



**Н. К. БОНЕЦКАЯ**

## **Русский Фауст и русский Вагнер**

### **«ФИЛОСОФЫ»**

Наверное, всем, кто хоть немного интересуется русской религиозной мыслью XX в., известна картина М. Нестерова «Философы». Написанная в реалистической традиции, она запечатлела вполне конкретное событие — прогулку в окрестностях подмосковного монастырского городка Сергиева Посада двух знаменитых русских мыслителей. Художник, друживший с о. Павлом Флоренским и часто посещавший его дом в Сергиевом Посаде, в мае 1917 г. был, видимо, свидетелем такой прогулки и постарался точно воспроизвести облик как Флоренского, так и его друга — профессора Сергея Булгакова, приехавшего на несколько часов в Посад из Москвы ради встречи и духовной беседы с автором «Столпа и утверждения Истины».

Однако картина по своему смыслу оказалась гораздо значительнее эмпирической зарисовки отдельного эпизода. Двойной портрет Флоренского и Булгакова имеет не бытовую, но метафизическую, «иконную» природу. Нестеров постиг само существо дружеских отношений двух русских софиологов и показал те черты вечного лика каждого из них, которые явили себя в событии их экзистенциальной встречи. Поэтому картина Нестерова помогает понять некоторые важные закономерности и связи в развитии того феномена, который принято называть русской философией.

Впрочем, картина вполне точно воспроизводит жизненно-конкретные детали встречи философов. В 10-е годы, — время, на которое приходится посещения Флоренского Булгаковым, — Флоренский — профессор Духовной академии (расположенной в стенах Троице-Сергиевой лавры) и одновременно — священ-

ник церкви Рождества Богородицы при местной больнице. Во время прогулки вблизи своего дома (его нынешний адрес: улица Пионерская, 19) он одет по-домашнему: на нем светлый подрысник, на голове скуфья. На Булгакове, госте из Москвы, — черный костюм и дорожный плащ. Философы идут озимыми полями; на заднем плане картины — лес, только что зазеленевший; на всем — на лицах, на белой ткани подрысника Флоренского, на молодой зелени — красноватые отблески заката...

Не случайно для картины художник выбрал именно это время дня: солнечный закат, по созвучию строю собственной души, особенно любил Флоренский. Но отблеск зари на картине — это также отблеск пламени войн и революций. И более того: закат здесь невольнo намекает на окончание эпохи Нового времени (ср. «Закат Европы» О. Шпенглера<sup>1</sup>), — той культурной эпохи, к которой принадлежат Флоренский и Булгаков. Закат соответствует тому же самому метафизическому настроению, которым проникнуты многие картины К. Д. Фридриха<sup>2</sup>.

В нестеровских «Философах» — два смысловых, духовных центра. Облик Булгакова отмечен некоторой мрачностью и трагизмом. В фигуре Булгакова, очень мощной и энергичной, сосредоточена тревога; лицо его выражает предельно напряженную и собранную в одну точку мысль; он сознает исключительную важность того, что слышит в этот момент от Флоренского, того, что происходит сейчас в мире и в России. Образ Булгакова воплощает в себе начало земное, историческое, — а потому неизбежно трагическое.

Напротив, Флоренский вносит в картину трансцендентный момент. Он весь обращен вовнутрь; его глаз — в отличие от взгляда Булгакова — мы не видим; голова его наклонена к груди, и это — классическая поза молитвенников-исихастов. Флоренский, надо думать, говорит о самом главном для себя и собеседника, для России, для всего человечества. Нестеров хорошо знал идеи Флоренского. Об этом можно судить по важнейшему элементу картины, а именно — жесту левой руки мыслителя: Флоренский указывает ею на местоположение сердца. Этот жест — содержательный узел всей композиции, сосредоточение ее смыслов. В книге 1914 г. «Столп и утверждение Истины» Флоренский пишет о сердце как о сокровенном центре человека, о христианской мистике как пути к Богу через сердце. Говоря с Булгаковым во время прогулки о сердце и сердечной молитве, а также непременно о любви, Флоренский отвечает, вероятно, на многие вопросы Булгакова, касающиеся совсем другого, рассеивает его сомнения и тревогу, указывает ему на новую жизнен-

ную перспективу\*. Флоренский раскрывает Булгакову вечность; Нестеров как бы отмечает вечностью облик священника. Флоренский словно призван к тому, чтобы мятущуюся душу Булгакова наполнить неотмирным покоем. Мы присутствуем при событии просвещения тьмы светом, на что символически указывают и цвета одежды философов.

Потому разговор Флоренского с Булгаковым, как он представлен на картине, — не просто беседа двух друзей, но — духовного отца с сыном, учителя с учеником. Фактически такими были их отношения в жизни. Булгаков познакомился с Флоренским в 1910 г., и хотя он был старше Флоренского (который родился в 1882 г., тогда как Булгаков — в 1871-м), сразу попал под его влияние. «Из всех моих современников, — писал Булгаков в очерке “Священник о. Павел Флоренский” (1943 г.), — которых мне суждено было встретить за мою жизнь, он есть величайший». Булгакова сразу поразили «величие и Красота» духовного облика Флоренского: «Отец Павел был для меня не только явлением гениальности, но и произведением искусства: так был гармоничен и прекрасен его образ. Нужно слово или кисть или резец великого мастера, чтобы о нем миру поведать». Булгаков вспоминает свои самые интимные переживания от общения с Флоренским: «У него был нежный, тихий голос, большая прелесть (не только в женщине, но в данном случае и в мужчине). Однако в этом голосе звучала и твердость металла, когда это требовалось. Вообще, самое основное впечатление от о. Павла было впечатление силы, себя знающей и собою владеющей. И этой силой была некая первозданность гениальной личности». Именно обаятельное сочетание «силы» и «прелести» в лице с чертами одновременно «древнего эллина» и «египтянина», лице, напоминавшем Гоголя и Леонардо да Винчи, вернуло православной Церкви взбунтовавшегося против нее еще в юности Булгакова.

Воздействие Флоренского на Булгакова метко комментирует историк русской философии В. Зеньковский: «В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова — как ни странно — жила всегда женственная потребность “быть в плену” у кого-либо; потому-то живая, многосторонняя личность Флоренского, от которого часто исходили излучения подлинной гениальности, имела столь глубокое влияние на Булгакова». Булгаков воспринимает софиологическое мировоззрение Флоренского и хочет идти по тому же жизненному пути. К 1918-му, страшному для

---

\* Отметим, что в 1918 г. Булгаков принимает священный сан.

Церкви году, он чувствует себя готовым к принятию священства. Это не было голосом левитской крови (Булгаков происходил из священнического рода), но было следованием примеру Флоренского, воодушевлением его теургическим пафосом. Что же касается писательства Булгакова, то его темы, как раскаты эха, следуют за интересами Флоренского. Флоренского занимает онтология иконы — и Булгаков пишет труд «Икона и иконопочитание». Флоренский поддерживает имеславцев — вслед за ним и Булгаков, который даже готовит к Церковному собору 1917 г. доклад в их защиту. Флоренский медитирует над именами — и Булгаков задумывает книгу «Философия имени». Флоренский роняет в «Столпе...» глубокомысленное замечание, что апостолы на проповедь шли попарно — и Булгаков ставит соответствующую проблему в труде «Петр и Иоанн». Флоренский прославляет Деву Марию — и Булгаков уже в эмиграции пишет метафизический трактат «Купина Неопалимая»... Все это — развороты, грани единой проблемы Софии: ведь Булгаков обратился не в «историческое» православие, но принял его софиологический — в интерпретации Флоренского — вариант...

Вторичность творчества Булгакова в отношении трудов Флоренского для исследователя очевидна. Но при этом идеи Булгакова не являются чем-то вроде перепевов мотивов Флоренского: в связи с Булгаковым можно с полным правом говорить о творчестве, идущем из душевной глубины, — но природа этого творчества, действительно женственная, как это точно отметил Зеньковский. А именно, Булгаков воспринял от Флоренского некий духовный, смысловой импульс и уже в собственной душе довел до зрелости и полноты его возможности. Флоренский — вдохновитель Булгакова. Он передал Булгакову платоническую интуицию Софии — мира в Боге, Божественного замысла о творении, — Булгаков же развил из этого семени охватывающее многочисленные аспекты бытия религиозное мировоззрение.

### УЧИТЕЛЬ И УЧЕНИК

Картина Нестерова «Философы» является наглядным художественным образом «школы» Флоренского: двух русских софиологов мы видим на ней в ролях учителя и ученика\*. В свя-

\* Не слишком серьезная на первый взгляд параллель нестеровской картины с «Афинской школой» Рафаэля, как мы увидим ниже, вполне правомерна и даже достаточно глубока.

зи с «учительством» Флоренского и «ученичеством» Булгакова хотелось бы сделать несколько общих замечаний.

В чем сущность учительного слова? Учитель по своему предназначению должен ввести в мир принципиально новое, доселе в нем не бывшее, духовное содержание. Учитель — это тот, кто владеет знанием сущего, владеет живой интуицией мира. Учителем может быть лишь человек, обладающий особым даром прозрения в глубину вещей, духовным опытом соприкосновения с реальностью. Этой способностью к созерцанию бытия, безусловно, обладал Флоренский. Отнюдь не внешняя ученость — пресловутый энциклопедизм — была характерной чертой его личности. Знание его определялось не числом прочитанных книг, но именно даром созерцания. Поставив перед своим мысленным взором любой предмет — будь то живой человек, слово, церковное таинство, произведение искусства, морская водоросль\*, он устремлял всю силу своего ума в глубь предмета, высвечивал своей интуицией его дух. И прикоснувшись к нему, он говорил о предмете общезначимым — и при этом живым, как бы адекватным сущности предмета словом. Те, кто слышал учительное слово Флоренского, не могли не ощущать его особой природы. И попадая на благоприятную почву — в духовно родственные души, — это слово учителя могло принести плод сторицею.

Именно это и произошло благодаря общению Флоренского с Булгаковым. Булгаков так характеризует свое отношение к Флоренскому, вспоминая идеи давнишнего письма, полученного им от о. Павла: «Я это принял тогда без критики, с тем влюбленным восторгом, как и все от него принимал» («Автобиографические заметки»). «Влюбленный восторг» — это благоприятнейшее состояние для ученичества того «женственного» типа, о котором в данном случае идет речь. Используя образы самого Флоренского, можно сказать, что мы имеем в данном случае дело с ситуацией духовного зачатия душой ученика, причем учитель выступает здесь в качестве «носителя педагогического эроса»\*\*. Книги Булгакова, каждая из которых посвящена тому или другому аспекту софиологической системы, содержат множество подлинных открытий. Но при этом все они суть по-

\* В лагере на Соловецких островах Флоренский изучал морские водоросли.

\*\* Ср.: *Флоренский П. А.* Новая книга по русской грамматике // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. М., 1996. Т. 2. С. 683.

беги, прорастания бытийственных интуиций учителя. Живой опыт соприкосновения с бытием, который питает идеи Булгакова, принадлежит в основном Флоренскому. Роль Булгакова же заключается в интеллектуальном усвоении этого опыта и творческой его проработке. В сочинениях Булгакова духовный импульс, восходящий к личности Флоренского, утрачивает свою непосредственность и силу, но зато он раскрывает там свое многогранное, обширное философское содержание.

Об «учительной» миссии Флоренского и «ученичестве» Булгакова я буду говорить подробно в связи с их имеславческими концепциями языка, и особо — в связи с книгой Булгакова «Философия имени». 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. Поясню это утверждение. Платон имел основания — в связи ли с собственным опытом, по причине ли опоры на предание — с уверенностью говорить о самостоятельном бытии первообразов вещей. Такого дерзновения у Аристотеля уже не было. Если у Платона учение об идеях выражает абсолютное, объективное знание, то у Аристотеля можно наблюдать чисто философское его снижение. Платон исходит из опыта прямого созерцания идей, Аристотель же, не обладавший мистическим, визионерским даром, следует свидетельству одного философского разума: согласно этому свидетельству, идея реально существует только в конкретном своем явлении. Платон является учителем именно благодаря своей созерцательной способности; Аристотель дает чисто философскую, рационалистическую интерпретацию видения бытия учителем. Аристотель следует за Платоном, когда ставит проблему соотношения идеи и вещи; но ученик вступает в спор с учителем, когда начинает утверждать, что идеи не могут существовать независимо от вещей. Влияние Флоренского на Булгакова, проявившееся, в частности, в области философии языка, очень точно соответствует учительству и ученичеству данного типа. В отношениях двух русских мыслителей XX века оказалась заново воспроизведенной ситуация Академии Платона.

О Платоне в XX веке нередко писали, как о посвященном в мистерию. Конечно, Флоренский не участвовал ни в каких «мистериях», кроме церковной, и не проходил никакого «посвящения», кроме рукоположения в иерейский сан. Однако посвящение — не церковное, но именно эзотерическое — было главной темой его жизни, его тоской и мечтой. От природы он

уже имел некое «посвящение»; он сообщает о соответствующем переживании в своих воспоминаниях. При этом он умел развивать свои оккультные дарования — способность к созерцанию архетипов, к «мышлению именами». Этого было ему достаточно, чтобы невольно встать к Булгакову в отношении учительства. Булгакова влекла к себе тайна, ощущаемая им в личности Флоренского. Но к этой тайне он был в состоянии приблизиться одним своим рассудочно-философским — хотя и весьма сильным умом. Опыт Флоренского позволял ему видеть идею в первоявлении; здесь его переживания сближались с опытом Р. Штейнера. В частности, Флоренский, оторвав имя от вещи, мог созерцать его в качестве тонкоматериального организма, заряженного оккультными энергиями. Булгакову же было бесконечно трудно представлять себе идеи (в частности, слова) живыми запредельными существами, и он тяготел к тому, чтобы рассуждать об идеях на чисто философский, умозрительный лад и говорить о них, как о смыслах. Чтобы не отставать от Флоренского в «реализме», ему просто не доставало созерцательного опыта.

Впрочем, в своем филологическом учении, развитом в «Философии имени», Булгаков держится средней позиции между представлениями о слове как о тонкоматериальном существе, с одной стороны, и об абстрактном смысле — с другой. Булгаков рассуждает об имени, соединенном с именуемым предметом, об имени в его конкретно-практическом бытии и осмысляет всевозможные закономерности этой ситуации. Для строя сознания Булгакова она наиболее естественна и плодотворна, тогда как основные филологические выводы Флоренского получены им через опыт созерцания имени как такового. Для Булгакова слишком трудно, практически невозможно видение слова в его самостоятельном существовании; напротив, конкретная речевая жизнь слова, когда имя обретает своего предметного носителя, оказывается доступной для его подхода. *Но ситуация речи, соединяющая имя с единичной вещью, соответствует основному предмету философии Аристотеля* — бытию идеи в конкретной предметной реальности. Итак: если филологические воззрения Флоренского вполне сознательно ориентируются на «идеализм» Платона, то в своем учении о слове Булгаков, быть может, не отдавая всегда себе в этом отчета, держится интуицией «Метафизики» Аристотеля.

Личностный и философский союз Флоренского и Булгакова, в силу его глубины и значительности, допускает разнообразные подходы исследователей. Прообраз дружбы русских софиологов



видели в таинственной ситуации любви—ненависти, связанной с именами Моцарта и Сальери\*. Чисто философский же аспект этого союза соответствует парадигме соотношения взглядов Платона и Аристотеля. Но в истории культуры есть еще один парный образ — то ли дружбы, то ли учителяства-ученичества, в котором можно распознать архетип судьбоносной связи Флоренского и Булгакова: это двойца Фауст—Вагнер, художественно осмысленная в трагедии «Фауст» И. В. Гете. «Фауст» — сокровищница мировых типов и идей, воистину платоновский космос живых духовных существ и творческих сил. Закономерности этого образного мира могут помочь сориентироваться в драме земной, человеческой истории. Столь значимый для русской культуры «Фауст» помогает понять смысл «русского религиозного возрождения» рубежа XIX—XX веков, суть русской софиологии. Более того, «Фауст» приближает к нам конкретные лица и проясняет конкретные человеческие судьбы, что для нас сейчас особенно важно.

### ТАЙНА ФЛОРЕНСКОГО

Бурно начавшиеся на рубеже 80—90-х годов дискуссии о творчестве Флоренского (они происходили в научной среде как в России, так и за рубежом) ныне практически заглохли. Причина этому — не в одной глубокой депрессии, которой охвачена российская наука. Академический подход к Флоренскому обнаружил свою полную несостоятельность: мысль Флоренского не отвечает границам и пафосу конкретных наук. Становится ясно: ключ к творчеству Флоренского — в строе его личности; стремясь понять его идеи, надо идти не от абстрактной научной проблематики, но прежде разобраться с вопросом: а что, собственно, за человек был Флоренский?

Существует «официальный», исходящий от родственников Флоренского, ответ на этот вопрос. Ученый, обратившийся в православие, священник и при этом патриот — такова несложная схема, в которую пытаются втиснуть перипетии жизненного пути и многообразие интересов Флоренского. Но схема эта критики не выдерживает. Религиозность Флоренского не со-

---

\* Соответствующая статья И. Роднянской («С. Н. Булгаков и П. А. Флоренский: к философии дружбы») помещена в книге: П. А. Флоренский и культура его времени. Марбург, 1995. С. 115—129.



всем православного свойства, и при этом нельзя не подчеркнуть того, что в 30-е годы Флоренский отошел не только от священства, но и от Церкви, расценив ее в качестве «догнивающего клерикализма» \*. Научные же концепции Флоренского трудно отнести по ведомству традиционных наук, идет ли речь о богословии, философии, искусствоведении, лингвистике и т. д.

Схема эта не описывает и глубочайших противоречий личности Флоренского. Как совместились в одном человеке утонченный мистик, почитатель Пресвятой Девы и небесной Софии, с одной стороны, и деятель тяжелой и военной промышленности СССР, каким стал профессор Духовной академии в 20-е годы? Как объяснить скачок от религиозного монархизма, веры в русского царя как Божия Помазанника к лояльности в отношении к цареубийственной власти, — и это при самом ясном понимании ее сатанинской природы? В памяти современников сохранилась картина прогулки рука об руку по Троице-Сергиевой лавре Флоренского и... Троицкого<sup>3</sup>. Как понять сотрудничество с комиссарами-кощунниками, осквернившими гробницу преподобного Сергия, того, кто так проникновенно писал о великом святом, называя Сергия «Ангелом-хранителем» России?.. Такие — вопиющие — противоречия видит во Флоренском тот, кто пытается понять мотивы его поступков как бы изнутри. А вот заключение чисто внешнего — культурологического подхода к мыслителю: отец Павел — «фундаменталист чистой воды» и при этом — «утонченный модернист»... \*\* За этими противоречиями стоит тайна Флоренского-человека. Как подступиться к этой тайне? Как вообще говорить о личности, не вторгаясь в ее тайну тайн — область последней свободы, открытую лишь Богу? Не забудем к тому же, что мученическая смерть Флоренского не только взывает к религиозно-нравственному чувству исследователя, но требует от него сугубой научной корректности: нравственный переворот, который мог произойти с человеком перед смертью, в состоянии опрокинуть, перечеркнуть все вынесенные относительно него суждения (ситуация евангельского Благоразумного разбойника). Потому когда я говорю, что строй личности Флоренского удивительно точно соответствует

\* Флоренский П. А. Предполагаемое государственное устройство в будущем // Священник Павел Флоренский. Сочинения: В 4 т. Т. 2. С. 659.

\*\* Мнение Р. Гальцевой, выраженное в интервью с немецким богословом И. Шельхазом. См.: Флоренский сегодня: три точки зрения // Вопросы философии. 1997. № 5. С. 147.

мировому типу Фауста, — метафизике этого типа, высветленной трагедией Гете, — я не касаюсь области свободы, но остаюсь в плане судьбы, роковой необходимости. Флоренский видел в Гете образец для своего мировоззрения: выше уже говорилось, что гетевское «первоявление» — основная категория его мышления. Думается, можно говорить о метафизическом родстве Флоренского с Гете и в конечном счете о принадлежности обоих к фаустовскому типу.

Прилагая метафизическую схему личности Фауста к Флоренскому, я не имею в виду никаких оценок: с данным типом соотнесена самая широкая нравственная шкала — от черно-книжника до святого тайнозрителя Бога. В жизни Флоренского тип Фауста являет себя очень отчетливо, до буквальных совпадений\*. Неудержимый практицизм Флоренского-мистика, страстное его стремление (особенно после 1917 г.) к земной деятельности — первое, что побуждает вспомнить в связи с Флоренским о Фаусте; вслед за этим открываются и остальные параллели. Вехами творческого пути Флоренского стали естествознание, математика, оккультизм, богословие (наряду с религиозной философией) и священство, — наконец социально-практическая — промышленная и государственная деятельность. И двигателем творчества Флоренского была та же сила, что и в случае Фауста — стремление к истине. Это стремление не есть заслуга или вина: ее природа роковая, это сама скрытая энергия данного типа, и в ней — один из ключей к нему. Флоренский стремился воцерковить в себе своего «внутреннего Фауста», и иногда ему удавалась эта победа над роком. «Фаустовские» роковые потенции его личности оказываются тогда или подсеченными под корень, или сублимируются, становясь теоретическими построениями, или же христианизируются: крестьянская девушка Анна Гиацинтова, в судьбе Флоренского воплотившая образ Маргариты, стала его супругой и матерью его детей. Но послереволюционные годы оказались для Флоренского самыми «фаустианскими», тогда Фауст в нем особенно сильно разошелся.

Но что же это за человеческий тип, символ которого — гетевский образ Фауста? В первую очередь, это тип не религиозный, если под религией понимать связь с Богом. Преобладающее

---

\* Схема Фауста в жизненном пути Флоренского снимается его мученической кончиной: Флоренский еще в этой схеме, когда изучает водоросли в лагере; но когда его ведут на расстрел — он уже вне всяких схем.

стремление Фауста — не к Богу, но в глубину тварного мира, в существо вещей. Фауст в Средние века противопоставит Церкви с ее ориентацией на личного Бога. Его влечет не запредельное, но тайный смысл природного. Молитва, церковная мистика — не его стихия; его духовная практика — не аскетика, но магия, трансформирующаяся в опытное исследование: именно с типом Фауста надо связывать истоки позитивной и прагматической науки. К данному типу принадлежат сонмы средневековых астрологов и алхимиков. По отношению же к Богу в душе Фауста господствует непреодоленный скептицизм («Кто на поверку, / Разум чей / Сказать осмелится: “Я верю”? / Чье существо / Высокомерно скажет: “Я не верю”? / В Него, / Создателя всего, / Опоры / Всего: меня, тебя, простора / И Самого Себя?» (Часть I. «Сад Марты»)\*.

Флоренский прошел через последние — адские глубины опыта сомнения; его сильно занимал образ «святого» скептика Пиррона<sup>4</sup>; для него самого путь к безусловному знанию пролегал через пытку, «огненное терзание» сомнения. О том, как сомнение побеждается подвигом веры, Флоренский написал в своем «Столпе...». И речь здесь идет о преодолении Флоренским в себе Фауста. Вообще, о Боге Флоренский мыслит очень близко к Фаусту: если для Фауста Бог-Самодержец («Всеобъемлющий», «Вседержитель»), то для Флоренского — «Самодоказательный Субъект». Идея Бога-Троицы, центральная для богословия Флоренского, параллельна интуиции триединства Божества, к Которому хочет обратиться Фауст в момент бесовского искушения («Я сделать все могу / Еще с тобой, несчастный! / Я Троицей сожгу / Тебя триипостасной!» — говорит он демону). И именно Пасха, когда вместе с Христом воскресает Природа, для Флоренского, как и для Фауста — главный источник религиозных переживаний... «Религия» Фауста в смысловом отношении акцентирована так же, как христианство Флоренского. И в этом специфическом «христианстве» — точнее, софиологии — в центре стоит не Бог, но Природа. Как религиозный философ и богослов, Флоренский остается верным своему прототипу из трагедии Гете.

Это великое произведение является надежным «путеводителем» по внутреннему миру и жизненному пути Флоренского. В частности, в свете «Фауста» снимаются противоречия его личности и приоткрывается покров тайны над ней. Переход

\* Стихотворные цитаты из «Фауста» приведены всюду в переводе Б. Пастернака.

Флоренского на сторону советской власти, труд его в промышленности и военном ведомстве\*, попытки вмешаться в разработку идеологии советского государства — да прообразы всех этих устремлений Флоренского мы обнаруживаем в «Фаусте», — в эпизодах службы Фауста у императора, участия в его войне и хозяйственных начинаниях! И — поразительное совпадение: как и Фауст, Флоренский умирает вблизи моря; если последним делом Фауста было осушение моря (сопровожаемое смехом дурачащих его бесов), то Флоренский незадолго до смерти был занят переработкой водорослей, вылавливаемых на морских отмелях...\*\* На службу советскому государству Флоренский перешел, повинувшись неодолимой роковой силе — логике своей судьбы или своего душевного типа, парадигму которого мы имеем в образе Фауста.

Фауст — тип софийный; это становится отчетливо ясным при размышлениях о личности Флоренского\*\*\*. Стремление Фауста простирается до сокровенного существа Природы — до идеи тварного бытия. Красоты как таковой, олицетворенной для него в образе Елены. Параллель Елене «Фауста» в судьбе Флоренского — Богоматерь и София. В книге «Имена» Флоренский говорит о метафизическом качестве имени «Елена», идя при этом не только от античных источников, но и от «Фауста». Но для Флоренского метафизика «Елены» соответствует одному из низших аспектов Мировой Души, — не «вечной женственности» («das Ewig-Weibliche» Гете), но «вечной женскости», — тогда как с Софией для него связано высочайшее и чистейшее ее начало — Девство как таковое. Поклоняясь Марии и Софии, Флоренский очищает и онтологически возвышает своего «внутреннего Фауста».

Духовная биография Флоренского практически буквально следует сюжету гетевского «Фауста». Даже у эпизода «Погре-

---

\* По предположению жены Флоренского, мыслитель принял бы участие в разработке атомной бомбы, доживи он до 40-х годов.

\*\* Трагедия Гете для русской истории оказывается пророчеством. В наши дни обнаруживаются плоды цивилизаторского дела, в котором участвовал Флоренский-Фауст. Процветание страны и свобода народа остаются делом проблематичным. Налицо же — окончательная гибель органического строя жизни и человека старого русского типа: «И уходит в даль с веками / То, что радовало взгляд!».

\*\*\* Примечательно, что не только судьба Флоренского делается более понятной при обращении к трагедии Гете, но имеет место и обратное: личность русского мыслителя помогает лучше понять мировую, общечеловеческий тип Фауста.

бок Азурбаха» есть четкая параллель в его судьбе: единственный грех юности Флоренского, о котором сообщают источники, — это склонность к винопитию. Подобно Фаусту, Флоренский пытался найти истину на путях дионисического опыта. Как и Фауст, Флоренский, разочаровавшись в естествознании, обратился к изучению оккультных наук. И как в случае Фауста, мистцизм Флоренского имел не созерцательный, но, в конце концов, практический характер; пафос дела владел Флоренским не в меньшей мере, чем Фаустом. Именно поэтому в своей теории молитвы Флоренский фактически сводит молитву к магическому заклинанию; Церковь же видится ему мистериальным институтом, осуществляющим «производство святынь», а священство — теургией («Лекции по философии культа»). От духовного «производства» оказался всего один шаг до производства материального. Помогла Флоренскому этот шаг сделать октябрьская революция 1917 г.

### КТО ТАКОЙ ВАГНЕР?

Картине М. Нестерова «Философы», изображающей прогулку Флоренского и Булгакова по окрестностям Сергиева Посада, в трагедии Гете соответствует эпизод «Фауст и Вагнер» сцены «У ворот»: в монологах Фауста перед Вагнером, когда учитель с учеником в пасхальный день бродят по городским предместьям, созерцая весеннее пробуждение природы, очень много созвучного личности и мировоззрению Флоренского. Пасхальная радость, охватывающая народ, сквозящая и в каждом природном явлении — как бы проблеск софийности, согласно ее понятию Флоренским, в грубом земном мире...

Присутствие Вагнера при Фаусте в трагедии Гете, разумеется, не есть случайный ее момент; попытаемся понять глубокую и непростую связь этих двух фигур. Кто такой Вагнер? Если отвечать на этот вопрос одним словом, то надо сказать: *Вагнер — двойник Фауста*. Двойник — не копия оригинала: идея двойничества предполагает вторичность, снижение, даже пародийность. Одновременно двойник обнаруживает и оформляет такие тенденции своего первообраза, которые теряются в его более крупной, содержательно богатой личности. *Вагнер — ученик и последователь Фауста*, относящийся к учителю с почтительным благоговением. Учительный авторитет Фауста происходит не из его книжной учености: Вагнер начитан не менее Фауста. Но знание Фауста качественно иного порядка, чем зна-

ние Вагнера; ученик это прекрасно чувствует. Фауст живет в иной плоскости бытия, на другом уровне души, чем Вагнер. Он — дионисический тип, Вагнер же по преимуществу рассудочен. И поскольку Фауст бездны не боится, ему открыто то, что для Вагнера находится за семью печатями. Фаусту дано прикасаться к бытийственной глубине — Вагнер довольствуется одними отражениями, — истинами, преломленными в чужом опыте. Фауст — реалист, Вагнер — в значительной мере схоласт. Искания Фауста сопровождаются метафизическим риском, — Вагнер существует размеренно и духовно безопасно. Если Фауст идет от жизни, то Вагнер — от книжной науки.

Но можно ли утверждать, что Вагнер — личность творчески бесплодная? Ничего подобного. Вагнер у Гете доходит до пределов возможностей своего типа и дерзает совершить невероятное, предпринимая создание человека в колбе вопреки всем законам природы. Вагнер по-своему безумен не менее, чем Фауст: в нем налицо некий экстаз схоластики, оторванного от жизни знания, когда он претендует на воспроизведение высочайшего природного феномена. Что из этого получилось, всем известно — Гомункул, странное существо на грани бытия и небытия.

Если, однако, Вагнер все же сумел создать Гомункула, то, напротив, стремления Фауста оказываются в конечном счете безрезультатными. Путь Фауста (если не принимать в расчет его трансцендентного финала) — глубоко пессимистичен и трагичен. Вагнер, создавший живое существо из неживой материи (а это не пустяк!), имеет, в сущности, ту же цель, что и Фауст — власть над природой. Создать человека на пути книжного знания для Вагнера — то же самое, что для Фауста — овладеть Еленой. Недочеловек Гомункул — упрек в итоге учителю и вдохновителю Вагнера. Сам Фауст — тип возвышенный, «благородный член духовного мира» («das edle Glied / Der Geisterwelt») — онтологически ущербен. И не в том ли эта ущербность, что реальное для него заслоняет Реальнейшее, Бога, что теоцентризм заменен для него космоцентризмом?..

Софиология — вот главный результат «ученичества» Булгакова у Флоренского; у «ученика» она получает вид богословской системы и мировоззренческого принципа. Софиология Булгакова стройна и непротиворечива, и с ее помощью Булгаков объясняет очень многое в христианстве. Но все же булгаковскую софиологию можно уподобить вагнеровскому Гомункулу — несовершенному, не способному к жизни существу. Дело в том, что софийная идея Булгакова порождена отнюдь не его живым опытом, — будь то опыт церковный или личный мисти-

ческий. На протяжении девятнадцативекового существования Церкви софийность была лишь обертоном церковной жизни; индивидуальной же встречи с Софией Булгаков не пережил. София не была для Булгакова живым ликом, — введение представления о Софии в богословие вызвано для Булгакова метафизической необходимостью. А именно, метафизика творения мира, по Булгакову, неизбежно содержит софийный аспект: «Поставляя рядом с Собой мир внебожественный, Божество тем самым полагает между Собой и миром некую грань, и эта грань, которая по самому понятию своему находится *между* Богом и миром, Творцом и тварью, сама не есть ни то ни другое, а нечто совершенно особое»\*; грань эта и есть Божественная София. Хотя Булгаков наделяет введенную так Софию множеством ипостасных имен («Ангел твари», «дщерь Божия», «невеста сына», «жена Агнца», «Матерь Сына» и т. д.), конкретный их субъект в системе Булгакова остается неясным. И чаще всего приходится понимать под булгаковской Софией платоновский мир вечных идей\*\*, истолкованный не мифологически, но метафизически.

София Булгакова, оставаясь абстрактной категорией, духовно не питает и не спасает. Видимо, именно здесь надо искать причину неудачи попыток Булгакова ввести в учение Церкви софиологические понятия. Гомункул разбивается о трон Галатеи; софиология Булгакова терпит крушение при столкновении с реальной жизнью.

## ВОПРОС О НОВОМ ДОГМАТЕ

Булгаковым владело стремление вводить в Церковь новые догматы. В статье «Афонское дело», написанной по следам имеславческих споров, он заявил, что «жизненный нерв православия» — в «свободе догматического искания»: «В догматическом развитии Церкви единая истина поворачивается разными и новыми сторонами»\*\*\*. Полемика об имени Божиим, считал мыслитель, поставила перед церковным сознанием столь жгучие проблемы, что в связи с ней «возник вопрос о новом догма-

\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1994. С. 186.

\*\* Там же. С. 189.

\*\*\* Булгаков С. Афонское дело // Русская мысль. 1913. № 9. С. 40. Булгаков выдает здесь желаемое за действительное, описывая, скорее, установку не православной, но католической Церкви.



те» \* — догмате о природе Божественных имен, призванном объяснить реальную действенность молитвы. Булгаков был участником Поместного собора Русской церкви 1917—1918 гг.; для выступления на нем он подготовил доклад, догматически оправдывающий позицию имеславия \*\*. Но из-за начавшихся революционных событий доклад не состоялся. В июне 1918 г. в день Святой Троицы, профессор Булгаков был рукоположен в сан священника, а в июле он выехал к семье в Крым. Здесь, в Симферополе, в 1920 г. он пишет книгу «Философия имени», в которой расширяет и обосновывает концепцию своего доклада Собору.

В сущности, Булгаков хотел ввести в православное богословие единственный новый догмат — софиологический: учение об имени Божиим — лишь один из его аспектов. В «Философии имени» Булгаков подводит под имеславие метафизическую теорию языка, основанную в свою очередь на софийном богословии. К обсуждению этой одной из самых замечательных книг Булгакова и пришло нам время обратиться.

О слове человеческого языка Булгаков рассуждает в богословских и космологических категориях. В основу теории языка он кладет учение о Логосе, развитое в первой главе Евангелия от Иоанна. Булгаков трактует его так. Есть нетварный Божественный Логос, Вторая Ипостась Бога, и есть Божественная энергия — свет, светящий в мире. Свет — это та реальность, которую Булгаков именует в данной книге Софией. София является основой творения, так как заключает в себе все смыслы, идеи мира. Творение мира, считает Булгаков, свободно пользуясь гносеологическими представлениями, не есть творение из ничего, но просвещение мэональной тьмы, материи, нетварным умным светом. При этом в мэоне возникает особая идеальная область слов-идей, что Булгаков описывает так: «В начале мирового бытия, в космическом архее, в мэональной первоматерии бытия, в потенциальной ее жажде было наполняющее ее, вносящее свет слово, в котором *все* получало свое имя, свою раздельность. <...> Это слово мира и в мире, космический логос, есть прямое действие Логоса Божественного» \*\*\*. Косми-

\* Там же. С. 37.

\*\* Об имяславии см. нашу статью: Борьба за Логос в России в XX веке // Вопросы философии. 1998. № 7.

\*\*\* Протоиерей *Сергий Булгаков*. Философия имени. Париж, 1953. С. 123. Далее цифры в скобках при цитатах означают страницы данного издания.

ческий логос, *София*, имеет свое средоточие в человеке. Благодаря своей причастности логосу человек является микрокосмом и заключает в себе весь тварный мир. Между сознанием человека и бытийственным логосом существует онтологическое соответствие, потому человек мыслит в созвучии со смыслами бытия. Итак: человек бытийственно приобщен к космическому слову; здесь — предлагаемый Булгаковым софиологический ключ к проблеме языка.

«Сюжет» «Философии имени» таков, что Булгаков очень медленно, постепенно сужая проблему, ведет читателя к вопросу об имени Божиим и соответствующем догмате; однако с самого начала он ставит свою концепцию языка на фундамент учения о Софии\*. Космическое слово, София, есть организм человеческого языка; слова суть лучи космического логоса и существуют они до человека. Проблема возникновения языка видится Булгакову проблемой онтологии, но не психологии; рождение слова в человеческой душе есть последняя тайна языка. Язык не создается человеком, — напротив, софийные, чисто духовные «слова» сами создают, используя голосовые способности человека, звуковое тело для себя. «Слова-идеи выделяются из того, что они собой выражают, таинственным, неизреченным актом. Слова рождаются в недрах человеческого сознания как голоса самих вещей, о себе возвещающих»; выделившись из лона Софии, слово-идея непостижимым образом заворачивается в звуковую оболочку, — потому «слово антропокосмично, или, скажем точнее, антропологично» (118, 28, 24). В сущности, на путях метафизики Булгаков приходит к тому же, к чему пришел Р. Штейнер через созерцательный опыт — к представлению о живом, говорящем космосе, для которого человек оказывается рупором\*\*. Но, разумеется, концепция софийного слова имеет у Булгакова не оккультную или мифологическую, но философски-умозрительную природу. Тайна слова, по Булгакову, — в закономерности соединения смысла слова с его звуко-

\* Для того чтобы создать у читателя общее представление о книге Булгакова, приведем здесь ее содержание: «I. Что такое слово. II. Речь и слово 1. Части речи (имя, глагол, местоимение). 2. Имя существительное. 3. Грамматическое предложение. III. К философии грамматики (грамматика и гносеология, грамматика и логика. Кант и язык). IV. Язык и мысль. V. Собственное имя. VI. Имя Божие. Софиологическое уразумение догмата об имени Иисусовом. Примечания. Эскурсы».

\*\* См. прим. на с. 943.

вым телом. И в отличие от Флоренского, ученик его не дерзает приподнимать покров над этой тайной.

### ПАДЕНИЕ СЛОВА

В метафизическом учении Булгакова о слове очень многие основные моменты восходят к взглядам Флоренского: в первую очередь, это представление о Софии как Божественном начале мира, а также мысль о рождении слова через взаимодействие объективного бытия и человека. Но можно увидеть и глубокую разницу в самом пафосе философствования Флоренского и Булгакова по поводу бытийственности языка. Роль человека при образовании слова у Булгакова предельно умалена; вообще, ничего положительного человек в космическое, софийное слово от себя не вносит. Человеческое сознание оказывается при образовании слова той стихией небытия, мэональной тьмой, проходя через которую космический язык портится, искажается. Образование конкретных языков, согласно Булгакову, происходит через порчу единого всечеловеческого языка. Потому софийность, бытийственность «обыкновенных» слов для Булгакова оказывается гораздо более низкой, чем в случае концепции Флоренского.

Причиной «падения» слова Булгаков объявляет первородный грех. Вследствие грехопадения у человека оказались поврежденными, вместе со всей его природой, «органы космической речи» — слух и язык. Голоса самих вещей, космические слова, стали доноситься до человека глухо и невнятно: «Человек стал слышать и прислушиваться больше к себе в своей субъективности, отъединенности от космоса, нежели к этому последнему. И его речь зазвучала все более неверно, раздробленно» (126). Так единый софийный язык распался на целый спектр языков; такова, по Булгакову, сущность того события, которое в Библии названо Вавилонским столпотворением. Если «изначальные слова, язык вещей, суть смысл и сила; они, выражая корень вещей, дают, вернее, осуществляют власть над вещами, им принадлежит мощь — магия, повелительная сила, заклинания» (126), то нынешнее слово практически бессильно в отношении природы, и его слышит только человек. Это состояние языка отражает наличное состояние человечества — неонтологизм или психологизм.

Метафизика слова окрашена у Булгакова своеобразным филологическим пессимизмом. Булгаков не чувствует реальных слов, не ценит и не слишком любит их. Как разнится здесь Бул-

гаков с Флоренским — упоенно предающимся этимологизированию, вдумывающимся в звуки обыкновенных, «падших» слов! К фонеме слова Булгаков испытывает глубокое недоверие. Конечно, для него, как и для Флоренского, фонема *с* — есть звуковой символ смысла, софийного дозвукового слова, — но он достаточно безнадежно смотрит на возможность преодоления пропасти между звуком и понятием. Звуки языковых слов для него случайны по отношению к их смыслам, и потому нередко он говорит о словах не как о символах вещей, но как об их иероглифах, связанных с вещами не реально, но условно. Звуковая природа слов составляет, по мысли Булгакова, «ночную, подсознательную, женственную характеристику слова, которому свойственен мужской, дневной, солнечный свет» (42).

«Вагнерическому», рассудочному по преимуществу дарованию Булгакова была присуща лишь слабая интуиция слова как такового: Булгаков, в отличие от Флоренского, не умел созерцать слово в его наличной данности, ощущать слово в качестве звукового организма и живого существа. Именно с этим связано учение Булгакова о «падшем слове» — слове с замутненным онтологическим ядром. И именно здесь — причина «умеренности» реализма Булгакова в отношении слова: Флоренский-филолог — *платоник*, филолог *Булгаков* — *перипатетик*. Особенность дарования Булгакова направила его исследования языка по другому, нежели в случае его учителя, руслу.

## СЛОВО И РЕЧЬ

Самые важные филологические открытия Булгакова рождаются из отрицания представления Флоренского о самостоятельном существовании слова в качестве тонкоматериального организма. Булгаков изначально отказывается вступать в область оккультных теорий имени. Слово, по его убеждению, существует *только в речи*, имена сами по себе суть абстракции. Гений языка, замечает Булгаков, называет «словом» его конкретную речевую жизнь: «Λόγος есть не только слово, мысль, но и связь вещей» (45). В речи мы имеем дело не со словом как таковым, но со словом в его соединении с конкретным бытием. И предметом интереса Булгакова является именно это «вселившееся в вещь» слово — аристотелевская энтелехия, осуществившая себя, идея в ее вещественном бытии. Поскольку Булгаков занимается словом в речи, то у него, в отличие от Флоренского, ока-

зывается разработанной онтологической концепцией частей речи и частей предложения. Булгаков честно исходит из своего профанного, «вагнерического» опыта видения такого феномена, как язык, не пытаясь самостоятельно проблематизировать оккультные созерцания учителя. Между тем «Философия имени» полна скрытых отсылок к филологии Флоренского — в форме диалога с ее выводами, в виде прямого заимствования или самостоятельной разработки тех же самых, важных и для учителя, вопросов.

Ключ к булгаковской метафизике слова — в представлении мыслителя об *имени существительном*. Имя существительное для Булгакова — это не словесная монада, «одический сгусток», как для Флоренского, но свернутое суждение и предложение. Уже отдельное слово в представлении Булгакова сводится к речи: смысл имени существительного состоит в провозглашении того, что *нечто есть*; «имя существительное есть экзистенциальное суждение, в котором подлежащим является некоторая точка бытия, то, что само по себе не может выразиться в слове, а сказуемым является имя» (57).

О бытии Булгаков мыслит апофатически — так, как в восточном богословии принято мыслить о Божестве. В бытии есть глубина, которую нельзя назвать — на нее можно только указать. С этой глубиной — «усией», «первой ипостасью бытия» (55) — Булгаков связывает одну из частей речи, а именно — местоимение «я»: оно, по Булгакову, — символ невыразимой усийной бездны. Булгаков знал опытно тайну Я и, что особенно важно, ценил этот свой опыт, расходясь здесь с Флоренским, связывавшим переживание Я с первородным грехом. В метафизике Я (самом сильном, как кажется, аспекте учения Булгакова о языке) мыслитель делает шаг к экзистенциализму бердяевского типа. Что же касается филологии Булгакова, то, по его мнению, «я» вообще является основным словом, поскольку «Я в известном смысле есть корень языка» (53).

Действительно: утверждая, что в имени существительном заключено бытийственное суждение, Булгаков подразумевает, что в имени осознает себя некое Я. За каждым существительным стоит это местоимение: оно — субъект суждения, в котором предикатом служит имя. Другими словами, местоимение является стволем, сердцевинной имени, ядром всякого слова. Но слова суть идеи; таким образом, оказывается, что идеи одушевлены и обладают сознанием, поскольку с каждой из них сопряжено некое особенное Я. Из этих филологических рассуждений рождается величественный мировоззренческий вывод: София,

этот «организм идей», есть живая и притом многоипостасная сущность; космос одушевлен, и в нем множество экзистенциальных центров; за всем в мире стоит «Я». К своему любимейшему образу космической Церкви Булгаков приходит с неожиданной стороны — от размышлений о частях речи.

## ИМЯ И ИМЕНОВАНИЕ

Экзистенциальное суждение, заключенное, по мысли Булгакова, в каждом имени может быть записано так: *Я есть А. А.* слово, Булгаков иногда называет *второй ипостасью бытия* (*первая*, как мы помним, символизирована местоимением), — через связку же, предикативность, осуществляет себя *третья ипостась*. Чаще, однако, Булгаков обращается к другой онтологической модели имени. А именно, со связкой он соотносит энергию — энергетический канал, через который сущность, усия, являет себя в имени. Само имя А обретает реальность только в экзистенциальном суждении — именовании, вне которого имя — абстрактный «смысл, а не бытие» (59). И про имя само по себе нельзя сказать, собственное оно или нарицательное: все зависит от связки. Связка может быть бытийственно напряженной, может быть и ослабленной; в соответствии с этим различаются имена собственные и нарицательные. На самом деле Булгаков, в отличие от Флоренского, отрицает существование имен собственных: ведь все без исключения имена имеют энергетическую, но не сущностную природу (сущностно одно лишь местоимение «я»); потому все они — имена нарицательные.

...Медленно и постепенно восходит Булгаков к основной цели своей филологии — к концепции имени Божия. Важным этапом этого восхождения оказывается булгаковская теория человеческих имен. Сравнение ее с учением об имени, занимающем важнейшее место в философии языка Флоренского, представляет особый интерес.

В акте именовании налицо два основных участника — именуемый и имя. И если в ономотологии Флоренского бытийственный акцент сделан на *имени*, то в воззрениях Булгакова — на *именуемом*. Примечательно то, что именуемому — личности, самостоятельной духовной сущности — Флоренский фактически отказывает в бытии, сводя всякую личность к ее имени. Как уже говорилось, имена обладают у Флоренского не зависящим ни от каких личностей существованием: это существа с

тонкоматериальным телом и душой-смыслом, узреваемым этимологически. При именовании имя вселяется в человека и вызывает его к бытию: «До имени человек не есть еще человек, ни для себя, ни для других, не есть субъект личных отношений, следовательно, не есть член общества, а лишь *возможность* человека, обещание такого, зародыш» («Имена», раздел X). В теории человеческих имен Флоренский выступает как самый радикальный платоник: реальностью для него здесь обладают одни имена-идеи.

Напротив, соответствующий раздел книги Булгакова четко выдержан в духе Аристотеля. В учении об именах первое по смыслу место отведено именуемой личности: как раз личность обладает бытием, и «символ» этого бытия — местоимение «я». Имени же самому по себе Булгаков совершенно недвусмысленно отказывает в реальности: «Имя не существует невоплощенно, как трансцендентная идея, оно есть энтелехия, которая в наименовании обозначается как потенция, а нареченное [имя] становится энергией, действующей как энтелехия» (160). 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».

Булгаков просто не в состоянии по-настоящему оторвать имя от его носителя, начать «мыслить именами», как к тому призывает его учитель: сам носитель имени для философа слишком значим и ценен, чтобы он мог абстрагироваться от его существования. Если для Флоренского до имени человека просто *нет*, то для Булгакова такая личность — «всечеловек», потенциально имеющий в себе все имена (157). И без имени человек — это некий духовный тип; для своего правильного развития он нуждается в таком имени, природа которого созвучна его собственной. Булгаков не может ничего сказать от себя об *имени* как таковом; зато он пишет глубоко и проникновенно об *именовании*. Выше уже говорилось о том, что открытия Булгакова касаются жизни слова в речи; так же и в теории имен специфически булгаковское обнаруживается тогда, когда мыслитель обращается к живой динамике имени — к событиям именованного, переименования, псевдонимии и т. п. Книгу Булгакова правомернее было бы назвать «Философией именованного»: такой заголовок точнее соответствовал бы ее «аристотелевской» природе.



## РЕЧЬ И ИМЕНОВАНИЕ

Для Булгакова слово существует только в речи; любое имя есть уже речь и предложение, поскольку в имени свернуто бытийственное суждение, мистический жест: в имени осознает себя некое Я. Но в концепции Булгакова присутствует и иное отношение: любая речь, всякое предложение могут быть сведены к именованию. С онтологической точки зрения, полагал Булгаков, какой бы конкретный смысл ни вкладывался говорящим в высказывание, оно есть, прежде всего, свидетельство о бытии тех или иных реальностей. Опираясь на эту мысль, Булгаков развивает свою концепцию частей речи и частей предложения.

Предложение видится мыслителю распавшимся на две части, имеющие разный бытийственный вес. Во-первых, в предложении есть несколько бытийственных центров — таких слов, за которыми просматривается глубина бытия. Эти слова — онтологические существительные, даже если грамматически они выступают в глагольных или любых других речевых формах. В предложении же они — онтологические подлежащие, пусть обычная грамматика считает их за дополнения или обстоятельства. Например, в предложении «мальчик сломал палку», которое может быть обращено во фразу «палка сломана мальчиком», имеются два бытийственных подлежащих (субъекта именованья) — «мальчик» и «палка».

Но во-вторых, предложение содержит такие слова, которыми осуществляется суждение о подлежащем, выражаются качества или состояние подлежащего. Реального бытия за ними не стоит, словам соответствуют лишь абстрактные смыслы. Это — глаголы и прилагательные, а в качестве членов предложения они могут быть подведены под общую им категорию предикативности, сказуемости: сказуемое — это то, что сказывается о сущности. «Речь, — пишет Булгаков, — состоит в предикативности или именовании, и части речи либо прямо служат этой задаче, либо играют служебную роль» (80). Итак, при онтологическом подходе речь понимается предельно упрощенно и монументально. Всякое высказывание в нескольких местах прикреплено к усильному бытию; а над этими точками прикрепления, порой весьма затейливо и сложно, высится конструкция из смыслов. Так, в предложении «мальчик сломал палку» две бытийственные точки, соответствующие идеям «мальчика» и «палки», соединены идеей «ломания», которая в данном случае выступает в чисто смысловой роли.

Онтологическая философия грамматики Булгакова открыта для обсуждения и уязвима для критики. Кажется, в ней есть все же тенденции к позитивистскому взгляду на слово — к представлению о слове лишь как о звуке. Будучи погруженным в речь, слово у Булгакова как бы десубстанциализируется, выветривается: если имена существительные связываются им с сущностью бытия, то глаголы и прилагательные уже оказываются абстракциями, знаками идей. Но более того: создается впечатление, что единственным бытийственным словом для Булгакова является это загадочное, «заумное», глубокое слово, символ ноуменальности — местоимение «я». «Я», по Булгакову, царит в языке; царит «я» и в его концепции.

Речь, говорит Булгаков, сводится к именованию, «к простейшей формуле А ЕСТЬ В» (88). Но если вспомнить, что для булгаковской метафизики «Я есть А» и «Я есть В», то окажется, что формула «А есть В» не будет «простейшей» речевой формулой: такая, очевидно, примет вид «Я есть С». В конечном счете за всякой речью стоит говорящее лицо со своим Я; этот факт странным образом прошел мимо Булгакова. Во всяком случае, если воззрения Булгакова на речь довести до конца, то надо будет признать, что во всякой речи для него на метафизическом плане звучат голоса целого ряда природных реалий, в слове человеческом присутствует мировое слово, человек выполняет миссию рупора вещей. В «Философии имени» Булгаков предстает как космический экзистенциалист, строящий образ живого, состоящего из мириад умных «Я» космоса. Пандемонизм Фалеса<sup>5</sup> («Все полно демонов и душ») вспоминается здесь, как и в связи с Флоренским, хотя и на несколько иной лад.

### КАК БЫТЬ С «АФОНСКИМ ИНОКОМ ИИСУСОМ»?

Большой потерей для историка русской философии является утрата доклада Булгакова об имени Божиим, подготовленного им для Церковного собора 1917 г. \* Возможно, этот доклад был более «имеславческим», чем выросшая из него книга «Философия имени». Возможно, «перипатетический» склад ума Булгакова повел его мысль несколько по иному руслу, чем ему представлялось вначале. Во всяком случае, хотя Булгаков в заключительной части своего труда и отстаивает с блеском по-

\* Быть может, впрочем, этот доклад хранится в парижском архиве Булгакова, принадлежащем Н. А. Струве.

читание имени Божия, рассуждения его сильно приближаются к концепции тех, кого оппоненты по афонским спорам звали имеборцами.

В афонских спорах одним из основных доводов «имеборцов» против особого почитания Божественных имен было указание на их человеческий и как бы только человеческий характер. Такие имена Бога, как Вседержитель, Благой, Всемогущий и т. д., говорили «имеборцы», суть обыкновенные слова; имя «Иисус» — также обычное человеческое имя. Неужели из-за того, что какой-то афонский инок носит имя «Иисус», мы должны этому иноку поклоняться? — спрашивали простые монахи. И чтобы выразить свое презрение к заурядной внешней оболочке имени Бога, они писали слово «Иисус» на бумажках, которые затем рвали и топтали ногами.

Не так-то легко было теоретически распутать это сплетение софизмов, обосновать общее для всех религий почитание божественных имен! Булгаков справляется с этим, беря за основу свои представления о строении слова. Слово, по Булгакову, следующему здесь за Флоренским, состоит из фонемы, морфемы и синемы (=семеме Флоренского). Поскольку, как я все время подчеркиваю, Булгаков исследует конкретную речевую жизнь слова, главной стороной слова является для него синема — осуществившийся в данном речевом акте смысл слова. Словесным же телом — фонемой и морфемой — Булгаков практически не занимается, — и здесь обратная ситуация по отношению к Флоренскому, чей предмет — слово как таковое, слово в его обособленной «телесности». И тут-то «перипатетический» подход Булгакова демонстрирует свои возможности: проблема «афонского инока Иисуса» изнутри воззрений Флоренского неразрешима, тогда как «ученик» справляется с ней без труда.

«Имеборцы» под именем понимали одну его звуковую (или буквенную) оболочку. Однако, говорит Булгаков, в имени есть синема, через которую слово привязано к конкретной точке бытия. Если речь идет о синеме человеческого имени, то в такую синему входит существо именуемого: «Синему имени составляет его данный носитель, с ним оно связано нераздельно» (208). Поэтому, с точки зрения онтологической филологии, совсем разные вещи: «Иисус» как имя Бога — и «Иисус» как имя афонского инока, поскольку при одинаковых фонеме и морфеме эти имена обладают разными синемами. Здесь налицо омонимия, но не тождество; примечательно то, что проблема омонимов, поднятая Булгаковым, полностью отсутствует в разработках его учителя. Булгаков также подмечает, что в церковном

сознании имеются эти достаточно тонкие филологические интуиции: православная Церковь исключает тезоименитство относительно Иисуса Спасителя и Божией Матери, хотя в православном календаре есть имена святых — «Иисус» и «Мария».

Но как конкретно и наглядно обнаруживает себя синема Божественного имени? Очевидно, имя Божие, прежде всего, оказывается таковым в *молитве*. Для Булгакова речь здесь идет о жизненной ситуации, которая одна превращает обычное человеческое слово в имя Божие. Но каким образом это осуществляется в молитве? Силой ли веры молящегося, энергией ли его чувства? Булгаков отвергает эти и другие психологические объяснения. Дело не в настроении молящегося: решающим здесь является момент не психологический, но онтологический — та мистическая интенция, которая, ставя молящегося перед Богом, делает из имени Имя. В славянском языке она выражается звательным падежом. Словесный же контекст имени для Булгакова не так важен, и он не отдает предпочтения перед другими молитвами молитве Иисусовой. Он не любит погружаться в мистику звуков, словесных фонем, к чему так склонен Флоренский; ему чужда атмосфера эзотеризма, окружающая Иисусову молитву. Здесь он сближается с более распространенным и, кажется, для XX века более приемлемым, трезвым церковным подходом.

Итак: ни медитативное погружение молящегося в имя Бога, ни сила его религиозного чувства, ни даже искренность и глубина его веры не являются, согласно Булгакову, теми факторами, которые содействуют тому, чтобы простое «молитвословие» сделалось реальной встречей с Богом или мистическим слиянием с Ним. Для этого необходима умственно-волевая установка сознания, факт онтологический в глазах Булгакова. Очевидно, что здесь безусловно православный взгляд мыслителя приобретает легкий протестантский оттенок: Булгаков как бы избегает того молитвенного «эзотеризма», который присутствует не столько в учении, сколько в конкретной духовной жизни православной Церкви.

Есть и второй явный способ обнаружения «симемы» (семемы, по Флоренскому) собственного имени и имени Иисусова. По Булгакову, в имя человека входят имена всех его предков, и через это имя делается более «собственным», — в русском языке родословная человека учтена фамилией и отчеством. Родословные Иисуса, присутствующие в двух синоптических Евангелиях, превращают обычное имя в единственное — поклоняемое и превозносимое.

Учение о языке, развитое в «Философии имени» Булгакова, — ни что иное, как умственное восхождение к вершине, которой является концепция имени Божия, предмета полемики в Русской церкви. И эта концепция выдержана в естественном для Булгакова ключе умеренного реализма — не платонизма, но, действительно, перипатетизма. Эти взгляды Булгакова занимают промежуточное место между воззрениями исторических «имеславцев» и «имеборцов». В афонских спорах речь шла на самом деле об отношении к звуковому или буквенному составу Божественного имени. Крайнее имеславие обожествляло этот состав. Сторонником этого взгляда выступил Антоний Булатович, когда взялся за доказательство божественности имени «Иисус» с помощью анализа каббалистического смысла составляющих это имя букв. Заметим, что пристрастие к каббалистике Флоренского выдает его тоже как крайнего имеславца. Крайние же имеборцы презирали звуковую особенность имени, выражая свое презрение доводом-жестом — демонстративным уничтожением листков бумаги с именем... Как раз по этому вопросу Булгаков встал на среднюю позицию. Он отказался от превознесения фонемы слова «Иисус»: в отличие от учителя, он не имел вкуса к каббалистике. Хотя «Иисус» — более собственное имя Бога, чем ветхозаветное «Иегова», но у Бога, настаивал Булгаков, есть и другое — глубиннейшее и при этом тайное Имя, о котором сказано в Апокалипсисе. Имя «Иисус» есть кенозис, самоумаление этого Имени; таков, кажется, последний, верховный смысл теории Булгакова. С Именем в событии Боговоплощения происходит то же самое, что и с Богом. Как Бог смиряется до «рабьего зрака», так же и в мир нисходит истинное, неведомое Имя Бога, облекаясь в плоть обыкновенного человеческого имени «Иисус». Бог воплощается не только в тело Христа, но и в Его земное имя. И в качестве имени Богочеловека имя «Иисус» заслуживает почитания во всем своем, в частности, и в звуковом составе, — однако не того почитания, которого хотели бы для него имеславцы.

## ИМЯ И ИКОНА

Вернусь еще раз к тому, о чем уже говорилось: «имеборцы» вовсе не отрицали почитания Божественных имен и относились к ним не с меньшим благоговением, чем имеславцы. Спор об именах в ряде случаев шел по поводу одних теоретических формулировок и не затрагивал существа дела. И не случайно в те-

чение афонских событий сотни людей (споры имели массовый характер) не раз переходили на сторону оппозиции.

Какое же почитание имени Божия допускали «имеборцы»? Божественные имена, утверждал главный теоретик «имеборчества» С. Троицкий, суть создания человека, и их «нужно употреблять с мыслью о том, что Бог выше всякого имени, что Он не имеет никакого имени, а что все имена лишь указывают на Бога, не говоря, что Он такое. Только тогда они получают свой правильный смысл, а в противном случае они будут идолами, и применение их к Богу будет богохульством»\*. Но поскольку имена Божии суть символы религиозные, их следует почитать — почитать в той мере, какую VII Вселенский собор установил для почитания икон. С. Троицкий считает эту мысль основой своих воззрений: имена Божии, как и иконы, «суть созданные человеком образы Божии, — первые звуковые, вторые красочные; и тем и другим подобает воздавать одинаковое “относительное” поклонение»\*\*. Буквально то же заявляет и Булгаков: «Имена Божии суть словесные иконы Божества, воплощение Божественных энергий, феофании, они несут на себе печать Божественного откровения. Здесь соединяются нераздельно и неслиянно, как и в иконе, божественная энергия и человеческая сила речи» (186).

На теории иконы Булгакова нелишне остановиться особо: она выразительно демонстрирует тенденции его мировоззрения и особенность его «ученичества» по отношению к Флоренскому. Свои концепции как имени, так и иконы Булгаков намеревался утвердить на догмате иконопочитания, принятом VII Вселенским собором. Этот простой древний тезис, согласно которому честь поклонения иконе от образа восходит к первообразу, в XX веке русскими философами стал интерпретироваться весьма свободно. В русле собственных изначальных интуиций трактовали догмат и Флоренский с Булгаковым. И эти две трактовки говорят нам все о том же — об учительной, и при этом «фаустианской» природе духовного склада Флоренского, а одновременно — об «ученичестве» Булгакова.

Флоренский посвятил иконе два крупных сочинения — «Иконостас» и «Обратную перспективу»; немало говорится о ней в ряде работ, меньших по объему, но не менее интересных

\* Троицкий С. В. Учение афонских имебожников и его разбор. СПб., 1914. С. 20.

\*\* Троицкий С. К истории борьбы с афонской смутой. Пг., 1916. С. 20.

(«Моленные иконы Преподобного Сергия», «Храмовое действо как синтез искусств», «Троице-Сергиева лавра и Россия»). В теории иконы Флоренский исходит в основном из своего опыта — молитвенного и созерцательного — общения с дивными иконами Троице-Сергиева монастыря. Размышления его над догматом иконопочитания сконцентрированы на проблеме иконной онтологии. Икона — это, с одной стороны, раскрашенная доска, с другой — сама святая личность; Флоренского занимает антиномическая диалектика иконного образа и первообраза, — с помощью диалектических рассуждений он стремится описать православный опыт поклонения иконам.

Иконописное изображение открывает через себя первообраз. Особенность изображения отнюдь не безразлична в отношении этой его цели: существует иконописный канон, веками выработывавшаяся иконописная техника и особые, соответствующие онтологии иконы краски и материалы. Флоренский подразумевает то, что соблюдение иконописного канона — необходимое и почти что достаточное условие \* реальной онтологической связи образа с первообразом. Икона, сказано в «Иконостасе» — «не изображение святого свидетеля [горнего мира. — Н. Б.], а есть самый свидетель. Не ее, как памятник христианского искусства надлежит изучать, но это сам святой ею научает нас. И в тот момент, когда хотя бы тончайший зазор онтологически отщепил икону от самого святого, он скрывается от нас в неприступную область, а икона делается вещью среди других вещей». Икона для Флоренского — один из примеров (быть может, самый яркий) присутствия в повседневной человеческой жизни гетевских первоявлений: в иконе происходит практически незамутненное преломляющей материальной средой явление святого обитателя духовного мира.

Иконописный образ в идеале прозрачен для явления первообраза; икона для Флоренского — это «окно» в вечность. Для достижения этой онтологической «прозрачности» иконы требуется, вместе со следованием канону, высокое искусство и личная святость иконописца; фактически художник или должен быть сам тайнозрителем духовного мира, или должен следовать руководству такого тайнозрителя \*\*. Тогда икона, действитель-

\* «Почти» — поскольку требуется еще высота православной духовной жизни иконописца.

\*\* Так, икона Святой Троицы Андрея Рублева (ныне канонизированного) восходит к созерцательному опыту преподобного Сергия Радонежского.



но, станет адекватным символом высочайшего Духа, и человек, созерцающий ее, сможет сказать: «Вот я смотрю на икону и говорю в себе: “Се — Сама Она” — не изображение Ее, а Она Сама, чрез посредство, при помощи иконописного искусства созерцаемая. Как чрез окно, вижу я Богоматерь, Самую Богоматерь, и Ей Самой молюсь, лицом к лицу, но никак не изображению. Да в моем сознании и нет изображения: есть доска с красками, и есть Сама Матерь Господа». Эти слова Флоренского из «Иконостаса», безусловно, соответствуют подлинно реалистическим устремлением православного сознания. Но надо видеть и духовную опасность заострения внимания на иконописном каноне, что было столь характерно для Флоренского: абсолютизация канона может привести к тому, что различные его разновидности — Владимирская, Казанская, Иверская иконы Богоматери, высоко чтимые православными людьми, заслонят живой Лик Пресвятой Девы. О наличии в православном сознании этой полуязыческой тенденции писалось множество раз.

И, напротив, мнение об Иконе Булгакова — опять-таки в тенденции — есть ее протестантское отрицание и противопоставление молитве перед иконой чисто духовной молитвы. Булгаков считал, что отцы VII Собора придавали иконе второстепенное, вспомогательное значение. Качество изображения, по мнению Булгакова, ничего не добавляет к онтологичности иконы; канон, философскому осмыслению которого Флоренский посвятил так много сил, в глазах Булгакова — простая условность. Вообще, если художественный элемент иконы как-то привлечет к себе внимание молящегося, то это окажется в противоречии с назначением иконы.

Но что же такое тогда икона, есть ли в ней вообще что-то безусловное, зачем она нужна? Булгаков подмечает некую, казалось бы, незначительную черту иконописного канона. Когда иконописец заканчивает написание иконы, то в качестве последнего штриха он наносит на доску имена изображенных на иконе лиц. Как раз эту надпись Булгаков считал главным и абсолютным элементом иконы: «Икону делает иконой не живописное качество рисунка или портретное сходство (что, очевидно, и невозможно), но наименование, которое внешне делается в виде надписи» (182). Булгаков предпочитал держаться скромной, зато надежной истины: изображение условно, безусловно только имя. Его скрытая полемика с Флоренским на этот счет — лишь одна из форм его «ученичества»: сама постановка проблемы иконы и детали ее разработки выдержаны в ключе Флоренского. И в этом представлении Булгакова об иконе вновь напо-

минает о себе булгаковский «внутренний Вагнер» — с его неверием в реальную, осязательную близость духовного мира, с его благоразумным воздержанием от рискованных духовных или интеллектуальных экспериментов...

Булгаков предлагает исходить из иного опыта молитвы перед иконой, нежели тот, о котором говорит Флоренский. Молящийся, с его точки зрения, вообще не должен останавливаться вниманием на иконном изображении: ему следует сосредоточиться на имени Первообраза. Иными словами, и перед иконой должна осуществляться та внеобразная, «умная» молитва, учение о которой было разработано восточной аскетикой. «Вся икона есть разросшееся имя» (182): в этом тезисе Булгакова пересекаются его концепция иконы и философия имени. Но отсюда всего один шаг до протестантского упразднения иконы...

Завершая разговор о булгаковской метафизике языка, отмечу еще одну формулировку из «Философии имени»: «Изображение на иконе есть иероглиф имени» (183). В связи с ней вспомним уже отмеченную мысль Булгакова об имени Божиим как иероглифе Божества. Хочется подчеркнуть, что Флоренский категорией иероглифа никогда не пользовался, в сходных ситуациях говоря о символе. И в разнице смыслов иероглифа и символа — то, что отличает интуиции Булгакова от мироощущения его учителя. В пристрастности к понятию иероглифа — знака, чей внутренний смысл не соотнесен со смыслом обозначаемого — выразилось тонкое «имеборчество» Булгакова, не только свойственное его учению об имени, но являющееся оттенком его мировоззрения. Булгакову присущ бытийственный пессимизм, даже трагизм; в глубине души он остро переживает общечеловеческую трагедию отрыва от корней бытия, от Источника жизни. Флоренский-Фауст — тип тоже трагический. Но трагизм его судьбы в целом скрыт за учительным пафосом, связанным с даром духовного видения. Булгаков всецело доверяется слову учителя, — но, честный талант, он остается самим собой, умом ищущим и трагическим. Не с этим ли земным, человеческим трагизмом фигуры Булгакова связан еще черный цвет его одежды на картине Нестерова, так выразительно контрастирующий с белизной облачения его учителя?..

