

А.И.РЕЗНИЧЕНКО

«Я». К метафизике субъекта С.Н. Булгакова в работах 20-х гг.^[1]

Сетуя на свою горькую публикаторскую судьбу, С.С. Хоружий, чьими усилиями труд Булгакова «Трагедия философии» дошел до русского читателя, писал в примечаниях: «предоставленный текст — ксерокопия машинописного текста, находившегося в свое время в издательстве «Пламя» и несущего обширную рукописную правку автора. Данная правка и есть та внешняя корректура, о которой говорится в предисловии «От автора»^[2]. Как видно из содержания, после завершения книги в Крыму, автор возвращался к тексту и не только для этой «корректуры»: в гл. 3 Очерка 2 есть ссылка на статью о. Сергия «Ипостась и ипостасность», написанную в 1924 или 1925 г.^[3]; поздней основного текста написан и Post-scriptum в Очерке 3 <...> Наконец, красными чернилами на рукописи (разумеется, после 1927 г.) проставлены страницы немецкого изд.^[4] К сожалению, текст явно не прошел редакторской подготовки к печати, имеются непреднамеренные повторы...; цепи сносок, заполненных длинными выдержками из общеизвестных мест, создают неудобочитаемость». И вот, наконец, самое главное: «Выбор между четырьмя возможными вариантами написания «Я» (Я, Я, я, я), одного из центральных понятий книги, весьма изменчив и лишь в части случаев подчиняется какой-либо уловимой логике»^[5] Сетуя на свою горькую исследовательскую судьбу, скажу: невозможность аутентичного сравнения более ранней (1920–21 гг.), «средней» (1925 г.) и наиболее поздней (после 1927 г.) версий «Философии трагедии» создает огромные трудности, поскольку именно в эти годы, в этих хронологических рамках, точнее, в эти хронологические срезы (1920–1922 — 1924–1925 — после 1927 г.), происходит формирование центральной в философской системе Булгакова 20-х гг. тринитарной онтологической модели как основания философии вообще; и мне остается только осторожно и бережно, слой за слоем снимая позднейшие записи и наслоения, постараться уловить неуловимую логику написания центрального термина философской системы: Я.

Потому что утвердить, что «судьба о. Сергия соединила во времени две важные вехи его пути: вольное расставание с философией и насильственное разлучение с родиной» или, проще, что год эмиграции является точкой водораздела между «философией» и «богословием» С.Н. Булгакова (тезис, с легкой руки Л.А. Зандера вошедший в научный оборот и на разные лады повторяемый в подавляющем большинстве текстов) — значит не сказать ничего. Пути, способы и формы переосмысления самих границ философии и перехода от философии к богословию, зафиксированного в работах крымского периода, далее — в маленькой, но очень важной «Ипостаси и ипостасности», далее — в «Главах о Троичности» и — отчасти — в «Агнце Божиим», во многом еще остались скрыты. Цель моя — проследить, как в Париже развязываются узлы сюжетов, завязанных в Москве, Крыму, Константинополе и Праге^[6]; как, внутри этих сюжетов, устанавливаются самим Булгаковым линии демаркации и нити связей между субъектом относительным и Субъектом Абсолютным, между тварью и Творцом.

I. «Я» И СУБЪЕКТ: К ОПРЕДЕЛЕНИЮ ПОНЯТИЙ

Завязка этих сюжетов происходит гораздо раньше начала 20-х гг. Так, в ключевых понятиях книги «Философия хозяйства» — понятиях жизни и смерти как первичной антиномии существования — можно уловить, не соблазняясь на слишком уж лежащую на поверхности трактовку работы как романтического инварианта философии жизни, зародыши и звенья будущих трансформаций. «Хозяйство» есть лишь форма преодоления небытия в бытии, стремление превратить мертвую материю в живое тело, и мировой процесс (в том числе и процесс хозяйственный) есть космогоническая битва между Меоном и Бытием, в которую вовлечены и «объектность» мира, и

«субъектность» человека.[7] Соотношения между «я» и «не-я» рассматриваются в этот период Булгаковым как соотношения сферы знания и хозяйственной сферы: осуществляя себя в хозяйстве, субъект актуализирует бессознательно-меонально-объектное и обнаруживает в этом процессе конечное тождество субъекта и объекта. Не удивительно поэтому, что основной онтологической моделью, лежащей в основании «Философии хозяйства», является шеллингианская онтологическая модель: собственно, работу «Философия хозяйства» и можно рассматривать как попытку конструирования экономической теории на базе шеллингианства примерно таким же образом, как марксова экономическая теория была сконструирована на базе гегелевской философии.

В «Свете Невечернем» эта конструкция претерпевает некоторые изменения и базируется уже не на шеллингианской, а на вполне собственной булгаковской онтологической модели развертывания трансцендентального софийного предпроекта в имманентном тварном бытии. Не останавливаясь на достаточно уже описанной в литературе уконоально-меональной софийной модели (София как тварно-нетварная посредница между тварью и творцом), которая декларируется зачастую как некий метафизический итог раннего Булгакова, отмечу лишь те моменты, которые можно, по-видимому, рассматривать не как результат — но как опыт новой постановки вопроса. Прежде всего, с первых же страниц «Света Невечернего» мы сталкиваемся с констатацией связки «есть» — ЕСИ как непосредственной данности связи между Богом и тоже «данным», «этим», «здесь-и-сейчас-существующим» человеком. Возможно, именно в этой акцентации слова «данность», в повторении самого термина «дано» и «данный» на небольшом текстуальном отрезке — «в религиозном переживании *дано* — и в этом есть самое его существо — непосредственное касание мирам иным, ощущение высшей, божественной реальности, дано чувство Бога, причем не вообще, *in abstracto*, но именно для данного человека» содержится скрытое противопоставление Булгаковым «данности» как онтологического термина по преимуществу — гносеологически-ориентированной «заданности» неокантианцев, когда объект исследования «задан», но не «дан» познающему субъекту[8]. Трактовка же триипостасности, Троицы в «Свете Невечернем» в духе триединства истины, блага и красоты; ума, тела и души и пр. достаточно традиционна, как и указание на то, что «триипостасность присутствует в человеческом духе не только как его основа, но и внутренняя форма бытия, смутное искание и жажда. Разъединенные между собой, отвлеченные начала истины, добра и красоты <...> обречены на трагическую неутоленность»[9]. И лишь намеком на будущую онтологическую модель служит тезис «образ Божий в человеке связан не только с тройственностью его духовного состава, но и с *ипостасностью* духа. *Человек есть ипостась*, лицо, личность. Она имеет свою глубину и поверхность: *под* сознанием лежит неопределенное количество слоев бессознательной, вернее, предсознательной или сверхсознательной жизни. Личность, ипостась не исчерпывается личным сознанием, которое есть лишь феномен или модус личности, однако всякое содержание сознания облечено формой ипостасности, переживается, как состояние личности. Но что же такое личность? что такое я? На этот вопрос не может быть дано ответа иначе как внутренним указательным жестом. *Личность неопределима*, ибо всем и всегда определяется, оставаясь, однако, *над* всеми своими состояниями и определениями. Личность есть каждому присущая и неведомая тайна, неисследимая бездна, неизмеримая глубина». В этих фразах, собственно, уже и есть — пока в латентной, неявленной форме — то, что станет в 20-е гг. так явно и зримо: ипостасный (пока без дефиниции, что это такое) характер тварного «я», и именно ипостасность (а не, скажем, «сознание») является той энтелехией, которая «оформляет» в аристотелевском смысле, конституирует и «держит» под- и сверх-сознание; понимание ограниченности сознательного, когнитивного (от *cogito*) элемента в «я» и, отсюда, некорректность редукции целостности и полноты «я» только к его сознательной — разумной (или, если угодно, «духовной» — в гегелевском смысле) компоненте; невозможность артикулировать «я» через совокупность признаков, другими словами, недостаточность слов для его описания: необходим жест; и, наконец, осознание «я» как парадокса, который «неисследим» — и одновременно дан.

II. «Я» И ПЕРВОПРЕДЛОЖЕНИЕ

«Трагедия философии» уже явно и открыто декларирует онтологическую модель, зачатки которой мы попытались проследить в «Философии хозяйства» и в «Свете Невечернем». Определяя границы метафизики как науки о сущностях вещей, Булгаков пишет: «в основе самосознания, так же как всякого акта мысли, его запечатлевающего, лежит тройственность моментов, триединство, которое имеет выражение в простом суждении: «*я емь А*», и всякое суждение типа «*А есть В*» сводится к

нему». Однако следует вспомнить, что высказывание «Я есть нечто» восходит к знаменитому аристотелевскому определению суждения как высказывающей речи: суждение есть «такое смысловое звукосочетание, части которого в отдельности что-то обозначают как сказывание, но не как утверждение или отрицание» (Об истолковании, 16b, 30) и которое состоит из «имени» (субъекта суждения), «глагола» (сказуемого) и интенционально направленного соединения-связки, и которое может быть либо истинным, либо ложным. Именно такая интерпретация — «подлежащее» и «сказуемое» как точки фиксации некоей линии, за пределы которых линия уже не выходит — оказалась господствующей не только в позднеантичной, средневековой и нововременной философии и логике, но по существу не была переосмыслена и в рамках неокантианства и феноменологии. Помимо этого, в системе Аристотеля элементами суждения являются термины, имеющие общий характер, т. е. относящиеся к совокупности предметов, а не единичные термины или имена — их Стагирит как бы умышленно игнорирует.

Трактовка суждения, предлагаемая Булгаковым в «Трагедии философии» и «Философии имени», коренным образом отличается от аристотелевской, не по форме (форма остается той же: подлежащее есть сказуемое), но по содержанию и смыслу входящих в суждение элементов. Если задачей и открытием Аристотеля было дистанцирование гносеологической сферы, сферы субъекта, от сферы сущего и сферы природы, и в этом и заключался основной смысл и пафос «Органона»^[10], то задача Булгакова была, скорее, обратной: онтологизировать субъектную сферу, показать ее связь и с космосом, и с сущим. И если образом аристотелевской модели субъекта может, как уже говорилось выше, служить отрезок на некоей гипотетической линии (А и В в суждении «А есть В» являются началом и концом отрезка, а суть высказывания коренится в функции приписывания ему истины или лжи), то модель Булгакова совершенно иная; трансформируясь, она в любом случае не плоскостная, она имеет объем — а «истинность» и «ложность» высказывания и вовсе не имеет значения. Онтологический статус высказывания Булгакова («Первопредложения») таков, что оно истинно a priori.

Переоценка заданной Аристотелем и усвоенной всей европейской философской традицией парадигмы, связана с определением сферы, отличной как от тварного бытия, так и от Творца, будучи, однако, связующим конструктивным элементом между Творцом и тварью (миром). Первоначально — в «Трагедии философии» — эта сфера определяется как сфера субстанции, однако впоследствии — в «Ипостаси и ипостасности» и «Главах о Троичности» это определение будет пересмотрено. Для Булгакова является аксиомой, что трансцендентное, во-первых, есть и, во-вторых, будучи иноприродным тварному разуму, все же вступает с ним во взаимодействие, обозначая ту самую сферу «до-логического констатирования», о котором сейчас и пойдет речь. «В основе мысли лежит жизненный акт, свидетельствующий живым образом мысли, т.е. предложением, и этот акт имеет три момента, взаимно связанных, но один к другому не сводимых. Моменты эти: чистая ипостасность я, субъект, подлежащее; природа я, раскрывающая себя в нем и перед ним, — сказуемое; и самопознание, самоотнесение себя к своей собственной природе, бытие или связка, жизненное самопознание или самоутверждение я. <...> Ипостась, мыслительный образ, бытие (природа) — таково триединство субстанции, ее статика и динамика». Сфера субстанции, выделенная и определенная таким образом, имеет четкую топическую структуру и обладает рядом важных характеристик, которые и необходимо зафиксировать.

Прежде всего, «субстанция есть как бы равносторонний треугольник А-В-С, углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех необходимо предполагает и оба другие». Во-вторых, «прохождение углов» этого треугольника не есть диалектическое саморазвитие понятия, «напротив, они выражают собой онтологические соотношения, которые даны для логики и ею не могут быть преодолены». В-третьих, порядок расположения элементов фиксирован, и достаточно жестко фиксирован следующим образом: «подлежащее, ипостась, есть первое; сказуемое, εἶδος, второе; связка, бытие, φνδῖς, третье». Примерно такое же соотношение между элементами субстанциальной триады дается Булгаковым в «Философии имени»: имя существительное определяется Булгаковым как неразвернутое предложение; онтологический акт именования есть облечение, воплощение идеи в слово-плоть. Имя как феномен есть откровение «вещи в себе», «ноумена», сущности-усии, в котором проявляется ее действительность-энергия. В этом заключается антиномичность (но, вместе с тем, и разрешение антиномии) имени существительного: «то, что именуется, неизменно, трансцендентно слову-идее, выражающей модус космического бытия. То,

что находится *под* именем, — под-лежащее, или sub-jectum <...> есть трансцендентный ноумен, <...> Кантовская «вещь в себе». То, чем именуется она, есть сказуемое, феномен по отношению к этому ноумену, его *essendo*, всецело принадлежащее миру бытия и форм, имманентное <...>. Мостом над бездной, клеем, соединяющим ноумен с феноменом, в слове является подразумеваемая связка *есть*, эта онтологическая агглютинация <...> трансцендентно-актуальное (первая ипостась бытия) смотрится в бытии имманентном, раздельном, и расчлененном идеями, словом (вторая ипостась бытия) и опознается действенно, утверждает себя именованием, в связке опознает свое единство трансцендентного и имманентного (третья ипостась)».

Эти фрагменты содержат в себе ряд онтологических парадоксов. Наиболее существенный из них — полное равноправие и равная связь между элементами триады, что заставляет вспомнить не только гегелевскую триаду (бытие — сущность — понятие), но прежде всего соловьевскую онтологическую модель, зафиксированную в «Философских началах цельного знания» («в-себя-бытие» = Отец, «для-себя-бытие» = Логос или Христос, «у-себя-бытие» = Св. Дух), и определенную там же роль «первой материи» как сущности Троицы, которая может быть истолкована (в «Чтениях о Богочеловечестве») как «второе произведенное единство», или София, — и которая по своему бытийному статусу близка к католическому *Deitas*, некоторому доипостасному единству, с помощью которого и объясняется исхождение Св. Духа не только от Отца, но и от Сына. Католические симпатии Соловьева (особенно в теократический период его творчества) ни у кого не вызывают сомнения, не вызывают также сомнений и филокатолические настроения самого Булгакова в начале 20-х гг.^[11] Однако «католический соблазн» православного священника — тема для отдельного исследования. В данном случае для нас важно зафиксировать те моменты в трансформации онтологической модели, которые связаны с категорией «я».

Итак, восприятие высказывания «я есть нечто», к которому, по мысли Булгакова, может быть приведено любое имя (имя существительное), входящее в суждение типа «А есть Б», только как элемента гносеологической конструкции ущербно, поскольку не объясняет необходимости и неизбежности перехода от «я» к «не-я», от подлежащего к сказуемому, данного и явного в каждом повествовательном предложении обыденного языка. Кроме того, в отличие от Аристотеля, оперировавшего только общими понятиями, ключевой категорией булгаковской модели служит личное местоимение «я». С него, с определения этого элемента, и начинается ее конструирование — вернее, с невозможности подобрать адекватное определение. В разделе «О природе мысли» «Трагедии философии» Булгаков пишет о «я» так: «местоимение первого лица, словесный мистический жест, имеет совершенно единственную в своем роде природу и является основой всякой вещи как имени существительного. <...> Я, самозамкнутое, находящееся на неприступном острове, которому не достигает никакое мышление или бытие». И вот, наконец, определение найдено, и это не определение как развернутая дефиниция, но слово, причем слово, имеющее свою собственную непростую историю возникновения и долгую и запутанную — развития: ипостась. Я ипостасно, и это, пожалуй, его единственная истинная онтологическая квалификация, причем данная не в форме высказывания: «я есть ипостась», а в форме прямого перечисления: «я, ипостась». Остальные предикаты, качества или свойства есть лишь «сказуемые к я» (об областях сказуемости скажу ниже). «Ипостасное я неопределимо по самому своему существу. Будучи я, ипостасью, каждый знает о чем идет речь, хотя это и неизреченно (а только изрекаемо). Именно самая сущность ипостаси состоит в том, что она неопределима, неопишима, стоит за пределами слова и понятия, а потому и не может быть выражена в них <...>. Пред лицом Ипостаси приличествует молчание, возможен только немой мистический жест, который уже вторичным, рефлексивным актом — не именуется, но «вместо имени» обозначается «местоимением», я. Неопределимость эта не есть, однако, пустота, логический нуль, напротив, ипостась есть предпосылка логического, субъект мысли». Итак, приведенная выше онтологическая квалификация дополняется третьим элементом: я, ипостась, субъект.

Но она же имеет и другую модификацию: я, ипостась, ноумен. «Ибо я, ипостась, есть поистине вещь в себе, ноумен, и она, т.е. сам дух, навеки останется трансцендентна мысли по своей природе, положению и отношению к нему». И именно в попытке описания я как трансцендентного в имманентном, Булгаков конституирует систему связи между Я трансцендентным и я имманентным как между Ипостасью и ипостасью, т. е. Творцом и тварью, не определяя, однако, эти понятия, что попросту невозможно, но только фиксируя реальный онтологический статус первого и второго. «Ипостасное я есть живой дух (что есть, впрочем, синоним), и его сила жизни неисчерпаема ни в каком определении. Он являет себя во времени, но сам не только превышает времени, но и самой

временности. Для ипостаси не существует возникновения и гибели, начала и конца. Вневременная, она вместе и сверхвременна, ей принадлежит вечность, она вечна так же и в том же смысле, как вечен Бог, который Сам вдунул, из себя, Дух Свой в человека при его создании». И вот, наконец: «Ипостасное Я есть Субъект, Подлежащее всяких сказуемых, его жизнь есть это сказуемое, бесконечное в ширину и в глубину»^[12]. Другими словами, ипостасное Я находится вне и над временем, т. е. вне тварной сферы. Уже здесь четко прослеживается различие между написанием Я и я — если первое, очевидно, обозначает то, что в «Ипостаси и ипостасности» и «Главах о Троичности» получит название Абсолютного субъекта, трансформируясь в триединство Троицы, то второе — я тварное, или «я-феномен» — имеет непосредственное отношение к традиционной сфере субъекта европейской философии, однако, не исчерпываясь им.

III. СКАЗУЕМЫЕ К «Я» И К «Я»

Однако в «Трагедии философии» и «Философии имени» жесткой дистинкции между я и Я еще не происходит. Говоря о «я^[13]» как об элементе первопредложения в сфере субстанции — «до-логического констатирования», сфере духа, в которой Троица явлена нам, Булгаков определяет его одновременно как «ипостась» (энергичное выражение «сущего») — и как «сущее», не проясняя пока очевидную разницу между этими двумя концептами^[14]. На данном этапе для него важно зафиксировать ту онтологическую роль, которую играет второй элемент триады «субъект — предикат — есть», т.е. сказуемое; другими словами, отличить «субъект», онтологический по своей природе, от «субъективности».

На первый взгляд набор предикатов, которым определяется «я», достаточно традиционен: это «мое», имеющее отношение ко «мне». Мое тело (космическое я, *космический субъект*^[15]), моя воля (*волевой субъект*^[16]), мое сознание (*когнитивный*, или познающий, *трансцендентальный субъект*), наконец, моя психическая жизнь (*психологический субъект*) — весь этот набор сказуемых не вызывал бы отторжения (разве что определение сознания как предиката к я, а не его содержания, идет вразрез с европейской традицией), поскольку вполне соответствует тем определениям бессознательного (не-я), которые были заданы еще Фихте и Шеллингом (сфера бессознательного как противоположная трансцендентальной субъективности) и с успехом использовались Булгаковым в ранних его работах. Однако сам образный строй определения «моего» как «не-я» как сказуемого настолько необычен, что следует обратить на него особое внимание. Примечательно, что этот строй, заданный в работах начала 20-х гг. (и восходящий к «Свету Невечернему») не меняется в «Ипостаси и ипостасности» и «Главах о Троичности» — в отличие от изменения онтологического статуса «я», точнее — от появления вышеупомянутой дистинкции между «я» и «Я», а, скорее, пре-допределяет ее. Фрагменты эти представляются мне столь важными, что я позволю себе привести некоторые обширные цитаты с небольшими сокращениями.

«Трагедия философии»:

«Я <...> есть сущее, <...> подобно тому как *центр окружности вовсе не есть точка на ее поверхности* (курсив мой. — А.Р.), как обычно и условно представляют геометры. Точка не занимает пространства, и притом в соединении с другой точкой она дает определенное направление, прямую линию. Центр, как точка, не имеет для себя такой второй точки, хотя ею может быть любая из точек кривой: это значит, что *центр существует лишь как направление, связь, сила, и кривая в этом смысле есть функция или феномен центра* (курсив мой. — А.Р.). <...> С одной стороны, для того, чтобы быть сказуемым, принадлежать к я, само сказуемое должно быть в известном смысле я, обладать яйностью; но вместе с тем должно и отличаться от него, быть *другим* в отношении к я, т.е. быть *не-я*. <...> Эта область сказуемости, которая одновременно есть я и не-я, должна быть понята и истолкована как *не-я в я*, т. е. нечто такое, что будучи я, т. е. осознанным, как бы *сумерками я, или без- (до-, под-) сознательным я*. <...> *бессознательность здесь не означает противусознательности, т.е. невозможности или отсутствия сознания, <...> но означает просто его отсутствие или состояние потенциальности*» (курсив мой — А.Р. Курсивное написание «я» в булгаковском тексте выражено подчеркиванием).

«Ипостась и ипостасность»:

«<...> всякое духовное существо сознает себя как я, есть я (из этой первичной непосредственности явствует и неопределимость я). Это я, таинственным и неизреченным образом соединяясь со своей основой, является образом бытия, раскрытием этой природы или того, что само не будучи ипостасью, в я ипостасируется, становится в душу живу. *Я имеет свою глубину, в которую бросает свой свет* (курсив мой. — А.Р.), и в этом взаимоотношении я и природы я и осуществляется жизнь духа, как самоосновное, в себе самом основывающееся самосознание».

«Главы

о

Троичности»:

«Итак, в существе духа различается ипостась и ее природа или сущность, субъект и ее содержание, я, и мое. Я имеет мое, как свое достояние. Но это мое не принадлежит ему in actu, но лишь становится им. Поэтому для я его собственная природа, *мое*, предстает как некая, ему самому неведомая, нераскрывшаяся данность, как некое оно, в которое я погружено, будучи с ним нераздельно связано. В я постоянно присутствует и реализуется нечто «подсознательное», досознательное и сверхсознательное, светоч я освещает лишь ограниченное пространство вокруг себя, оставляя всю площадь в полутьме (курсив мой. — А.Р. Булгаковское курсивное написание «я» и «мое» выражено подчеркиванием). Природа я есть $\mu\pi\omega\nu$, потенциальность, осуществляющаяся во времени. В этом смысле можно сказать, что я не владею моим, своей природой и достоянием. В качестве данности и предстает для я его собственная природа, не только как акт я, но и как факт я, во всей противоречивости этого соединения. Как самополагание, я может осуществляться лишь своим собственным актом, т.е. абсолютным образом, а se et per se: но как данность, я предстает для себя в качестве продукта или факта, мое выходит из-под власти я, в нем его собственная природа присутствует как подсознательное, лишь как возможность, но не обладание. Жизнь я в этом смысле есть временная качественно, в силу дискурсивности своей, и она лишь пронизывается отдельными лучами жизни вечной, в которой я вполне собой и своей жизнью обладает так, как оно обладает своим собственными самосознанием».

Конструктивный ряд достаточно прозрачен. «Я», трактуемое теперь как сфера репрезентации сущего, как его «явленность» и «данность», обладая «ясно и отчетливо» своим собственным самосознанием, обладает еще и «бессознательным», «моим», которое, являясь природой «я», находится внутри «я» и им не осознается, а как элемент онтологической конструкции противостоит актуальной данности «я» как меональная потенциальность, «нераскрывшаяся данность». «Я» как живое конституируется именно в противоборствующем двуединстве «я» и «моего». При этом область «я» (освещенного пространства; пространства, пронизанного лучом света, точки-центра окружности, к которой сходятся все лучи) очевидно значительно меньше, нежели область хаотически-меонального «моего», содержание и состав которого, несмотря на всю его важность, Булгаков практически не объясняет.

Однако следует вспомнить, что сходная топическая структура человеческой индивидуальности была зафиксирована и описана в интеллектуальной традиции, весьма далекой от русской религиозной метафизики, и даже рассматриваемой как прямо противоположная ей — в психоанализе. Действительно, в популярных лекциях по введению в психоанализ, читанных Фрейдом в 1916–1917 гг. топическое соотношение между сознательным и бессознательным описывается Фрейдом следующим образом:

«Мы сравниваем систему бессознательного с большой передней, в которой копошатся, подобно отдельным существам, душевные движения. К этой передней примыкает другая комната, более узкая, вроде гостиной, в которой также пребывает и сознание. Но на пороге между обеими комнатами стоит на посту страж, который рассматривает каждое душевное движение в отдельности, подвергает цензуре и не пускает в гостиную, если оно ему не нравится. <...> Душевные движения в

передней бессознательного недоступны взору сознания, находящегося в другой комнате; они сначала должны оставаться бессознательными. Если они добрались до порога, и страж их отверг, то они не способны проникнуть в сознание; мы называем их *вытесненными*. Но и те душевные движения, которые страж пропустил через порог, вследствие этого не обязательно становятся сознательными; они могут стать таковыми только в том случае, если им удастся привлечь к себе взоры сознания. Поэтому с полным правом мы называем эту вторую комнату системой *предсознательного* (Vorbewußte), [понятие] осознания сохраняет тогда свой чисто дескриптивный смысл»[17].

И, наконец, знаменитая работа Фрейда «Я и Оно», которая увидела свет в 1923 г. (на немецком языке), и потому предположение, что она могла быть известна Булгакову непосредственно в период написания «Ипостаси и ипостасности», вполне допустимо:

«Мы создали себе представление о связной организации душевных процессов в одной личности и обозначаем его как *Я* этой личности. Это *Я* связано с сознанием (курсив мой. — А.Р.) оно господствует над побуждениями к движению, т. е. к разрядке возбуждений во внешний мир. Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные процессы, которая ночью отходит ко сну и все же руководит цензурой сновидений. Из этого *Я* исходит также вытеснение, благодаря которому известные душевные побуждения подлежат исключению не только из сознания, но также из других областей влияний и действий. <...> Мы нашли в самом *Я* нечто такое, что тоже бессознательно и проявляется подобно вытесненному, т. е. оказывает сильное действие, не переходя в сознание, и для осознания чего требуется особая работа. <...> Мы приходим к выводу, что *Ubw*[18] не совпадает с вытесненным; остается верным, что все вытесненное бессознательно, но не все бессознательное есть вытесненное. *Даже часть Я (один Бог ведает, насколько важная его часть) может быть бессознательной и без всякого сомнения и является таковой. И это бессознательное в Я не есть латентное в смысле предсознательного, иначе его нельзя было бы сделать активным без осознания и само осознание не представляло бы столько трудностей* (курсив мой. — А.Р. Фрейдово курсивное написание «Я» выражено подчеркиванием). Когда мы, таким образом, стоим перед необходимостью признания третьего, не вытесненного *Ubw*, то нам приходится признать, что свойство бессознательности теряет для нас свое значение. <...> Тем не менее мы должны остерегаться пренебрегать им, так как в конце концов *свойство бессознательности или сознательности является единственным лучом света во тьме* (курсив мой. — А.Р.) глубинной психологии»[19].

Возможно, эти текстологические совпадения показались бы случайными и не заслуживающими внимания, если бы не та полемика, которой сопровождался выход в свет «Ипостаси и ипостасности», помещенной Булгаковым в 1925 г. в сборнике в честь 35-летия творческой деятельности П.Б. Струве. В данном случае большое значение имеют фрагменты переписки между евразийцем П. Савицким, бывшим в то время одним из технических редакторов сборника, и Булгаковым — переписки, посвященной, помимо прочего, именно фрейдизму: «подлинной горестью, подвигнувшей меня на писание, стало чтение Вашей главки 12-й <...>, — писал Булгакову Савицкий. — Указания (конкретного) на святоотеческое толкование, о котором говорится в тексте, в этой сноске я не обнаружил и потому, при всем желании, не смог воспользоваться ими, а воспринял Ваши суждения непосредственно, если позволите так выразиться — «по простецки», как, впрочем, воспримет их и огромное большинство читателей; а в данном контексте я только об этой стороне дела я и говорю <...>. Логос — Бог Слово — Иисус Христос. Так ли я это понимаю? (Ио.1., 1-14). Если так, то Ваши утверждения сводятся к тому, что в определенных качествах Богоматерь есть Невеста и Жена Христа. И напрасно Вы говорите, что в человеческом мире «после грехопадения... материнство несовместимо с состоянием невесты-жены». Фактически оно с ним совместимо, как о том свидетельствуют многочисленные примеры кровосмешения; а хорошо известная Вам, как это я знаю из бесед наших, теория Фрейда утверждает даже вожделение к матери и факт кровосмешения в качестве одного из основных элементов человеческого существования». И далее — еще более резко: «Вы скажете, быть может, что применяемые к «миру духовному» слова значат совсем иное, чем в применении к миру человеческому. Верно, что это было бы так, если бы нас в данном случае слушали ангелы. Но ведь мы, Ваши читатели — люди. И для нас определенные слова нельзя

лишать их первоначального смысла, не рискуя ввергнуть нас просто в бессмыслицу <...> даже благочестивый, но со здравым смыслом читатель, я боюсь, решит, что по Вашему суждению «все это» «в мире духовном» обстоит так, как в человеческом мире кровосмешения <...>. Я не знаю, что подразумевали Вы Вашей ссылкой на Песнь Песней и 44-й псалом, в связи с концепцией «материжены»[20]. В статье подробнее Вы не говорите об этом. Но что бы Вы ни подразумевали в этой ссылке, мне кажется несомненным, что в момент, когда делалась эта ссылка, не было достаточно учтено одно эмпирическое обстоятельство, входящее в установленный Богом порядок мира, а именно упрощенность человеческого восприятия. Если же учесть эту упрощенность, то придется убедиться в невозможности предупредить то, что рядовой читатель воспримет указанное построение главки 12-й, как богословское оформление фрейдизма»[21]. Ответ Булгакова был скорым и в достаточной степени исчерпывающим: «По существу же мне до боли горько видеть в Вас отношение к ряду важнейших и тончайших вопросов учения о Церкви под углом зрения какого-то (анти)фрейдизма, ищущего пол там, где ему нет и не может быть места. Вся пассивность образов в<етного> и н<ового> завета, относящаяся к Церкви, хотя извне и выражена языком пола, которая скрывается в поле или, вернее, за полом и открывается в духовном опыте». И далее в сноске: «Вы скажете: зачем искушать и употреблять слова, к<ото>рые для обыкновенного читателя имеют только половой смысл? Но я здесь не ответственен, п. ч. говорю выражениями Слова Божия о великой тайне. Я так понимаю это, что, когда говорится о тайне во Христа и Церковь, то говорится не о плотской любви, а об особом характере любви, в которой во едино сочетаются дающая, благодетельствующая, и приемлющая, благодатствующая сторона. Это соединение при совершенном взаимопроникновении и есть основа *обожения*, Θεωσις, к<ото>рое сопредельная цель мироздания, да будет Бог всяческая во всех. И *могут* соединяться в духовном опыте разные, т.ск., тоны любви <...>. Я и представить себе не мог, — заключает Булгаков, — чтобы эти выражения могли быть приняты в смысле физиологического брака между... И то, что Вы по этому поводу вспомнили еще никакого абсолютно сюда отношения не имеющую беседу об учении Фрейда, я совершенно отвергаю, чтобы не сказать большего»[22].

Желание православного священника Булгакова отмежеваться от фрейдизма так же очевидно, как близость топики соотношений между сознанием и бессознательным у Булгакова и Фрейда, которую достаточно наглядно демонстрирует приведенное выше сличение текстов. И для первого, и для второго существует несомненная разница между тем, что традиционно относилось к сфере душевной жизни: тем, что Фрейд называет «предсознательным» и «вытесненным» и что обозначает объединяющим термином «Оно», тем, что относится к сфере сознания, или Я, и тем бессознательным, которое находится внутри Я (для Булгакова это различие между «психическим», «сознательным» и «моим»). И тот и другой — и Булгаков, и Фрейд — рас сматривают «я» как пространственно весьма небольшую сферу и по отношению к меональному «моему» (или бессознательному); и бессознательное, и «мое» — жизненно; это в обоих случаях витальное начало. Много позднее, конца 10-х — начала 20-х гг. фрейдизм разделился на Эрос и Танатос как бессознательно-эротическую жизнь и рационалистическую смерть давно уже стали едва ли не штампом даже не психоанализа как научной дисциплины, а психоанализа как элемента массовой культуры — но в булгаковских текстах начала 20-х гг. мы также можем найти достаточно легко прочитываемое противопоставление меонально-жизненного «моего» и «я», которое «смертно» без «не-я», без «моего»[23] (позже, в «Софиологии смерти», эта трактовка будет существенно переработана и дополнена). Граница перехода между сознанием и предсознательным (или меонально-«моим») фиксируется словом — точнее, слова возникают именно на этой границе: на этом построена вся техника практического психоанализа (проговаривание невротических комплексов, вытесненных в бессознательное, и последующая работа психоаналитика, дешифрующего полученные символы) — но почти об этом же самом говорит и Булгаков в «Философии имени»[24]. Наконец, не может не обратить на себя внимание удивительно устойчивый образный ряд (описывая соотношение «я» и «моего», Булгаков постоянно использует образ света, пронизывающего, рассеивающего тьму; да и Фрейд тоже говорит о свете, отделяющем сознание от бессознательного; мы почти видим этот луч света, льющегося из ярко освещенной гостиной в полутемную «переднюю» предсознания.

И вместе с тем различие между философскими системами Булгакова и Фрейда огромно — почти как между таинством исповеди и уже упоминавшимся выше психоаналитическим сеансом (что,

безусловно, не отменяет терапевтической значимости последнего). Разница коренится прежде всего в различной интерпретации понятия «я». В случае с Фрейдом очевидна редукция «я» к сознанию, для Булгакова же «я» — это прежде всего онтологическая категория. Ключом же к пониманию этой разницы является интерпретация понятия «свет» — того, что, собственно, и освещает тьму.

Само слово «свет» — и его святоотеческие коннотации — имеет для Булгакова огромное значение, не случайно одна из наиболее важных его ранних работ называется «Свет Невечерний». Однако это слово, рассматриваемое и как концепт, и как термин, практически осталось непроясненным не только в русской философской традиции, но и в традиции, к которой Булгаков так настойчиво пытается вернуться с периода написания «Трагедии философии» — к тому корпусу святоотеческого наследия, которое принято считать православным. Из средневековых церковных писателей, чьим языком был греческий, мы можем с уверенностью назвать лишь двух, касавшихся этой темы тем или иным способом — или, скажем более точно, тех, в чьем творчестве эта тема была превалирующей: Псевдо-Дионисий Ареопагит и св. Григорий Палама. Известно, что интерес Булгакова к творчеству Паламы возник еще в середине 10-х гг. XX в., стал устойчивым в период написания «Философии имени», основной текст которой создавался в 1918–1919 гг., а в период написания «Ипостаси и ипостасности» (т. е. 1924 г.) стал основанием для формирования новой модели соотношения между Богом и миром, где звеном, связующим Бога и мир становится, как и у Паламы, среда световых эпифаний (трактуемая Булгаковым как сфера Софии)[25]. Примечательно, что достаточно устойчивая иерархия светов может быть реконструирована из текстов обыденного православного молитвенного обихода: «Господи Вседержителю, Боже сил и всякия плоти, в вышних живый и на смиренныя призираяй, сердца же и утробы испытуяй и сокровенная человекоев яве предведый, Безначальный и Присносущный Свете, у Негоже несть пременение, или преложения осенение: Сам, Безсмертный Царю, прими моления наша» (молитва пятая св. Василия Великого из утреннего молитвенного правила); «Ты убо, Господи Боже покланяемый, Царю Святыи, Иисусе Христе, спяща мя сохрани немерцающим светом, Духом Твоим Святым, Имже освятил еси Твоя ученики. Дажь, Господи, и мне, недостойному рабу Твоему, спасение Твое на ложи моем: просвети ум мой светом разума святаго Евангелия Твоего, душу любовью Креста Твоего, сердце чистотою словесе Твоего, тело мое Твоею страстию бесстрастною (молитва вторая св. Антиоха ко Господу нашему Иисусу Христу вечернего молитвенного правила); «Благоволи, Господу, избавити мя от сети лукаваго, и спаси страстную мою душу, и осени мя светом лица Твоего, егда приидеши во славе, и неосужденна ныне сном уснути сотвори, и всю сатанину детель отжени от мене, и просвети ми разумныя очи сердечныя, да не усну в смерть» (молитва четвертая св. Макария Великого вечернего молитвенного правила); «Истинно слово всяко владыки и Бога моего: божественных бо причащайся и боготворящих благодатей, не убо есть един, но с Тобою, Христе мой, Светом трисолнечным, просвещающим мир» (молитва шестая св. Симеона Нового Богослова из правила ко Святому Причащению)[26]. Как видим, изначальный бытийный свет связан и с Отчей, и с Сыновней ипостасями, и с Духом Святым; далее, он есть сфера эпифании («свет Лица») — и сфера разума (знания), но сфера разума есть такая же — не менее, но и не более — область того, что просвещается светом; такая же, как душа, сердце и тело. Однако этот свет есть еще и огонь, и цель его — выжечь зло из мира («попали огнем невестественным грехи моя»). Эта трактовка света также важна для Булгакова (см. напр., приводимые выше фрагменты из «Трагедии Философии», а также «Протоколы Семинария проф. прот. С.Н. Булгакова «Новозаветное Учение о Царствии Божиим» и «Софиологию смерти») и изучение ее, несомненно, может стать темой для отдельного исследования.

Что же касается Псевдо-Дионисия Ареопагита, то следует вспомнить, что именно ареопагитики легли в основание достаточно хорошо разработанной западноевропейской средневековой метафизики света[27]. Пристальное внимание Булгакова к раннесредневековому и схоластическому богословию, в частности, к бл. Августину, необходимое для переоценки собственных филокатолических пристрастий, и достаточно глубокое его изучение не вызывает никакого сомнения. Что же касается интерпретации категории света в философии Нового времени, то уместно вспомнить, что уже Декартом вся полнота метафизики света средневековья сводится к тому универсальному свету Божественного разума, который, просвещая сферу мыслящего субъекта, дает возможность воспринимать вещи «ясно и отчетливо».

Однако различие между позициями Булгакова и Фрейда, несмотря на все их формальное сходство, на этом не кончается. Дело в том, что, как ни парадоксально это звучит, бессознательное Фрейда асексуально — и именно поэтому пресловутый «Эдипов комплекс» с такой легкостью заменятся не менее пресловутым «комплексом Электры». Наполненное безусловно сексуально окрашенным содержимым, само по себе, как форма этого содержания, оно не несет никаких половых характеристик. Напротив, ипостасное «мое» Абсолютного Субъекта в «Ипостаси и ипостасности» предельно ясно определено как «вечная женственность» и «ипостасность» как способность к самоотданию, как рецептивное, восприимлющее — и одновременно рождающее, способное дать жизнь женское начало: сфера Софии. «София не есть ипостась. Но она есть у Бога, как его самооткровение, как содержание божественной жизни, как предмет божественной Любви, как Слава Божия, *предвечное облако сгустившегося сияния присносущного Света*» (курсив мой. — А.Р. Булгаковское выделение выражено подчеркиванием). Показательно, что София — не «свет Лица», но «облако сияния», соединяющее абсолютный свет Абсолютного Субъекта с туманной своей призрачностью. Но, несмотря даже и на это, София явственным образом выступает как искомый «tertium quid между телесной и духовной субстанциями в размерах макро- и микрокосма» (А. Шишков).

Сличение двух версий — машинописной и опубликованной в сборнике в честь П.Б. Струве — «Ипостаси и ипостасности» позволяет отчасти проследить пути постепенного изживания истолкования Софии одновременно как «облака сияния» (т. е. как сферы эпифаний, соответствующей паламитской сфере энергий[28]) — и одновременно как зачинающего и рождающего субстанциального лона[29]: так, полностью выброшена глава 12, подвергшаяся наибольшим нападкам со стороны Савицкого; практически всюду сняты квалификации человечества как четвертой ипостаси (слово «четвертая» заменяется на «человеческая» или «тварная» ипостась). Однако реальная связь Ипостаси и ипостаси, Я абсолютного и я тварного и в окончательном варианте работы не мыслится Булгаковым вне сферы Софии-ипостасности как меонального «моего» по отношению к Абсолютному Субъекту.

Опубликованная версия «Глав о Троичности»[30] снимает и это противоречие. Как показывает простой статистический подсчет, если в небольшой по объему «Ипостаси и ипостасности» слово «София» употребляется тридцать три раза только в именительном падеже, то в «Главах о Троичности» оно не встречается ни разу. Троичность — абсолютно светоносная сфера, сфера Субъекта, в которой совпадают Я и «не-Я» как актуальность и потенция, и лишь «в тварном бытии между личностью и субстанцией существует реальное несовпадение: субстанция есть бытийное лона, а вместе и неосвещенная тьма («не-я»), которая себя непрестанно являет в я, входит в самосознание, и это и есть тварная жизнь»[31]. Луч света просвещает тварь, минуя среду софийных эпифаний; образ богоявления — уже не равносторонний треугольник ABC, а «Пречестный и Животворящий Кресте Господень»[32]. Единственным связующим звеном между «Я» и «я» выступает глагол-связка экзистенциального суждения «есть»: Ипостась есть ипостась. Сфера субстанции освобождается от предикаций посредства.

IV. «Я» И «ЕСТЬ»

Однако само слово «субстанция» (substantia) этимологически является латинской калькой греческого слова υποστανσις — «подставка», «основание», получившее в период выработки троичной терминологии в богословии Каппадокийской школы традиционное истолкование как «второй сущности» (по Аристотелю) по отношению к «первой сущности», т. е. природе (φυσις) Божества; в рамках латинской же патристики и особенно высокой схоластики денотат понятия «substantia» непреднамеренно сближается с понятием «essentia» — сущность, именно вследствие этого сближения в западной схоластике так много терминов, обозначающих разные степени актуализации Абсолютного Сущего в тварном бытии: substantia, substitutia, subsistentia — вплоть до quidditas (чтойность), accidentia/accedentia (акциденция) и haecitas (этость). Однако все это — категории онтологические. Сфера субъекта-ипостаси в аристотелевом смысле слова как «чистого» субъекта, связанного в рамках средневекового типа рациональности и с «субстанцией», т.е. сущим, и с природой, но несводимого к ней[33], описывается с помощью определения, данного Боэцием — «лицо есть неделимая (individua) субстанция разумной природы»[34]; проблема же онтологической структуры личности, изоморфной Троице, примерно в это же время — IV в. н. э. разрабатывалась

Августином (знаменитый трактат «De Trinitate»)[35], которого Булгаков неоднократно цитирует и критикует в первой части «Глав о Троичности». Последующее развитие понятия «субъект» в западноевропейской философской традиции, как показывает даже беглый взгляд на историю западной философии, связано с дальнейшими трансформациями именно этой модели, заданной Аристотелем, Августином и Боэцием: субъект есть прежде всего «разумный» индивидуум, сознание которого интенционально направлено на то, что внеположено ему и что удерживается в поле сознания как «объект» или бессознательное (или, в гуссерлианской традиции, как «феномен сознания»). Даже фрейдянская концепция сознания и бессознательного, речь о которой шла выше (как и, впрочем, и ряд философских моделей, генетически связанных с психоанализом, как то классический структурализм (Леви-Стросс) и структурный психоанализ (Лакан)) по сути дела ничего не меняет в такой трактовке понятия Я как сознательного, «когнитивного» субъекта, лишь ограничивая его сферу сферами Сверх-Я и Оно.

Дескрипция булгаковского «я», соединенного с «Я Абсолютным», осуществляется не через логические родо-видовые отношения первой и второй сущности Аристотеля[36], с небольшими изменениями и инвариантами использованными в греческой патристике и латинской схоластике[37], а через сугубо онтологическую категорию «дано»-«есть»-«быть» — esse: Я (абсолютное) есть я (тварное). Однако обратное соотношение невозможно из-за разного онтологического статуса Я абсолютного и я тварного; соотношение между ними примерно то же, что и между Именем и Богом: Имя Божие есть сам Бог, но Бог не есть только Имя; онтологический статус собственно субъекта (по-видимому, именно этот момент фиксируется в булгаковских текстах я курсивным: я) именно таков же, каков статус имени в философии имени Булгакова. Именно поэтому поиск его топоса неизбежно связывает нас с именами св. Григория Паламы — и Вл. Соловьева. Как я постаралась показать, булгаковская онтология субъекта начала 20-х гг., т.е. «крымского» периода, ближе соловьевской онтологической модели, тогда как онтология «Ипостаси и ипостасности» явно тяготеет к паламитской конструкции). Метафизика субъекта Булгакова середины — конца 20-х гг. (т.е. «Глав о Троичности») может быть описана как такая метафизика, где Бог, тварь и «есть» как констатация бытия даны в качестве элементов три алога, бесконечного и непрекращающегося, между Богом и тварью. Осознаваемое в статусе собственной тварности, наше тварное я есть лишь провод — и проводник — Я Абсолютного: Троицы, и именно это его свойство и является аргументом в пользу, доказательством и залогом связи между тварью и Творцом. «Я» — это то место во «мне», где, преобразуя «мою» тварную бытность в актуальное бытие, бывает Бог, и это бытие — залог спасения всякой твари. Конструктивной особенностью такой модели является то (это, собственно, и вызывает некоторую путаницу), что сугубо философские проблемы соотношения между бытием и сущим, трансцендентным и имманентным, наконец, беспредпосылочным началом и финитным наличным бытием Булгаков пытается решить — и успешно решает — в терминах богословского дискурса[38], предельно сближая его, однако, с дискурсом философским. Не случайно в системе терминов, выработанной Булгаковым в 20-е гг., Троица есть Абсолютный Субъект, тварное «я» (тварь) — субъект относительный, а «есть» — онтологическая данность, соединяющая имманентное не только с трансцендентальным (ипостасность в «Ипостаси и ипостасности»), но и с трансцендентным, тварь с Творцом. Построенная таким образом, философия субъекта — из-за онтологического статуса традиционно *гносеологической* категории «субъекта-я» — является образчиком метафизической, т. е. обращенной к и ориентированной на сущности вещей, философии. Подобного рода конструкции — философии как метафизики[39] — начиная с Вл. Соловьева традиционны для России; у них есть сильные и слабые стороны, которые, вне всякого сомнения, служат и долго еще будут служить объектами рассмотрения, но несомненно одно: труды Булгакова крымского и пражского периода и «Главы о Троичности» фиксируют и описывают именно такую версию метафизики. И именно поэтому демаркация раннего (т. е. до 1917, в крайнем случае — до 1922 гг.) «философского» и позднего (после 1917 г.) «богословского» периодов творчества Булгакова представляется необоснованно жесткой.

Однако само существование философских систем такого рода заставляет нас вернуться к, казалось бы, давно уже устаревшим вопросам о том, что есть философия и каковы границы метафизического дискурса вообще. Другими словами, является ли метафизика субъекта в работах Булгакова 20-х гг. философией в узком смысле слова, или же это — лишь пример использования различного рода философских техник и терминов для решения внефилософских (в данном случае — богословских) проблем? Или, шире, сохраняет ли статус философской системы система, основания которой лежат за пределами традиционного истолкования рациональности? — Ответ на эти вопросы в случае с

работами Булгакова, о которых шла речь в этой статье, однозначен: речь в них идет о сугубо философских проблемах (одна из которых — проблема субъекта — является сквозной для всей европейской философии начиная с Аристотеля, как показано выше), решаемых философским же способом, путем дискурсивного рассуждения. Вар. 1 на этом заканчивается.

Вар. 2: Однако булгаковская метафизика субъекта начала 20-х гг., при всей своей теснейшей связи с богословием, вовсе не обозначает простой редукции, скажем, к средневековому реализму или концептуализму, — и не случайно богословие Фомы подвергается Булгаковым в 10-13 главах «Глав о Троичности» столь оглушительной критике. Философия Булгакова — за пределами не только Нового времени, с его ориентацией на когнитивное, познающее начало («умную» составляющую света), но и Средневековья, с его пафосом неразрывного присутствия и достаточно жесткой детерминации Богом и человека (субъекта) и мира (объекта). Для Булгакова же мир и человек — совокупность предикатов к Абсолютному субъекту-Я, данных через связку экзистенциального суждения «есть». Бог, мир и человек являются элементами триалога, который может быть и ассонансным, со-гласным, и диссонансным: человек^[40] может «не слышать», не «чувствовать» присутствие Абсолютного Субъекта в самом себе, не ощущать наличие того экзистенциального стержня, который дан ему как его «я», точно так же, как волен «не отвечать», не соответствовать этой данности^[41]. Беспредпосылочное начало — присутствие Абсолютного Субъекта или Троицы, вводимое в систему Булгакова посредством связки «есть», действительно находится вне привычного философского дискурса века девятнадцатого — но вполне естественно для философского дискурса века двадцатого и вполне сопоставимо, скажем, с таким понятием, как «Ereignis» (событие) у позднего Хайдеггера^[42]. Пример с Хайдеггером представляется в данном случае уместным и корректным: оба этих автора — Булгаков и Хайдеггер — как, впрочем и многие другие, каждый на своем языке и в свое время, пытались дать свои версии ответа на единственный, пожалуй, не-мнимый «основной вопрос философии» — что же в конце-концов есть сущее в своем бытии.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Статья написана при финансовом содействии РГНФ (гранты «Метафизика языка: XX век» и «Метафизика в России»).

[2] Предисловие сам Булгаков датирует мартом 1925 г.

[3] По датировке Булгакова — в июне 1924 г.

[4] Напомним, что немецкий перевод труда Булгакова «Трагедия философии», выполненный А. Кресслингом, увидел свет в Дармштадте в 1927 г.

[5] Хоружий С.С. Трагедия философии (философия и догмат). Примечания. // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1: Философия хозяйства. Трагедия философии. М., 1991. С. 571.

[6] Речь в данном случае идет о сюжетах интеллектуальных, намеренно отделенных — насколько это возможно — автором этих строк от сюжетов историко-биографического характера, детально и корректно изложенных в следующих исследованиях и публикациях (привожу наиболее значимые за последние годы): Козырев А., Голубкова Н. при участии М.К. Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага [1923–1924] // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 1998. М. 1998. С. 105–256; Голлербах Е.А. К незримому граду: Религиозно-философская группа «Путь» (1910–1919) в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000; Колеров М.А. Братство Св. Софии: «веховцы» и «евразийцы» (1921–1925) // Вопросы философии. № 10. 1994. С. 133–146; он же. Новые материалы к истории Братства Св. Софии // Вопросы философии. №4. 1996. С. 127–133.

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

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

[9] Здесь и далее тексты С.Н. Булгакова цитируются по след. изданиям: Свет не вечерний. М. 1994; Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т.1.; Философия имени. Париж, 1953; Ипостась и ипостасность. Главы о Троичности // Труды о Троичности. М., 2001.

[10] Не случайно сам Аристотель с гордостью говорил о себе (и совершенно справедливо), что новая дисциплина, единого наименования для которой у него еще не было (оно появилось позже) — его создание, что до него в сфере логического знания «мы не нашли ничего такого, что было бы сказано до нас, а должны были сами создать [ее] с большой тратой времени и сил» (О софистических опровержениях 34, 183 b 36).

[11] «И по существу я пришел к заключению, что *filioque* — истина, и во всяком случае **третья** Ипостась в исхождении связана не только с Первой (что и утверждает однобоко Фотий), но и со Второй, — писал Булгаков Флоренскому в Jaltica, знаменитом письме от 1 сентября 1922 г., так и оставшемуся без ответа. — Излагать все сложные пути этой мысли здесь не стоит, для Тебя и не нужно, но и у Тебя, помимо небрежных и враждебных слов о «католическом богословии», в твоей метафизической схеме А — В — С, третий член, С, оказывается непосредственно связан со вторым и лишь посредственно с первым, т.е. тоже выходит *ddiiaa*, или *filioque* (что, по существу, одно и то же, разнится только в оттенках мысли)». (Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001. С. 181–182). Однако метафизическая конструкция Флоренского также зависима от соловьевской, не случайно первый так обильно ссылается на Вл. Соловьева там, где необходимо определить как сферу субъекта, так и сферу соотношения природы и ипостасей в Троице (См.: Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Т. I (1). М., 1990. С. 48–49 и комментарии Флоренского к этому фрагменту: Флоренский П.А. Столп и утверждение Истины. Т. I (2). М., 1990. С. 610–612). О попытке разработки модели, основанной на, во-первых, равнозначности всех трех ипостасей и, во-вторых, введении в Троицу женского, воспринимающего начала как онтологического основания для исхождения ипостасей от Отца и от Сына свидетельствуют также работы начала 20-х гг. «Мужское и женское в Божестве» и «Мужское и женское», хранящиеся в архиве Свято-Сергиевского Православного богословского института в Париже и введенные А.П. Козыревым в научный оборот на Международной научной конференции «С.Н. Булгаков: религиозно-философский путь. К 130-летию со дня рождения» (5–7 марта 2001 г. Москва).

[12] В «Философии имени» Булгаков, пытаясь определить местоимение первого лица не как грамматическую, а как онтологическую категорию, использует еще один термин: выражение *ooussiiaa*, или сущности. Функция «я» — «выражать невыразимое в слове-идее, передавать мистический жест, онтологические точки касания». Я есть *точка зрения субъекта на мир*, «онтологическая рама», в которую вмещается все тварное бытие — и бытие самого я, «онтологический крюк», на который «вешается» существительное.

[13] Характерно, что именно в этом случае Булгаков употребляет не «я», но «я» курсивное, а словосочетание «абсолютный субъект» пишет с маленькой буквы (во всяком случае, именно такое написание присутствует во втором очерке «Трагедии философии» «Философия Троичности», опубликованном С. Хоружим).

[14] «Местоимение не выражает никакой частной идеи о качестве, но оно есть словесное свидетельство о сущности, которой принадлежит бытие и все его качества. Оно *выражает собою* (курсив мой. — А.Р.) усю ооуssiiaа, по отношению к которой обнаружениями энергии, энергетическими феноменами является всякое бытие, всякое высказывание: это первая ипостась бытия, в которой рождается вторая, — слово, и которая, сознавая свою связь с этим словесным выражением, видя в ней себя и свое откровение, в функции предикативности осуществляет и третью свою ипостась» («Философия имени»). Ср.: «Я, как ядро человеческого духа, *есть сущее* (курсив мой. — А.Р.), но не существующее <...> Можно сказать также, что я не есть, но *сверхъесть*, ибо *есть сущее*» («Трагедия философии»).

[15] Термин мой. — А.Р.

[16] Термин мой. — А.Р.

[17] Фрейд З. Введение в психоанализ. Лекции. Ч. III. Общая теория неврозов. Лекция 19 «Соппротивление и вытеснение». М., 1988. С. 188. Этот фрагмент представляется уместным сопоставить с другой работой того же периода — «По ту сторону принципа удовольствия»: «Мы избегнем неясности, — пишет Фрейд, — если мы, вместо противопоставления бессознательного сознательному, будем противопоставлять Я и вытесненное. *Многое в Я безусловно бессознательно, именно то, что следует назвать «ядром Я».* Лишь незначительную часть этого Я мы можем назвать **предсознательным**». (курсив мой. — А.Р.).

[18] Используемое Фрейдом сокращение субстантивированного прилагательного Unbewußte (бессознательное).

[19] Фрейд З. Я и Оно // Психология бессознательного. М., 1990. С. 427–428.

[20] Ср. Псалом 44, ст. 10–18: «Дочери царей между почетными у Тебя; стала царица одесную Тебя в Офирском золоте. Слыши, дочь, и смотри, и приклони ухо твое, и забудь народ твой и дом отца твоего. И возжелает Царь красоты твоей; ибо Он Господь твой, и ты поклонись Ему. И дочь Тира с дарами, и богатейшие из народа будут умолять лице твое. Вся слава дочери Царя внутри; одежда ее шита золотом. В испещренной одежде ведется она к Царю; за ней ведутся к Тебе девы, подруги ее. Приводятся с веселием и ликованием, входят в чертог Царя. Вместо отцов Твоих, будут сыновья Твои; Ты поставишь их князьями по всей земле. Сделаю имя твое памятным в род и род; посему народы будут славить Тебя во веки и веки». — Текст Писания цитируется по синодальному переводу.

[21] Булгаков С.Н. Ипостась и ипостасность. Приложение. Из письма П.Н. Савицкого С.Н. Булгакову // Булгаков С.Н. Труды о Троичности. М., 2001. С. 40.

[22] Это письмо С.Н. Булгакова П.Н. Савицкому от 30 декабря 1924 г. (старого стиля) / Публ. М.А. Колерова // Вопросы философии. 1994. №10. С. 164–165.

[23] «Отделенное от всякого бытия, лишенное сказуемости, я металось бы в страшной муке о бытии, в бессилии абсолютных потугов. (Не есть ли этот огонь неугасаемый последнего *отделения*, лишения сказуемости, бессмертия без способности к жизни, которое ожидает в геенне огненной? И не есть ли всякая *смерть* в известном, условном и временном, смысле тоже отделение подлежащего от сказуемого, или по крайней мере паралич этой связи?) И напротив, совершенно перешедшее в *не-я* и погруженное в него, я утратило бы силу и остроту жизни, ее солнечность, оно впало бы в обморок до-бытия или по-бытия (таковым и является смерть, которая я оставляет в алкании и пустоте, а *не-я*, потенциальное сказуемое, — в обмороке бессознательности, преодолевающейся лишь воскресением)» («Трагедия философии»).

[24] Ср., напр.: «И поэтому для слова первоединицей является не буква и даже не слог, как таковой, но органическая часть слова, хотя бы она и состояла даже из одной только буквы, но

эта буква уже не принадлежит себе, но привязана к слову, пронизана его энергиями, окачествована ими, перерождена. И корень слова, всегда образующий сгусток букв, звуковой кристалл, есть явление *suī generis*, которое не исчезает чрез то, что оно входит в новые соединения; для того, чтобы соединение было возможно, необходимо это своеобразие соединяющихся элементов. А поэтому сохраняет свое значение в известных пределах и звуковая природа слова, она составляет ночную, подсознательную, женственную характеристику слова, которому свойственен мужской, дневной, солнечный смысл». («Философия имени»).

[25] См. «Ипостась и ипостасность», глава 6. «Энергия» и «свойство»: «Сделанное различие Бога в Себе (трансцендентного) и в Откровении не является новым, ибо оно сделано было еще в XIV в. в Византии в результате т.н. паламитских споров, когда было установлено различие между *существом* Божиим, *oouussiiāa*, твари неведомым, и *действием* Божиим, *eenneerrggeeīāa*, причем для твари энергия Божия и есть открывающееся Божество, *eenneerrggeeīāa QQeeooVV eessttiinn* (хотя и не *ooqqeeooVV*). (Противники же Паламы обвиняли его в том, что учениям об энергиях вводится многобожие)».

[26] См., напр.: Молитвослов и каноны на каждый день седмицы и всякое прошение души. М., 2000.

[27] Сошлюсь на исследование медиевиста А.М. Шишкова: «Возвращаясь же к традиции метафизики света, следует сказать, что в ней роль связующего посредника свет выполняет как бы в двух плоскостях. С одной стороны, в космо- и антропо-логической, т. е. через свое существование в качестве «чего-то третьего» (*tertium quid*) между телесной и духовной субстанциями в размерах макро- и микрокосма; с другой — в символической, т. е. через иерархию причастных и уподобляющихся друг другу светов (иногда трактуемых как три стадии угасания единого света во тьме материи) <...>. Чувственно воспринимаемый свет (*lux sensibilis*), <...> стоит (благодаря своей тонкости и минимальной отягощенности материей) на границе телесного мира и мира чистых форм, в котором существует свой умопостигаемый свет (*lux intelligibilis*), чьим подобием в чувственном мире и является видимый свет солнца. <...> Свет умопостигаемый в свою очередь выступает одновременно как а) свет бытия <...>, б) свет прекрасного <...> и свет разума, просвещающий посредством иллюминации (*illuminatio*) интеллекты людей светом божественных истин о первоосновах бытия, чьим подобием в чувственном мире опять-таки является естественный свет солнца (подобием же мышления — зрение). Благодаря тому, что один и то же свет определяет начала как бытия, так и познания (*lux est principia essendi et cognoscendi*) <...> — устанавливается нерушимое соответствие между пронизывающим мир в виде формальной иерархической структуры божественным единством и строем мышления, соответствие, делающие этот мир принципиально прозрачным для разума, т. е. познаваемым. Однако над естественным (чувственным, телесным) светом и светом форм (умопостигаемым, духовным) в качестве их первообраза располагается нетварный свет славы Божией (*lumen Dei*), Фаворский свет <...>. Таким образом, «низшие света суть подобия и символические проявления высших, т.е. каждая посредствующая ступень являет собой образ по отношению к нижней ступени». (Шишков А.М. Метафизика света в средневековой европейской культуре (два очерка к постановке проблемы) // Вопросы философии. 2000. № 5. С. 89–90. Примечательно, что концептуализация метафизики света в средневековом латинском богословии и формирование молитвенного канона происходили практически одновременно.

[28] «Софию необходимо понимать как *ttoo oonnttwVV oonn*, умную сущность, как раскрывающийся мир божественных энергий, как всеединство, совершенный организм божественных идей, пронизанных Духом Св. и явленных в правде и силе. Премудрость Божию, понятую в этом смысле, надо строго отличать от сущности Божией или природы (*oouussiiāa* или *jjuussiiVV*), она есть единая для всех ипостасей основа или существо». («Ипостась и ипостасность») Именно эта, неопаламитская трактовка Софии как совокупности энергий существенно отличается от соловьевской онтологической модели, в которой София сливается порой с *oouussiiāa* Божества, и фактически снимает все последующие упреки в четверении Троичности по отношению к самому Булгакову: София — ипостасность, но не ипостась.

[29] «Бог ее имеет, но быть у Бога-Любви, как ее предмет, содержание, идея, возможно только живой сущности, отдающейся этой любви <...>. Возможна ли такая, только приемлющая и ответствующая, пассивная любовь, если активность, присущая лишь ипостаси, есть самая основа любви, ее центр? возможна ли такая «женственная», или пассивная любовь? Да, возможна, и, как вытекает из предыдущего, <даже> неизбежна. Есть дух, как ипостась, имеющая свою природу, и есть ипостасность, ипостасирующаяся около этой ипостаси, как ее содержание: есть подлежащее и сказуемое, дух и душа, или душа и тело, есть обладание и обладаемость, — только эти два и есть в мире, ибо мертвых, совершенно безучастных вещей и отношений в мире не существует. <...> Вочеловечение Логоса предполагает не только богоснисхождение, но и богоприятие, боговоплощение есть богоматеринство. Слово предвечно рождается из недр Отчих и объемлется Духом Св., из сих же недр исходящим, так что София есть откровение Отца в Сыне, приемлемое Духом Св., получает силу к приятию Слова, к Богорождению. Мир есть лоно <...>»

[30] Полный вариант этой работы, относящийся к 1925 г. и хранящийся в архиве Свято-Сергиевского богословского института в Париже, значительно более обширный — 18 главок вместо 13 опубликованных; а также примыкающие к ней тематически и хронологически «Лекции о Троичности» 1923–24 гг. еще ждут своей адекватной интерпретации.

[31] Это заключительная сноска к основному тексту «Глав о Троичности».

[32] См. главку 10 «Глав о Троичности», а также, отчасти, главу «Постулат Троичности и ее догмат» «Трагедии философии», по всей видимости, написанную после основного текста. К сожалению, форма публикации работы, предложенная С.С. Хоружим, не дает возможности утверждать это с достоверностью.

[33] В философии Нового времени и эта связь нарушается: сфера субъектности уже не связывается более со сферой абсолютного и жестко противопоставляется природе как объекту; не случайно поэтому одним из наиболее общих мест в философских системах этого периода является учение о протяженной и мыслящей субстанциях, а другим — учение о «человеческом разумении», т. е. о структуре субъекта как *мыслящего* существа.

[34] Примечателен путь, каким Боэций приходит к этому определению: «Греция отнюдь не «скудна словами», как замечает в шутку Марк Туллий. Для обозначения [наших понятий] «сущность» (essentia), «субсистенция» (subsistentia), «субстанция» (substantia), «лицо» (persona) у греков столько же слов: сущность у них называется ουσια, субсистенция — ουσιωσις, субстанция — υποστασις, лицо — προσωπον. Что же до индивидуальных субстанций, то греки называли их υποστασεις, видимо, потому, что они находятся под другими (subsunt), служа как бы под-кладкой (subpostae) и под-лежащими (subiestae) для [вещей] как акциденций. По той же самой причине и мы переводим греческие υποστασεις, как «субстанции», то есть те, что подлежат (subpositae)». Далее, рассуждая о принципиальной и привычной для него синонимичности понятий υποστασις (субстанция или ипостась) и προσωπον (лицо или персона), Боэций подчеркивает все же очевидный и для него гораздо более высокий онтологический статус понятия υποστασις, — «это имя употребляется [у греков] для обозначения лучших [субстанций], чтобы выделить высшее», и разницу в словоупотреблении в том случае, когда речь идет о конечном человеке (для которого корректными являются все термины, от «essentia» до «persona») и о Боге, для которого неверным является термин «три субстанции» вместо «три лица» — или «три ипостаси»: Бог не находится под другими вещами в качестве их подлежащего (quasi subiectum supponeretur), но лишь «предшествует всем прочим вещам и тем самым как бы под-лежит им в качестве начала». Таким образом, слово substantia — подлежащее — субъект исключается из числа терминов, с помощью которых описываются Лица Троицы. Соотношение заменившего его в латинском церковном языке термина persona с термином «природа» (ооuussiiaa) описывается Боэцием через родо-видовые отношения: «для нас покамест достаточно будет установить, что природа и лицо различаются, как мы сказали выше, поскольку природа есть видовая особенность (specificata proprietas) любой субстанции, а лицо — неделимая (individua) субстанция разумной

природы». (Бозций. Против Евтихия и Нестория (пер. Т.Ю. Бородай.) // Бозций. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990. С. 174, 175).

[35] По Августину, человек как образ Божий состоит из трех элементов в единой личности, которая «заключает в себе память, и разум, и волю, и способность размышлять соединена со способностью помнить, и способность воли связана со способностью помнить и размышлять, и в целом есть помнящая способность размышлять и волящая способность помнить». Механизм этого три-единства может быть описан следующим образом: «три суть: я, и то, что люблю, и сама любовь. Но «люблю любовь» не обозначает «люблю любящего»: где нет любви, там некого любить. Следовательно, есть три: любящий, любимый, любовь. Где же нет ни «люблю», ни «меня самого» (т. е. «я», «субъекта» — *A.P.*)? не у того ли, о котором идет речь: который «люблю» и «любовь» (т. е. является объектом любви)? [Есть] любящий, который любит, и также тот, которого любят: так есть любящий и любимый, есть «что» и «кто» любви» (*De Trinitate. IX. 2.2 // Patrologia cursus completus, series prima. Accurante J.-P. Migne. T. XLII. Parisiis. 1845. P. 961–962*), — и любовь, направленная от субъекта на объект любви, которая соединяет оба эти элемента в неразрывное единство. Примечательно, что в этом красивом пассаже речь идет о любви разума, об *amor intellectualis*; по-видимому, именно этот механизм — «удержания» субъектом в поле своего сознания объекта любви, особое свойство сознания быть направленным на объект послужил основанием для более позднего схоластического учения об интенции.

[36] Протῆ ουσία, по Аристотелю, — это то, что «не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек и отдельная лошадь» (Категории, V, 15), т. е. «первая сущность» есть исключительно субъект суждения, некое «что» в самом основном смысле этого слова. «Вторая сущность», *δεεουτεεραα οουουσιιαα*, может выступать и в роли сказуемого: «вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды» (там же).

[37] С ощутимой недостаточностью аристотелианской модели для описания реального соотношения между сущностью и ипостасями связан пристрастный пафос «Экскурса» к «Главам о Троичности». Примечательно само название «Экскурса»: «Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии».

[38] Однако это не обозначает, что в 20-е гг. Булгаков вовсе не писал ра бот, чисто богословских и по стилю (дидактично-риторическому), и по проблематике, и по способу аргументации (постоянная апелляция к текстам Писания и Предания как наивысшим авторитетам), достаточно вспомнить «Купину Неопалимую» и «Петр и Иоанн. Два первоапостола». Классическим же образцом соединения — без смешения — богословского и философского дискурса является работа 1931 г. «Иуда Искариот — апостол-предатель», первая часть которой (сам Булгаков называет ее «исторической») является сугубо богословской, заставляя вспомнить, к примеру, сочинения проф. МДА М. Муретова и свящ. П. Алфеева на ту же тему; вторая же часть (так называемая «догматическая») представляет собой едва ли не классическое сочинение по метафизике истории.

[39] Думается, будет уместно здесь определить различие между онтологией и метафизикой, чьи предметные области зачастую смешиваются: если онтология ведет речь о бытии, то метафизика — о трансцендентном бытии и о связи его с наличным и историческим бытием.

[40] Равно как и другой объект мира. В системе Булгакова 20-х годов нет области «протяженной субстанции», «*res existens*» — как нет и «*res cogitans*»; все члены этой системы предикатов в разной степени, но одновременно и когнитивны, и экзистенциальны.

[41] Самый яркий пример такого внезапного разрыва — момент смерти. Эта тема вообще очень важна для Булгакова; начиная с попыток осмысления смерти сына Ивашечки до «Софиологии смерти» Булгаков не раз будет к ней возвращаться. Еще один пример — момент греха («Друг Жениха» и «Иуда Искариот»).

[42] «В противоположность этому событие (Ereignis) надо мыслить так, чтобы оно не могло удержаться ни как бытие, ни как время. Оно как будто «нейтральное tantum», нейтральное «и» в заголовке «Время и бытие». Однако это не исключает того, что в событии сомыслятся также и посылание, и простираение, так что известным образом бытие и время остаются «существовать». Также слушателям напомнили о тех местах «Бытия и времени», в которых уже употреблялось «дано», при этом оно не мыслилось прямо в направлении события. Сегодня эти места выглядят как половинчатые попытки разработки вопроса о бытии <...> так, например, вопрос о смерти исследуется лишь в тех пределах и исходя из тех мотивов, которые были определены конкретной целью — разработкой временности». (Протокол к семинару по докладу «Время и бытие» (отрывок) // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С.185. Этот семинар проводился в сентябре 1962 г. в Тоднауберге (Шварцвальд)).