Соловьёва, реализуется через особую божественную ипостась – Софию. Однако в отличие от Соловьёва Булгаков подходит к иной трактовке софиологии и соборности: индивидуальность (в историософии национальность как орган единого организма человечества, то есть соборной личности) более значима в общем плане вселенскости. Также трактовка о. Сергия Булгакова категории соборности уравнивает акцентирование личного в философии Н.А. Бердяева и упование на общинность в философии ранних славянофилов. Кроме того, софиология о. Сергия позволила ему выйти на экономический и социальный уровень воплощения соборности (философия хозяйства), что имеет более четкие перспективы, нежели учение о Богочеловечестве В.С. Соловьёва, и в то же время в философии хозяйства о. Сергей Булгаков избежал «социального обмирщения» соборности С.Л. Франка.

Философия хозяйства о. Сергия Булгакова является воплощением сотериологизма и соборности (соборность культурного и цивилизационного пути развития истории) его философии, в которой в отличие от его предшественников мыслителю удалось уравновесить небесное и земное, духовное и материальное, хозяйственное. Его философия хозяйства лишена в то же время чрезмерной «упоённости» общинностью как проявлением национальной богоизбранности, как это можно наблюдать у ранних славянофилов. Для о. Сергия Булгакова нация как проявление божественного мира имеет более гибкие формы проявления.

Вместе с тем, если в философии хозяйства мыслитель избавился от крайностей и чрезмерного идеализма В.С. Соловьёва, и излишнего социологизаторства С.Л. Франка, то это благодаря особому качеству своего мировоззрения – соборности православного антропологизма. Человек как воплощение образа Божия, как потенциальный царь земли (первый Адам) и духа (второй Адам, Иисус Христос) имеет особое предназначение, вселенскую миссию – преображение мира земного и себя как отчасти явление этого мира. Основой сближения земного и небесного бытия в преображении этого мира выступает соборность, воплощённая в Софии, благодаря которой происходит рождение нового человека, которая есть новая ипостась бытия человека на ином качественном уровне. Именно осознание человеком Творца позволит возвыситься ему до Богочеловечества, обретая прошлое и будущее, земное и небесное, но в то

же время не теряя себя, точнее индивидуальность образа Божия (Личность, Нация, Человечество).

Именно на соборность опираются такие уникальные качества философии хозяйства о. Сергия Булгакова, как одновременность провиденциального и практического. В этом смысле философия образования о. Сергия Булгакова является одной из редакций его философии хозяйства, а значит и реализацией соборности. Соборность, по о. Сергию Булгакову, опознаётся Церковью, телом Христа и невестой Христовой, и является вселенским сотериологическим (а значит, и образовательным) субъектом отражения и нахождения человеком Богочеловечества, то есть своего истинного существа.

Таким образом, соборность в трактовке о. Сергия Булгакова, реализуя традиции русской религиозной философии и православия, вместе с тем обладает рядом специфических особенностей:

1. соборность как всеохватывающий принцип бытия и заданность становления Богочеловечества в единстве тео- и антропоцентричности имеет реальное воплощение через сокращения расстояния между небесным и земным, что реализуется в софиологии и философии хозяйства о. Сергия Булгакова, преодолевающей крайности «идеалистического» и «материалистического» толкования соборности (поэтому мыслителю ближе философия общего дела Н.Ф. Фёдорова). В этом смысле показательно значение категории чуда в философии о. Сергия как прообраза возможной и необходимой провиденциальной деятельности человека в мире;

1. соборность является, с одной стороны, феноменом национального мирочувствия, с другой, – определяет нацию прежде всего как духовный феномен, имеющий гибкие формы материализации. Такая апелляция к национальному позволяет воспринимать это как индивидуальность образа Божия, которая, как и всё Богоиндивидуальное (Личность, Нация, Человечество), в соборном становлении развивается в интегральном единстве со всеобщим. Поэтому соборность, по мысли о. Сергия Булгакова, имеет уровни становления (национальный, церковный и межрелигиозный (межкультурный) уровни);

2. соборность, реализуя индивидуальное (Личность, Нация, Человечество) в контексте вселенского, имеет своим субъектом духовного действия Церковь. Философия образования, как и философия хозяйства о. Сергия Булгакова, исполняют провиденциальное предназначение Церкви (сотериологизм) через соборность.

Таким образом, философия образования о. Сергия Булгакова, в основе которой – соборность, может быть охарактеризована как *сотериологическая*. Вместе с тем, сотериологизм философии образования Булгакова воплощается и проявляется именно в соборности. В этом смысле целью образования в философско-образовательной концепции о. Сергия

Булгакова является обеспечение духовного спасения человека (светский эквивалент – духовно-нравственное совершенствование).

Человек в философии образования о. Сергия Булгакова предстаёт как активный субъект в духовном деянии, хозяйственной повседневности и совершенствовании своего психофизического тела. Ведущим принципом философии образования о. Сергия является необходимость духовного образования и переориентации всех предметных зон светского образования на православную духовность. Реализация соборности в философии образования о. Сергия Булгакова предполагает иерархизацию ценностей образования: духовное образование; труд, хозяйство человека; его психофизическое тело.

Духовное образование в философии образования о. Сергия Булгакова понимается как наполнение духовным смыслом не только конфессионального, но и светского образования. Это проявляется как в организации религиозного обучения и воспитания в рамках специализированного предмета, так и в мировоззренческой переориентации всего школьного содержания образования. Целевая установка обеспечения духовного спасения, духовного развития человека реализуется через три предметные зоны духовного образования: воспитание веры, воцерковление, содействие становлению соборного сознания. Основными принципами духовного образования, по о. Сергию Булгакову, являются: принцип свободного выбора, исключающий все формы мировоззренческого давления (идеологизации); принцип реализации веры и духовности в повседневности в форме нравственности, морали; принцип соборности воспитательных воздействий со стороны школы, семьи, церкви. Духовное образование в светской школе в философии образования о. Сергия Булгакова выступает в качестве соборного начала практической реализации воспитания в повседневности хозяйства и телесности.

Особое значение в философии образования о. Сергия Булгакова принадлежит соборности, которую мыслитель рассматривает как перманентный процесс становления, имеющий ступени восхождения: национальный, церковный, межконфессиональный, межкультурный и вселенский (глобальный) уровни. Реализация национального уровня соборности нацелена на разрешение проблем воспитания патриотизма, национального самосознания, сопричастности жизни народа многонациональной России. Церковный уровень соборности в философско-образовательном смысле ориентирован на преодоление противоречий конфессионального и светского, научного и религиозного в образовании. Межконфессиональный, межкультурный и вселенский уровни соборности дают возможность разрешения противоречий между национальным и многонациональным, инокультурным, иноконфессиональным, создания предпосылок для сохранения

национального своеобразия школы в объективных условиях глобализационных процессов в образовании.

Сотериологизм философии образования о. Сергия Булгакова через соборность реализуется *в идее преображения, одухотворения повседневности человека*. В философии образования о. Сергия это выражается в идее духовных оснований трудового, профессионального, экономического, правового, научного образования и нравственного, физического, гражданственного, патриотического, полового воспитания.

Основой трудового воспитания, по мысли о. Сергия, является принцип духовности труда, что реализуется в таких задачах трудового образования, как воспитание нехищнического отношения к миру и природе, воспитание общественной направленности труда. В этом смысле труд воспринимается как воспитание воли, средство борьбы с дурными наклонностями и возможность служения ближнему. Понимаемое таким образом трудовое воспитание является основой профессионального образования, итогом которого становится экономическое образование, воспитание будущего предпринимателя, собственника, что является одной из проблем современной педагогики. Так, основой воспитания предпринимателя является воспитание соборного, а не коллективистского и не индивидуалистического сознания. О. Сергей Булгаков выделяет в духовном воспитании предпринимателя, деятеля экономики три вектора: аскетика, религиозно-этический мотив самообуздания, служение ближнему.

С трудовым, профессиональным, экономическим образованием в философии образования о. Сергия Булгакова тесно связано гражданское, патриотическое, правовое воспитание, которое детерминируется духовно-нравственными законами христианства. Основной принцип хозяйственной повседневности человека – активность. Вместе с патриотизмом (приверженность духу русской земли, но не конкретным формам государственности) эти качества личности человека являются определяющими в воспитании стремления усовершенствования общества через общественное служение. Также предполагается одухотворение, духовно-нравственное ориентирование научного образования. Следовательно, принцип научного образования – организация научной деятельности как духовного взросления человека.

Одним из важнейших звеньев философии образования о. Сергия Булгакова выступает *идея преображения, одухотворения психофизического тела человека*. Основой физического и полового воспитания является учение о. Сергия об освобождении человека от болезней и смерти, что в философско-образовательном аспекте трактуется как формирование духовного отношения к собственному телу и полу. Православное понимание мыслителем проблемы совершенствования психофизического тела человека в педагогическом ракурсе реализуется через воспитание

целомудрия и формирование православного отношения к смерти и болезням, благодаря чему укрепляется взаимосвязь духовности и её реализации в повседневности (мораль, нравственность), что обеспечивает действенность воспитания, выражающееся в нравственности внешней и внутренней деятельности человека.

Таким образом, философия образования о. Сергия Булгакова содержится в составе его богословского, религиозно-философского наследия. Основная философско-образовательная проблематика для него – ценность человеческой личности и образования (антропологизм), выявление смысла и цели образования: духовное совершенствование человека, его спасение (сотериологизм), диалектика взаимодействия личного и общественного, национального и вселенского (глобального), культуры и цивилизации, тела, души и духа, хозяйственного (материального) и духовного, церкви и мира, православной церкви и иных церквей на основе соборности как основополагающей категории обустройства мира. Приобщение к соборности осуществляется во взаимодействии церкви, семьи и школы как связь людей во времени и пространстве на основе духовной вертикали – обращения к Богу. Соборность является своего рода законом духа и основой согласия, что позволяет выйти за рамки личностного, группового, национального и подняться до уровня всеединства, оставаясь при этом личностью, семьянином, профессионалом, человеком определенной национальности, вероисповедания. Образование с ориентиром на соборность отличается, с одной стороны, национальной укорененностью, а с другой, – открытостью миру, поиском точек соприкосновения, возможностей сосуществования, взаимодействия и сотрудничества. Воспитание в духе православной соборности предполагает критическое, требовательное отношение к себе и доброжелательное отношение к другим, особенно отличающимся по вере, культуре, образу жизни. Соборность создаёт естественные предпосылки для демократии, в том числе и в системе образования, но демократии духа, основанной на постоянном духовном росте и нравственном самосовершенствовании, гармонии интересов и альтруизме.

Авторы монографии¹

1. **Алексей (Власов)**, священник Орловско-Ливенская епархии, Орел. Часть 2.1.
2. **Алонцева Дина Викторовна** – кандидат юридических наук, доцент кафедры теории и истории государства и права ФГБОУ ВПО «Елецкий государственный университет им.И.А. Бунина», Елец. Часть 6.5.
3. **Алымова Нина Николаевна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России Орловского государственного университета, Орел. Часть 1.3.
4. **Аляев Геннадий Евгеньевич** – доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой философии и социально-политических дисциплин Полтавского национального технического университета имени Юрия Кондратюка, Полтава (Украина). Часть 8.4.
5. **Антонов Евгений Алексеевич** – доктор философских наук, профессор кафедры философии БелГУ, Белгород. Часть 5.1.
6. **Астапов Сергей Николаевич** – кандидат философских наук, доцент Южного федерального университета, Ростов-на-Дону. Части 3.3., 9.7.
7. **Биленко Татьяна Ивановна** – доктор философских наук, профессор Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко (Украина). Часть 2.2.
8. **Борисова Татьяна Викторовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Днепрпетровской национальной металлургической академии, Днепрпетровск (Украина). Части 3.7., 3.11., 9.1.
9. **Бузук Наталья Геннадьевна** – аспирант Академии повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования, Москва. Часть 5.4.
10. **Воронина Наталья Николаевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры истории, методологии и философии Нижегородского гос. университета им. Н.И. Лобачевского, Нижний Новгород. Части 7.4., 7.9.
11. **Вострикова Влада Владиславовна** – кандидат исторических наук, доцент, заведующая кафедрой «Философия, история и право» Орловского филиала Финансового университета при правительстве РФ, Орел. Часть 6.9.
12. **Гайко Георгий** – студент 4 курса философского факультета Орловского государственного университета, Орел. Часть 4.2.
13. **Гусев Дмитрий Владимирович** – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой социологии и ювентальной политики Орловского государственного университета, Орел. Части 2.12., 4.4.,

¹ Данные об авторах указаны на момент подачи статьи в сборники «Булгаковских чтений»

14. **Гушина Вера Николаевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры культурологии Воронежского государственного университета, Воронеж. Часть 6.1.,
15. **Даренская В.Н.** – кандидат философских наук, доцент Восточноукраинского национального университета им. В.Даля, Луганск, Украина. Часть 5.2.
16. **Даренский В.Ю.** – кандидат философских наук, доцент Гос. академии руководящих кадров культуры и искусств (г. Киев), Луганск, Украина. Часть 5.2.
17. **Ермакова Валентина Викторовна** – кандидат философских наук, профессор кафедры философии и культурологии Орловского государственного университета, Орел. Часть 7.5.
18. **Желтикова Инга Владиславовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Орловского государственного университета, Орел. Часть 6.2.
19. **Ионайтис Ольга Борисовна** – доктор философских наук, профессор Уральского гос. университета, Екатеринбург. Часть 9.5.
20. **Ильина Юлия Андреевна** – аспирант кафедры философии и культурологии ОГУ, Орел. Часть. 8.12.
21. **Калмыкова Инна Викторовна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского педагогического государственного университета, Москва. Части 6.6., 6.7., 6.8., 7.11.
22. **Карпицкий Николай Николаевич** – доктор философских наук, профессор Сибирского государственного медицинского университета, Томск. Часть 3.1.
23. **Климань Сергей Викторович** – соискатель уч.степ. к.филос.наук Центра гуманитарного образования НАН Украины, Донецк (Украина). Часть 2.9.
24. **Ковалева Елена Витальевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и истории ФБГОУ ВПО "Госуниверситет – УНПК", Орел. Части 3.4., 3.10., 8.8.
25. **Колымагин Борис Федорович** – сотрудник Фонда христианского просвещения и милосердия им. свт. Луки (Войно-Ясенецкого), Москва. Части 1.4., 5.3.
26. **Колычева Екатерина Юрьевна** – аспирант факультета философии, социологии и культурологии Курского государственного университета, Курск. Часть 5.3.
27. **Кононова Елена Сергеевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры логики, философии и методологии науки Орловского государственного университета, Орел. Часть 2.7.
28. **Костяев Александр Иванович** – кандидат философских наук, преподаватель ГОАУ СПОМО «Колледж искусств», Химки. Части 3.6., 6.4.

29. **Лаппо Виолетта Валерьевна** – кандидат педагогических наук, доцент Коломыйского института ПНУ имени Василия Стефаника, Коломия, Украина. Часть 2.3.
30. **Ликликадзе Наталья Алексеевна** – кандидат педагогических наук, доцент кафедры теории и истории социальной педагогики и социальной работы Орловского государственного университета, Орел. Часть 4.6.
31. **Лимонченко Вера Владимировна** – кандидат философских наук, профессор кафедры философии Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко (Украина). Часть 2.13.
32. **Мартинкус Петр Петрович** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Национального исследовательского ядерного университета, Москва. Части 6.7., 6.8., 7.11.
33. **Матвеев Сергей Ильич** – директор Фонда христианского просвещения и милосердия им. свт. Луки (Войно-Ясенецкого), Москва. Часть 2.4.
34. **Мельник Валерия Валерьевна** – кандидат философских наук, доцент Славянского гос. педагогического университета, (г. Славянск), Краматорск, Украина. Часть 4.3.
35. **Миргородский Андрей Александрович** – кандидат философских наук, Макеевка, (Украина). Часть 2.8.
36. **Монина Наталья Петровна** – кандидат философских наук, доцент Омского гос. университета им. Ф.М. Достоевского, Омск. Часть 3.1.
37. **Мотков Сергей Иванович** – внештатный сотрудник Международного института генеалогических исследований, Москва. Часть 1.1.
38. **Муллагалиева Лилия Канафовна** – кандидат педагогических наук, ст.преп. Башкирского гос.пед. университета им. М.Акмуллы, Уфа. Часть 7.10.
39. **Назарова Галина Федоровна** – кандидат философских наук, доцент, профессор кафедры логики, философии и методологии науки Орловского государственного университета, Орел. Часть 5.1.
40. **Наминова И.А.** – научный сотрудник Научно-исследовательского центра проблем регионального образования при Элистинском педагогическом колледже имени Х.Б. Канукова, Элиста, Республика Калмыкия. Части 2.6., 7.6.
41. **Николина О.И.** – к.филос.н., доц. ОГПУ, Орел. Часть 7.3.
42. **Орленко Ольга Александровна** – аспирант Института философии и социально-политических наук ЮФУ, Ростов-на-Дону. Часть 2.11.
43. **Панамарчук Дарья Кирилловна** – соискатель кафедры логики, философии и методологии науки Орловского государственного университета, Орел. Часть 5.1.

44. **Панков Эдуард Владимирович** – кандидат философских наук, доцент кафедры «Философия, история и право» Орловского филиала Финансового университета при правительстве РФ Орел. Часть 2.10.
45. **Плясова Елена Валерьевна** – зам. директора по научно-исследовательской работе МОУ лицей им. С.Н. Булгакова. Часть 1.5.
46. **Побережный Александр Алексеевич** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и социологии ФГБОУ ВПО «Курская государственная сельскохозяйственная академия имени профессора И.И. Иванова», Фатеж. Часть 7.8.
47. **Подлевских Леонтий Геннадьевич** – докторант кафедры философии и социологии, кандидат исторических наук Вятского государственного гуманитарного университета, Киров. Части 3.2., 9.6.
48. **Поляков Дмитрий Дмитриевич** – кандидат педагогических наук, доцент кафедры педагогики доц. ЕГУ им. И.А. Бунина, Елец. Часть 9.8.
49. **Рожкова Наталья Васильевна** – кандидат педагогических наук, доцент кафедры философии и истории Орловского государственного аграрного университета, Орел. Часть 8.10.
50. **Савельева Марина Юрьевна** – доктор философских наук, профессор Центра гуманитарного образования Национальной академии наук, Киев (Украина). Части 9.3., 9.4.
51. **Сальников Евгений Вячеславович** – кандидат философских наук, доцент, начальник кафедры социально-философских дисциплин ФГКОУ ВПО Орловский юридический институт МВД России имени В.В. Лукьянова, Орел. Части 8.2., 9.2.
52. **Серебрякова Юлия Вадимовна** – кандидат культурологии, доцент Ижевского Государственного Технического Университета, Ижевск. Часть 8.7.
53. **Скороходова Светлана Игоревна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Московского педагогического государственного университета, Москва. Часть 8.1.
54. **Старостенко Анна Михайловна** – доктор философских наук, профессор Орловского филиала ФГБОУ ВПО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ», Орел. Часть 3.1.
55. **Сутужко В.В.** – кандидат философских наук, доцент Института социального образования (филиал) Российского государственного социального университета, Саратов. Часть 6.3.
56. **Суходуб Татьяна Дмитриевна** – кандидат философских наук, профессор кафедры философии науки и культурологии Центра гуманитарного образования Национальной академии наук Украины, Киев (Украина). Части 1.2., 7.7.

57. **Тарасов П.Г.** – аспирант Белгородского государственного университета, Белгород. Часть 2.5.
58. **Ткачев Андрей Николаевич** – аспирант кафедры философии Волжского гос. инженерно-педагогического университета
59. **Торопова О.Н.** – аспирант ОГУ, Орел. Часть 8.9.
60. **Фоменко Людмила Константиновна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Дрогобычского государственного педагогического университета имени Ивана Франко (Украина). Часть 4.1., 4.7.
61. **Фомин Вадим Евгеньевич** – кандидат философских наук, доцент Алтайской государственной педагогической академии, Барнаул. Часть 8.3.
62. **Хохлова Елена Ивановна** – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Орловского государственного университета, Орел. Части 3.8., 5.1., 7.1., 7.2., 8.6.
63. **Хохлова Людмила Васильевна** – кандидат философских наук, доцент НТГСПА, Н. Тагил. Части 3.9., 8.5.
64. **Черносвитова Инна Анатольевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры логики, философии и методологии науки Орловского государственного университета, Орел. Часть 6.10.
65. **Шманева Людмила Валерьевна** – кандидат философских наук, ст. преп. каф. социально-философских дисциплин и экономики Орловского юридического института МВД России имени В.В.Лукьянова, Орел. Часть 3.5.
66. **Шумилкина Оксана Геннадьевна** – кандидат философских наук, доцент кафедры логики, философии и методологии науки Орловского государственного университета, Орел. Часть 4.5.
67. **Цвален Регула М. (Regula Zwahlen Guth)** – доктор философии, Университет Фрибурга, Институт экуменических исследований, Фрибург (Швейцария). Часть 8.11.

Сергей Николаевич Булгаков: вехи биографии и творчества
Коллективная монография

Научный редактор – д. филос. н., профессор Пахарь Л.И.,
Составитель – к. филос. н., доцент Желтикова И.В.,
Художественный редактор – к. филос. н., доцент Кононова Е.С.