



**И. И. Евлампиев**

**РЕЛИГИОЗНЫЙ ИДЕАЛИЗМ С. Н. БУЛГАКОВА:  
«ЗА» И «ПРОТИВ»**

1

Булгаков принадлежал к первому ряду тех русских мыслителей, которые составили славу русской философии. Будучи старше других, он стал одним из признанных лидеров философского движения в начале XX века. В трудах Булгакова мы находим отражение всех самых острых дискуссий той эпохи. Быть может, несколько уступая многим своим коллегам в силе философского мышления, Булгаков обладал чрезвычайно развитой способностью к публицистически яркому выражению волнующих всех его современников проблем.

Две из этих проблем мы находим в центре уже самых первых его работ. Первая была навеяна занятиями политической экономией, в области которой Булгаков за короткий срок успел стать признанным авторитетом, — это проблема закономерностей развития общества и тех целей, которые оно достигает и может достигнуть в истории. Вторая была непосредственно связана с глубинными основами мировоззрения Булгакова и всей его личности — с его искренней, но до времени скрываемой религиозностью, привитой еще в детстве. Это была проблема человека, поставленная и решаемая в духе христианской антропологии, т. е. на основе идеи об уникальности и неповторимости каждой личности, имеющей абсолютное значение на фоне безличного социального прогресса. Отражение этих проблем друг в друге, стремление рассматривать их во взаимосвязи друг с другом — главная черта всего раннего творчества Булгакова, носящего в большей степени публицистический, чем собственно философский характер.

Самый первый этап творческой деятельности Булгакова прошел под знаком твердой приверженности марксизму. В этом

нет ничего удивительного и необычного. В конце XIX века марксизм вместе с позитивизмом были наиболее модными философскими течениями как в академической, университетской среде, так и среди широкой публики, увлеченной обещаниями идеологов этих движений дать «окончательное» и «научное» философское мировоззрение. В понимании общества марксизм господствовал почти безраздельно, поскольку в соответствии с духом времени новое поколение мыслителей верило в возможность и необходимость разрешения общественных проблем *строго научным* образом.

Булгаков оказался среди тех многочисленных молодых русских интеллигентов, которых очаровало намерение марксизма точно объяснить причины несовершенства общества и человека и указать спасительные средства для искоренения несправедливости и построения общества всеобщего благоденствия. Однако уже в самом марксистском мировоззрении Булгакова содержались элементы, которые говорили о его самобытном философском «характере» и делали его совершенно необычным представителем марксистской школы. Прежде всего это выражалось в его неудовлетворенности представлением о человеке, господствовавшем в «классическом» марксизме. Понимание отдельной личности как «совокупности общественных отношений» лишало ее религиозной глубины, делало человека столь же «прозрачным» и научно постижимым, как и общество в целом, «механику» которого претендовал разоблачить марксизм. Для Булгакова, напротив, наличие в человеке неразрешимой *тайны*, присутствие бесконечной иррациональной глубины в каждой личности, не поддающейся окончательному, тем более «научному» постижению, было исходным постулатом, делающим осмысленными все наши мировоззренческие поиски и философию как итог этих поисков.

Важно отметить при этом, что стремление философски (т. е. все-таки рационально) постичь тайну человека у Булгакова соединилось со своего рода интеллектуальной страстью, которая в той или иной степени была характерна почти для всех русских мыслителей, не признающих в философе только лишь стороннего наблюдателя, холодного летописца людских заблуждений и дерзаний. Как и другие русские мыслители, Булгаков был до глубины души «уязвлен» страданиями человека на этой несовершенной земле, его мысль будилась и подстегивалась не любопытством или жаждой чистого знания, а душевным состраданием, сопереживанием тем несчастьям и горестям, которые испытывали люди вокруг него.

В этом смысле чрезвычайно большое значение имеет одна из известнейших работ молодого Булгакова, посвященная интерпретации образа Ивана Карамазова. Можно с уверенностью сказать, что это — «духовный автопортрет» философа, это попытка осознать свои самые глубокие душевные устремления и одновременно — расставание с ложными увлечениями, которые оказались не соответствующими указанным устремлениям. В образе Ивана Карамазова — так, как он выведен в статье Булгакова, — мы без труда узнаем его самого, отвергающего марксизм и нерелигиозное мировоззрение и ищущего веры и Бога, через которые можно было бы оправдать человека и его страдания.

Очень характерно то, как Булгаков противопоставляет в этой статье западный и русский стиль философствования, подходы к решению главных проблем бытия. Называя «Фауста» Гете вершиной и наиболее точным выражением особенностей западной мысли, он видит в этом произведении апофеоз «холодного» гносеологизма и стремление к разрешению всех противоречий жизни в теории прогресса. В противоположность этому цель русского философствования, символом которого и являются напряженные религиозно-этические искания Ивана Карамазова и его братьев, — это жизненно-конкретное (можно было бы сказать, *экзистенциальное*) проникновение в тайну человеческой личности, переживание ее трагической судьбы в мире. Статья оставляет читателя в некотором недоумении: более чем на тридцати страницах разбирая мировоззрение Ивана Карамазова и многозначительно подчеркивая, что в нем отражаются самые важные черты русской мысли, автор в заключение говорит не об идеях или концепциях, а только о *настроении*, о некоторой *душевной склонности, тенденции*. Но именно это в конечном счете и оказывается самым важным; нет никаких сомнений, что эта «тенденция» пронизывала умонастроение самого Булгакова — она проявляется абсолютно во всех статьях самого плодотворного периода его творчества, начавшегося после избавления от марксистского «искушения». Только в самом конце этого периода, закончившегося катастрофическим разрушением всей прошлой жизни и эмиграцией, философствование Булгакова становится несколько иным: более системным и подчиненным более «глобальным» целям — оправданию не экзистенциально-личностного мировоззрения, а соборного, «всеобщего» мировоззрения Православия. Именно в эти последние годы, еще сохраняющие инерцию прежнего, докатастрофического бытия, Булгаков напишет самые большие и наиболее насыщенные

ные философскими идеями труды — книги «Свет Невечерний» (1917), «Трагедия философии» и «Философия имени» (последние две работы были созданы в 1918—1922 гг., но опубликованы только после смерти философа). Их итогом станет отречение от философии и принятие *окончательной* веры — уже не предполагающей сомнений и не связанной с теми бесконечными вопрошаниями о смысле человеческой жизни и человеческой истории, которые составляли саму суть творчества Булгакова в предшествующее двадцатилетие.

Все известные работы Булгакова 1902—1912 гг. (до первого крупного труда «Философия хозяйства») посвящены, по сути, одной и той же теме: критическому разбору существующих тенденций в понимании человека и в осмыслении его личного и исторического предназначения — ради отыскания единственного правильного мировоззрения, способного разрешить все трагические антиномии нашего бытия.

Поскольку для русской философии характерен экзистенциально-жизненный подход ко всем основным проблемам, для нее неприемлемы традиционные западные формы рационального философствования. Наиболее глубокие представители русской философии, с точки зрения Булгакова, — это великие русские писатели, заставляющие нас совершенно по-новому осознать вечные проблемы добра и зла, смерти и бессмертия, смысла жизни и целей истории (отметим, что эту точку зрения на главное в русской философии разделял Л. Шестов). В соответствии с этим самые важные свои работы Булгаков в этот период посвящает анализу произведений и мировоззрения известных русских писателей: Достоевского, Чехова, Герцена, Л. Толстого, Пушкина; он ясно высказывает свои предпочтения: «...в романах Достоевского, нужно прямо сказать, заключено больше подлинной философии, нежели во многих томах ее школьных представителей» \*.

Всех русских писателей, считает Булгаков, отличает невероятная чуткость к трагизму жизни, к страданиям человека, но одновременно — прозрение божественной сущности человека и предчувствие тех свершений, на которые он способен. Это прежде всего отличает Достоевского, который был особенно дорог Булгакову: «Достоевскому был дан страшный, истинно человеческий и единственно человеческий дар — дар страдания

---

\* Булгаков С. Н. Венец терновый. Памяти Ф. М. Достоевского // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. 2. С. 255.

во имя любви к людям, дар страдания и крест страдания» \*. Впрочем, значение Достоевского как величайшего русского философа было оценено сразу же после его смерти, и здесь Булгаков просто повторяет известную точку зрения, наиболее резко высказанную Вл. Соловьевым. Гораздо более оригинальной выглядит попытка найти глубокое философское содержание в творчестве Чехова (чуть позже очень похожим образом оценивал творчество Чехова Л. Шестов в книге «Начала и концы»).

«Вдохновенному взору художника, — пишет Булгаков, — открываются такие тайны жизни, которые не под силу уловить точному, но неуклюжему и неповоротливому аппарату науки, озаренному свыше мыслителю-художнику иногда яснее открыты вечные вопросы, нежели школьному философу, задыхающемуся в книжной пыли своего кабинета, поэтому дано глаголом жечь сердца людей так, как не может и никогда не смеет скромный научный специалист» \*\*. «В произведениях Чехова ярко отразилось это русское искание веры, тоска по высшем смысле жизни, мятущееся беспокойство русской души и ее больная совесть» \*\*\*.

Но если другие известные русские писатели больше внимания уделяют «героям», людям, претендующим на разрешение важнейших проблем жизни, то Чехова привлекают противоположные типы: бессильные, «нудные» и «хмурые» люди, в которых на первый взгляд невозможно найти ничего возвышенного и значимого для всего человечества, ничего «поучительного» для мыслителя, задумывающегося над смыслом бытия. И тем более неожиданно, что Булгаков приравнивает Чехова к Байрону. «Настроение Чехова должно быть... определено как *мировая скорбь* в полном смысле этого слова, и наряду с Байроном и другими Чехов является поэтом мировой скорби... Байрон протестует против ограниченности человеческой личности, против могущества мирового зла во имя свободной и богоборческой человеческой личности, сознавшей свои силы и не хотящей признать над собой высшей власти, стремящейся перерасти себя от человека к сверхчеловеку... Как и у Байрона, основным мотивом творчества Чехова является скорбь о бессилии человека воплотить в своей жизни смутно или ясно сознаваемый идеал; разлад между должным и существующим, идеалом и действи-

---

\* Там же. С. 226.

\*\* Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 136.

\*\*\* Там же. С. 137.

тельностью, отравляющий живую человеческую душу, более всего заставлял болеть и нашего писателя. Но если у Байрона мотивом разочарования является, так сказать, объективная невозможность осуществить сверхчеловеческие притязания, стать человекобогом не в желании только, а и в действительности, если здесь человек почувствовал внешние границы, дальше которых не может идти его самоутверждение, то Чехов скорбит, напротив, о бескрылости человека, об его неспособности подняться даже на ту высоту, которая ему вполне доступна, о слабости горения его сердца к добру, которое бессильно сжечь наседающую пену и мусор обыденщины. Байрон скорбит о невозможности полета в безграничную даль, Чехов — о неспособности подняться над землею» \*.

Одновременно Булгаков находит у Чехова то, что долго не могли разглядеть в нем рядовые литературные критики — его *оптимизм* в понимании человека. Нужно только учесть, что этот оптимизм не является прямолинейным и явным, но именно поэтому он более жизнен и оправдан — он связан с осознанием невероятной трудности пути человека к совершенству и к обретению своего высшего достоинства. «Если уж нужен латинский термин для определения мировоззрения Чехова, то всего правильнее назвать его оптимопессимизмом, видящим торжество зла, призывающим к мужественной и активной борьбе с ним, но твердо верящим в грядущую победу добра. У Чехова была, бесспорно, такая вера, которая видит в едва зарождающихся ростках грядущий расцвет и торжествующе приветствует его, это вера тоскующая, рвущаяся и беспокойная, но, однако, по-своему крепкая и незыблемая» \*\*.

Похожим образом Булгаков оценивает идейные поиски других русских писателей. Даже по отношению к творчеству бесконечно уважаемого и любимого им Соловьева он однажды высказал мысль, совершенно неожиданную в контексте других его работ, опирающихся на самые известные идеи Соловьева. Он признал, что самое главное в наследии его великого предшественника — не известные философские труды, а поэзия (!). Как пишет Булгаков, «все определеннее напрашивается мысль, что в многоэтажном, искусственном и сложном творчестве Соловьева только поэзии принадлежит безусловная подлинность, так что и философию его можно и даже должно поверять поэзией. Поэтому то, чего нет в поэзии, надо считать искусственным,

\* Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель. С. 145—146.

\*\* Там же. С. 150.

схоластическим или случайным и в философии: так, в поэзии нет эквивалента для соловьевских дедукций, схем и категорий, в значительной степени заимствованных у немцев, нет пристрастной и несколько оппортунистической полемики с славянофилами, нет многоэтажного и рассудочного «оправдания добра». Зато есть все, что так пленяет и живет в Соловьеве: глубокие проникновения в ветхозаветную и новозаветную религию, пламенное почитание Пречистой Девы, поклонение «земле-Владычице», мистика любви, живая связь с отшедшими» \*.

Яркие статьи, посвященные анализу сочинений известных писателей и художников имели чрезвычайно большой резонанс в общественном сознании России, именно они прежде всего составили славу философа-публициста Булгакова. Однако пока мы говорили только об общем «настроении» этих работ. Попробуем теперь более внимательно присмотреться к тому, каково их конкретное содержание — какие выводы делает Булгаков в результате анализа избранных им произведений.

Прежде всего бросается в глаза, что некоторые из упомянутых работ вообще не имеют ясно выраженного итога (таковы, например, статьи «Иван Карамазов как философский тип», «Русская трагедия», «Чехов как мыслитель», «Моцарт и Сальери» и др.); пройдя через лабиринт мыслительных построений автора, читатель с удивлением и некоторым разочарованием обнаруживает, что в конце проделанного пути находится только призыв к дальнейшему движению, дальнейшим поискам. Часто и в тех случаях, когда работа завершается ясным итогом, он не выглядит достаточно естественным и похож на средневековые «моралите», которые искусственно добавлялись к изложенным во всей своей жизненной конкретности историям для большей «назидательности». Такое чувство остается, например, от прочтения статьи «Человекобог и человекозверь», содержащей виртуозный анализ поздних повестей Л. Толстого.

Нетрудно заметить, что Булгакову, несмотря на все его усилия, так и не удалось с достаточной полнотой и плодотворностью реализовать ту форму философствования, которую он решительно провозгласил единственно возможной для русских мыслителей, — опирающуюся не на традиционные категории рационализма, а на художественную образность искусства, использующую свободную интерпретацию великих произведений культуры. Самый удачный пример такого подхода к решению

---

\* Булгаков С. Н. Стихотворения Владимира Соловьева // Булгаков С. Н. Тихие думы. М., 1996. С. 52.

важнейших философских проблем (помимо абсолютных образцов, данных в романах Достоевского) в рассматриваемую эпоху дало творчество Льва Шестова. В творчестве же Булгакова одной из характерных черт стало противоречие между исходными установками, «декларациями намерений» и реальным исполнением этих установок и намерений. Среди них особенно заметным является противоречие между явно провозглашаемой необходимостью отразить в философских построениях иррационально-мистические стороны нашего бытия и склонностью к прямолинейному рационализму, который используется в качестве наиболее простого способа обоснования веры, выстраивания «защитных рвов и стен» против всех многочисленных врагов, угрожающих вере. Очень точно об этой черте философской манеры Булгакова писал Н. Бердяев: «По своему методу Булгаков остается рационалистом в философии религии... Булгаков совершенно не свободен в путях своего религиозного познания, он неизбежно приходит к трансцендентному авторитету, он вне себя помещает центр. Несвободен он уже потому, что совершенно лишен пафоса науки, никогда не считает науку своей, своим делом, но боится чужой науки, “их” науки и все время приспособляется к ней. Наука для него тоже авторитет. Он приспособляется к ней и вместе с тем занимает положение защищающееся, апологетическое. Булгакова явно смущает работа “их” науки в области религии, не дает ему покоя. Трансцендентальная постановка проблем философии религии, перевод на гносеологический язык молитвы и таинства, рассмотрение христианства как мифа, а всякого мифа как реальности и как синтетического религиозного суждения a priori — все это не имманентный гнозис у Булгакова, не свободное его познание, а предохранительное приспособление, мера защиты от врагов, принимающая некоторые приемы врагов»\*.

Не случайно самые яркие и «вдохновенные» сочинения Булгакова посвящены исключительно критическому анализу известных течений западной мысли, угрожающих традиционной религиозной вере. Доказательство абсолютного значения веры для всех сфер человеческой жизни и культуры — вот главная тема Булгакова в рассматриваемый период его творчества.

Сама вера не является проблемой для Булгаков, для него не существует вопроса о «выборе» веры и «удостоверении» в ней, вопроса о том, что такое «правильная» вера, — и в этом, несом-

---

\* Бердяев Н. А. Типы религиозной мысли в России. Возрождение православия // Наст. изд. С. 761—762.



ненно, недостаток его размышлений. Здесь можно угадать своего рода «религиозное высокомерие», составляющее разительное отличие Булгакова от Достоевского, которому он явно старался подражать, но который бесконечно превосходил его именно в умении понять и выразить глубокую диалектику веры и неверия, скрытую в каждой цельной личности. Булгаков так и не смог до конца постичь эту диалектику. Из-под тонкого слоя марксистской политэкономической учености совершенно естественно, без какой-либо заметной борьбы, проступила незыблемая, не требующая никакого обоснования, православная религиозность, привитая будущему философу еще в семье, три поколения которой были прямо связаны с православной Церковью. Лишь позже (в упоминавшихся выше крупных работах, созданных в 1915—1922 гг.) Булгаков попытается отрефлексировать свою веру, но результатом этой рефлексии станет только окончательная дискредитация разума, признание его неспособным раскрыть сущность божественного Откровения, наполняющего веру смыслом. Пока же речь идет в основном о том, чтобы показать, какое место должна занимать вера в нашей жизни и в нашем знании. На фоне прежних марксистских убеждений это выглядит как *оправдание* веры перед судом разума и философии и доказательство ложности, даже порочности, знания, отвергающего веру.

Собственно говоря, именно последняя особенность современного научного метода стала причиной отречения Булгакова от марксизма и перехода к «идеализму». Он четко формулирует эту причину в статье «Основные проблемы теории прогресса», впервые опубликованной в программном сборнике «Проблемы идеализма» (1902). Признавая в самом начале статьи, что бесконечное развитие науки составляет важнейшее условие существования общества и его прогресса, Булгаков решительно отвергает восторжествовавшую в конце XIX — начале XX века точку зрения, наиболее ясно выраженную позитивизмом (в значительной степени разделяемую и марксизмом), что развитие науки самодостаточно и только оно ведет человека и общество к абсолютному совершенству. Наука всегда *ограничена* в своем охвате мира, она не может удовлетворить желание человека иметь *целостное и исчерпывающее* представление о мире и целях своей жизни. Это представление ему могут дать только два других слагаемых его мировоззрения — метафизика и религия. Булгаков особенно настаивает на необходимости присутствия религии в целостном мировоззрении личности, причем, в соответствии с идеями славянофилов, он именно религию признает

самой важной составляющей, без которой теряют смысл и две другие — наука и метафизика. «Религия есть активный выход за пределы своего я, живое чувство связи этого конечного и ограниченного я с бесконечным и высшим, расширение нашего чувства в бесконечность в стремлении к недостижаемому совершенству. Только религия устанавливает поэтому связь между умом и сердцем человека, между его мнениями и его поступками. Человек, который жил бы без всякой религии за личный страх и счет своего маленького я, был бы отвратительным уродом. И напротив, для человека истинно религиозного вся его жизнь, от крупного до мелкого, определяется его религией, и нет, таким образом, ничего, что являлось бы в религиозном отношении индифферентным» \*.

Высказав эти принципиальные положения своего нового, «идеалистического» мировоззрения, Булгаков далее критически рассматривает позитивизм и марксистскую социологию на предмет выполнения ими своего собственного исходного требования — основываться только на позитивной науке и не допускать элементов метафизики и религии в свои построения. Обращаясь к идейному основанию позитивизма и марксизма, к их представлению о бесконечном историческом прогрессе человечества, подчиненном ясно постижимым законам, Булгаков показывает, что оно не может существовать как чисто научная концепция, целиком опирающаяся на факты и строгие обобщения. Это невозможно, с одной стороны, в силу чрезвычайной сложности человеческого общества, не допускающего объяснения на основе лишь одного фактора (экономики, политики, морали, религии и т. д.), и, с другой стороны, в силу того, что само общество состоит из свободных личностей, действия которых только в очень ограниченной степени поддаются прогнозированию и предсказанию. В этом моменте критику Булгакова нужно признать абсолютно точной, именно эти аргументы являются наиболее весомыми против того упрощенного представления об обществе, которое было выработано позитивизмом и марксизмом.

Значительная доля привлекательности позитивизма и марксизма, продолжает свои рассуждения Булгаков, связана как раз с тем, что в этих учениях наступление «светлого будущего», т. е. неуклонный прогресс общества к абсолютно совершенному состоянию, *гарантируется* с такой же «принудительностью»,

---

\* Булгаков С. Н. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 50.

как наступление какого-либо явления, управляемого «железными» законами природной необходимости. Это убеждение должно быть сохранено любой ценой, но поскольку у него фактически нет реального *научного* основания, оно принимается без такого основания, точно так же как верующим принимаются догматы его религии.

Как пишет Булгаков, «человечество в лучших своих представителях никогда не становилось спиной к вопросу о конечном назначении и судьбах человеческого рода и всегда так или иначе отвечало на него; отвечают и позитивисты. И не только отвечают, но они основали на представлении о судьбах будущего человечества религию, зажигающую в людях самые святые чувства, призывающую на подвиг и борьбу, воспаляющую современные сердца.

Откуда же взялось это убеждение и это как бы твердое знание будущих судеб человечества, раз его не в силах дать позитивная наука? Оно отсюда же, откуда вообще происходят все религиозные истины, т. е. то, что религиозно принимается за истину. Источником его является *религиозная вера*, но вера, прокрававшаяся тихомолком, контрабандой, без царственного своего величия, но тем не менее утвердившая свое господство там, где считается призванной царить только наука» \*.

Этот вывод не только не «унижает» теорию прогресса, но, наоборот, позволяет ей стать по-настоящему важной составляющей нашей жизни, реально определять поведение людей, задавая им ориентиры для волевого устремления в будущее. Только вера способна по-настоящему преображать и мобилизовать человека, способна реально обосновывать его поступки; тот факт, что теория прогресса, особенно в ее марксистском варианте, имеет такое огромное число решительных и искренних сторонников, готовых ради достижения ее целей на самопожертвование, наглядно доказывает сформулированный тезис. Как всякая религия, «теория» прогресса имеет своих подвижников и святых, готовых идти на костер за веру.

Но если большинство приверженцев этой новой веры не понимает ее подлинной сути и предпочитает самообман научности, Булгаков отвергает этот самообман и принимает свою веру так, как ее и должно принимать, — как глубокое устремление человеческого духа, не требующее рационального основания и исходящее из тех глубин, в которых каждый человек соединен с Абсолютом, с трансцендентной сущностью бытия. Такое изме-

---

\* Там же. С. 61.

нение системы ценностей и составляло смысл столь известного движения «от марксизма к идеализму», а по существу — от марксизма к религиозной вере, который помимо Булгакова совершили многие русские мыслители начала XX века. В этом контексте «идеализмом» Булгаков называет ту идеалистическую метафизику, которая дает необходимое рациональное оформление для принятой религиозной веры, — конечно, не исчерпывающее содержания этой веры. Соотношение веры и метафизики здесь понимается так, как это обозначил в своей философии Вл. Соловьев. Именно взгляды Соловьева и становятся для Булгакова непререкаемой основой его собственного философствования на многие годы вперед, вплоть до разрыва с философией в начале 20-х годов.

В той же статье Булгаков помимо критики марксистской и позитивистской теории прогресса формулирует и свое собственное позитивное представление о сути исторического процесса. Его нельзя назвать достаточно развернутым, это, скорее, лаконичный набросок, схема для дальнейшей проработки. Позже Булгаков не раз будет возвращаться к этой проблеме — к выявлению определенной логики истории и тех начал, которые управляют ею, — но в более поздних и более капитальных трудах изложение этой темы будет подчинено другим, более важным, по его мнению, проблемам и поэтому не будет столь ясным.

В чем Булгаков видит безусловную правоту марксизма (впрочем, она не является его характерной особенностью и принадлежит к общим чертам множества философских направлений) — это в полагании для отдельного человека и человечества в целом некоторой безусловной цели всех их устремлений, в формировании представления об идеальном состоянии общества и самого человека. Радикальная ошибка и радикальный недостаток марксистской философии заключается в том, что указанное идеальное состояние рассматривается как эмпирически достижимое в истории и не требующее для своего понимания и выражения ничего за пределами наличных эмпирических свойств, присущих обществу и человеку. Здесь подразумевается, что идеал возникает в соответствии с внутренними законами исторического процесса и, значит, с *необходимостью* будет реализован за конечное время. Это устраняет из истории фактор свободы, вообще нивелирует значение отдельной личности; отдельный человек оказывается только проводником для действия исторической необходимости. В конечном счете это связано с убеждением марксизма в «научной» постижимости истории — свободный человек мешает действию строгих и точных

законов, и, хотя совсем устранить его невозможно, необходимо отказать ему в *существенном* влиянии на ход истории.

В противоположность этому Булгаков подчеркивает необходимость рассмотрения идеала как трансцендентного общественному развитию. Это на первый взгляд небольшое изменение ведет к радикально иному представлению об истории. Трансцендентность идеала, обуславливающего деятельность отдельных личностей и всего человечества, означает, с одной стороны, что невозможно окончательно и полно выразить суть этого идеала в категориях науки и рациональной философии, и, с другой стороны, что реальный исторический прогресс никогда не может завершиться реализацией этого идеала — он не «вмещается» в эмпирическую историю. Убеждение в возможности прогресса и реальная деятельность человека, способствующая прогрессу, именно потому должны основываться на *вере*, что вера и есть единственный способ постижения трансцендентного идеала человеческого совершенства. Некоторое рациональное «разъяснение» этого идеала может дать только метафизика, избегающая чрезмерной рациональности своих построений и сознательно признающая над собой более высокую инстанцию — религиозную веру. Величайшие примеры такой метафизики, согласно Булгакову, дали Кант и Вл. Соловьев.

«Нравственный закон велит нам хотеть добра, всегда и везде, ради самого добра. Абсолютный закон добра должен быть и законом нашей жизни.

Этот закон, в применении к историческому развитию, велит нам хотеть добра в истории и своими силами содействовать осуществлению добра, велит, другими словами, хотеть *прогресса*. Прогресс является с этой точки зрения нравственной задачей... не бытием, а абсолютным долженствованием; конечное и относительное не может вместить абсолютного, в этом смысле прогресс бесконечен.

Нужна ли для признания обязательности нравственной задачи прогресса уверенность в том, что этот прогресс осуществляется с механической необходимостью? Нужно ли, другими словами, приподнимать завесу будущего, прибегать к научным прорицаниям? Нет, никакие костыли не нужны для нравственного закона. Абсолютный характер его велений, хотеть добра ради добра, не стоит в связи ни с какими случайными условиями осуществления добра в истории» \*.

---

\* Там же. С. 78—79.

Таким образом, размышления Булгакова о недостатках наиболее популярных учений, обосновывающих идею прогресса, приводят его к убеждению, что на самом деле эта идея имеет два истока: веру в Бога, понимаемого как трансцендентный идеал человеческого совершенства, и убеждение в абсолютном значении человеческой личности, осуществляющей себя в свободном историческом действии. «Следовательно, — подводит итог Булгаков, — основные проблемы теории прогресса суть вместе с тем и проблемы философии христианского теизма и разрешимы лишь на почве этой философии, а учение о прогрессе в действительности есть специфически христианская доктрина» \*.

Нужно отметить, что Булгаков не был одинок в попытках дать модель понимания истории, основывающуюся на тех же принципах, что были характерны для системы Соловьева, но, может быть, с еще большим акцентом на значение свободной деятельности человека (у Соловьева именно этот момент был недостаточно подчеркнут). Очень похожую систему идей, и даже более детально разработанную, мы находим у известного современника Булгакова П. Новгородцева. В своей книге «Об общественном идеале» (1917) Новгородцев, подобно Булгакову, разбирает недостатки марксизма и формулирует представление об истории, которое предполагает *бесконечность* исторического развития и первостепенное значение свободных усилий человека. Позже по этому же пути пошел Г. Флоровский \*\*, долгое время бывший в эмиграции близким другом Булгакова (отчуждение наступило только после истории с официальной богословской оценкой софиологии Булгакова, в которой был вынужден принять участие Флоровский).

Однако сам Булгаков, как мы уже отметили, не стал углубляться в эту проблему, в его трудах мы не найдем подробной разработки обозначенной выше схемы понимания исторического процесса. На многие годы вперед его главной задачей стала защита обретенной в трудной жизненной борьбе веры; он стал подлинным «рыцарем веры», обороняющим ее от многочисленных врагов, соблазняющих человечество ложными идеалами и «идолами». Именно в этом качестве и в реализации этой задачи Булгаков стал своеобразным символом русской философской

---

\* Там же. С. 81.

\*\* См. его статьи «Метафизические предпосылки утопизма», «Смысл истории и смысл жизни», «Вечное и преходящее в учении русских славянофилов» и др.

публицистики начала XX века — во всех ее достоинствах и недостатках, достижениях и заблуждениях.

Как уже было сказано, особенно наглядно ведущая тенденция философского развития Булгакова проявилась в его работах, посвященных скрупулезной критике воззрений главных философских «кумиров» конца XIX — начала XX века, — помимо К. Маркса, это Л. Фейербах, М. Штирнер и Ф. Ницше. Хотя у Булгакова нет работы, специально посвященной философии Ницше, не будет преувеличением сказать, что Ницше оказался для Булгакова второй по значимости после Маркса «негативной» философской величиной, поскольку только эти два мыслителя смогли увлечь своими радикальными антирелигиозными идеями невиданные доселе массы последователей и создать действительную угрозу безраздельному господству христианства в умах европейцев.

В отношении Булгакова к Ницше с предельной наглядностью проявились слабости его философского и религиозного мировоззрения. Он выказывает удивительную слепоту в восприятии главнейших идей Ницше, буквально перевернувших традиционную европейскую философию и открывших такие горизонты, которые европейская культура не смогла по-настоящему освоить даже к началу XXI века. Булгаков с полной серьезностью воспроизводит самые банальные, почти вульгарные интерпретации «ницшеанства», и это выглядит очень странным в работах мыслителя, претендующего на раскрытие «глубочайших тайн» человеческого бытия.

Ницше Булгаков поминает и в статье «Иван Карамазов как религиозный тип», и в статье «Душевная драма Герцена», и в статье «Религия человекобожия у Л. Фейербаха», и во многих других своих работах. Здесь, в частности, Булгаков совершенно серьезно утверждает, что Ницше является крайним позитивистом! Но наиболее радикальное суждение в адрес немецкого философа он высказывает в статье, посвященной Чехову. Называя Ницше своего рода антиподом русского писателя, Булгаков следующим образом формулирует свое мнение о сути их противостояния: «Человека облагораживает, делает человеком в настоящем смысле слова не это странное обожение натурального, зоологического сверхчеловека, “белокурой бестии” Ницше, но вера в действительно сверхчеловеческую и всемогущую силу Добра, способную переродить поврежденного и поддержать слабого человека»\*. Достаточно сравнить это хлесткое, но совер-

\* Булгаков С. Н. Чехов как мыслитель. С. 148.

шенно поверхностное утверждение с рассуждениями о Ницше С. Франка (в статье «Фр. Ницше и этика “любви к дальнему”» — опубликованной, кстати, в 1902 г. в том же известном сборнике «Проблемы идеализма», где появилась статья Булгакова «Основные проблемы теории прогресса») и Л. Шестова (в книге «Достоевский и Ницше (философия трагедии)»), демонстрирующими конгениальное понимание системы немецкого философа именно как возвышенного *гуманистического* учения, чтобы оценить, насколько Булгаков проигрывает в глубине философского мышления своим более талантливым коллегам\*.

Булгаков оказывается «слеп» и «глух» не только по отношению к революционным идеям Ницше, он игнорирует либо неверно интерпретирует большинство тех явлений в философии рубежа двух веков, которые открывали новые перспективы — в том числе и перспективы для возрождения религиозного чувства, утрату которого в европейской культуре Нового времени он справедливо констатировал. Его стремление доказать, что европейская цивилизация не нуждается в принципиально новых «символах веры» и что нужно просто вернуться к традиционному христианству, лишь слегка подправленному в соответствии с духом гуманизма, была обречена на очевидную неудачу, — она слишком расходилась с глубинной и неотвратимой логикой исторического развития Европы в XX веке. Несмотря на все недостатки, недоговоренности и даже ошибки нового поколения мыслителей — от Фейербаха до Ницше, — которые отвергали традиционную систему ценностей, связанную с христианством, и искали новые пути, именно их поиски были единственным источником надежды на возрождение религиозного отношения к миру и человеку, именно они инициировали создание нового мировоззрения, помогающего европейской цивилизации двигаться вперед, не отбрасывая старые ценности, а включая их в более широкие и более плодотворные системы. В противоположность этому, Булгаков в своих ярких публицистических статьях предлагал только одно — возврат назад, к уже пройденным и дискредитированным историей путям, к утратившим свою жизненную силу формам веры.

В известной работе «Об упадке средневекового мирозерцания» Вл. Соловьев высказал чрезвычайно верную и важную

---

\* Современную точку зрения на значение идей Ницше для становления новых представлений о человеке см. в статье: *Евлампиев И. И.* Достоевский и Ницше: на пути к новой метафизике человека // Вопросы философии. 2002. № 3.



мысль: чтобы сохранить свое значение для европейского человечества, христианство должно стать иным, должно обновиться, хотя это обновление можно рассматривать и как возврат к чистоте учения самого Иисуса Христа, освобождение его от средневековых «наслоений» \*. Самым главным из этих «наслоений» он считал абсолютное разделение и противопоставление Бога и человека. Идею богочеловечества как нерасторжимого единства Бога и человека Соловьев провозглашал важнейшей составляющей *истинного* христианства, способного стать настоящим и живым для новой Европы.

Эта мысль стала программной не только для самого Соловьева, но и для всех его последователей. Но, как это обычно и бывает, идейные «наследники» Соловьева поняли ее очень по-разному. На наш взгляд, наиболее адекватно главную тенденцию соловьевской философии выразил Н. Бердяев. Идея неразрывного единства Бога и человека, как утверждает Бердяев, подразумевает *равноправие* человека и Бога, отдельной личности и абсолютного начала бытия. Иррациональная диалектика человеческого и божественного означает, что идея богочеловечества своим естественным и равноправным коррелятом имеет идею человекобожия — идею, согласно которой божественное содержание есть в *каждой* эмпирической личности, хотя не каждая может реализовать и сделать значимым в мире это содержание.

---

\* Отметим, что эта мысль близка к мыслям, высказанным в самой «эпатажной» и «нигилистической» работе Ницше — в «Антихристе». Христос жил и умер, говорит Ницше, «не для “спасения людей”, но чтобы показать, как нужно жить» (Ницше Ф. Антихрист // Ницше Ф. Соч.: В 2 т. М., 1990. Т. 2. С. 660). «До бессмыслицы лживо в “вере” видеть примету христианина, хотя бы то была вера в спасение через Христа; христианской может быть только христианская *практика*, т. е. такая жизнь, какою *жил* тот, кто умер на кресте... Еще теперь возможна *такая* жизнь, для *известных* людей даже необходима: истинное, первоначальное христианство возможно во все времена. *Не* верить, но *делать*, а прежде всего *многого не* делать, иное *бытие*...» (Там же. С. 663). Внимательно вчитываясь в рассуждения Ницше, мы с удивлением обнаруживаем, что, отвергая средневековое «наслоение» — Церковь, как «больное варварство», чуждое и враждебное тому смыслу, который несла жизнь Иисуса, Ницше оценивает *опыт этой жизни* как высочайший пример, значимый для всех людей; в итоге возникает впечатление, что именно этот опыт задает подлинное духовное значение термина «сверхчеловек», а вовсе не «обожение» «натурального и зоологического» в человеке, как полагали прямолинейные критики немецкого мыслителя.

Именно такое нетрадиционное понимание идеи богочеловечества Бердяев обнаружил (как нам кажется, совершенно справедливо) и в философских исканиях Достоевского, и в творчестве Ницше.

Очень похожим образом и даже, может быть, более глубоко развивали идеи Соловьева два других его наследника — С. Франк и Л. Карсавин. Только давление традиции и своеобразная духовная самоцензура не позволила им употреблять термин «человекобожие» как равноправный с термином «богочеловечество» — как отражающий те новые аспекты понимания человека, которые должно принять в себя христианское мировоззрение, если оно хочет остаться живым и современным учением.

Откровенно противоположную тенденцию защищал П. Флоренский; он, один из немногих в русской философии начала XX века, резко критиковал Соловьева и прямо утверждал необходимость возвращения к средневековому представлению о соотношении Бога и человека, согласно которому человек должен полностью отречься от своей свободы ради принятия полноты божественной благодати. Суть этой тенденции хорошо выразил Н. Бердяев, назвавший Флоренского «Великим Инквизитором» русской мысли\*.

Позиция Булгакова в противостоянии указанных крайних тенденций оказывается колеблющейся и неоднозначной. Так же, как и Соловьев, он критикует средневековое христианство за то, что в нем идея человека померкла перед идеей всемогущего Бога. В этом смысле мировоззрение возрожденческого и новоевропейского гуманизма он считает абсолютно оправданным, через него произошла реабилитация идеи человека. Однако при этом он утверждает, что итог развития гуманизма оказался в противоречии с его истоками и подлинными целями. Гуманизм должен был признать свою вторичность по отношению к христианской модели человека и стать частью христианской антропологии, полагающей в основу идею богочеловечества, на деле же произошел полный разрыв: «В историческом раскрытии богочеловеческого единства, которое совершается вообще диалектически путем противоречий, были испробованы обе крайности, обе возможности одностороннего понимания универсальной идеи богочеловечества: если в средние века господствовало мировоззрение богочеловечества без человека или,

---

\* См.: Бердяев Н. А. Хомяков и свящ. Флоренский // П. А. Флоренский: pro et contra. СПб., 1996. С. 389.

точнее, помимо человека, в Новое время преобладает идея человечества без Бога или помимо Бога» \*. Вывод Булгакова заключается в том, что необходимо радикально преодолеть гуманизм, усвоив его глубинную правду: сохраняя христианскую религию, нужно попытаться понять идею богочеловечества таким образом, чтобы в ней было признано значение человека и его свободы.

Сам по себе этот вывод вполне соответствует и идеям Соловьева, и той тенденции, которую развивали многие русские философы, современники Булгакова. Однако Булгаков оставляет его в слишком общем и неопределенном виде, чтобы можно было понять, как он представляет себе обновленное (в духе гуманизма) христианское мировоззрение. К сожалению, последующие его работы, прежде всего две книги, «Свет Невечерний» и «Трагедия философии», заставляют признать, что он в конце концов однозначно склонился к «линии Флоренского» и весьма далеко ушел от идей гуманизма, от представления об абсолютном значении человеческой личности — вернувшись к «средневековому миросозерцанию» с его представлением о безраздельном господстве Бога над человеком и *творческом бессилии человека*.

## 2

Обозначенная \*\* тенденция проявилась в творчестве Булгакова не сразу. В ранних своих работах, посвященных Соловьеву, Булгаков выступает восторженным почитателем и пропагандистом философских идей Соловьева. При этом, в отличие от более позднего негативного отношения к строгой систематике Соловьева (о чем уже упоминалось выше), именно целостная философская система рассматривается им как самое главное достижение Соловьева, как образец философствования, тонко учитывающий религиозные потребности личности.

Наиболее выразительна в этом смысле большая работа (публичная речь) «Природа в философии Вл. Соловьева», опубликованная в 1910 г. Здесь Булгаков очень точно формулирует одно

---

\* Булгаков С. Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 2. С. 217.

\*\* В данном и последующих разделах использованы результаты работы, выполненной автором в рамках программы «Анри Бергсон и русская философия XX века», поддержанной Российским гуманитарным научным фондом, проект № 01-03-00357а.

из самых главных достоинств системы Соловьева. Будучи «идеалистической» и «религиозной» по своей сути, философия Соловьева преодолевает ложную дихотомию идеалистического и материалистического понимания бытия и учитывает самостоятельность и творческую активность материального начала мира. «Два кошмара, — пишет Булгаков, — угнетают современное сознание в философии природы: механический материализм и идеалистический субъективизм. Первый превращает мир в бездушную машину, в мертвый механизм, второй — в гносеологическую схему, в голую возможность познания, лишенную собственной жизни» \*. Называя философию Соловьева «религиозным материализмом», Булгаков видит в ней плодотворную попытку понять в качестве равноправных начал дух и материю, живое и неживое, природу и человека.

Понятно, что такое соединение невозможно было осуществить «механически», оставляя определения духа и материи в той форме, какую им придала рационалистическая философия XVII—XIX веков. Соловьев возвращается от этой уже дискредитированной традиции к менее строгим, но более глубоким философским воззрениям античности и раннего христианства, в основе которых лежала идея *первичности и абсолютности жизни*. «Действительность, как мы ее знаем, не исчерпывается рассудочными категориями, а только их терпит, допускает. Она глубиннее, нежели рисуется в схематических проекциях и чертежах рассудочности. Она содержит в себе сверхрассудочный и в этом смысле совершенно иррациональный остаток или, точнее, основу, которая не поддается ни под микроскоп, ни под анатомический нож, ни под схемы рассудочности» \*\*. Впрочем, Булгаков признает, что не только Соловьев, но и некоторые другие выдающиеся философы XIX века пришли к необходимости новой постановки основных философских проблем, среди них он называет Шеллинга, Шопенгауэра и Э. Гартмана. В их системах он видит плодотворное приближение к новой философии, признающей значение иррациональных начал в бытии — прежде всего начала жизни.

«Природа, — излагает исходный принцип философии Соловьева Булгаков, — есть живое существо, природа есть сущее, природа есть абсолютное. Однако в отличие от пантеизма, хотя и постигающего жизнь природы, но отождествляющего ее с бо-

\* Булгаков С. Н. Природа в философии Вл. Соловьева // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 18.

\*\* Там же. С. 26.

жеством, у Соловьева природа есть *другое* Бога, Его творение и образ, второе абсолютное, становящееся им в процессе, во времени. В учении Соловьева проводится ясная грань между Творцом и тварью, но вместе с тем устанавливается и тесная связь» \*. Далее следует пересказ системы Соловьева, в котором акцент сделан именно на «мифологической» и религиозно-иррациональной стороне, а не на системности и рациональной связности соловьевских идей. Тем самым уже в рассматриваемой работе, направленной не на собственную интерпретацию, а на популярное изложение идей Соловьева (что может быть оправдано в публичной лекции, предназначенной для широкой аудитории), проявляется склонность Булгакова к тому, чтобы из многообразия идей Соловьева выбирать те, которые в наибольшей степени соответствуют традиционному, догматическому христианскому учению.

Речь «Природа в философии Вл. Соловьева» является не более чем кратким и популярным обозначением той темы, которую Булгаков более подробно и капитально развил в первом своем большом философском труде — книге «Философия хозяйства» (1912). Исходные положения этой работы и особенности ее «методологии» можно признать достаточно оригинальными. Здесь Булгаков пытается учесть идеи совершенно разных, кажущихся несовместимыми философских течений. Это и элементы научного экономизма (сохраняющего некоторые мотивы марксизма), и философия прагматизма, и явно проводимый мистицизм неортодоксального толка (заимствованный из учения Соловьева, но имеющий гностические корни), и ключевые идеи православной, святоотеческой онтологии и антропологии. Последнее слагаемое особенно важно для Булгакова, в свете его все более явного тяготения к догматическому учению православной Церкви. К сожалению, оригинальный замысел синтеза всех этих разнородных мировоззренческих парадигм Булгакову явно не удался, во многих случаях соединение разнородных идей выглядит очень формальным и неорганичным.

Пожалуй, самое важное в замысле «Философии хозяйства» — это развитие того постулата, который был высказан в предыдущей работе, посвященной Соловьеву. Имеется в виду принцип первичности жизни, полагание иррационального начала жизни первоисточником всех характеристик не только человеческой личности, но и всего бытия. «По отношению к жизни, — пишет Булгаков, — все стороны бытия оказы-

---

\* Там же. С. 33.

ваются лишь частными определениями: воля, мышление, инстинкт, сознание, подсознательные сферы, даже самое бытие, связка *есть*, и предикат существования имеет смысл только по отношению к сущему — жизни, полагающей отдельные свои бывания или состояния как частные определения. Не существует бытия *in abstracto*, а есть лишь конкретное, для себя бытие, самополагающаяся жизнь» \*.

Этот исходный пункт естественным образом приводит Булгакова к отрицанию рационализма как универсального философского метода. Определяя философию «как учение о жизни в ее целом или в самых общих ее определениях» \*\*, Булгаков решительно подчеркивает *невозможность* охватить иррациональное начало жизни через одну-единственную систему идей; он постулирует принципиальный *плюрализм* философского постижения абсолютного начала. «Абсолютное, — пишет он, — конечно, едино, [но] многоликим открывается оно для подходящих к нему разными путями» \*\*\*. Здесь мы впервые сталкиваемся с ходом мысли, который в дальнейшем будет играть все большую и большую роль в трудах Булгакова. «Плюрализм» философии он рассматривает как ее явный *недостаток*, это означает ее неспособность адекватно и *объективно* отразить суть абсолютного начала бытия — каждый философ видит это начало под своим *субъективным* углом зрения и поэтому не обладает полнотой истины. Однако такая полнота истины все-таки возможна, ее дает религиозная вера, более конкретно — христианское Откровение, которое через систему догматов дает целостное схватывание «сверхлогического» Абсолюта. Здесь намечается то радикальное противопоставление философии и религии, которое в конце концов заставит Булгакова отказаться от философии в пользу догматики.

«Плюрализм», полагаемый Булгаковым в качестве важнейшего качества философии, помогает понять замысел «философии хозяйства». Она оказывается одним из путей постижения начала бытия — жизни, причем как раз таким, который схватывает самое главное в ней, и, значит, — наиболее естественным и «прямым» путем (если такой вообще возможен). Это связано с тем, что процесс «хозяйства» берется Булгаковым в самом широком смысле — как борьба жизни со своим негатив-

\* Булгаков С. Н. Философия хозяйства // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 60.

\*\* Там же. С. 79.

\*\*\* Там же. С. 74.

ным двойником — смертью, «мертвым» бытием. Если можно говорить об онтологии, которая лежит в основе концепции Булгакова, то эта онтология должна быть признана дуалистической: он считает, что все земное бытие есть взаимодействие, борьба двух начал — жизни и смерти. В определенном смысле эти начала напоминают традиционные начала европейской метафизики — бытие и ничто, причем законным, сущностным, «бытийственным» Булгаков полагает именно жизнь, а смерть, подобно платоновскому ничто (материи), называет незаконной, противоестественной и логически противоречивой — и тем не менее непонятным образом «вошедшей» в мир.

Соединение жизни как абсолютного и бесконечного начала со смертью привело к «деградации» жизни, к утрате ею своей абсолютности, бесконечности и совершенства; в результате, в мире мы видим только несовершенную, *смертную* жизнь, весь смысл которой заключается в непрерывном преодолении смерти, борьбе со смертью. Эту борьбу, в которой жизнь пытается расширить границы своего пространства, отвоевать как можно больше элементов у сферы «мертвого» бытия, Булгаков и называет *хозяйством в широком смысле слова*. Как и Соловьев, Булгаков понимает человека в качестве высшего проявления абсолютного начала бытия, жизни, поэтому собственно человеческое хозяйство является высшим и наиболее полным проявлением сути хозяйственного процесса вообще, оно подчиняет себе как низшие формы все виды борьбы жизни со смертью в природе. Хозяйство, утверждает Булгаков, «есть борьба человечества со стихийными силами природы в целях защиты и расширения жизни, покорения и очеловечения природы, превращения ее в потенциальный человеческий организм. Содержание хозяйственного процесса можно поэтому выразить еще и так: в нем выражается стремление превратить мертвую материю, действующую с механической необходимостью, в живое тело, с его органической целесообразностью, поэтому в пределе цель эту можно определить как превращение всего космического механизма в потенциальный или актуальный организм, в преодолении необходимости свободой, механизма организмом, причинности целесообразностью, как *очеловечение природы*»\*.

Оригинальность этих построений в сравнении с концепцией Соловьева, являющейся для Булгакова образцом, состоит только в том, что здесь больший акцент сделан на описание конкретных особенностей процесса преобразования природного бытия

---

\* Там же. С. 85.

к более совершенному состоянию — состоянию полноты жизни, в то время как у Соловьева характер той богочеловеческой деятельности, которую призван реализовывать в мире человек, оставался недостаточно ясным. Тем не менее Булгаков не раскрывает всех возможностей своего оригинального подхода к описанию развития мира и человека. Здесь была нужна особая точность и скрупулезность в проработке деталей концепции всемирного «хозяйства», он же ограничивается малооригинальными и слишком общими положениями, прямо заимствованными из трудов других философов, пытавшихся объяснить мир на основе понятия жизни (от Шеллинга до Бергсона).

Подобно тому как это принято в политической экономии, Булгаков выделяет в хозяйственной деятельности две главных составляющих — потребление и производство. Их определение в книге Булгакова ничего общего не имеет с политической экономией и опирается на самые общие философские категории. Так, потребление обосновывается как процесс, демонстрирующий всеобщую взаимосвязь элементов бытия, *всеединство бытия*. Учитывая, что помимо начала жизни в мире постоянно присутствует «мертвое» бытие, «отпавшее» от жизни, Булгаков получает следующее определение потребления: «Сама жизнь в этом смысле есть способность потреблять мир, приобщаться к нему, а смерть есть выход за пределы этого мира, утрата способности общения с ним, и, наконец, воскресение есть возвращение в мир с восстановлением этой способности хотя бы в бесконечно расширенной степени»\*. Потребление оказывается процессом воссоединения живого с мертвым ради возвращения мертвых элементов в сферу жизни. Значение этого определения могло бы быть продемонстрировано через его более конкретную экспликацию, однако у Булгакова оно остается в самом общем виде и тем самым лишается всей своей оригинальности (позже наглядный пример детальной и очень оригинальной разработки этого же подхода продемонстрировал Л. Карсавин в книге «О личности» (1929)).

Определение производства носит столь же общий и неконкретный характер. В производстве Булгаков прежде всего видит «выход субъекта в объект и притом не призрачный, но реальный, входящий в состав объективного, всеобщего “опыта”»\*\*. Признавая, что наиболее полно принцип совпадения субъекта и

---

\* Там же.

\*\* Там же. С. 121.



объекта был реализован в «философии тождества» Шеллинга, Булгаков буквально воспроизводит обширные фрагменты из его сочинений, «обогащая» их только с помощью совершенно искусственного соединения с догматом Св. Троицы, который, как он утверждает, дает наиболее точное выражение (?) тождества субъекта и объекта в Абсолюте.

В результате, и специфика «производства» и «потребления», и формы их единства в хозяйственном процессе остаются непонятными и необъяснимыми; ничего, кроме самых общих, а часто и полумифологических определений, в книге Булгакова найти невозможно.

Быть может, наиболее важной частью книги являются главы о «трансцендентальном субъекте хозяйства», где мы находим первое краткое изложение представлений Булгакова о Софии как идеальном прообразе всего земного бытия и одновременно — субъекте исторического (хозяйственного) процесса. Впрочем, и здесь нет ничего принципиально нового в интерпретации идеи Софии — в сравнении с известными «софиологическими» учениями, существовавшими в истории, в первую очередь у Я. Бёме, Шеллинга и Вл. Соловьева. Некоторая оригинальность позиции Булгакова заключается только в усилении отдельных акцентов и своеобразной комбинации различных слагаемых концепции Софии.

В соответствии с основной тенденцией книги «Философия хозяйства» Булгаков подходит к идее Софии из своего представления об общемировом процессе хозяйственного преобразования бытия. Кульминацией этого процесса и ее главной формой является деятельность человека; подобно большинству русских мыслителей, писавших на эту тему, Булгаков отказывается признавать деятельность и даже существование отдельной личности самодостаточными, он считает, что эмпирическая личность вторична по отношению к общечеловеческому духовно-материальному целому и все ее цели и поступки объяснимы только через это целое. «Хотя непосредственно хозяйство (или наука) в каждый данный момент существует в тех, кто эту энергию фактически развивает, однако оно с ними не сливается и ими не исчерпывается. Наоборот, они вступают и выступают из хозяйства, но само оно как функция, как единая деятельность и существовало ранее их, и будет существовать после. Этим хозяйство характеризуется как процесс не индивидуальный, но родовой и исторический... Истинным и притом единственным трансцендентальным субъектом хозяйства, олицетворением

*чистого хозяйства, или самой функции хозяйствования, является не человек, но человечество» \**.

Не ограничиваясь обоснованием общечеловеческого единства через анализ процесса хозяйства, Булгаков далее делает то же самое более традиционным путем, на основе анализа процесса познания: «...существует субъект знания, который обосновывает его единство и с формальной стороны, гносеологически, и по содержанию, научно. Знание действительно едино и действительно интегрируется в этом субъекте. В отдельных актах познания отдельных субъектов оно лишь актуализируется, из потенции переходит в реальность, выявляется, и, далее, в развитии знания оно организуется, разрозненность его преодолевается стремлением к единству. *Знает один, познают многие.* Этот один, этот трансцендентальный субъект знания, есть уже не человеческий индивид, но целокупное человечество, Душа мира, Божественная София, Плерома, *Natura Naturans*, — под разными именами и под разными личинами выступает он в истории мысли» \*\*.

Как мы видим, Булгаков в конце этой фразы признает, что его представление об общечеловеческом субъекте хозяйственной деятельности и познания не является оригинальным и не раз выдвигалось в истории философии. Можно напомнить, что в русской философии на эту тему писали П. Чаадаев, А. Хомяков, Вл. Соловьев, С. и Е. Трубецкие, С. Франк и др. В связи с этим, конечно же, Булгакову необходимо было более ясно подчеркнуть отличительные черты своей концепции. Однако ничего этого нет в книге; кроме необычности самой отправной точки для рассмотрения общечеловеческого единства — процесса хозяйственной деятельности, ничего принципиально нового в рассуждениях Булгакова мы не находим. Более того, определения Булгакова носят настолько общий и неконкретный характер, что его представление о Софии становится малоотличимым не только от упоминаемых им учений (Платон, Бёме, Шеллинг и Соловьев), но и, например, от представления о духовном единстве человечества у Гегеля. Можно вспомнить, с каким воодушевлением Булгаков опровергал точку зрения Фейербаха в статье «Религия человекобожия у Л. Фейербаха». Отвергая там концепцию взаимосвязи отдельной личности и человечества Фейербаха за ее близость к материализму, Булгаков требовал возврата к религиозно-идеалистическому представлению о че-

\* Там же. С. 136, 139.

\*\* Там же. С. 143.

ловечестве и его безусловной ценности. Однако, когда в «Философии хозяйства» он от критики чужих воззрений переходит к позитивному изложению своей концепции, выясняется, что возвращается он к самому банальному и расхожему представлению, ничем не отличающемуся от соответствующих представлений Гегеля. А ведь значение Фейербаха в истории философии и заключалось в том, что он дал эффективную (хотя и обладающую своими недостатками) альтернативу гегелевскому представлению о человеке и человечестве.

Завершая краткий анализ «Философии хозяйства», отметим еще два идейных момента этой книги, в одном из которых Булгаков делает важное дополнение к учению о Софии, в том варианте, как оно было развито Соловьевым, а в другом — четко формулирует принцип, показывающий, что он остался глух к самым оригинальным идеям, вошедшим в европейскую философию в конце XIX — начале XX века.

Отождествляя в духе гностической мистики единое человечество с Душой мира, Софией, Булгаков одновременно полностью принимает библейскую концепцию Софии как идеального космоса, идеального прообраза всего тварного бытия (эта идея содержится в ветхозаветной книге Притч Соломоновых). Соединяя эти два аспекта, он ликвидирует самое неясное место учения Соловьева о Софии и оказывается прямым продолжателем давней гностической и каббалистической мистической традиции. Напомним, что в центре Каббалы находится представление об Адаме Кадмоне, идеальном Человеке, «свернуто» содержащем всю природу. Исходное тождество всеединого идеального человечества, Адама Кадмона, и всеединого идеального космоса, согласно учению Каббалы, было нарушено из-за грехопадения Адама Кадмона. Этот акт привел к утрате человечеством и космосом целостности и внедрения смерти в бытие. Но главное, что в этом процессе человечество утратило свое единство с космосом и свое господство над ним. Только с развитием несовершенного человечества, прогрессом его знаний и форм деятельности, происходит постепенное «воссоединение» распавшихся частей мироздания и «восстановление» господствующего положения человека в мире. По сути, отождествляя каббалистическую идею Адама Кадмона с ветхозаветной идеей Софии, Булгаков пытается дать такое преломление всей этой концепции, которое не противоречило бы христианской догматике. Вера в возможность такого согласования воодушевляла его на протяжении всей жизни, вплоть до эпохи создания поздних богословских трудов. Однако церковное осуждение его богословских

построений (хотя и не доведенное до официальной формы запрета, но достаточно ясно выраженное) в конце концов показало утопичность этого замысла.

В наиболее резкой форме противоположность псевдодогматической и явно еретической интерпретаций идей Софии и Адама Кадмона проявляется в совершенно разной оценке в них степени творческой мощи «восстанавливаемого» в историческом процессе человечества. В еретической мистике эта творческая мощь приравнивается к творящей силе Бога, что соответствует тенденции к «уравниванию» Бога и человека. Булгаков прекрасно понимает эту опасность и поэтому специально останавливается на этой проблеме. Боясь еретического уклонения, он решительно подчеркивает, что «софийность» познания и деятельности человека (их направленность на восстановление цельного, «живого» бытия в мире) вовсе не означает, что человеческое творчество, хотя бы в малейшей степени, подобно творящей способности Бога; наше творчество, пишет он, не содержит в себе «ничего *метафизически нового*, оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также наперед данным образом» \*.

В результате оказывается, что, несмотря на претензию создать новую концепцию человека и человеческой деятельности, Булгаков мало что добавляет к стародавней платоновско-августинской версии христианской философии, не признающей за человеком никакой творческой задачи в бытии. Скучность реальных итогов философского построения Булгакова особенно заметна на фоне размышлений многих выдающихся западных философов (в том числе Ницше), которые считали своим главным долгом именно критику платоновской традиции, господствующей в христианской философии и не позволяющей обосновать творческую свободу человека в ее *абсолютном* значении. Об этом наиболее ясно писал А. Бергсон \*\*, идеи которого активно использовали в своем творчестве самые оригинальные русские мыслители — Н. Бердяев, С. Франк и Л. Карсавин.

Подводя итог, можно констатировать, что в книге «Философия хозяйства» — первом более или менее капитальном изложении философских взглядов Булгакова — в большей степени проявились его слабости, чем достоинства. К последним нужно

---

\* Там же. С. 159.

\*\* См.: Бергсон А. Творческая эволюция. М., 1998. С. 239—246.

отнести непререкаемое убеждение в необходимости развивать идеи Вл. Соловьева ради гармоничного сочетания веры и разума, интуиции и точного знания, религии и философии, а также достаточно оригинальное стремление обосновать модное представление о первостепенном значении в жизни человечества хозяйственной деятельности в рамках религиозно-идеалистического мировоззрения. Однако недостатки «Философии хозяйства» явно перевешивают достоинства этой книги. Сравнивая идеи Булгакова с оригинальной и явно недогматичной системой идей Соловьева, можно прийти к выводу, что они не содержат никакого существенного продвижения вперед, скорее уж можно говорить о движении назад — к преодоленному Соловьевым платонизму и «средневековому мирозерцанию».

То же самое можно сказать и о попытке выработать новую форму сочетания религии и философии, веры и разума. Сама необходимость такого сочетания, о которой Булгаков постоянно говорил в своих публицистических статьях, не вызывает сомнения. Однако, когда дело дошло до конкретной реализации этого призыва в виде последовательного мировоззрения и соответствующей религиозно-философской концепции, оказалось, что это сделать не так-то просто, в «Философии хозяйства» никакого органичного синтеза не возникает. И вполне понятно, с чем это связано. Ведь расхождение между рационалистической философией и христианством возникло в XVII веке и предельно обострилось к концу XIX века из-за того, что догматизм и консерватизм традиционной религии и официальной Церкви (как католической, так и православной) все больше приходили в противоречие с запросами развивающейся культуры (особенно науки). От этого расхождения страдали и религия, и культура. С одной стороны, религия и Церковь все больше отставали от запросов культуры, становились чем-то абсолютно несовременным, архаичным, ненужным современному человеку, с другой стороны, культура все больше теряла религиозно-мистические основания, без которых она вырождается в механическую «цивилизацию». Новые формы единства могли возникнуть только при движении *навстречу* друг другу: философия (как идейная основа культуры в целом) должна была осознать опасность чрезмерной рационализации и преодолеть свою зависимость от науки, а религия и Церковь — отказаться от догматизма и приверженности неизменной и доказавшей свою устарелость традиции. Отметим, что именно так вопрос о новом синтезе «религии» и «общественности», Церкви и культуры, был поставлен на Религиозно-философских собраниях, проходивших в 1901—

1903 гг. в Петербурге и вызвавших широкий резонанс в русском обществе.

Неудача замысла Булгакова объясняется как раз тем, что он не признавал необходимости *взаимности* в этом движении. Справедливо критикуя современную философию за чрезмерный рационализм и забвение своих мистических, религиозных оснований, он не желал признать, что жизнеспособность религии в современном обществе прямо зависит от способности ее адептов и служителей отказаться от догматизма и принять как должное возможность *современной и свободной* интерпретации догматов и Откровения.

В последующих своих трудах — «Свет Невечерний», «Трагедия философии» и особенно «Философия имени» — Булгаков все-таки рискнул приблизиться к такой более свободной интерпретации догматов и тем самым показал, что его недаром считали одним из лидеров философского движения в начале XX века. Однако затем, испугавшись, что последовательное развитие найденных принципов полностью уведет его из лона Церкви, он совсем отказался от философии — ради традиционной и уже пережившей свой век формы веры.

### 3

Книга «Свет Невечерний», вне всяких сомнений, является главным философским трудом Булгакова. Здесь он с наибольшей возможной полнотой попытался реализовать упомянутый ранее замысел — соединение религии и философии, веры и разума в органичное целое; здесь же ради этой цели он в отдельных моментах позволил себе достаточно свободное отношение к догматам христианства, чтобы сделать их доступными современному человеку, нежелающему верить только в силу традиции и авторитета. В результате, в книге Булгакова возникла достаточно сложная, хотя и не во всем оригинальная концепция, которая наверняка бы вызывала бурные дискуссии и стимулировала бы развитие русской философии, если бы выход в свет книги не совпал с такими историческими катаклизмами, которые сделали невозможными и, может быть, уже ненужными многие прежние интеллектуальные споры.

Не претендуя на достаточно исчерпывающее рассмотрение философской концепции, которую Булгаков выстраивает в «Свете Невечернем», отметим только наиболее принципиаль-

ные моменты, важные для современной оценки и этой книги, и творчества Булгакова в целом\*.

Прежде всего во введении к основной части книги автор еще раз детально критикует ложные, на его взгляд, попытки «по-новому» интерпретировать суть христианской веры. При этом он проявляет весьма тонкое понимание отдельных деталей разбираемых учений, но оказывается, как и прежде, глух и слеп к их главной тенденции — к желанию придать христианству современную форму, отвечающую новому положению человека в истории.

«В «Свете Невечернем» Булгаков подробно развивает важнейшую идею, сформулированную им ранее и направленную на обоснование необходимости религии, религиозного чувства для человека и культуры. Религия представляет собой, утверждает Булгаков, переживание и постижение трансцендентных сфер, с которыми связан каждый человек и в которых он только и может черпать энергию своих творческих замыслов. В философских терминах это выражается как «переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного»\*\*.

Знание, в противоположность вере, есть постижение сферы бытия, всецело имманентной человеку. В доказательство этого непривычного для обыденного рассудка тезиса Булгаков вспоминает приводившуюся выше идею о принципиальном единстве (в идеале, переходящем в тождество) личности и мира, возникшую в мистических течениях, но в XX веке ставшей естественной принадлежностью многих философских теорий (в западной философии ее особенно подробно развивал Бергсон, в русской, не без влияния Бергсона, — Карсавин и Франк). При таком подходе познание человеком окружающей его действительности есть, по сути, «самопознание», познание себя через свое «отражение», через «свое иное».

Таким образом, знание и вера дополняют друг друга как постижение соответственно сферы, имманентной человеку, и сферы, трансцендентной ему, но задающей смысл его жизни. Понятно, что в рамках такого соотношения вера оказывается более важной и значимой для общества, культуры и отдельной

---

\* Подробнее см. в книге: *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX—XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. СПб., 2000. Ч. II. С. 344—372.

\*\* *Булгаков С. Н.* Свет Невечерний. М., 1994. С. 12.

личности, чем наука; при утрате человеком контакта с трансцендентной сферой, с Богом, наука также утрачивает свой смысл, поскольку тогда становится бессмысленной сама наша жизнь.

Поскольку религия есть не просто связь человека с трансцендентным бытием, но определенное его *постижение*, она не может остаться «бессодержательной», не может остаться на уровне чувства; за такое сведение религии к чувству Булгаков, в частности, критикует Шлейермахера (эту критику нельзя признать полностью обоснованной, поскольку позиция Шлейермахера не исчерпывается тем достаточно банальным утверждением, к которому ее сводит Булгаков). Постижение трансцендентной сущности Бога в религии происходит в форме догмата, поэтому догмат — это абсолютно необходимая ступень оформления религии. «Вера не абстрактна, но конкретна: это значит, что *вера необходимо родит догмат* того или иного содержания, или же, наоборот, догмат есть формула того, что опознается верою как трансцендентное бытие» \*. Поскольку в догмате выражается высшая трансцендентная истина, он «по определению» является *объективным* и *кафолическим*, т. е. универсальным, объединяющим всех людей и единым для всех. Отсюда, пишет Булгаков, можно непосредственно вывести идею Церкви как носительницы единой кафолической истины и понять значение исторического предания для дела веры. «Двойкою природой религиозной веры — с одной стороны, ее интимно-индивидуальным характером, в силу которого она может быть пережита лишь в глубочайших недрах личного опыта, и, с другой стороны, пламенным ее стремлением к сверхличной кафолическости — устанавливается двойственное отношение и к религиозной эмпирии, к исторически-конкретным формам религиозности. Они могут получить жизненное значение лишь после того, как интимное, лично-религиозное переживание откроет их живой смысл, причем кафолическая природа религии побуждает особенно *читать* историческое предание» \*\*.

Хотя догмат выражает сущность трансцендентного бытия в сфере, имманентной человеку, он не может строиться по тем же законам, что и эта сфера, он должен нести на себе несмыслимую печать божественного, трансцендентного содержания, не может допускать *полной* рационализации — последнее это как раз качество *полной* имманентности земному миру. Поэтому догмат

\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 50.

\*\* Там же. С. 55.



может быть выражен только в форме *мифа*, понимаемого как особый акт соединения трансцендентного и имманентного бытия, как реальное событие их встречи. «Мифу необходимо присуща активность, известная *инициатива* со стороны трансцендентного, которое *хочет* этой встречи, и в реальности этой встречи и заключается сила убедительности мифа... не человек создает миф, но миф высказывается через человека» \*. Жизненность и реальность догматов-мифов реализуется в их единстве с культом, с таинствами Церкви. «Чтобы понять значение культа, нужно принять во внимание его символический реализм, его мифотворческую энергию: для верующих культ не есть совокупность своевольно избранных символов, но совершенно реальное богодействие, переживаемый миф или мифологизирование действительности... Поэтому богослужение, культ есть *живая догматика*, мифы и догматы в действии, в жизни... Вместе с тем культ есть и средство постоянного догматического получения, оживления догматических истин. Можно сказать, живо и жизненно в религии только то, что есть в культе, а отмирает или нежизнеспособным является то, чего нет в культе» \*\*.

Все это дает очень оригинальную и убедительную концепцию мифа и ясно демонстрирует *насущную необходимость* присутствия в культуре «мифологической» составляющей, через которую происходит живое, органическое развитие культуры, «питание» ее энергией трансцендентных сфер. Позже по этому же пути в интерпретации мифа пошел А. Лосев, несомненно, под прямым влиянием идей, высказанных Булгаковым. Сам он позже также вернулся к этой теме в книге «Философия имени» и показал плодотворность этого подхода к анализу культуры на примере интерпретации такого сложного феномена, как язык.

Однако все-таки главной целью построений Булгакова в «Свете Невечернем» является не противопоставление веры, догмата и мифа, с одной стороны, и разума и философии, с другой, а доказательство возможности и необходимости их единства. Поэтому своеобразной кульминацией вводной части книги становятся размышления Булгакова относительно возможности философской интерпретации догматов. Исходным здесь для него по-прежнему является постулат о подчиненном, вторичном положении философии по отношению к вере и религии. Мифологический характер религиозной истины, выраженной в

---

\* Там же. С. 58, 61.

\*\* Там же. С. 62—63.

догматах, дает своего рода образец для философского познания и обозначает тот единственный путь, на котором философия в свою очередь может приблизиться к истине. «Возвращаясь к нашей исходной проблеме, — пишет Булгаков, — возможна ли религиозная философия и как она возможна, — мы должны настойчиво указать, что если действительно в основе философствования лежит некое “умное ведение”, непосредственное, мистически-интуитивное постижение основ бытия, другими словами, своеобразный философский миф, хотя и не имеющий яркости и красочности религиозного, *то всякая подлинная философия мифична и постольку религиозна*, и потому невозможна иррелигиозная, “независимая”, “чистая” философия» \*. Совершенно не случайно именно после написания книги «Свет Невечерний» в одной из своих статей Булгаков резко изменил свое отношение к философии Вл. Соловьева. Если раньше он высоко оценивал рациональные построения Соловьева в духе классического немецкого идеализма, то теперь образцом для него становится «мифологическая» составляющая той же системы, наиболее полно выраженная в поэзии Соловьева.

Все дальнейшее изложение в «Свете Невечернем» демонстрирует пример обозначенной «религиозной» и «мифологической» философии, расставшейся с прежним идеалом рациональной строгости и последовательности. Понятно, что такой философии грозит опасность субъективизма и произвольности. Булгаков полагает, что эта опасность устраняется постоянной ориентацией на систему догматов, в которых выражена «кафолическая» истина. Однако в реальной практике философствования это убеждение не так-то просто реализовать. Ведь философское мышление, как ни пытается Булгаков загнать его в прокрустово ложе догматизма, обладает неустранимой *свободой* — конечно, если оно действительно отвечает своему предназначению. И у мыслителя, который сознательно принял обозначенную выше систему исходных предпосылок остается только две возможности: либо заниматься достаточно произвольным «мифотворчеством» на основе догматов (при отсутствии ясно обозначенного критерия рациональной истинности это становится неизбежным), либо, приняв догматы в их первоизданной чистоте, заниматься их вторичным, чисто словесным комментированием. Философская «страстность» и увлеченность Булгакова были слишком сильны, чтобы он мог ограничиться вторым, поэтому в его книге очень много ярких и запоминающихся мыс-

\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 77.

лительных конструкций; однако никуда не уйти от констатации того факта, что на них лежит явная печать произвольности и субъективности («прелести», по богословской терминологии), а ведь это как раз то, что, по мнению самого Булгакова, делает бессмысленными философские рассуждения.

Основная часть книги включает три раздела, излагающих соответственно религиозное постижение Бога, мира и человека (вместе с обществом и историей). Значительная часть каждого из разделов представляет собой простой пересказ и сведение воедино взглядов на соответствующий предмет известных богословов и философов. В этом смысле труд Булгакова в чем-то напоминает средневековые «суммы теологии» и выглядит достаточно старомодно в современную эпоху, хотя и отвечает традициям русской философской мысли, не признающей жесткой грани между философией и богословием.

Среди более или менее оригинальных фрагментов книги безусловно выделяется та часть, где речь заходит о Софии и ее роли в акте творения. Как и в предыдущих своих трудах, Булгаков использует концепцию Софии для религиозного оправдания и освящения природы. Но если раньше он основное внимание обращал на то, что София — это всеединое и совершенное человечество, т. е. описывал Софию как бы с точки зрения тварного мира, то теперь он больше внимания уделяет ее отношению к Творцу и к акту творения.

В основе самой возможности постижения Бога и связанной с Богом Софии лежит то, что Бог как бы «отпечатывается» в мире в акте творения. «Божественные энергии, струящиеся в мир, откровения Божества в твари, вносят тем самым различимость в само Божество, которое постольку уже перестает быть чистым НЕ для мира, но, раскрывая внутрибожественную жизнь, делает ведомым то, что неведомо, вносит в имманентное сознание то, что ему трансцендентно, так сказать, дробит и множит Божество, как единый солнечный луч дробится и множится в своих отражениях и преломлениях. На основании действия Божия в твари познается, что есть Бог в Себе» \* («божественные энергии» здесь понимаются в том же смысле, как это было принято в исихастской традиции, в частности у Г. Паламы). Именно через такое «отражение» Бога в творении для нас становится доступным самое главное его догматическое определение как Св. Троицы, т. е. мы усматриваем в Боге соединение его абсолютно личного характера с абсолютно сверхличным

---

\* Там же. С. 185.

характером его троичности. Здесь же проясняется и определение отдельных лиц Св. Троицы как Отца, Сына (Логоса) и Св. Духа. В этом рассуждении Булгаков следует давней богословской традиции, однако дальнейшая «мифологическая» дедукция характеристик божественной жизни уже отклоняется от обычной догматической «логики».

Без всякой необходимости, в силу только полноты своей любви Бог призывает небытие к жизни и делает объектом своей любви. «Но, поставляя рядом с Собой мир вне-Божественный, Божество тем самым полагает между Собою 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, одновременно соединяющее и разъединяющее то и другое... Ангелом твари и Началом путей Божиих является св. София. Она есть *любовь Любви*» \*. При этом София, как пишет Булгаков, не только любима, но и любит ответной любовью, и поэтому получает от Бога *всё*, есть ВСЁ. «И, как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась; конечно, она *отличается* от ипостасей Св. Троицы, есть особая, иного порядка, четвертая ипостась. Она не участвует в жизни внутрибожественной, *не есть Бог*, и потому не превращает триипостасность в четвероипостасность, троицу в четверицу. Но она является началом иной, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к Божеству» \*\*. Наконец, София, находясь вне единства трех божественных ипостасей, является по отношению к ним только *приемлющей*, но не отдающей, поэтому она есть «Вечная Женственность».

Здесь Булгаков формулирует свой известный тезис о Софии как «четвертой ипостаси» Бога, за который его философская, а позже и богословская концепции подвергались резкой критике со стороны ортодоксальных богословов и иерархов Церкви. Позднее Булгаков откажется от термина «четвертая ипостась», однако это мало что изменит в его софиологии; София по-прежнему будет пониматься как важнейшее связующее звено между Богом и тварным миром и одновременно как совершенный образец тварного бытия. Если учесть, что София, как и раньше,

\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 186.

\*\* Там же. С. 186—187.

отождествляется с всеединным человечеством и выражает абсолютную творческую сущность человека, нетрудно угадать в софиологической концепции Булгакова ту тенденцию, которая составляет самое ценное и перспективное в русской философии начала XX века — стремление понять человека в нерасторжимом единстве с Богом. Однако у Булгакова эта тенденция при ее конкретном развитии раз за разом приходит в противоречие с догматическим принципом ничтожности человека перед лицом Бога. Это порождает очевидные противоречия в философских построениях «Света Невечернего» и, по существу, лишает эту книгу ясной логики.

Особенно наглядно это сказывается в последнем разделе книги, посвященном человеку и его историческому предназначению. Человек, утверждает Булгаков, был создан Богом свободным, и его свободе был предоставлен выбор — склониться к греху или удержаться от него. Но раз сама *возможность* греха была заложена в свободе человека, в предмирном замысле творения, Бог предусмотрел и избавление от греха: голгофская жертва также как *возможность* «была предрешена в предвечном совете о сотворении человека: Отец решил отдать Сына, а Сын явил послушание воле Отца вплоть до крестной смерти. А посылать или не посылать Его на Голгофу дано было свободе человека. Такова была основа миротворения, и такова *цена* воссоздания человека, вторичного его рождения» \*.

Здесь в рассуждениях Булгакова неожиданно проступает идея о *сотрудничестве* Бога и человека, причем это касается самого возвышенного и ответственного творческого акта — *акта творения*. Однако возможность такого сотрудничества осталась нереализованной, поскольку, согрешив, человек оказался ниже своего предназначения, и Бог был вынужден осуществить новый акт творения, помогающий преодолеть обнаружившуюся недостаточность человека. «Мир закончен был в шесть дней творения в том смысле, что в него вложены были все силы и семена жизни, и он мог развиваться далее уже из себя, без нового творческого вмешательства. Поэтому в седьмой день Бог *почил* от дел творения. Но в то же время мир был только *предсоздан* в человеке, который должен был со своей стороны сотворить самого себя собственной свободой и лишь затем вступить во владение миром, осуществив общий план творения. И когда обнаружилась несостоятельность человека на этом пути,

---

\* Там же. С. 289.

от Бога потребовался новый акт творения мира в совершенном человеке через боговоплощение» \*.

В результате, оказывается, что в концепции Булгакова человек и его деятельность в мире оказываются менее существенными факторами *окончательного* преобразования, чем это полагали другие русские философы, начиная с Вл. Соловьева. Тем не менее он точно так же склоняется к тому, чтобы признать нерасторжимое единство Бога и мира и даже *обогащение* божественного бытия относительным, тварным бытием. «Вообще, если мы примем во внимание хотя бы только события земной жизни Спасителя, Его воскресение из мертвых и вознесение на небеса, сошествие Св. Духа на апостолов, то становится уже невозможно уклониться от вывода, что временность, процесс, вводится здесь и в жизнь Св. Троицы, в которой также совершаются в каком-то смысле эти события, следовательно, тоже как бы незревает полнота, происходит теогония. Это нерасторжимое единство времени и вечности, теогонии и теофании, абсолютного и относительного, именно и утверждается основным христологическим догматом» \*\*.

Нужно признать, что здесь Булгаков весьма свободно обращается с догматом о единстве двух природ в Христе. Однако этот оригинальный и совершенно неортодоксальный подход не получает должного развития в его книге, она завершается очередной «антиномией», которая, по мнению автора, доказывает бессмысленность дальнейших размышлений: «Голгофская жертва, принесенная Богу от лица человечества, есть высший плод его покаяния и возрождения, ибо принесена она совершеннейшим Человеком. Но вместе с тем она не принадлежит человечеству, ибо по значению абсолютно превышает меру ему доступного, быв принесена самим Богом, который, будучи Не-человеком, в то же время стал и совершенным Человеком» \*\*\*. С одной стороны, человек предназначен к «сотрудничеству» с Богом во всех его «делах», вплоть до акта творения, но, с другой — он оказывается бессильным выполнить это предназначение, более того, это бессилие уже «учтено» Богом и восполнено с помощью божественного всемогущества, которое предвечно, в самом замысле творения «исправило» последствия греха. Отсюда с необходимостью следует тот же самый вывод, который Булгаков с гораздо большей прямолинейностью делал в своих

\* Там же. С. 290.

\*\* Там же. С. 292.

\*\*\* Там же. С. 296.

ранних статьях: историческое действие человечества в конечном счете не является решающим фактором преобразования и, значит, вряд ли может быть признано в этическом смысле абсолютно обязательным для человека. И сколько бы Булгаков на последних страницах «Света Невечернего» ни повторял известный соловьевский тезис о *теургическом (богодейственном)* характере искусства, преобразующего к софийному состоянию мир в целом и каждый отдельный его фрагмент, его интерпретация этого тезиса радикально искажает мысль Соловьева. «Теургическая власть, — пишет Булгаков, — дана человеку Богом, но никоим образом не может быть им взята по своей воле, хищением ли или потугами личного творчества, а потому *теургия, как задача для человеческого усилия, невозможна и есть недоразумение или богоборство*» \*. Булгаков, по сути, выхолащивает идею Соловьева, устранив из нее самое главное — представление об абсолютном творческом начале в человеке, о его равенстве с Богом в творчестве; и с устранением этого момента в понятии теургии не остается никакого иного содержания, кроме представления о восприятии божественных (софийных) идей «творящим» человеком и об их воплощении (т. е. *повторении*) в материи, в несовершенном земном мире. После долгого и трудного пути философское рассуждение Булгакова в очередной раз возвращается к прямолинейному и неоригинальному платонизму, дополненному христианской (августиновской) идеей окончательного воскресения и преобразования, совершаемого самим Богом — помимо воли человека и без существенного его «соучастия».

## 4

Год выхода в свет книги «Свет Невечерний» стал рубежом, разделившим разные эпохи истории России, точно так же как он стал особой жизненной вехой для каждого гражданина страны. Булгаков принадлежал к тем самым «совестливым» русским интеллигентам, о которых он писал в статье об Иване Карамзине: тяжелые испытания, переживаемые его страной и соотечественниками, воспринимались им как собственные испытания и собственная трагедия. По мере своих сил и своего понимания происходящего он пытался помочь обществу преодолеть трудности и избежать надвигающихся опасностей. Еще в 1905 г. в

---

\* Там же. С. 321.

статье «Неотложная задача» он выдвинул идею политической партии нового типа, основанной на христианских идеалах и проводящей «христианскую политику», которая должна была не только преследовать сугубо прагматические цели, но и стремиться к радикальному изменению самой системы ценностей, принятых в обществе. Хотя эта идея так и не получила реального воплощения, она была очень важна для Булгакова и показывала, насколько его жизненная позиция была далека от позиции «кабинетного» ученого. Кульминацией его усилий в чисто политической сфере стало участие в работе Государственной Думы в 1907 г. И хотя сам Булгаков оценивал этот опыт как неудачный и в дальнейшем уклонялся от политической деятельности, на протяжении 1900—1910-х годов он оставался в общественном мнении не только выдающимся идеологом, но и «вождем», способным мобилизовать людей на решение важных политических задач. К этой сфере можно отнести и усилия Булгакова, направленные на издание различных журналов и газет, призванных влиять на общество и его систему ценностей\*.

Революционный 1917 год и установление большевистской диктатуры подвели черту под всей предшествующей эпохой в жизни Булгакова. Как и большинство своих современников, он быстро понял, в каком направлении развиваются события; легальные и демократические формы отстаивания своих идеалов, особенно в сфере публичной политики, в течение всего нескольких месяцев ушли в прошлое. Для некоторых из его коллег и друзей выход был в том, чтобы перейти на «нелегальное» положение и начать борьбу с большевиками их же методами (так поступили, в частности, Е. Трубецкой, П. Струве и И. Ильин, открыто поддерживавшие Белое движение). Однако в этом случае приходилось «на время» отказаться от морального идеала христианства: придерживаясь его, такую борьбу вести было невозможно (хотя И. Ильин и пытался доказать обратное в своей книге «О сопротивлении злу силою»). Булгаков был слишком последовательным и твердым в нравственном смысле человеком, чтобы хотя бы на «йоту» отказаться от своих убеждений и идеалов, поэтому для него этот путь был невозможен. Но и совсем уйти в сторону, «умыть руки», он, конечно же, не мог, это также было бы изменой своим идеалам, которые требовали единства мыслей и поступков. И Булгаков находит, быть может, единственный возможный для него путь — в 1918 г. он

---

\* Деятельность Булгакова в этой сфере подробно проанализирована в книге: Колеров М. А. Не мир, но меч. М., 1996.



принимает священнический сан и становится активным деятелем Русской православной Церкви.

Подобно тому как книга «Свет Невечерний» стала итогом его долгих идейных поисков, завершившихся окончательным подчинением философии догматическому богословию, так и принятие священства стало итогом жизненных поисков, поисков такого места в обществе, из которого можно было бы наиболее эффективно воздействовать на него. Начав, как и многие русские интеллигенты, с самого простого пути, обещанного марксизмом, Булгаков затем хорошо понял, насколько сложно для отдельной личности влиять на ход истории, насколько окольными путями здесь нужно идти. Попытка создания «Союза христианской политики» и реальное участие в политической борьбе принесли только разочарование. Политика не могла стать главным делом для мыслителя, который всегда полагал, что высшая, «кафолическая» Истина о мире и человеке сохраняется в соборном опыте Церкви. Это означает, что именно Церковь является важнейшей сферой общества, из которой в критические периоды его существования должно идти благотворное действие, направляющее историю в верное русло.

Будучи земным институтом, Церковь не всегда вполне соответствовала этой своей функции. Булгаков, как и многие другие христианские мыслители конца XIX — начала XX века, не раз прежде указывал на недостатки русской Церкви, слишком подчиненной земным, политическим интересам, ставшей главной опорой самодержавия и во многом забывшей о своем духовно-мистическом предназначении (в частности, летом 1902 г. в газете «Освобождение» была опубликована серия статей Булгакова «Письма из России», содержащая резкую критику официальной Церкви и самодержавия). Однако после большевистской революции и окончательного ниспровержения самодержавия Церковь, по мнению многих, осталась единственной инстанцией духовного сопротивления новой власти и ее идеологии. В годы гонений, Церковь уже не могла быть предметом критики, теперь у нее был только один путь: она должна была стать тем, чем всегда была призвана быть, — центром духовного обновления. Эта мысль рефреном звучит в сочинениях многих русских религиозных мыслителей той эпохи; безусловно разделял ее и Булгаков: практические усилия, призванные изменить ход событий, теперь связаны для него только с Церковью, направлены на возвращение ей ее подлинного значения в обществе, превращение ее в мощный источник духовного воздействия, которое рано или поздно изменит общество и поможет

ему преодолеть негативные тенденции в своем развитии. Не случайно еще до принятия сана Булгаков по просьбе новоизбранного патриарха Тихона помогал ему в составлении речей, а став служителем Церкви, активно участвовал во Всероссийском церковном соборе 1917—1918 гг.

Однако судьбе было угодно, чтобы Булгаков на время вернулся к чисто философскому творчеству. Уехав осенью 1918 г. за семьей, которая была в это время в Крыму, он не смог вернуться в Москву и в течение трех лет был вынужден жить вдали от всех происходивших событий. В этот период Булгаков создает два последних своих философских труда, которые совершенно не похожи на все то, что было им создано до того, и поэтому требуют к себе особого внимания. Хотя по объему оба сочинения значительно уступают «Свету Невечернему», в них содержится гораздо больше оригинальных идей, сохраняющих свое значение и для современной философии.

Формально первая из этих работ «Трагедия философии (философия и догмат)» посвящена теме, которая волновала Булгакова на протяжении всех предшествующих лет, — взаимосвязи философии и догматики. В книге прямо высказано окончательное мнение по этой проблеме, причем мнение, неблагоприятное для философии. Однако рискнем утверждать, что не этот явно выдвигаемый Булгаковым на первый план тематический слой является на самом деле главным и наиболее интересным в новой работе. Здесь, скорее, сказывается инерция не подведенных до конца итогов и не завершенных естественным образом споров; возможно, в новом обращении к уже «пройденному» вопросу отразился и пережитый Булгаковым кризис: именно в это время у него возникают сомнения в правильности своего пути. (Явным свидетельством этого кризиса стала еще одна большая работа «У стен Херсониса», в которой внезапно возникает мысль о превосходстве католической Церкви над православной.) Булгакову нужно было поставить точку в этом вопросе — хотя бы для себя самого (напомним, что книга «Трагедия философии» до наших дней оставалась неопубликованной), — и он ее ставит, объявляя всю историю философии непрерывной цепью еретических заблуждений и ошибок.

Однако, если бы дело ограничивалось только этим, новая книга была бы в большей степени вехой личной биографии философа, чем памятником русской философской мысли. После развернутой критической части, выносящей окончательный приговор философии, Булгаков переходит к позитивному философскому рассуждению, и здесь мы сталкиваемся с неожидан-

ностью: вместо того чтобы начать с изложения высших догматических истин, относящихся к сущности Бога, как это было принято в богословии и богословствующей философии, он подробно описывает сущность человека. Формально это можно обосновать тем, что только через «отражение» в твари Бог становится постижимым для нас. Однако в данном случае эта мысль вряд ли может служить достаточным объяснением. Ведь ее Булгаков воспроизводил и в книге «Свет Невечерний», тем не менее там глава, посвященная человеку, находилась в самом конце книги и была наименее интересной и оригинальной: в основной своей части это был просто свод вполне традиционных богословских воззрений.

Стоит обратить внимание на то, что, в отличие от других русских философов той эпохи, Булгаков вообще мало внимания уделял собственно философской концепции человека, и это при том, что в известных публицистических статьях он провозглашал необходимость для философии заняться прежде всего «загадкой» человеческой личности. И вот в последней работе, подводящей итог его философским трудам, он решает восполнить этот пробел. Небольшая центральная часть «Трагедии философии», излагающая оригинальный подход к определению сущности человеческой личности, оказывается абсолютно новым словом Булгакова-философа, показывающим, что, несмотря на негативное отношение ко всей современной ему философии, он все-таки учитывал ее достижения. В своей концепции личности и ее роли в бытии он очень близко подходит к тем идеям, которые развивали другие мыслители, его современники.

Как ни странно, но в основе рассуждений Булгакова о сущности человеческой личности лежит анализ структуры элементарного суждения «А есть В». Возможно, здесь на Булгакова оказал влияние С. Франк, который в известной книге «Предмет знания» точно таким же образом, пытаясь понять сущность трансцендентного Абсолюта, начинает с подробнейшего анализа структуры суждения и умозаключения (отметим, что Булгаков написал развернутую рецензию на указанную книгу Франка\*). «Каждое суждение, — пишет Булгаков, — онтологически приводится к общему отношению субъекта и объекта, которые суть не что иное, как “я”, ипостась, и его природа, раскрывающая его содержание, его сказуемое, оно же приводится в связь с подлежащим связкою бытия. В форме суждения тайна и приро-

\* См.: Булгаков С. Н. Новый опыт преодоления гносеологизма // Богословский вестник. 1916. Т. 1.

да мысли, ключ к уразумению философских построений. “Я”, самозамкнутое, находящееся на неприступном острове, к которому не достигает никакое мышление или бытие, находит в себе некоторый образ бытия, высказывается в “сказуемом”, и этот образ познает как свое собственное порождение, самораскрытие, каковое и есть связка. В этом смысле вся наша жизнь, а потому и все наше мышление является непрерывно осуществляющимся предложением, есть предложение, состоящее из подлежащего, сказуемого и связки» \*.

Важнее всего то, что помимо формально-логического и гносеологического смысла Булгаков находит в структуре суждения глубокий метафизический смысл; он видит в нем ту фундаментальную форму, через которую происходит «определение» конечного тварного мира Абсолютом, т. е. *творение* мира. Раньше при описании творения Булгаков всегда строго придерживался догматических формул, что вело к наивно-реалистическому представлению о происхождении мира, теперь же он совершенно неожиданно занимает в этом вопросе позицию, которая вряд ли может быть согласована с догматикой. Весь тварный мир предстает в качестве формы бытийственного самоопределения Абсолюта, осуществляемого через отдельные ипостаси — человеческие личности.

Разъяснение смысла «ипостасности» личности составляет важнейшую тему и книги «Трагедия философии», и книги «Философия имени», причем здесь Булгаков использует известную идею Соловьева о соотношении «сущего» и «бытия». У Соловьева эти понятия применялись для описания радикального метафизического различия Абсолюта (сущего) и мира (определенного, конечного бытия), и только в качестве скрытой основы этого соотношения можно было обнаружить его связь с фундаментальной интуицией личности, «я» \*\*; Булгаков же резко обнажает «антропологический» исток этой идеи и отождествляет отношение сущего к бытию с отношением личности к предстоящему «перед» ней миру. «“Я” не есть само по себе, не *существует*, но имеет *существование*, получает *бытие* через другое, которое есть его сказуемое и которое отлично от “я”. Поэтому “я” нельзя определить, но можно только определять, и

\* Булгаков С. Н. Трагедия философии (философия и догмат) // Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. С. 318.

\*\* Подробнее см. в книге: *Евлампиев И. И.* История русской метафизики в XIX—XX веках. Русская философия в поисках Абсолюта. Ч. I. С. 209—229.

вся жизнь есть не что иное, как определение. Можно сказать также, что “я” не есть, но *сверхъесть*, ибо есть *сущее* \*. Такое понимание личности означает, что она есть «конкретный», «второй» Абсолют (как говорил Соловьев), от которого непосредственно зависят и из которого «происходят» все частные феномены в сфере «бытия».

То, как Булгаков описывает метафизическую сущность личности, наглядно подтверждает это предположение. Постигание каждым из нас своей личности он считает полностью аналогичным апофатическому постижению Бога: «В конце концов приходится “я” определять антиномически, по типу “отрицательного богословия”: с одной стороны, “я” есть полное и окончательное НЕ по отношению ко всякому определению, ибо оно вообще *не есть* и, однако, оттого оно не обращается в нуль, в пустоту, просто в небытие, ибо ему присуще сверхбытие; с другой стороны, “я” есть *все*, которое составляет для него сказуемое, от самой интимной субъективности до наиболее застывшей объективности» \*\*. В то же время в отношении своего собственного «я» было бы нелепо полагать ту же степень «непознаваемости», как в отношении Божественного Ничто, поэтому Булгаков вводит представление о непосредственном интуитивно-мистическом постижении всей бесконечной полноты «я», а вместе с ним — *всего сущего*. «Если бы мы сами не были “я”, не знали “я” опытно или жизненно, то никакие усилия мысли и слова не способны были бы выразить, показать “я”, его доказать или описать, ибо “я” трансцендентно и абсолютно. Но так как мы сами имеем “я”, то и не требуется никакой нарочитой интроспекции для его познания, ибо оно дается непосредственным мистически интуитивным актом» \*\*\*.

Смысл сверхбытийного существования ипостасного «я» заключается в том, чтобы быть «основой» (ипостасью — «подставкой») для всех своих определений — чтобы определять себя в форме конкретного бытия («являть» себя). Это и есть, по Булгакову, метафизическое «суждение», или «предложение», его структура («“я” есмь нечто, некое А») определяет троичный характер «полного», «развернутого» существования «я» — оно включает в себя прежде всего саму *ипостасность*, затем совокупность *идей* или *смыслов*, через которые «являет» себя личность, и, наконец, *конкретное бытие*, реализующее эти идеи и

---

\* Там же. С. 392.

\*\* Там же. С. 394.

\*\*\* Там же. С. 392.

смыслы. В языковом суждении эти три момента соответствуют, во-первых, местоимению, подлежащему, во-вторых, сказуемому, определению и, в-третьих, связке «есть», задающей выражение «я» через идею в бытии. «Связь эта, — пишет о бытийной связке Булгаков, — неразрывна: “я” без сказуемого “никчемно”, ни к чему не относится; сказуемое без “я” слепо и “никкомно”, ни к кому не относится. Сказуемость, способность к сказуемости, есть не что иное, как раскрытие в духе его собственной природы и глубины, акт самоопределения и самопожращения» \*. Абсолютно новая точка зрения на человека и его отношения с миром настолько увлекает Булгакова, что в «Трагедии философии» он почти забывает о важнейшей идее своих прежних работ, идее Софии. Тем не менее он, конечно же, не отрекается от своего религиозного мировоззрения и поэтому вынужден обратить внимание на согласование новой позиции с главными положениями этого мировоззрения; результатом его усилий в этом направлении, по-видимому, и стало ясное осознание невозможности такого согласования. Главным образом это относится к интерпретации «конкретного» Абсолюта в новой концепции (личности в ее ипостасности) и к необходимости согласовать эту интерпретацию с догматическим определением Бога и догматической идеей творения.

Совершенно очевидно, что новый вариант понимания личности исключает возможность использования по отношению к ней категории субстанции; личность необходимо рассматривать здесь как акт трансцендирования (экзистирования), «результатом» которого выступает «бытие-в-мире» — «явление» ипостасной личности (личности-абсолюта) в форме психологического, мыслящего, волящего и телесного существа, находящего и определяющего себя в мире и с миром. Булгаков достаточно ясно формулирует этот вывод \*\*. И тем не менее, вопреки всякой логике, он упорно пытается совместить этот вывод с наивно-реалистическим подходом к человеку, к миру и к акту творения. Он по-прежнему считает необходимым применять к человеку и миру понятие субстанции, лишь «обогащая» его троичной структурой суждения.

Радикальное несоответствие возникает и при попытке согласовать новую концепцию личности с понятием Софии. Булгаков не раз повторяет, что те идеи-образы, с помощью которых личность «являет» себя к бытию, она берет из своих собствен-

---

\* Там же. С. 394.

\*\* См.: там же. С. 389—399.

ных неизведанных глубин (по существу — из своего единства-тождества с трансцендентным Абсолютом, Божественным Ничто). Однако совокупность этих идей, как мы помним, и есть София. Получается, что Софию теперь необходимо понимать как сущность, вторичную по отношению к *отдельной* личности, подчиненную личности. Ведь *универсальной* формой «ипостасности» в новой концепции Булгакова является *личность отдельного человека*; ипостасный характер Софии как всеединого Человечества можно обосновать только через ипостасность отдельной личности — а не наоборот, как это было ранее. Если провести эту логику достаточно последовательно, то идея Софии утратит приданное ей в предшествующих больших работах Булгакова первостепенное значение. Булгакова спасает от явно-го тупика в этом направлении лишь то, что, как мы уже говорили, в своем увлечении новыми идеями он практически не вспоминает о Софии и игнорирует вопрос о том, согласуется ли новое понимание личности с основными постулатами «софиологии».

Понятно, что в рамках провозглашенного отношения к философии Булгаков не мог в «позитивной» части книги ограничиться изложением представлений о человеке. Завершает книгу раздел, посвященный описанию троичной сущности Бога, причем Булгаков утверждает, что именно он является главным. Но это, несомненно, не так. Здесь автор с еще большим вниманием, чем раньше, следит за догматической правильностью своих воззрений, и это приводит к тому, что изложение не несет в себе ничего интересного, оно существенно проигрывает даже соответствующему разделу «Света Невечернего», где сущность Бога описывается гораздо более подробно и оригинально.

Концепция личности, к которой в эти годы пришел Булгаков, видимо, так увлекла его, что он, вопреки решительно высказанному осуждению чисто философских построений, вернулся к ней и посвятил ей новый философский (!) труд. Хотя формальной целью книги «Философия имени» является оценка богословского учения об Имени Божьем, фактически большая ее часть посвящена развитию найденной ранее концепции личности (собственно об Именах Божьих речь идет только в самом конце книги).

В «Философии имени» Булгаков еще более решительно, чем в предыдущей книге, признает нерасторжимое единство человека и всего мирового бытия. Постулат этого единства становится основой интерпретации метафизической сущности слова, речи. Человеческая личность есть онтологический центр мирозда-

ния, она в своей бездонной глубине «слита» со всем бытием, и каждая вещь, каждый фрагмент бытия имеет возможность через личность «развернуть» себя, получить «голос», «зазвучать» во вселенной, *стать собой*. Булгаков решительно отвергает учение о чисто психологическом происхождении языка, в котором слово понимается как условное и субъективное обозначение независимо существующих вещей и явлений. Слово в своей сущности абсолютно объективно и творится не столько человеком, сколько самим бытием *в* человеке и *через* человека, причем вещи не существуют независимо от слов, «звучание» слова есть в метафизическом смысле акт *сотворения* вещи, точнее — ее самоявления из темной, дословесной глубины бытия на свет мыслимости, ясной определенности. «Слово есть мир, ибо это он себя мыслит и говорит, однако мир не есть слово; точнее, не есть только слово, ибо имеет бытие еще и металоогическое, бессловесное. Слово *космично* в своем естестве, ибо принадлежит не сознанию только, где оно вспыхивает, но бытию, и человек есть мировая арена, микрокосм, ибо в нем и через него звучит мир, поэтому слово антропокосмично или, скажем точнее, антропологично. И эта антропологическая сила слова и есть реальная основа языка и языков. Наречия различны и множественны, но язык один, слово едино, и его говорит мир, но не человек, говорит мирочеловек» \*. Именно этот смысл Булгаков находит в библейской истории о том, как Бог привел к Адаму всех сотворенных им животных для того, чтобы тот назвал их, дал им имена. «Здесь не могло произойти никакой ошибки, ибо не было субъективности: имена тварей звучали в человеке как их внутренние слова о себе, как самооткровения самих вещей. Однако это именование было не пассивным со стороны человека, он не был только зеркалом вещей, в которое они смотрелись, чтобы узнать себя в идее, в имени своем, но и действием человека, ибо только человек обладает речью» \*\*.

Вся эта теория помогает Булгакову конкретизировать ту новую метафизическую концепцию, которую он в общих чертах наметил в «Трагедии философии». Несколько искусственное обозначение личности как бесконечно осуществляемого суждения, предложения, теперь получает естественное обоснование в связи с тем, что в акте «явления» содержания личности в форме определенного бытия главным признается слово, акт «именования» (в его метафизической сущности).

---

\* Булгаков С. Н. Философия имени. СПб., 1998. С. 35.

\*\* Там же. С. 35—36.



Троичная структура суждения теперь соотносится с тремя основными онтологическими элементами, или «слоями», реальности: алогичным, «непроявленным» бытием; миром общих идей-определений и, наконец, определенным (предметным) бытием, космосом. Самым важным, хотя чаще всего скрытым, оказывается первый член суждения, поскольку именно он задает «присутствие» алогичного, «темного» бытия в качестве трансцендентного «основания» вещи; это — *местоимение*, которое по самой своей сути не может быть обычным словом (ибо слово — это идея, определение), а представляет собой «мистический указательный жест» и обозначается условным символом «я». «“Я” есть та точка, из которой говорящий смотрит и выражает в слове весь мир, но себя он не видит, а потому и выразить не может иначе, как общим символическим свидетельством бытия»\*. Например, акт именованья замеченного живого существа «змеей» в развернутой форме должен выглядеть так: «“я” («здесь») есть змеиность» («видя змею и называя ее змеей, человек в сущности осуществляет функцию облечения смыслом внесмысленного, немого бытия и говорит: это — змеиное, змея»\*\*). В данном контексте понимать «я», личность как «субстанцию» невозможно, и в книге «Философия имени» Булгаков, наконец, отказывается от этой категории традиционной метафизики. «“Я”, языковое местоимение “я”, оказывается онтологической рамой, в которой может быть вмещено все бытие, а в частности — и бытие этого самого “я”, насколько оно входит в космос, именуется, нарекается. Само же “я” есть именование абсолютно неизменного, это сама *ousia*, обнажающаяся в феноменах как первородящая энергия»\*\*\*. В таком определении «я» можно найти сходство с самыми оригинальными концепциями личности русской и западной философии XX века, например, с хайдеггеровским определением человека как *Dasein* (здесь-бытия, присутствия), как акта экзистирования, акта, результатом которого становится «явление» алогичного бытия (бытия как такового) в форме мира, предметного бытия. Собственно говоря, и булгаковская интерпретация языка в целом может рассматриваться как предвосхищение поздней концепции М. Хайдеггера, с ее центральным тезисом «язык — дом бытия».

---

\* Там же. С. 78.

\*\* Там же. С. 90—91.

\*\*\* Там же. С. 82.

Достаточно трудная проблема, общая для двух последних философских книг Булгакова, — это проблема онтологического статуса Софии. В «Философии имени» Булгаков лишь однажды воспроизводит главный тезис своей прежней софийной концепции, повторяя, что София — это организм идей, тех самых идей-определений, которые «творяют» вещи в акте именованья, помогают «темному» бытию стать миром. При этом, как уже отмечалось, существование Софии и содержащихся в ней идей понимается им отличным и от «темного» бытия, и от определенного бытия мира. Смысл этого особого существования так и остается непроясненным. Однако достаточно очевидно, что в новой концепции Булгакова София уже никак не может сохранить то значение, которое она играла ранее. Если раньше именно София была непосредственным источником и основой *всего* бытия, то теперь это, безусловно, не так. «Темное» бытие, из которого «вырастает» бытие мира, космоса, вообще никаким образом не связано с Софией; космос, хотя он и «просветлен» идеями (Софией), возникает в результате действия Слова, праязыка, несущего в себе «энергию» творения. Этот священный праязык, лежащий в основе всех реальных языков, непосредственно связан с идеями и использует их, но он *не сводится* к ним, *не исчерпывается* совокупностью идей; каждая идея должна стать *именем*, стать частью акта именованья, чтобы выступить в качестве действенного фактора творения.

Но если не идеи сами по себе, а только идеи, реализованные в именах, выступают в качестве сил, творящих космос в лоне «темного» бытия, — то нетрудно понять, что в новой концепции Булгакова представление о творении очень далеко отклоняется от своего догматического прототипа. Ведь творит космос не София, а Слово, *использующее* Софию и ее идеи, причем само это творящее Слово, как не раз подчеркивает Булгаков, звучит *в человеке* (в его «я» — воронке, уходящей в глубь бытия\*), но исходит от самих творимых вещей, т. е. *от «темного» бытия* — из его неизведанной бездны, где скрыты «семена», «энтелехии» всех вещей и явлений. Таким образом, творение мира происходит силами самого «темного» бытия; «темное» бытие это и есть тот трансцендентный Абсолют, который открывает себя через человека и тем самым «является» в человеке в форме мира, космоса.

Когда Булгаков, наконец, приступает к рассмотрению проблемы Имени Божьего, которая и дала толчок его сочинению,

---

\* См.: Булгаков С. Н. Философия имени. С. 79.

он, естественно, делает вид, что в его идеях нет ни малейшего расхождения с догматикой. Однако в данном случае (в отличие от книги «Трагедия философии») логика развиваемой концепции слишком увлекает его, чтобы он мог отвергнуть ее. В результате, даже многочисленные библейские цитаты, приводимые в последней главе книги, не помогают затушевать совершенно неортодоксальное и недогматическое понимание Бога, которое он использует для завершения своей философской теории языка. Принципиальным моментом здесь является сближение творящего, священного Слова и обычных человеческих языков. Утверждая, в соответствии с догматическими формулами, что Божественное Слово, ипостасный Божественный Логос необходимо отличать от «антропокосмического» логоса, «звучащего» в мире\*, Булгаков при конкретном анализе языка сближает их до полной неразличимости, и наиболее ясно это выявляется как раз в понимании Имени Божьего.

Наиболее очевидно это выступает в том факте, что он вынужден понимать под Именем Божьим не только действительно упоминавшиеся в Библии имена, относимые к Богу (Иегова, Саваоф, Господь, Творец, Промыслитель, Отец и, наконец, Христос), но различные иные формы выражения божественного в человеческой речи и в человеческом творчестве. Отсутствие четких границ между собственно божественными именами и именами тварного бытия наглядно выступает в утверждении Булгакова о том, что имена языческих богов обладают в определенной степени той же мистической силой, что и Имена христианского Бога: «...мы не можем сказать, что Зевс, Афина, Аполлон, Изиды и т. п. были простые иллюзии и фантастические существа, а уже тем более не можем этого сказать о возвышенном богопочитании индусов — веданте, об исламе (хотя в отношении к христианству ему присущи уже антихристианские и христорборческие элементы), вообще о всякой конкретной религии. Имена богов суть здесь реальные силы откровения этих богов: в каждом частном случае эта реальность и это откровение могут различаться по качеству, — от настоящего демонизма до стихийного натурализма, от оргиастического экстаза до высокого боговдохновения Сократа»\*\*. Но если так, то тем более странно было бы отрицать мистическую, божественную силу в возвышенных творениях человеческого гения. В результате, приходится признать, что собственные, библейские

---

\* См.: там же. С. 189.

\*\* Там же. С. 287.

Имена Божьи, упоминаемые Булгаковым, являются лишь относительно отличающимися от имен языческих богов и от иных возможных форм выражения религиозного чувства в культуре.

В итоге, книга «*Философия имени*», написанная после радикального осуждения автором философии, оказалась самым оригинальным и *свободным* его сочинением — свободным прежде всего от тех искусственных форм подчинения разума догмату, которые наложили неизгладимую печать на его предшествующие большие труды. Именно это сочинение в наибольшей степени свидетельствует о глубине философской мысли Булгакова и о его истинном значении в русской философии XX века.

Взятые вместе две последних философских книги Булгакова предстают выразительным символом тех противоречий, которые разрывали его личность и его мысль. С одной стороны, здесь очевидно присутствует творческий поиск, свободное и ответственное исследование главных проблем бытия, имеющее тенденцию к преодолению любых заранее положенных границ, но, с другой стороны, столь же очевидны здесь — смирение и покорность перед лицом традиции и авторитета, добровольный отказ от движения за пределы навеки установленной догматической истины. Казалось бы, окончательно поборов свою философскую «гордыню» в книге «Трагедия философии», раз и навсегда разрешив для себя указанное противоречие в пользу покорности авторитету, Булгаков в «*Философии имени*» в последний раз позволил своей мысли отдаться свободному полету, и созданный им труд стал его «лебединой песней», самым проникновенным и глубоким творением. Все, что было создано позже, уже не относилось к философии, т. е. к области *свободного* мышления, и поэтому вряд ли может рассматриваться как какой-то вклад в то дело, которое Булгаков обозначил в качестве самого важного для себя и своих мыслящих современников — в разгадку *тайны* человеческой личности.

Оценивая не отдельные сочинения Булгакова, а его философское творчество в целом, нужно признать, что оно не складывается в ясную картину: невозможно говорить о философской *системе* Булгакова, и даже достаточно сложно — о *единой* концепции. В конечном счете, самым главным здесь оказывается то самое *настроение* и та самая *тенденция*, о которых он так выразительно писал в своей ранней статье. Но и в проведении этой «тенденции» Булгаков был не столь последователен и настойчив, как его коллеги (например, Лев Шестов). В начале XX века русская философская мысль вместе со всем русским

обществом мучительно искала единственный верный путь в будущее, в новую историческую эпоху. К сожалению, в то время верный путь так и не был найден. В начале XXI века мы в чем-то повторяем эти поиски. Именно поэтому нам очень важно правильно оценить достижения и неудачи той эпохи. Философское творчество Булгакова в целом нужно отнести, скорее, к неудачам; его личная творческая трагедия 20-х годов дает выразительное свидетельство ложности пути, по которому он шел и на который призывал вступить своих современников. И поэтому нам никуда не уйти от необходимости *пристрастной* оценки творчества талантливого русского мыслителя — *пристрастной* в смысле той истины, которую мы ищем и перед которой нет «малых» и «великих», а все — работники одного дела. Сохраняя позицию восторженных неопитов по отношению к русской философии начала XX века, мы рискуем зайти в те же тупики, в которых оказались многие из ее ярких представителей. Наш долг перед ними — не в неумеренном и некритичном восторге, а в том, чтобы решительно разделить в их творчестве «зерна» от «плевел» — ради нового урожая, способного произрасти из этих зерен.



I

**ВОСПОМИНАНИЯ  
И ДОКУМЕНТЫ**



**С. Н. БУЛГАКОВ**

## **Автобиографическое**

### **МОЯ РОДИНА**

*Посвящается жене моей*

Родина есть священная тайна каждого человека, так же как и его рождение. Теми же таинственными и неисследимыми связями, которыми соединяется она чрез лоно матери со своими предками и прикрепляется ко всему человеческому древу, он связан чрез родину и с матерью-землей, и со всем Божиим творением. Человек существует в человечестве и природе. И образ его существования дается в его рождении и родине. Каждый человек имеет свою индивидуальность и в ней неповторим, но равноценен каждой другой, это есть дар Божий. И она включает в себя не только лично-качественное я, идущее от Бога, но и земную, тварную индивидуальность, — родину и предков. И этот комплекс для каждого человека также равноценен, ибо он связан с его индивидуальностью. И как нельзя восхотеть изменить свою индивидуальность, так и своих предков и свою родину. Нужно особое проникновение, и, может быть, наиболее трудное и глубокое, чтобы *познать самого себя* в своей природной индивидуальности, уметь полюбить *свое*, род и родину, постигнуть в ней самого себя, узнать в ней свой образ Божий. Часто завидуют родившимся среди потрясающих красот природы, хотя в очах Божиих, в Софии Божественной, все красоты одинаково потрясающи. Есть предустановленное для каждого откровение Софии в его рождении и в его родине. Чем я становлюсь старше, чем более расширяется и углубляется мой жизненный

опыт, тем яснее становится для меня значение родины. Там я не только родился, но и зародился в зерне, в самом своем существовании, так что вся дальнейшая моя, такая ломаная и сложная, жизнь есть только ряд побегов на этом корне. Все, все мое — *оттуда*. И, умирая, возвращусь — *туда же*, одни и те же врата — рождения и смерти.

Моя родина, носящая священное для меня имя *Ливны*, небольшой город Орловской губернии, — кажется, я умер бы от изнеможения блаженства, если бы сейчас увидел его, — в нагорье реки Сосны — не блещет никакими красотами, скорее даже закрыта некрасотами, серостью, одета не только в скромной, но и бедной и даже грязноватой одежде. Однако она не лишена того, чего не лишена почти всякая земля в нашей средней России: красоты лета и зимы, весны и осени, закатов и восходов, реки и деревьев. Но все это так тихо, просто, скромно, незаметно и — в неподвижности своей — прекрасно. То, что я любил и чтил больше всего в жизни своей — некричащую, благородную скромность и правду, высшую красоту и благородство целомудрия, все это мне было дано в восприятии родины. И ей свойственна также такая *тихость и ласковость*, как матери. Она задушевна как русская песня, и, как она, исполнена поэзии музыки. Только ее надо слышать самому, внутренним слухом, потому что она не насилует и не потрясает, не гремит и не кричит, но тихим шепотом нашептывает свои небесные сны. Она *робко напоминает* лишь о потерянном рае, о той надмирной обители, откуда мы пришли сюда. И теперь, когда я пишу эти строки и собираю свои чувства и свою любовь к ней, в душе моей звенит этот голос вечности. И поистине родину можно — и должно — любить *вечною* любовью. Это не только страна, где мы «впервые вкусили сладость бытия», это — гораздо большее и высшее: это страна, где нам открылось небо, где нам виделось видение лестницы Иаковлей<sup>1</sup>, соединяющей небо и землю. Но для этого надо изжить свою родину, воспринять и услышать ее. Не всем это дано, иные, гонимые ветром жизни, оставляют или меняют родину, прежде чем она войдет в их душу. Я был ее избранником, я жил с ней все отрочество и юность, у меня ничего, кроме нее, не было в то время, и вся моя жизнь была с ней и в ней, и только позже вошли иные, более оглушающие, впечатления или присоединились к ней иные, новые пласты (Орловская губерния соединилась с Крымом<sup>2</sup>), но все это было позднее. Определился же я в своем естестве через Ливны. Я — ливенец.

Попытаюсь как-нибудь рассказать о родине, хотя это так же трудно, как и рассказать о матери...



Ливны — небольшой (12 т<ысяч>) город Орловской губернии, расположенный на высоком берегу р. Сосны \*, со впадающей в нее маленькой речкой Ливенкой \*\*. Город древний, исторический. Еще во времена татарских нашествий здесь была крепость, от которой остались следы монастыря в виде Сергиевской церкви<sup>3</sup>. В могилах при постройке соседнего храма св. Георгия<sup>4</sup> были находимы обширные кладбища, очевидно военные, хотя и более поздние, близ бывшего монастыря обретались св. останки в могилах, чтимые как мощи. Земля была исполнена и освящена человеческими останками, как некое кладбище с позабытым и оставленным алтарем. Я разумею ту нагорную часть, высившуюся над рекой, где тихо сияла Сергиевская церковь, близ которой я был рожден. Город был довольно обширен, большею частью из бедных деревянных домов, хотя в центре были и каменные. Был пылен и грязен. Мало растительности, хотя и был городской сад и чудный кладбищенский, теперь обращенный в парк. Кое-где были небольшие садики при домах: был и у нас, такой дорогой, тихий, нежный, хотя и бедный, маленький. Наш дом, в котором я родился, был недалеко от нагорной части над рекой в пяти минутах от Сергиевской церкви. Он был деревянный, в пять комнат, расширявшийся пристройками. Он принадлежал семейству моей матери. Сколько здесь было рождений и смертей, — тоже алтарь предков. Он был одноэтажный, старый, выходящий на угол своими многими небольшими окнами. Такой интимный, душевный. Но я не помню, чтобы в нем праздновались браки, но помню много, много похорон. Он был живой, этот дом, как будто часть нашего семейного тела и изливания души предков. Когда приходилось приезжать домой издалека, он тихо обнимал странника и нашептывал ему песни детства... Святая колыбель. Внутри его все было бедно и просто (хотя и выше среднего убогого уровня ливенской жизни), скромная деревянная мебель, но даже «диван» и два «кресла» в гостиной. Везде иконы и горящие перед ними лампы, словно церковь. Вокруг — колокольни с разными звонами, ближними и дальними. Это была сладкая и благородная музыка, которую освящался воздух и неприметно питалась душа. Этот скромный дом был срочен с душой, ее не покоряя. Но он был все-таки больше и выше, чем дано было большинству в нашем городе, и это преимущество неизменно отражалось в моей совести, как некая незаслуженная привилегия, и ее

---

\* Слободка за рекой называется Засосна.

\*\* С слободкой Заливенкой.

будило и брестило этой своей незаслуженностью, тревожило социальную совесть, давало ей заповедь на всю жизнь.

Мы были горожане в самом дурном смысле слова. От города мы не имели ничего положительного, но были лишены и не знали никогда прелестей деревенской жизни, никогда не переживали сельскохозяйственного года, пашни, косьбы, уборки урожая, ничего, ничего. Поистине с варварским равнодушием и вместе безразличием бедности мы никогда не жилали в деревне (на «даче»), и — самое большее — мне случалось провести в деревне два-три дня, причем я изнывал от бессонницы, от жары, от непривычных условий жизни, от блох. Даже и за город, в лес, мы собирались два-три раза в лето, — эти сборы были событием, и хотя лесок — дивный сказочный Липовчик со степными цветами, которыми мы все упивались, был в трех верстах от города, мы ездили (и непременно ездили, и лишь в поздние годы ходили пешком). Обычно мы ходили гулять на «линию» (по ветке железной дороги) или в городской сад (на «музыку») или «над Сосну»... Таково было наше варварство. Я замечал, что мужики так равнодушны к природе, хотя сами составляют ее часть; они относятся к ней или как корыстные хозяева, или как... звери (в хорошем и плохом смысле слова). Край наш прекрасен своей широтой и своими полями, но беден и однообразен природными красотами. Он безгорен и безлесен, — наш крохотный Липовчик только оазис здесь, и можно ехать десятки верст на лошадях и в поездах, и «все поля, поля и поля». Вероятно, были красоты в «имениях» «помещиков», полумифических аристократов, приезжавших на тройках, но эти угоды представлялись сказкою нам, бедным попovichам. Красой природы для нас были тихие, иногда глубокие речки, с возможностью рыбной ловли. На нашей реке Сосне летом мы жили, то в купальне, то на рыбной ловле, это было самое интенсивное общение с природой нашего детства. На рыбную ловлю ходили и дальше, хотя все это было неумело, убого, лишено настоящего оборудования и снаровки. Но это давало нам живое дыхание природы. И такое же дыхание давала зима, которую мы переживали с ее дивными закатами, с ее коньками, снежками и санными. И весна с ее бегущими ручьями, с ее ледоходом, хрустящим и шумящим, с обнажающимися от снега сухими пятнами земли, с первыми травками... Каждый дюйм весны, каждый миг пробуждения природы был нами измерен и возлюблен. И сейчас тихие слезы любви и благодарности туманят мои глаза, — как это было бедно и прекрасно, как *живо*. Мы в природе, и в нас природа. И может ли быть, даже и при нашем варвар-