

2. СЕРГЕЙ НИКОЛАЕВИЧ БУЛГАКОВ

СЕРГЕЙ БУЛГАКОВ (ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКАЯ СТАТЬЯ)

БУЛГАКОВ Сергей Николаевич (16.06.1871, г. Ливны Орловской губ. — 13.07.1944, Париж), протоиерей, философ, богослов, экономист.

Сергей Николаевич Булгаков родился в семье священника (пять поколений священства). Первоначальное образование получил в ливенском Духовном училище (1881–1884), затем в орловской Духовной семинарии. В 1888 году в результате кризиса личной веры оставил семинарию и перешел в гимназию в г. Ельце. В «Автобиографических заметках» Булгаков писал об этом так: «Примерно до 12–13 лет я был верным сыном Церкви по рождению и воспитанию <...>. Уже в самом почти начале периода, в первом втором классе семинарии, наступил религиозный кризис, который — правда, хотя и с болью, но без трагедии — закончился утратой религиозной веры на долгие, долгие годы, и с 14 лет, примерно до 30, блудный сын удалился в страну далеку...»¹. Однако отход от детской веры, спровоцированный и общими настроениями эпохи, когда «семинарская учеба постоянно ставила мысль над вопросами веры, с которыми не под силу было справляться своими силами»², и ощущением недостаточности «принудительного благочестия» для решения тех задач, которые на языке XX века принято было называть экзистенциальными, вовсе не был легким для Булгакова. Неоднократно в мемуарах он пишет о попытке самоубийства на основании утраты веры — когда вскользь, а когда и более распространенно, сравнивая свой ранний отроческий нигилизм с более серьезным религиозным кризисом, произошедшим, по-видимому, на рубеже XIX–XX веков. В 1890–1894 годах

¹ С. Н. Булгаков. Мое рукоположение // Булгаков. *Pro et contra*. С. 103. Это запись 1942 года.

² Там же. С. 79.

Булгаков — студент юридического факультета Московского университета, по окончании которого, по рекомендации проф. А. И. Чупрова, оставлен при факультете для подготовки к «профессорскому званию» (по кафедре политической экономии и статистики); с 1895-го — преподаватель политической экономии в Московском техническом училище. К этому периоду относятся первые публикации Булгакова в периодической печати: «Что такое трудовая ценность» (1896), «О закономерности социальных явлений» (1896), «Закон причинности и свобода человеческих действий» (1897), «Хозяйство и право» (1898) и др. Анализ научных интересов Булгакова этого периода показывает, что именно в них следует искать истоки последующего перехода «от марксизма к идеализму» и, через неокантианский идеализм и социализм веберовского толка, в частности через поставленную в рамках и на языке этого идеализма проблему сущего и должного («этика долга»), — к религиозной философии и затем к догматическому богословию последних двух десятилетий жизни. В 1897 году в издательстве М. И. Водовозовой Булгаков публикует свою первую книгу, «О рынках при капиталистическом производстве». 1898–1900 годы — командировка в Берлин с краткими выездами в Париж, Лондон, Женеву, Цюрих, Венецию. В Германии Булгаков вошел в круг германских социал-демократов (А. Бебель, К. Каутский, Э. Бернштейн, В. Адлер и др., в Женеве познакомился с Г. В. Плехановым, назвавшим Булгакова «надеждой русского марксизма»). Непосредственным результатом двухгодичной научной командировки стала публикация диссертационного исследования «Капитализм и земледелие» (в 2-х т., 1900). Диссертация, первоначально предполагавшаяся к защите как докторская, не получила высшей оценки Ученого совета Московского университета. Причиной, по-видимому, явилась содержащаяся в тексте имплицитная критика Марксовой теории концентрации производства, успешно применявшейся в промышленности, но непригодной для сельского хозяйства, что, в свою очередь, ставило под сомнение претензии ортодоксального марксизма на научную универсальность. Книга вызвала резкий отклик со стороны В. И. Ленина (ст. «Аграрный вопрос и “критики Маркса”», 1901). Тем не менее, диссертация была утверждена в качестве магистерской. В 1901 году Булгаков с семьей переехал в Киев, где был избран на должность экстраординарного профессора по кафедре политической экономии Киевского политехнического института и приват-доцента Киевского университета им. св. Владимира. 21 ноября 1901 года в Киеве Булгаков прочитал публичную лекцию «Иван Карамазов (в романе Достоевского “Братья Карамазовы”) как философский тип»¹. Год спустя в книге 66 журнала «Во-

¹ Позже опубликована: ВФиП. 1902. Кн. 61; вошла в сборник «От марксизма к идеализму».

просы философии и психологии» появилась булгаковская статья «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьёва?», первоначально также прочитанная как публичная лекция.

Появление этих двух статей знаменует новый, «идеалистический», период творчества Булгакова. Причины перехода Булгакова «от марксизма к идеализму» вряд ли можно объяснить только «любовью к Иисусу Христу, привитой ему с детства, и духовным влиянием Достоевского и Владимира Соловьёва», как делают некоторые биографы¹. Во всяком случае, «детская любовь к Иисусу Христу» к периоду командировки в Германию уже не имела для Булгакова решающего значения. Скорее наоборот: для обращения к Ф. М. Достоевскому как к религиозному писателю и к Владимиру Соловьёву как религиозному метафизику Булгакову необходимы были серьезные основания. Причинами перелома в мировоззрении Булгакова к 1901 году, послужили, во-первых, интеллектуальное разочарование в марксизме в качестве научной дисциплины и дальнейшая квалификация его как квазирелигии — одна из основных тем философствования Булгакова в начале XX века; во-вторых, произошедшее в этот же период осознание неспособности положительной науки и, в частности, политической экономии и статистики, решить те вопросы этики и онтологии, необходимость разрешения которых осознавалась уже в ранний, марксистский, период.

Деятельность Булгакова в киевский период была активной и многогранной: помимо преподавания, он принимает участие в создании (1902–1903) и деятельности (с августа 1903) «Союза Освобождения»; участвует в программном сборнике «Проблемы идеализма» (статья «Основные проблемы теории прогресса»); публикует сборник «От марксизма к идеализму» (1903); с 1904 года вместе с Н. А. Бердяевым редактирует журнал «Новый Путь». В марте 1905-го при участии Булгакова в Москве было основано Религиозно-философское общество памяти Вл. Соловьёва. Булгаков становится одним из наиболее популярных российских публицистов. Наконец, в 1905 году, после многолетнего перерыва, Булгаков приходит в церковь на исповедь. Годом позже, уже перебравшись в Москву, Булгаков впервые посещает Оптину пустынь.

Основные темы Булгакова этого периода — тема «христианского социализма», тесно связанная с соловьёвской проблематикой «вселенской теократии» как социальной программы (и соответственно метафизикой «положительного всеединства» — ее философским базисом); тема необходимости политических преобразований на основе религиозного мирозерцания и, с другой стороны, тема необходимости либерализации церковной жизни (в период с 1905 по 1907 Булгаков активно сотрудничает с еженедельником

¹ См., напр.: В. В. Сапов, А. Ф. Филиттов. Христианская социология С. Н. Булгакова // С. Н. Булгаков. Философия хозяйства. М., 1990. С. 347.

«Век», отражавшим взгляды либерально настроенной части клира). В 1906 году Булгаков переезжает в Москву, где становится профессором политической экономии Московского коммерческого института и приват-доцентом Московского университета. В том же году участвует в выборах во II Государственную думу как беспартийный «христианский социалист» от Орловской губернии. Однако столкновение с реальной политикой (и революцией, и парламентской деятельностью) принесло горечь разочарования. В «Агонии», дневниковой записи 1923 года, Булгаков оценивает этот период так: «В то время, около 1905 г., нам всем казалось, что мы-то именно и призваны начать в России новое религиозно-революционное движение <...>. Это были своего рода “бесмысленные мечтания”, которые и обличала жизнь. В Москве дело не пошло дальше расклеивания революционных прокламаций с крестами, а я лично пытался кликнуть клич на основание “Союза христианской политики” (название, как и идея, заимствованы у Вл. Соловьёва), но для этого у меня самым очевидным образом не хватало ни воли, ни умения, ни даже желания, это предпринято было, в сущности, для отписки <...>. Сам я очень скоро разочаровался и отказался от этой затеи»¹. В 1923 году Булгаков квалифицирует «Союз христианской политики» как «ранний прототип живой церкви», а самую мысль о нем как утопическую и наивную². Характерно желание Булгакова разграничить свой религиозно-революционный пафос начала века от «нового религиозного сознания»: «позднее, — пишет он, — когда это (новое религиозно-революционное движение. — А. Р.) было брошено нами, это было подхвачено и опошлено декламацией Мережковского, который сделал свое теноровой специальностью ноту *re*-волюция-магия»³. Однако в период после революции 1905–1907 годов размежевание между Булгаковым и представителями «нового религиозного сознания» (группа Д. С. Мережковского) и даже революционно настроенными символистами не было столь очевидным. Характерна мемуарная запись Андрея Белого о Булгакове периода Религиозно-философского общества: «...приглядываясь к жизни Религиозно-философского общества, понял я, что общество это и есть Булгаков, руководящий фразерством Рачинского; что он нарубит в воздухе Г. А. Рачинскому, то тот и выпляшет на заседании; идеологически Булгаков был мне далек и враждебен, но “стать” его мне импонировала»⁴.

Важнейшие интеллектуальные итоги 1900-х годов для Булгакова: участие в программном сборнике «Вехи» («Героизм и подвижничество», 1909); напи-

¹ С. Н. Булгаков. Пять лет (1917–1922) // Булгаков. *Pro et contra*. С. 91.

² Там же. С. 88.

³ Там же. С. 91.

⁴ А. Белый. Между двух революций: Воспоминания: В 3-х кн. / Подг. текста и комм. А. В. Лаврова. Кн. 3. М.: Художественная литература, 1990. С. 417.

сание целого ряда статей: «Религия человекобожия у Л. Фейербаха» (впервые появилась в журнале «Вопросы Жизни» в 1905), «Карл Маркс как религиозный тип» («Московский Еженедельник», 1906), «Средневековый идеал и новейшая культура» («Русская Мысль», 1907), «Народное хозяйство и религиозная личность» («Московский Еженедельник», 1909), «Апокалиптика, социология, философия истории, социализм (религиозно-философские параллели)» («Русская Мысль», 1910), впоследствии, как и «Героизм и подвижничество», в переработанном и дополненном виде вошедшие в «Два града. Исследования о природе общественных идеалов: (Сборник статей в двух томах)» (1911). Наибольшей правке подверглась статья об апокалиптике, получившая в сборнике название «Апокалиптика и социализм», с оставлением прежнего подзаголовка. Сборник «Два града», как и докторская диссертация «Философия хозяйства. Ч. I. Мир как хозяйство», увидели свет в книгоиздательстве «Путь», организованном Е. Н. Трубецким, Н. А. Бердяевым, Булгаковым и В. Ф. Эрном в Москве в 1910 году на средства мецената М. К. Морозовой как печатный орган «Религиозно-философского общества памяти Вл. Соловьёва». В том же году Булгаков оставляет Московский университет в знак протеста против административного произвола главноуправляющего Министерства народного просвещения Л. А. Кассо, продолжая читать лекции в Московском коммерческом институте (курсы «История социальных учений XIX века» и «История экономических учений» увидели свет в 1913) и Народном университете им. А. Л. Шанявского (с 1908). Ординарным профессором политической экономии Московского университета Булгаков становится только в 1917 году.

Трансформация взглядов Булгакова на рубеже 1900–1910-х годов достаточно очевидна: уже не «экономический материализм», не «базис» определяет дух эпохи, а, наоборот, тип религиозного мирозерцания определяет господствующий хозяйственный уклад; интеллигентский революционный героико-идеалистический пафос есть не что иное, как утверждение самости — в отличие от подвига и послушания христианской аскетической святости. Экономика, и политическая экономия в том числе, должна уступить место икономии, Божественному домостроительству-хозяйству, «трансцендентальным субъектом» которого является София — целокупное человечество, Душа Мира, Плерома; сам же хозяйственный процесс предстает как космогоническая битва между Хаосом и Космосом. На теоретические построения Булгакова этого периода несомненно влияние прочно усвоенной немецкой экономики, социологии и исторической теории (в частности, М. Вебера, Г. Зиммеля, В. Зомбарта, Г. Эйкена, Э. Трёльча). По всей видимости, именно в этот период происходит активное усвоение Булгаковым протестантской богословской литературы. В круг непосредственных интересов Булгакова постепенно входит исследование церковной истории, догматики, творений св. отцов и учителей

Церкви (особенно блаж. Августина, название его книги — «Два града» — Булгаков использует для своего сборника), а также богословов александрийской и каппадокийской школ и, с середины 1910-х годов — свт. Григория Паламы). В эти годы происходит сближение Булгакова с членами «новоселовского кружка», или «Кружка ищущих христианского просвещения» — православной организации, устав которой подчеркивал, что кружок не преследует политических целей и не обсуждает политических вопросов. Членами-учредителями кружка были М. А. Новосёлов, Ф. Д. Самарин (председатель), В. А. Кожевников, Н. Н. Мамонов, П. Б. Мансуров; в кружок входили такие известные богословы, философы, ученые и публицисты, как кн. Е. Н. Трубецкой, кн. Г. Н. Трубецкой, священник П. А. Флоренский, В. Ф. Эрн, А. С. Глинка (Волжский), С. Н. Дурылин, близок этому кружку был религиозный художник М. В. Нестеров. Особую роль в духовной эволюции Булгакова сыграло сближение со священником П. А. Флоренским, влияние его идей и личности Булгаков преодолел только в эмиграции.

По всей видимости, именно проблематика дискуссий «новоселовского кружка» во многом предопределила обозначившийся с конца 1912 года интерес Булгакова к имяславческому движению (статьи «Афонское дело» («Русская Мысль», 1913) и «Смысл учения св. Григория Нисского об именах» («Итоги Жизни», 1914)¹. Внимание к имяславческой проблеме было результатом не только необходимости концептуального прояснения ее оснований (в частности, включение в круг интересов Булгакова филологических концепций В. Гумбольдта и А. А. Потебни о внутренней форме слова), но и практической общественно-церковной деятельности Булгакова. В 1917 году он входит как представитель от Таврической епархии в состав специальной подкомиссии Девятого отдела Поместного Собора Православной Российской Церкви 1917–1918 годов под председательством архиеп. Полтавского Феофана (Быстрова). Доклад Булгакова на заседании подкомиссии зачитан не был, но именно это несомненно послужило толчком к созданию «Философии имени». Как показывает анализ рукописи «Философии имени», хранящейся в булгаковском архиве Православного Богословского института св. преп. Сергия Радонежского в Париже, первоначальный вариант текста был создан в 1918 году.

Булгаков, будучи активным участником Поместного Собора и человеком, близким к новоизбранному Патриарху Московскому и всея России свт. Тихону (Белавину)², выступил — в рамках Собора — с циклом докладов, посвященных изменениям в отношениях между Церковью и государством³.

¹ Об истории интереса Булгакова к феномену имяславия до создания «Философии имени» и об участии его в «новоселовском кружке» см.: *И. В. Никитина, С. М. Половинкин. Московский Авва // Архив священника Павла Александровича Флоренского. Вып. 2: Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998. С. 9–38; Священник Д. Лескин, С. Н. Булгаков — участник афонских споров об имени Божиим // Булгаков: Религиозно-философский путь. С. 170–190.*

² Булгаков был автором Патриаршего послания о вступлении на Престол.

³ «Смысл патриаршества в России», «Проект воззвания к русскому народу», «Доклад об отно-

Изменение статуса Церкви («из государственной она стала гонимой»¹), восстановление Патриаршества и Собора в качестве канонического органа церковного управления, по всей видимости, оказало решающее влияние на судьбу Булгакова: «Вместе с Церковью и я получил свободу действий <...>. Решение было принято, и нельзя было его откладывать»².

Докторская диссертация Булгакова «Философия хозяйства» должна была иметь подзаголовок «Исследование религиозно-метафизических основ хозяйственного процесса» и служить 1-й частью обширного проекта, включающего в себя не только метафизику, но и эсхатологию хозяйства, однако 2-я часть книги — «Оправдание хозяйства. Этика и эсхатология», — объявленная как готовящаяся к печати издательством «Путь», опубликована не была. Логическим продолжением «Философии хозяйства» стала одна из наиболее известных книг Булгакова «Свет Невечерний: Созерцания и умозрения» (1917), вместе со сборником статей «Тихие думы» (1918) завершающая московский период творчества мыслителя. Так же, как и в случае с «Философией хозяйства», большая часть которой была первоначально опубликована в периодике³ и затем переработана в цельное исследование, отдельные главы «Света Невечернего» сначала выходили в журналах⁴ и лишь затем в немного измененном виде были объединены в книгу. Сам Булгаков определяет «Свет Невечерний» как «собрание пестрых глав» (в предисловии «От автора»), подчиненное единой универсальной задаче: поиск «религиозного единства жизни, взыскуемого, но не обретенного». Близкая к жанру сборника статей, традиционного для Булгакова доэмигрантского периода, книга, однако, обладала большей целостностью, предвосхищая работы крымского периода и «большую трилогию». Именно в этой работе Булгаков впервые включает в рамки единого пространства раздела или главы чужеродные по стилю тексты: экскурсы, представляющие собой порой самостоятельные исследования на темы, лишь косвенно связанные с общим содержанием, и лирические эссе, близкие по жанру к дневниковым записям. Полифонический характер композиции только подчеркивает основную интенцию «Света Невечернего»: осознание недостаточности и, как следствие, отказ от «света вечернего», света рационального, рассудочного мышления, и стяжание Света

шении Церкви к государству» (Собор. Деяния. М., 1918. Т. III, IV).

¹ С. Н. Булгаков. Мое рукоположение // Булгаков. *Pro et contra*. С. 106.

² Там же. С. 106–107.

³ Проблемы философии хозяйства (Гл. 1.) // ВФиП. 1910. Кн. 104; Проблема науки (Гл. 5) // Философский сборник. Л. М. Лопатину к тридцатилетию научно-педагогической деятельности. М., 1912; «Экономический материализм» как философия хозяйства // РМ. 1912. Кн. 1.

⁴ Трансцендентальная проблема религии // ВФиП. 1914. Кн. 124, 125; Отрицательное богословие // ВФиП. 1915. Кн. 126 и 128; О тварности // ВФиП. 1915. Кн. 129; Софийность твари (космодия) // ВФиП. 1916. Кн. 132–133; «Пол в человеке (фрагмент из антропологии)» // ХМ. 1916. № 11 (ноябрь); Искусство и теургия // РМ. 1916. Кн. XII.

Невечернего, осуществимое прежде всего в живом опыте церковной жизни, на основании которого только и возможно корректное прояснение метафизических оснований православной догматики. Практическим результатом и логическим завершением этой перемены плоскости мышления стало рукоположение Булгакова летом 1918 года, ощущаемое Булгаковым как умирание и воскресение в священстве. Принятие священства было актом сугубо личного выбора. Известна реакция Патриарха Тихона на прошение Булгакова: «Вы в сюртуке нам нужнее, чем в рясе». 10 июня еп. Волоколамский Феодор (Поздеевский) в Даниловом монастыре Москвы совершил рукоположение Булгакова во диакона, а 11 июня в присутствии свящ. П. А. Флоренского, М. А. Новоселова, Вяч. Иванова, М. О. Гершензона, Н. А. Бердяева, Е. Н. Трубецкого, Г. А. Рачинского, Л. И. Шестова, А. С. Глинки-Волжского и других — во иереи. Это событие (и последующее со-служение с о. Павлом Флоренским в Богородичном храме в честь иконы Всех Скорбящих Радости в Сергиевом Посаде, в детском приюте на Зубовском бульваре и в храме Илии Обыденного в Обыденном пер. в Москве) было последним значимым в московский период жизни Булгакова: через две недели Булгаков покидает Москву навсегда.

Хронологическая канва жизни Булгакова вплоть до высылки из России: путешествие через Киев в Крым летом — осенью 1918 года¹; жизнь в Крыму; священническое служение в качестве второго священника Александро-Невского Собора г. Ялты, краткое профессорство (1919–1921) в Таврическом университете, где Булгаков преподавал политическую экономию и богословие; участие в интеллектуальной жизни Симферополя и Ялты; и, наконец, высылка — сейчас реконструирована с высокой степенью достоверности². «Крымское уединение» оказалось чрезвычайно плодотворным: за сравнительно короткий период времени — с конца 1918 по сентябрь 1922 года — Булгаков создает корпус текстов, к которым будет впоследствии неоднократно возвращаться. Историческая последовательность их появления, по-видимому, такова: «Философия имени» (первоначальный полный вариант рукописи «К философии имени» — ноябрь — декабрь 1918); «О св. мощах. По поводу их поругания» (июль 1919); «Трагедия

¹ В Киеве в 1918 г. отдельным изданием вышла работа Булгакова «На пиру богов. Pro et contra. (Современные диалоги)», вошедшая в сборник «Из глубины».

² Об этом см.: М. А. Колеров. Предисловие и примечания к публикации: Смерть первая и воскресение первое: Письма Булгакова 1917–1923 гг. // Новый мир. 1994. № 11. С. 200–206; О. К. Локтева. С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года // Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год. СПб.: Алетейя, 1997. С. 209–226; М. А. Колеров. С. Н. Булгаков в Крыму 1919 года // Там же. С. 209–226; Vegetus. Неделя о Булгакове // Там же. С. 231–236; Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Прага [1923–1924] / Предисл. Алексея Козырева, публ. и комм. Алексея Козырева и Натальи Голубковой при участии М. К. // Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 105–256; С. М. Половинкин. Священник Сергей Булгаков и Крым // Москва — Крым. Историко-публицистический альманах. Вып. 3. М., 2001. С. 169–187; Материалы следственного дела проф. свящ. С. Н. Булгакова // Булгаков. Pro et contra.

философии» (основной корпус — 1920–1921); «Мужское и женское в Божестве» (январь 1921); «Мужское и женское» (ноябрь — декабрь 1921); «У стен Херсониса» (1922). Центральными мотивами, объединяющими все эти работы, несмотря на всю очевидную разницу в темах, является преодоление влияния идей «нового религиозного сознания» о поле и теургии, и особенно — заметного влияния А. Н. Шмидт, «нижегородской сивиллы», корреспондентки Вл. Соловьёва, душеприказчиком и публикатором сочинений которой Булгаков был в 1916 г.; цикл статей о ней (самая важная из них — «Владимир Соловьёв и Анна Шмидт», впервые опубликованная в газете «Биржевые ведомости» в 1916) был включен в сборник «Тихие Думы»¹. Результатом этого преодоления явилась, во-первых, десексуализация и деперсонализация Софии (оттенки такой, отчасти оккультной, отчасти гностико-неоплатонической трактовки встречаются и в «Философии хозяйства», и в «Свете Невечернем»), связанная с четким разграничением «женственного» (онтологического и космического начала) и женского (тварного начала); во-вторых, обращение к триадологии и осознание необходимости прояснения онтологического статуса твари. В построениях Булгакова этого периода заметно сильнейшее влияние католической тринитарной онтологии. Причина любви к католицизму православного священника Булгакова достаточно прозрачна — это поиск утраченной гармонии и полноты Церкви; во многом заимствованный у Вл. Соловьёва, но с учетом поправок, внесенных историей начала XX века. Однако столкновение Булгакова с реальным, а не чаемым католицизмом в первые же месяцы эмиграции в значительной степени умерило связываемые с ним надежды и, по сути дела, только подтвердила всю утопичность осуществления теократического идеала по соловьёвскому типу (католицизм — «вселенская Церковь» — Церковь) в сфере реального исторического бытия. Резкая оценка католической тринитарной теологии, данная значительно позже — в главах 10–13 «Глав о Троичности» (написаны в 1925, опубликованы в 1930) в определенной степени связана с этим ранним разочарованием и есть, в сущности, результат анализа его оснований: неудовлетворительность для Булгакова католической онтологии и послужила толчком к конструированию собственной онтологической модели. Вместе с тем, совершенно логично рассматривать активную роль Булгакова в экуменическом движении в последующие годы как «отзвук» прокатолических идей.

Согласно Постановлению от 23 ноября 1922 года о рассмотрении дела за № 114'7 «по обвинению б. профессора Московского университета, ныне протоиерея Ялтинского Александро-Невского собора Булгакова Сергея Николаевича, 51 лет, в политической неблагонадежности, конкретно выражающейся

¹ Об истории интеллектуальных взаимоотношений Булгакова и Анны Шмидт см.: А. П. Козырев. Нижегородская Сивилла // История философии: Вып. 6. М.: ИФ РАН, 2000. № 6. С. 62–84.

в активной ученой работе против рабочего движения при б. царском правительстве», «согласно телеграммы ГПУ № 25 776/10 142/Ш от 17/VIII с/г.», Булгаков подлежал «препровождению в с<ледственный> о<тдел> ГПУ, согласно же телеграммы ГПУ № 26 243/10 703/Ш гр. Булгаков на основании ст. 57 Уголовного Кодекса»¹, — «бессрочной высылке из территории РСФСР <...> без права возвращения, предоставив ему 2-недельный срок для ликвидации своих домашних дел». Сам Булгаков оценивал эту ситуацию так: «Эпопея моей высылки началась еще 7 сентября <...>. Все пережитое за эти три месяца было и настолько кошмарно по своей жестокой бессмыслице, и вместе так грандиозно, что я сейчас еще не могу еще ни описать, ни даже до конца осознать. Но это дало последний чекан свершившемуся в душе и облегчило до последней возможности неизбежную и — верю — спасительную экспатриацию. Страшно написать это слово, мне, для которого еще два года назад, во время всеобщего бегства, экспатриация была равна смерти. Но эти годы не прошли бесследно: я страдал и жил, а вместе и прозрел, и еду на Запад не как в страну “буржуазной культуры” или бывшую страну “святых чудес”, теперь “гниющую”, но как в страну еще сохраняющейся христианской культуры <...> “Россия”, гниющая в гробу, извергла меня за ненадобностью, после того, как выжгла на мне клеймо раба»².

Эмиграция — самый длительный (1923–1944) и самый интеллектуально-насыщенный при всей своей внешней статичности период в жизни Булгакова. После непродолжительных странствий (Константинополь — Прага) о. Сергей занимал кафедру церковного права и богословия на юридическом факультете Русского Научного Института в Праге (весна 1923 — лето 1925). С июля 1925 года Булгаков переезжает в Париж, где занимает в статусе профессора кафедру догматического богословия новооткрывшегося Православного Богословского института св. преп. Сергия Радонежского. С 1931 г. Булгаков — инспектор института (после митр. Вениамина (Федченкова)), с 1940 года — его декан; в 1943-м получает степень доктора церковной истории *honoris causa*. Как общественно-церковный деятель Булгаков включился в процесс создания и развития Русского студенческого христианского движения (1923 — съезд в Пшерове, Чехия; 1924 — съезд в Анжероне, Франция; 1925 — съезд в Хопове, Сербия и т. д.). Булгаков участвовал в англо-русской конференции в Сент-

¹ Текст телеграммы: «Дополнение нашего НР 25 776 и 26 234 профессора Булгакова после ареста выслать за границу бессрочно тчк Обвинение 57 статья Кодекса тчк Исполнении сообщите тчк 21 октября 1922 года НР 262 341 10 703/ш Начсоперупр ГПУ Менжинский Помначсоч ГПУ Дерibas Расшифровала Мардер 23 октября 1922 года» — С. Б. Филимонов. «Выслать за границу бессрочно...» (Дело отца Сергия Булгакова) // С. Б. Филимонов. Тайны судебно-следственных дел. Документальные очерки о жертвах политических репрессий в Крыму в 1920–1940-е годы. Симферополь, 2000. С. 20.

² С. Н. Булгаков. Из дневника // Вестник РСХД. 1979. № 129. С. 237–238.

Олбансе (Великобритания) в декабре 1927 — январе 1928 года, на которой создано Содружество святого Албания и преподобного Сергия; и, шире, — в экуменическом движении, участвуя в работе Всемирных христианских конференций в Лозанне (3–21 августа 1927), Оксфорде (июль 1937) и Эдинбурге (август 1937). В период эмиграции Булгаков пишет самые известные свои богословские сочинения: «малую» («Купина неопалимая: Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери» (1927), «Друг Жениха: О православном почитании Предтечи» (1927), «Лестница Иаковля: Об ангелах») и «большую» («Агнец Божий: О Богочеловечестве. Часть I» (1933), «Утешитель: О Богочеловечестве. Часть II» (1936), «Невеста Агнца: О Богочеловечестве. Часть III» (опубликована только в 1945 году, т. е. после смерти Булгакова) богословские трилогии. Практически все другие тексты, написанные в этот период, включая и тексты проповедей (большинство из них опубликовано при жизни о. Сергия в сборнике «Радость церковная», в 1938), и статьи, связанные с его экуменической деятельностью (наиболее важными из них являются «К вопросу о Лозаннской конференции: (Лозаннская конференция и энциклика папы Пия XI: *Mortalium animos*)» (1928), «У кладезя Иаковля (Ин 4. 23): О реальном единстве разделенной Церкви в вере, молитве и любви» (1933) и «*Una sancta* (Основание экуменизма)» (1938–1939)), в большей или меньшей степени связаны с мотивами и темами «большой» и «малой» трилогий, либо являются пролегоменами («Ипостась и ипостасность» (1924), «Главы о Троичности» (1925, опубликованы частично в 1928 и 1930), «Св. Пётр и Иоанн: Два Первоапостола» (1926)) или комментариями (языком самого Булгакова, «экскурсами») к ним. Особое значение имеют работы, содержащие реферативное изложение взглядов Булгакова этого периода, — «София, Премудрость Божия» (увидел свет лишь английский перевод этой работы: «*Wisdom of God. A brief summary of Sophiology*», (1937)) и «Православие: Очерки учения православной Церкви» (опубликованы в 1964).

Построения Булгакова периода эмиграции, как и прежде, связаны со стремлением рационализировать то мистическое чувство присутствия Бога в мире, которое ощущается мыслителем как глубокое и собственное; рационализировать, по возможности, в рамках православной догматики. Однако налицо и разрыв привычных связей; и осознание недостаточности прежнего языка для описания этого разрыва; и необходимость настойчивого поиска новых оснований для Завета, новой цельности: «Бог» отошел от «мира», и эта богооставленность имеет глобальный характер, пронизывая все слои бытия. Концепция о. Сергия, впервые «заявленная» в «Ипостаси и ипостасности» и окончательно оформленная в «большой» трилогии, существенно отличается от онтологических построений и «Света Невечернего», и «Философии хозяйства». Она основана на обнаружении, или, точнее, на конструировании

метафизического пространства на границе двух дискурсов: богословского, опирающегося на Священное Писание, т. е. на истину Откровения, и на Предание, с принятой для богословской литературы системой ссылок и способом изложения; и философского, основанного на возможностях дискурсивного (или диалектического — слова, характерные для терминологии тех лет: рассудочного, имеющего отношение к «чистому разуму») мышления, «способности творческого воображения». Метафизический багаж, заимствованный русской философией у философии западной, в первую очередь немецкой со времен Вл. Соловьёва, воспринимаемый как собственное бремя в начале века, становится тяжким, лишним в бездомном эмигрантском бытии.

Особенно показательным для Булгакова было расставание с Вл. Соловьёвым. В письме к прот. Г. Флоровскому (от 8/21.II.1926) Булгаков писал:

Мне нечего идеологически защищать против Вас во Вл. Соловьёве, я с особой очевидностью для себя это почувствовал, когда была его память¹. Есть разница эмоционально-психологическая, кроме того, что для меня он остается одним из «отцов». Есть закономерно возникающие в душевности (не духовности) «трансцендентальные иллюзии», которые тают просто при переходе в духовную жизнь. В С<оловьё>ве мне кажется известное религиозное несовершенное, с его свойствами — диллетантизмом, экспериментированием, полетами воображения и проч. *Tel quel* он просто религиозно неубедителен и неавторитетен, не старец, а всего писатель (впрочем совершенно тоже я думаю и о Д<остоевско>м). Я согласен с вами, что подлинная жизнь в Церкви означает даже не преодоление, а освобождение или перерастание С<оловьё>ва, он там не питает. Но и хотел бы, чтобы оно было зречее, свободное, без всякого зажмуривания и пред трансц<едентальными> иллюзиями, пока они не [нрзб.] словом без анафемствования в сердце (но не в воле). Ведь С<оловьё>в живет еще и поныне в наших современниках, которые нуждаются в какой-то помощи, а не только [нрзб.]. Желая, чтобы такую помощь была Ваша книга, и на это надеюсь. А католикам оказалось нечего привести относит. документального подтверждения присоединения В<ладимира> С<ергеевича> к католичеству, я в этом убедился из теперешней их полемики со мною и др<угими>. Это может помешать и «беатификации» во благовремени.

Для курьеза: мне сегодня рассказывали, что Зин<аида> Гиппиус была очень шокирована в моем слове, что я называл не «Вл<адимир> С<оловьёв>», а «почивший раб Божий Владимир», но я-то только так и мог и хотел и видеть и говорить².

¹ Вычеркнуто: *честь*

² Письмо опубликовано в: Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002/ Ред. М. А. Колеров. М., 2002. С. 204–205. Для понимания сути булгаковского «по-

София Булгакова этого периода не «Душа Мира» и не «Вечная Женственность», но, скорее, онтологический принцип Церкви, соединяющий мир и премирное. Уже в «Трагедии философии» предприняв попытку «поверить философию догматом» и обнаружив, что философия не выдерживает этой критической проверки, Булгаков начинает конструировать собственную богословскую систему, используя, однако, философский (в основном кантовский) понятийный аппарат и элементы платоновской и аристотелевой онтологии в качестве основного инструментария. Эта особенность догматического богословия о. Сергия во многом осложнила судьбу прочтения булгаковских работ — да и саму булгаковскую судьбу: на всем протяжении священнического пути Булгаков никогда не имел своего собственного прихода, и лишь в последние годы жизни (после 1939, т. е. фактически после полной утраты голоса) «ему устроили придел на Сергиевском Подворье, где он мог один служить ранние литургии»¹.

Рецепция богословской системы о. Сергия не была легкой. С самого начала своего эмигрантского бытия Булгаков как священник — член церковной иерархии, как преподаватель, и, наконец, как человек достаточно известный

ворота» важны и письма Г. В. Флоровского, вызвавшие этот ответ (от 30. 12. 1925 и января 1926 года): «...Тема о Соловьёве снова приобрела для меня остроту, — и как историческая, и как систематическая. И в конце концов я чувствую, что мое доселешнее суждение было, пожалуй, даже слишком мягким. Впрочем, знаете ли, кто толкнул меня в сторону еще большей непримиримости? Автор “Тихих Дум”... Кстати, попался ли Вам 25 № “Веры и Родины”, посвященный “защите” Соловьёва. Как раз вчера Н. о. <Лосский> возмущался в беседе со мною грубостью кат<олических> приемов “polemiki”. Что значит намек на сожжение сочинений Соловьёва в Сов<етской> России? Что касается меня лично, то я ощущаю отталкивание от Сол<овьева> по всей линии как личный религиозный долг и как очередную задачу соврем<енной> русской рел<игиозно>-фил<ософской> мысли. И чрез это отречение мы освободимся и от всей смутной традиции, ведущей чрез масонство к внецерковной мистике мнимых тайнозрителей дурного вкуса, — а именно эта традиция, по моему чувству, сковывала наши творческие силы. В “Дом Отчий” надо войти обнаженным от мирской мудрости и там вооружиться наново, новым богатством и благодатной панагией. А о Соловьёве надлежит слагать не панегирики и чуть ли не акафисты, а слезные зауспокойные моления, — о душе смутной и бездомной...» «Пробую приняться за писание о Соловьёве. При личном свидании я рассчитываю иметь возможность прочесть Вам уже готовые главы. И в ходе работы предо мной обнаруживаются все новые доводы в пользу моего понимания и творческого пути, и филос<офского> дела Соловьёва. В конце концов, для церковного сознания он останется “внешним”, к<ак> бы мы его ни любили, как бы мы ни были (и не должны были бы быть) ему благодарны. Все же он был не церковным мыслителем, а вольным теософом, “дивинистом”, как любил себя называть С<ен>-Мартэн. И рел<игиозная> метафизика Сол<овьева> еще не филос<офское> исповедание церковного опыта, а умозрительное построение романтической души. Его экклессиология бедна и невыразительна. Я чувствую себя в силах объективно и спокойно оправдать такой приговор» (АСБ ССПБИ. Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 13). С рядом неточностей публиковались ранее в статье: Алексей Козырев. Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьёве // Исследования по истории русской мысли [3] Ежегодник за 1999 год / Ред. М. А. Колеров. М.: ОГИ, 1999. С. 205–211.

¹ Мон. Елена [Е. И. Казимирчак-Полонская]. Профессор протоиерей Сергей Булгаков // Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Орел, 2001. С. 240.

в среде образованных русских, оказался втянут сразу в несколько больших дискуссий, в определенном смысле связанных между собой. Эти дискуссии касались самого главного для эмигрантов, т. е. лиц, вынужденных строить свои отношения, во-первых, с культурой, которая их приняла, — с культурой Запада, и, во-вторых, — с деформированной в результате революции культурой русской; ясно, что сохранить свою целостность, национальную, культурную и интеллектуальную, вне четкого определения этих отношений — с Западом и Россией — эмигранты не могли. Возникавшие сложности были связаны и с широким спектром возможных стратегий и тактик поведения в этой культурной ситуации, и с различной оценкой своей собственной роли в ней. Дискуссии о церковной юрисдикции и взаимоотношении зарубежных приходов и Московского Патриархата; о студенческих движениях и братствах (самым известным, но отнюдь не единственным, было Братство Святой Софии, возглавляемое Булгаковым) и многое другое спровоцировали один из наиболее драматических моментов в биографии о. Сергия: так называемый «спор о Софии»¹.

Началом к нему послужила статья митр. Антония (Храповицкого), опубликованная в «Новом времени» в 1924 году, в которой содержалось обвинение о. Сергия в учтвении Троичности. Эта статья, отражающая частное мнение и не являющаяся официальным документом, вызвала общественный резонанс, причиной которого была скорее сама фигура Булгакова, нежели его теоретические построения.

Дальнейшая последовательность событий может быть реконструирована следующим образом:

1) Окружное послание Архиерейского Синода Карловацкого Собора и Письмо митр. Антония к митр. Евлогию от 18/31 марта 1927 года, с указанием на «модернизм» парижского Богословского института вообще и прот. С. Булгакова в частности;

2) Первая реакция со стороны «карловчан»: брошюры Ю. Граббе «Корни церковной смуты. Парижское братство св. Софии и Розенкрейцеры» (Белград, 1927), Иоанна (Максимовича) «Учение о Софии Премудрости Божией» (Варшава, 1930);

3) Докладная Записка Булгакова (см.: «О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки прот. Сергия Булгакова Митрополиту Евлогию». Париж, 1935. С. 54–64);

¹ Хронологическая канва спора о Софии отчасти реконструирована в брошюре игум. Геннадия (Эйкаловича) «Дело прот. Сергия Булгакова: (Историческая канва спора о Софии)» (Сан-Франциско, 1980) и статье А. Е. Климова «Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков. История взаимоотношений в свете споров о софиологии» (См.: *Булгаков: Религиозно-философский путь*. С. 86–114). Я глубоко признательна А. П. Козыреву за ценные замечания в период работы над этим разделом.

4) Записка с рефератом книги «Агнец Божий», составленная по поручению митр. Елевферия, канонически окормляющего европейские приходы РПЦ, А. В. Ставровским, студентом Православного Богословского института св. преп. Сергия Радонежского в Париже (курса не кончил), активным корреспондентом Булгакова в середине 20-х годов, в прошлом Начальником Братства св. Фотия и предварительный отзыв зам. начальника того же Братства В. Н. Лосского;

5) Указы Московской патриархии преосв. Митрополиту Литовскому и Виленскому Елевферию № 1651 от 7 сентября 1935 года и № 2267 от 27 декабря 1935 года с осуждением его софиологии и христологии (учение о кенозисе), но без обвинения Булгакова в ереси. Книга «Агнец Божий» была направлена в Патриархию уже после выхода первого Указа. Митр. Сергей ее получил;

6) Брошюра «Спор о Софии. “Докладная записка” прот. С. Булгакова и смысл указа Московской Патриархии» (Париж, 1936), написанная В. Н. Лосским в качестве комментария к первому Указу в подтверждение обвинений митр. Сергия;

7) Письмо Комиссии преподавателей Православного Богословского Института в Париже митр. Евлогию [конец 1935], защищающее о. Сергия от обвинений и ставящее под сомнение процедурную правомерность Указа митр. Сергия, принятого при распущенном Синоде. Это Письмо было подписано игум. Кассианом (Безобразовым), А. Карташевым, Г. Федотовым, Б. Вышеславцевым, В. Зеньковским, В. Ильиным, В. Вейдле, Б. Сове, Н. Афанасьевым, Л. Зандером, иером. Львом Жиле и П. Коваленским, т. е. практически всеми преподавателями (кроме Г. Флоровского и С. Четверикова) Свято-Сергиевского института¹;

8) Обвинение Булгакова в ереси в Определении Архиерейского собора РПЦЗ от 17/30 октября 1935 года «О новом учении протоиерея Сергия Булгакова о Софии Премудрости Божией», основанное на книге архиеп. Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935);

9) Докладные записки Булгакова митр. Евлогию по поводу Указа митр. Сергия и Определения Собора РПЦЗ;

10) Открытая полемика в печати, выступления в поддержку позиции Булгакова (Н. Бердяев, В. Ильин, И. Лаговский, Г. Федотов) и с критикой софиологических (софианских) взглядов (Н. Арсеньев, прот. Иоанн Шаховской, Н. Тимашев);

11) Создание с конца 1935 года Богословской Комиссии по делу о сочинениях профессора протоиерея о. Сергия Булгакова, назначенной митр.

¹ См. также: М. П. К вопросу о так называемом «единоличном мнении» митрополита Сергия // Символ. Париж. 1998. № 39. С. 151–186. В этой публикации приводятся факсимиле документов, убедительно доказывающие, что оба указа были подписаны митр. Сергием на основании Определений, подписанных кроме митрополита еще 10 архиереями и Управлением делами Патриархии. Но об этом преподаватели Института, разумеется, знать не могли.

Евлогием. Первоначально председателем Комиссии был назначен о. Иаков Смирнов, настоятель Александро-Невского Собора, но он вскоре скончался, обязанности председателя исполнял прот. Сергей (Четвериков), назначенный председателем 20 июня 1936. Комиссия начала свою работу 10 февраля 1936, в ее работе принимали участие прот. Георгий Флоровский, игумен Кассиан (Безобразов), о. Иаков Ктитарев, А. В. Карташев, В. В. Зеньковский, Б. И. Сове. К единому мнению членам Комиссии прийти не удалось. Заключительный документ по работе комиссии не был опубликован. Особое мнение членов Комиссии было подписано ее Председателем прот. Сергием Четвериковым и фактически самоустранившимся от работы Комиссии прот. Георгием Флоровским;

12) Согласно Акту Совещания епископов Православных Русских Церквей в Западной Европе от 26, 27 и 28 ноября 1937 года, «Совещание, как и вся комиссия, отвергает приписывание прот. С. Булгакову Карловацким Определением обвинение в гностицизме» и не считает его учение ересью, не снимая, однако, обвинений в апполинаризме и неуважительном отношении к св. отцам. В целом, Булгаков предлагалось «со всею тщательностью пересмотреть свое богословское учение о Св. Софии, в ясных, общедоступных формах разъяснить пререкаемые места своего учения, приблизить их к православному пониманию и изъять из них то, что порождает смущение в простых душах, которым недоступно богословско-философское мышление»¹;

13) Продолжение критики «модернистской» позиции о. Сергия со стороны «карловчан»: статья прот. Иоанна (Максимовича) «Почитание Богородицы и новое направление русской религиозно-философской мысли» (печаталась в 1936–1937 годах в белградском журнале «Церковная жизнь», ред. Ю. Граббе), брошюра П. Н. Граббе «О парижских «богословах»» (Ровно, 1937) и его же доклад II Всезарубежному Собору о «гностицистских корнях учения Булгакова» (1938 г., Сремски Карловцы), в которой выразилось общее отношение представителей Русской Православной Церкви Заграницей к «евлогианам». Софиологическая контроверза вызвала резонанс в европейской христианской печати. Ответом Булгакова на критику стало компедиумное изложение всей своей богословской системы, работа «София, Премудрость Божия», тут же переведенная и изданная по-английски². Непосредственным же результатом спора о Софии стало обещание Булгакова не преподавать свою богословскую систему в стенах института — правда, обещания этого о. Сергей не выполнял. Эсхатологические мотивы софиологии встречаются и в «Невесте Агнца», и в «Апокалипсисе Иоанна», преимущественно софиологический характер

¹ Цит. по: *Игумен Геннадий (Эйкалович)*. Дело прот. Сергия Булгакова. С. 43, 35.

² *The Wisdom of God, A brief summary of Sophiology*, New York, London, 1937.

имеют добавления к «Философии имени»; наконец, одно из самых проникновенных эссе Булгакова периода эмиграции носит название «Софиология смерти» (1939).

Спор о Софии носил острый и порой нелюбезный характер. Большинство реплик против Булгакова, особенно со стороны представителей карловацкого лагеря, носило скорее идеологический, нежели богословский характер; с подчеркиванием «гностичности» или просто нарочитой усложненности, непонятности булгаковских построений. Прояснение оснований богословия Булгакова происходило именно в рамках «модернистской» парижской школы богословия — пусть даже в форме ее критики В. Лосским и прот. Г. Флоровским. Позиция первого отчетливо выражена в письме от 3/16 ноября 1935 года: «Именно видя в Вашем богословии наиболее существенное, центральное явление современной мысли, требующее всестороннего раскрытия и требующее всестороннего ответа со стороны Церкви, мы ответили на сообщенный нам м. Елевферием запрос м. Сергия об “Агнце Божиим”. В нашем предварительном письме мы указали м. Сергию, что развиваемое Вами учение не безжизненная кабинетная доктрина, но попытка живого постижения догматов Церкви в духе экклезиологической эпохи, в которую мы живем, что попытка эта содержит в себе много неясного а иногда и прямо несовместимого с православными догматами и потому требует особого внимания со стороны как иерархов, так и церковного народа, призванных хранить в полноте и являть миру в миру необходимую Истину, покоящуюся в Церкви»¹.

Позиция прот. Г. Флоровского точнее всего выразилась в его настойчивых попытках создать философско-богословское учение, антитетическое к системе Булгакова, с использованием в качестве аргументов для критики всех основных компонентов булгаковской богословской системы: поиска — и обнаружения в Софии — онтологической связи между Творцом и тварью (у прот. Г. Флоровского — онтологический разрыв между Творцом и тварью); прояснения философских конструкций внутри текстов св. отцов (у прот. Г. Флоровского — поиск «вечной философии» Предания); премирный у Булгакова и исторический у прот. Г. Флоровского характер христианства и многое другое. Адекватная рецепция булгаковских взглядов — независимо от способа отношения к ним — во многом послужила основанием для построения догматического богословия XX века.

О. Сергей скончался 30 июня/13 июля 1944 года². Похоронен на кладбище Сен-Женевьев-де-Буа под Парижем.

¹ АСБ ССПБИ. Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 13.

² Записи о его смерти см.: *Сестра Иоанна Рейтлингер*. Апофеоз невечернего света (из воспоминаний об о. Сергии) // Вестник РСХД, 2001. № 182 (1). С. 64–66.

Периодизация творчества

Все имеющиеся в литературе попытки периодизации творчества Булгакова, включая и эту, несовершенно прежде всего из-за полифонического характера его творчества: в один и тот же отрезок времени отмечается сразу несколько направлений интеллектуального, практического и духовного интереса, одно из которых является главенствующим, а другие — побочными, однако именно они становятся важными в дальнейшем и во многом определяют генеральное направление деятельности последующего периода. Так, в марксистский период уже отчетливо выкристаллизовываются черты последующего теоретического обоснования веры и интерес к практической политике, а метафизика крымского периода предопределила основные философские и богословские интенции «малой» и «большой» трилогии; рецепция же взглядов Булгакова-богослова в немалой степени была осложнена его марксистским, «христиански-социалистическим» прошлым, а также участием в церковно-обновленческом движении 1905–1907 годов. Кроме того, большое значение для духовного пути Булгакова, помимо фактов «внешней» биографии, имеют так называемые «зовы и встречи» (авторское именование): моменты острого мистического чувства присутствия Бога в мире, как правило, неожиданные для самого Булгакова. Таких мгновений было не так много в его жизни, но именно они предопределяли и «точки поворота» его духовного пути, и направление дальнейшего движения. К ним следует отнести «зовы и встречи» 1894 года и «первое свидание» с Сикстинской Мадонной Рафаэля (1900), послужившие впоследствии основанием для философской рефлексии над природой религии в «Свете Невечернем»; смерть сына Ивашечки (27 августа 1909 года); рукоположение во диакона и, затем, во иерея, соответственно на Троицу и в Духов день (10–11 июня) 1918 года; католическая¹ мистика в Крыму; видение Софии в алтарной части Константинопольского храма Айя-София в декабре 1923 года; наконец, драматический опыт тяжелой болезни, пережитый в 1926 и 1939 годах. Эта «внутренняя хронология» булгаковской жизни лишь отчасти совпадает с хронологией внешней, но помогает объяснить некоторые мотивы интеллектуальных увлечений, пристрастий и интересов в разные периоды творчества. Введенное впервые Л. А. Зандером и традиционное для исследовательской литературы деление творчества Булгакова на три этапа — экономический, философский и богословский — вряд ли поэтому является правильным (хотя и сам Зандер давал себе отчет

¹ См. запись в ялтинском дневнике от 16 июля 1922 года: «Этот год был необыкновенен и притом совершенно неожиданно значителен, я сделался вселенским христианином (вульгат/ф/оликом) и считаю задачей своей жизни, сколько даст мне ее Господь, исповедовать эту веру, как Господь укажет» (Булгаков: *Pro et contra*. С. 140).

в условности такой периодизации¹. Возможно выделить следующие этапы творчества Булгакова: 1) марксистский период (1890–1901); 2) период перехода «от марксизма к идеализму» (1901–1906); 3) период «христианского социализма» и «христианской социологии» (1906–1912); 4) период перехода от профессорства к священству (1912–1918); 5) крымский период (1918–1922); 6) раннеэмигрантский период (Константинополь — Прага); 7) парижский период (с 1925 по 1944) — самый продолжительный и плодотворный.

Философия хозяйства

Основная тема «философии хозяйства» — «о человеке в природе и о природе в человеке»² и методология ее раскрытия формулируются Булгаковым в предисловии к одноименной работе: «проблема хозяйства берется <...> сразу в троякой постановке: научно-эмпирической, трансцендентально-практической, и метафизической <...>. Ибо то, что в области эмпирической составляет предмет “опыта”, <...> а рассматриваемое со стороны познавательных форм является построением “трансцендентального субъекта”, — бытийными своими корнями уходит в метафизическую землю»³. Отсюда с очевидностью вытекают два направления построения данной системы — это отношение Бога и мира как вещей, трансцендентных друг другу, и попытка оправдания жизни в мире, которая и принимает форму хозяйства. «Хозяйство» есть форма преодоления небытия в бытии, стремление превратить мертвую материю в живое тело, и мировой процесс (в том числе и процесс хозяйственный) есть космогоническая битва между Меоном и Бытием. Осуществляя себя в хозяйстве, субъект актуализирует бессознательно-меонально-объектное и обнаруживает в этом процессе конечное тождество субъекта и объекта. Основной онтологической моделью, лежащей в основании философии хозяйства, является шеллингианская онтологическая модель, а экономическую теорию Булгакова этого периода можно трактовать как шеллингианскую версию экономической теории.

Однако философия тождества Шеллинга, являясь основанием онтологической конструкции, вовсе не является финальной точкой рассуждения Булгакова в построении его философии хозяйства, — скорее, вспомогательным философским инструментарием. «В эпоху упадка догматического самосознания, — писал Булгаков, — <...> особенно важно выдвинуть онтологическую и космологическую сторону христианства <...>. Но это совершенно невоз-

¹ Л. А. Зандер. Бог и мир. Париж, 1948. Т. 1. С. 48.

² ФХ. С. 3.

³ ФХ. С. 4.

можно средствами теперешнего кантианизирующего и метафизически опустошенного богословия, для этого необходимо обратиться к религиозной онтологии, космологии и антропологии свв. Афанасия Александрийского, Григория Нисского и др. древних учителей Церкви. <...> В число задач настоящего исследования входит попытка перевести некоторые из этих учений на язык современного философского мышления¹. Результатом такого «перевода» стало переосмысление и переинтерпретация основных категорий традиционной (на тот момент — марксистской и веберовской) экономической и социальной теории и кантианской философии. «Потребление» трактуется как «потребление мира, бытийственное общение с ним, коммунизм бытия»² и, отсюда, таинство еды сродни таинству Евхаристии, «и как пища поддерживает смертную жизнь, так евхаристическая трапеза есть приобщение к бессмертной жизни, в которой окончательно побеждена смерть и преодолена мертвенная непроницаемость материи»³; производство — как «активное воздействие субъекта на объект, или человека на природу, при котором хозяйствующий субъект впечатлевает, осуществляет в предмете своего хозяйственного воздействия свою идею, объективирует свои цели»⁴. «Трансцендентальным субъектом» (не познания, как у Канта, но хозяйства) становится София, человечество в его метафизической связности, понятой «не только в эмпирическом или статистическом, но и в динамическом смысле, как мощь, как энергия»⁵. Субъект хозяйства — «хозяйка», «хозяйствующая в мире», преобразующая тварный мир из состояния мертвенной аморфности Хаоса в состояние упорядоченного Космоса через и с помощью человеческой деятельности по законам красоты, изначально содержащимся в хозяйственной человеческой деятельности-производстве, как ее норма.

Учение о творении

В «Философии хозяйства» происходит и первичное формирование булгаковского учения о космосе и материи, первичное прояснение онтологического статуса твари. Одна из самых первых интуиций («априори космологии») — это интуиция единства мироздания, всеобщей связи и пронизанности друг другом всех элементов бытия: «все находит себя или есть во всем, каждый атом мироздания связан со всей вселенной, или, если приравнять вселенную организму, то он

¹ ФХ. С. 5.

² ФХ. С. 70.

³ ФХ. С. 72.

⁴ ФХ. С. 76.

⁵ ФХ. С. 95.

входит в состав мирового тела»¹. Этот общий тезис метафизики всеединства, как и общий механизм взаимодействия между Творцом и тварью (несомненно, заимствованный Булгаковым у Платона и Владимира Соловьёва: идеи-формы-энтелехии воплощаются в пассивной бесформенной материи и образуют первоэлементы бытия) приобретает, однако, иное звучания из-за включения в концептуальный ряд качественно иных характеристик. Прежде всего, «материя, организованная жизнью, есть уже *тело*, тело же есть совокупность органов, посредством которых жизнь овладевает мертвым веществом»². Процесс устроения мира — это прежде всего процесс исторического устроения жизни в мире, а не акт одномоментного воплощения. Во-вторых, Булгаков изначально вводит разделение материи-небытия на два вида. Первый вид небытия — οὐκ ὂν — это чистое «метафизическое несуществование», абсолютное отсутствие полноты жизни; второй же — Булгаков использует платоновский термин μὴ ὂν — состояние полубытия, бытия в потенции. Оба эти состояния не обозначают разных онтологических уровней творения (как у Шеллинга), но, скорее, две разные стороны — актуальную и потенциальную — твари.

Эта модель, развиваясь и углубляясь, получает свое дальнейшее развитие в «Свете Невечернем». Булгаков подвергает критике теорию эманации, отголоски которой есть в «Философии хозяйства», отказываясь и от платоновской³, и от гегелевски-соловьёвской (дедущирование творения) ее интерпретации. Согласно булгаковской концепции творения, изложенной в «Свете Невечернем», мир есть саморазличение Абсолютно-относительного: с одной стороны, мир «реален в своей божественной основе», с другой — отделен от Абсолютного творческим «да будет!». В результате творения получает право на существование именно «ничто» как метафизическая основа *становления*; реальная же связь между Абсолютным и относительным осуществляется в самополагании Абсолютного как абсолютно-относительного. Для описания этого состояния Абсолютного Булгаков использует (как, к примеру, и С. Л. Франк) термин Николая Кузанского *concordantia oppositorum*: двойственность в единстве неразличимости. При этом процесс такого саморазличения — это кенотический процесс. «Голгофа Абсолютного, есть основа творения <...>. *Мир создан крестом*, во имя любви подъятым на себя Богом. <...> Ибо Бог есть Любовь, а жизнь любви и величайшая радость ее есть жертва»⁴.

¹ ФХ. С. 65.

² ФХ. С. 67.

³ «В учении об эманации (напр., у Плотина) небытие, приемлющее эту эманацию, тьма, обступающая свет, остается совершенно пассивна, зеркальна, мертвенна, она составляет лишь некоторый минус, обуславливает ущербное состояние Абсолютного. Мир <...> есть в бытии своем только *жертва* попустительствующей полноты Абсолютного <...>» (СН. С. 158).

⁴ СН. С. 159.

Эта концепция творения и твари, близкая сходным метафизическим конструкциям этого периода русской философской мысли, была бы в достаточной степени противоречива (самые очевидные противоречия — непроясненность соотношения Абсолютного и Абсолютно-относительного в самом Абсолютном и приписывание кенотических моментов не только Христу в мире, но и Абсолютному вообще), если бы не устойчивый образный ряд, используемый для ее описания. Булгаков описывает соотношение Бога и мира как соотношение беременности и рождения: «мир покоится в лоне Божиим, как дитя в утробе матери. Оно живет собственной жизнью, в нем идут свои особые процессы, принадлежащие именно ему, а не матери, но вместе с тем оно существует в матери и только матерью»¹, и в этом моменте и осуществляется связь между Богом и миром. Бытийный статус мира определяется тем, насколько он связан с Абсолютным. Поэтому становится очевидным и — уже онтологическое — различие между двумя формами небытия, οὐκ ὄν и μή ὄν: абсолютное небытие — это бесплодие, относительное — беременность. «Мир покоится в лоне Божиим», но рождается в лоне Матери-земли. Эта же метафора («мир есть лоно»), правда, уже с несколько иными коннотациями, встречается в творчестве Булгакова вплоть до 1930-х годов. Следует особенно подчеркнуть, что такое описание соотношения Творца и твари существует в «Свете Невечернем» именно как метафора, как удачно найденный художественный образ, который помогает почувствовать красоту мироздания, но не как логически непротиворечивая онтологическая конструкция. Подлинное прояснение этой интуиции осуществляется Булгаковым уже в крымский, пражский и парижский периоды и неразрывно связано с его тринитарной онтологией (в частности, с учением о соотношении между природой и ипостасями в Троице) и с его софиологией. Начиная с «Философии имени», появляется новая модель описания Бога и мира, закреплённая в «большой трилогии», как соотношение Первообраза (Троицы, явленной в Первопредложении) и образа (мира и человека): мир тварный, по отношению к миру божественному, есть лишь его «образ и зеркало».

Учение о Троице

В «Свете Невечернем» Булгаков впервые в своем творчестве обращается к теме Троицы, трактуя Троичность достаточно традиционно для русской философской традиции в духе триединства истины, блага и красоты; ума, тела и души. Традиционно и указание на то, что «триипостасность присутствует

¹ *СН.* С. 158.

в человеческом духе не только как его основа, но и внутренняя форма бытия, смутное искание и жажда. Разъединенные между собой, отвлеченные начала истины, добра и красоты <...> обречены на трагическую неутоленность»¹. Однако в метафизике крымского периода эта тема становится центральной и получает свое дальнейшее развитие в «Ипостаси и ипостасности», «Главах о Троичности» и «Агнце Божиим». Платонические интерпретации соотношения элементов триады (благо — истина — красота) заменяются прояснением онтологии троичного догмата. Собственно, и отношение к самому феномену догмата у Булгакова до и после священства совершенно различно. С точки зрения булгаковской «александрийской философии», «догматы, рождаясь из спора, имеют характер волевых утверждений. Они отличаются в этом смысле от теоретического познания и психологически сближаются с тем, что носит название “убеждения”. Формы, в которые они облакаются, их логические одежды, заимствуются из господствующей философской доктрины <...>. Однако отсюда никоим образом не следует, чтобы они порождались ею <...>. Догмат есть имманентизация трансцендентного содержания религии»²; т. е. философская конструкция является логико-онтологическим каркасом догмата. С точки же зрения Булгакова — автора «Трагедии философии», «догмат христианский как не только критерий, но и *мера* истинности философских построений — таков имманентный суд над философией, которым она сама себя судит в своей истории»³: именно догмат является подлинной основой, мерой истинности и каркасом философии.

Краткий экскурс в историю философской составляющей Троичного догмата и понятий «сущность» и «ипостась» (οὐσία и ὑπόστασις) был приведен выше, в самом первом параграфе первой главы Раздела первого; сейчас нам важно зафиксировать те шаги, которые предпринял Булгаков, следуя по этому пути. Соотношение между сущностью и ипостасями Троицы, отношения ипостасей друг к другу, проблема «природы»-сущности и ипостасных свойств; тварной и нетварной природы в сложной ипостаси Богочеловека и, шире, Богочеловечества (которое трактуется Булгаковым вовсе не в духе соловьевского Богочеловечества как всеединого софийного организма; сами же «Чтения о Богочеловечестве» определяются в «Агнце Божиим» как «гениальное юношеское произведение», где верные интуиции и интенции затемнены псевдогностической и «символистской» их трактовкой) как соединения тварной и нетварной природ в сложной богочеловеческой ипостаси; наконец, учение о Троице как основание антропологии — все эти темы являются центральными в богословии Булгакова парижского периода. С точки зрения

¹ *СН*. С. 245.

² *СН*. С. 65.

³ *ТФ*. От автора. С. 311.

мыслителя, к первой трети XX столетия время потребовало новых определений и коннотаций для центральных понятий христианства. Новые трактовки терминов, таких, как «ипостась», «сущность» или «природа», быть может, несколько иные, чем у свв. Отцов, могут дать возможность наиболее точно определить границы христиански-православной антропологии, показать связь учения о Троице и учения о Христе с учением о человеческой личности (которая также является сложной ипостасью, включающую в себя две природы — тела и души). Поэтому предметом критики Булгакова в его учении о Троице и соотношении Ипостасей и Сущности (природы) Божества и ипостасных свойств является не само святоотеческое учение, от которого он никоим образом не отказывается, но, скорее, та онтологическая (философская) конструкция, лежащая в основе и определений каппадокийских богословов, и интеллектуальной работы Иоанна Дамаскина, и католической тринитарной теологии (особенно уязвим в этом отношении Фома Аквинский): аристотелевское учение о первой и второй сущностях, которое послужило основанием для построения знаменитой родо-видовой лестницы Порфирия и, много позже, основанием проблемы универсалий. Отношение между Сущностью и Ипостасями Троицы для Булгакова — не отношения рода и вида, и даже не отношение субъекта (как некоего «что») и предикатов как совокупности свойств.

Первичное определение этих отношений Булгаков осуществляет уже в «Ипостаси и ипостасности». Бог — это Абсолютный Субъект, триипостасно существующее Я; при этом *каждая* ипостась есть истинный Бог, с одной стороны, «существуя через другие ипостаси, от нее нераздельные», с другой — «имея одну общую божескую природу, не сливаясь и не разделяясь, так что не Три Бога, но Единица в Троице <и> Троица в Единице»¹. Качественное различие Ипостасей (Отец, Сын, Св. Дух) диктует онтологическое соотношение между ними: «Отец первовиновная, первоисточная, изначальная ипостась, открывающая себя во второй, в Сыне, и исходящая из себя к Сыну в Духе Св. <...> Отец, источник первоначало, первоволю, рождает Единородного Сына Слово Свое» — и именно поэтому Сын есть Высказывание (а Отец — Высказывающий), Говоримое (а Отец — Говорящий); высказывание же является двуединым действием, в котором присутствует как процесс высказывания («*акт* Слова»), так и его содержание или смысл (факт Слова), Премудрость Отца в Сыне; точно также в Исхождении Св. Духа от Отца к Сыну и чрез Сына необходимо различить акт Исхождения от его содержания — Славы Божией. Об онтологическом статусе Премудрости и Славы речь пойдет ниже, сейчас же для Булгакова важно определить, если так можно выразиться, «механизм взаимодействия» между

¹ III. С. 21.

ипостасями. И «Открывающийся», «Говорящий», и «Открываемый», «Говоримый», равночестны в единстве своей природы и взаимной любви, однако «любовь двух еще не осуществляет абсолютности Субъекта, ибо не смыкает своего кольца. Рождая Сына, Отец исходит к Нему любовью в Духе животворящем, и Дух как живая Ипостасная любовь Двух между Собою, замыкает в триединстве взаимность любви, через что раскрытие природы Абсолютного субъекта, обнаружение природы и силы *я* через *ты* и в *мы*»¹.

Именно этот механизм — не «диалектика понятий», а диалог между *я* и *ты* — становится центральным для определения принципа взаимоотношений между Лицами Троицы в «Главах о Троичности». Модель диалога вообще и диалога «Я-Ты» в частности к середине — концу 20-х годов XX столетия разрабатывалась во многих философских системах — от достаточно близкой Булгакову системы С. Л. Франка до Мартина Бубера. Булгаковская модель диалога «я-ты» вполне удачно коррелирует им — и вместе с тем показывает возможность использования новых языков описания для решения труднейших богословских вопросов. Учение о Троице для Булгакова есть основание антропологии. Этот тезис является основным в антропологической системе христианства начиная с Августина, но именно августиновское учение о личности как о триединстве Булгаков подвергает критике как модель, в которой «духовное смешивается с душевным», а вместо «омоусианства» (триединства), по сути дела, рассматривается «омиусианство», т. е. не выявлена наиболее важная с точки зрения Булгакова компонента человеческой личности — компонента реальности или «я», которое, с одной стороны, самодовлеющее, а с другой — несамодостаточно и полагает «не-я» как свою противоположность. Если в период «философии хозяйства» под «не-я» понимался прежде всего мир объектов или вещей, то в метафизике Булгакова зрелого периода подлинное, «живое» «не-я» — это «ты», другой субъект, который не выступает по отношению к «я» в качестве объекта или вещи, но выступает как «со-я», или «ты». Для замыкания же триады необходимо еще и полагание третьего элемента, который может выступать либо как «он» (третье лицо грамматики по отношению к «я» и «ты»), либо как «мы»: «я в своей соборности»: «*мы* есть онтологическая любовь в я, которая живет не только в себе, но и в *ты* и в *он*, поскольку любовь есть именно жизнь в другом и другим»².

Однако в тварном мире полный переход от «я» к «ты» невозможен: «я», полагая свое другое, как «ты», неизбежно накладывает на себя ограничение: парадоксальным образом «я» существует лишь постольку, поскольку существует «ты» или «он»: другая личность, другой субъект. Эта ситуация, по Булгакову,

¹ ИИ. С. 22.

² ИТ. С. 60.

наиболее адекватно описывается евангельской формулой «возлюби ближнего, как самого себя»: именно так же, как и себя, не меньше, но и не больше. Булгаков различает здесь акт «я» (его самосознание) и факт «я» (его фактическое бытие): самосознание-любовь тяготеет к соборности, бытие полагает границы. В Абсолютном Субъекте, в Троице актуальность и фактичность совпадают; бытие другого (Ты или Он) по отношению к Я не накладывает на Я никакого ограничения. Природа (φύσις или οὐσία) Абсолютного такова, что Я Абсолютного Субъекта есть одновременно и Ты и Он; и только поэтому мы можем говорить о равночестности Ипостасей: «в абсолютном Я-Мы все три Я не различаются, но и не сливаются: отождествляются, но не поглощаются взаимно, пребывая в нераздельности и несмешении. Треугольник Я, имеющих на своих вершинах я, ты, он, может быть поворачиваем вокруг оси вправо и влево, причем место отдельных вершин его меняется, но это изменение отношений не имеет значения: во всяком положении он соответствует Я, как каждый из его углов в отдельности и все три в совокупности»¹. Троичность есть сфера Субъекта, в которой совпадают Я и «не-Я» как актуальность и потенция; Образ богоявления — уже не абстрактный равнобедренный «треугольник ABC», но «треугольник Я» с «вершинами я — ты — он», визуальным образом которого является Пречестный и Животворящий Кресте Господень.

Такая трактовка позволяет избежать упрека в следовании католической тринитарной онтологии, поскольку каждое Лицо Троицы является действительно Лицом, неразрушимым единством уникальных черт, определяющих уникальное же отношение природы и конкретной Ипостаси. Именно имперсоналистический характер католической концепции *filioque* является основанием ее критики. С точки зрения Булгакова, главный аргумент католической доктрины заключается в том, что «если бы Св. Дух не происходил от Отца и Сына, то между Духом и Сыном не было бы взаимоотношения, и потому Дух не *отличался бы от Сына*, — другими словами, не мог бы для него возникнуть. След<овательно>, ипостась Духа *вне* такого соотношения как будто не существует, также как обе первые, *до* всякого взаимоотношения, которое и является только их раскрытием друг для друга (а отнюдь не взаимопроникновением)»². Для Булгакова Ипостаси являются Личностями и существуют предвечно. Характер же их качественного отличия друг от друга раскрывается для нас в различном отношении их к общей природе.

В «Агнце Божиим» эти интуиции получают логически завершенные и отточенные формулировки. «Рационально это может быть выражено только

¹ ГТ. С. 80.

² ГТ. Экскурс. Учение о ипостаси и сущности в восточном и западном богословии. С. 158.

в равенстве неравного: I а) Св. Троица отличается от каждой ипостаси, неравна ей; б) Св. Троица равнобожественна каждой ипостаси, следовательно, равна ей. II а) Святая Троица обладает единой природой; б) каждая ипостась также обладает единой природой; следовательно, обладание единой природой равно и различно для Св. Троицы и отдельной ипостаси»¹. Природа — божественная реальность или усия — прозрачна для Троицы (точно так же, как тварная природа непрозрачна, непроницаема для твари); природа и есть та божественная реальность, по образу и подобию которой творится реальность относительная.

Софиология

Учение о Софии является центральным моментом во всей системе Булгакова — и наиболее сложным и запутанным ее моментом². В очерченном, оформленном виде София появляется в «Философии хозяйства» как «трансцендентальный субъект хозяйства», Хозяйка, хозяйствующая в мире, однако более полное и развернутое учение о Софии Булгаков разрабатывает в «Свете Невечернем» — и в этой же работе закрепляются наиболее характерные черты его софиологии: 1) София как ипостась Божества; 2) София как тварно-нетварная посредница между Богом и миром, и 3) София как «вечная женственность». Все эти моменты впоследствии будут подвергнуты Булгаковым значительной переработке в сторону соответствия православной догматике.

1) *София как ипостась*, — правда, Булгаков изначально смягчает эту формулировку, чтобы не путать Софию с другими лицами Троицы. «...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 четвери-

¹ Прот. Сергей Булгаков. Агнец Божий, М.: Общедоступный Православный университет, 2000. С. 127.

² Некоторые аспекты булгаковской софиологии удачно проанализированы в сравнительно недавнем исследовании: Н. А. Ваганова. С. Н. Булгаков — «византийский гуманист» XX века (иконография Софии Премудрости и софиология С. Н. Булгакова) // Вестник Православного Свято-Тихоновского Богословского Института: Филология. История. Философия. 2004. Вып. 2. С. 190–231. Показателен его финал: «софиология Булгакова — это одна из крупнейших религиозно-интеллектуальных утопий XX века, по своим интенциям подобная учениям Плотина, Шеллинга, Гегеля, Фихте. В истории русской философии софиология С. Н. Булгакова — о. С. Булгакова занимает уникальное положение. Возможно, это ее тупиковая ветвь — но это такая ветвь, которая растет от самого корня, истощает себя в обилии плодов и ломается под их тяжестью, так и не дождавшись сборщиков урожая».

цу. Но она является началом новой, тварной многоипостасности, ибо за ней следуют многие ипостаси (людей и ангелов), находящиеся в софийном отношении к божеству¹. Для Булгакова важно определить Софию как личность и как начало — и эти моменты не будут пересмотрены и в более поздних версиях его софиологии. Однако сама формулировка «четвертая ипостась» изначально являлась некорректной — и именно она позднее стала объектом критики.

Уже в «Ипостаси и ипостасности» Булгаков пытается пересмотреть это определение Софии, определяя Софию не как ипостась, но как особое состояние бытия — ипостасность. София, как Откровение трансцендентного Божества, должна по своему онтологическому статусу отличаться и от трансцендентной Природы (φύσις, οὐσία), и от тварного мира; кроме того, София не может иметь своей ипостаси — это вносило бы в Троицу четверицу. Поэтому, для корректного в догматическом отношении описания положения Софии как парадигмы и образца тварного мира, необходимо, наряду с природой и ипостасью, рассмотреть еще одно возможное состояние бытия — ипостасность как особое состояние «ипостазировать, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей. Это — особое ипостасное состояние не через свою, но через иную ипостась, ипостазировать через самоотдание»². Ипостасность — это троичное бытие (природа) в ее откровении, которое качественно отличается от тварного бытия по статусу природ — божественной (в случае с ипостасностью) и тварной: сближение первого со вторым обозначало бы диссоциацию божественного в твари.

Однако понятие ипостасности, используемое Булгаковым и в последующих его богословских работах, не снимало всех противоречий, связанных с онтологическим статусом Софии как явленной природы Троицы. Если в «Агнце Божиим» Булгаков различает собственно усию-реальность и Божественную Софию как совокупность ипостасных свойств, посредством которых Троица как Абсолютный Субъект явлена нам, то в «Софии, Премудрости Божией» Усия и есть София, Премудрость и Слава. София «не только есть самоопределение ипостасного Бога, но она сама существует для Бога и в Боге как Божество. При этом она не есть “четвертая ипостась”, которая вносила бы четверицу во Св. Троицу, но она есть в Боге начало *иное*, чем Его ипостаси, Его Усия или божество Бога. <...> Однако именно такое различие повелевается нам троичным догматом, который содержит учение не только о троичных ипостасях, но и об единосущии в их природе»³. София «Ипостаси и ипостасности», в отличие от Лиц, не обладает статусом собственного бытия;

¹ СН. С. 186–187.

² ИИ. С. 28.

³ СПБ. Л. 1.

обладая сущностью, не обладает существованием (в Лицах же оба эти момента — сущность и существование — совпадают). Онтологический статус Софии по отношению к Лицам Троицы в системе Булгакова 1930-х годов более фиксирован и отчетлив: София есть Усия, т. е. то общее для всех ипостасей, отношение к которому определяет их личный характер. Понятие ипостасности трактуется теперь антиномически: «Бог *имеет* Усию-Софию или в этом смысле *есть* Усия-София — тезис тождества. София-Усия есть у Бога, принадлежит Ему как Его начало, корень, глубина Его бытия, — тезис различения. Верно и то, и другое: Усия-София есть не-ипостасная сущность, и однако она не существует вне связи с триипостасною личностью Божией»¹. Такой статус Софии позволяет жестко дистанцировать Софию-Усию от Ипостасей и, вместе с тем, определить ее роль в жизни Троицы. Характерной особенностью софиологии Булгакова является тот момент, что София, как природа, связана не только с ипостасью Логоса (Христа), что достаточно традиционно, но со всеми тремя ипостасями: с Отчей, Сыновней и Духом Св.

2. *София как «посредница»*. Онтологический статус Софии «Света Невечернего» двойственен: с одной стороны, «своим ликом, обращенным к Богу, она есть Его Образ, идея, Имя», с другой — «обращенная же к Ничто, она есть вечная основа мира, Небесная Афродита <...>. Она есть горний мир умопостигаемых, вечных *идей*»², «умный космос», мир энтелехий, предвечно «в Начале» существующих. Поэтому мир и есть — и не есть София, будучи софиен «по сущности», он отличается от Софии по своему состоянию, как потенциальное, тварное, временное от актуальной нормы и энтелехии. Этот двойственный характер Софии, два ее «лика», заставляет Булгакова рассматривать проблему творения как проблему творения «из Ничего» — но и как проблему «становления Софии в мире»³, при этом сам онтологический статус Софии оказывается практически непроясненным и запутанным: как различить Софию как Посредницу, как мировое «всё» — и мир как становящуюся Софию.

Эти моменты были переосмыслены и переопределены Булгаковым в эмиграции, и не последнюю роль в этом переосмыслении сыграл мистический опыт самого философа: Булгакову «явилась» София в алтаре храма св. Софии в Константинополе: «это не небо и не земля, свет небесный над землею — это не Бог и не человек, но сама божественность, божественный покров над миром»⁴. Важную роль в правильной дескрипции этого опыта сыграла метафизика света свт. Григория Паламы, глубоко усвоенная

¹ СПб. Л. 2.

² СН. С. 189.

³ «Мир в своем женственном «начале» <...> уже зарожден ранее того, как сотворен, но из этого семени Божьего, путем раскрытия в нем заложенного, *создан* мир из ничего» (СН. С. 187).

⁴ С. Н. Булгаков. Из дневника // Булгаков. *Pro et contra*. С. 153.

Булгаковым: София — это уже не просто «умное место» Платона, но, скорее и прежде всего, мир энергий, сфера нетварного света, область эпифании: «Премудрость Божия, София, есть Откровение трансцендентального существа Божия <...>. Поэтому-то Софию необходимо понимать как *то ὄντος ὄν*, умную сущность, как раскрывающийся мир божественных энергий, как всеединство, совершенный организм божественных идей, пронизанных Духом Св. и явленных в правде и силе»¹. Примечательно, что Булгаков в «Ипостаси и ипостасности» предлагает разграничить сферу Софии от природы Троицы² — и откажется от этого различия в «большой трилогии». София — «раскрывающийся мир божественных энергий» — все же несет на себе отпечаток «посредницы» между Богом и миром (можно трактовать мир энергий как область, посредствующую между Богом и миром, и лишь позже появляется интерпретация Софии как «Совета Божия о мире»). Кроме того, София как «ипостасность» Божества выступает и как «ипостасность» тварной ипостаси — личности человека, что вступает в противоречие с булгаковским же учением об Абсолютном Субъекте — Троице и тварном «я» — ипостаси, — не случайно в опубликованной при жизни автора части «Глав о Троичности» София отсутствует как конструктивный элемент онтологической модели и вообще не упоминается ни разу³. Если в «Ипостаси и ипостасности» для Булгакова было важно подчеркнуть «энергийную» сторону Софии как принадлежащей всем трем ипостасям⁴, то в «Агнце Бо-

¹ *ИИ*. С. 25, 26.

² «Премудрость Божию, понятию в этом смысле, надо строго отличать от сущности Божией или природы <...>, она есть единая для всех ипостасей основа или существо. Природа <...> соотносительна ипостаси, как ее основа, София же есть откровение о Себе Троиипостасного Бога, *Слава* Божия, неотделимая от Открывающегося, и, однако, в себе сущая, как *содержание* божественного откровения» (*ИИ*. С. 25).

³ Софиология «Глав» начинается со следующей же из пяти оставшихся неопубликованными главы, — как промежуточный, переходный вариант между моделью «Ипостаси и ипостасности» и «Агнца Божия»: «Мир возможен в Боге потому, что уже в самом Боге есть предвечно совершающееся откровение о мире, София, как мир божественный, чрез Сына в Св. Духе. Трансцендентный в Первой ипостаси Бог открывает имманентный себе мир чрез Вторую и Третью ипостаси. Учением о триипостасности Бога [и связанной с нею учением о Божественной Софии] дается ответ на неразрешимый вопрос о трансцендентности Бога в отношении к миру, соединяющемуся [иначе] с имманентностью. Бог трансцендентен *и* имманентен миру, трансцендентен как Первая ипостась и имманентен как Вторая и Третья, причем эта имманентность мира Богу есть св. София — божественная и тварная, как ее образ в творении, [во] времени, в возникновении» (Главы о Троичности. 1925 год. Рукопись, автограф // АСБ ССПБИ. Кор. VII. Л. 89–80). Здесь и далее при цитировании архивных документов: авторские подчеркивания в тексте сохранены; квадратными скобками [] обозначено вписанное поверх строки; угловые скобки <> обозначают границы необходимых по смыслу публикаторских вставок.

⁴ «И как, по учению св. Григория Паламы, энергии Божественные не приурочены лишь к одной из божественных Ипостасей, но открывают и всю Св. Троицу, так и каждую из ипостасей в соответствии ее вечных свойств, также и София, как Слава Божия, соответствует не одной лишь Второй Ипостаси, как ее личное свойство, но находится в обладании всей Св. Троицы и, следовательно, каждой из ипостасей» (*ИИ*. С. 25).

жем» Усия есть Божественная Реальность, Божественная София же — совокупность свойств, как форм явления Божественной реальности, определяемых характером Ипостасей.

Софиология позднего Булгакова предельно различает мир Божественный и мир тварный: второй, как уже было сказано выше, есть «образ и зеркало» первого. Божественная София есть «предвечные образы творения», и поэтому и «виды тварного бытия не суть какие-то новые образы, нарочито найденные Богом для творения, но имеют для себя вечные божественные первообразы. Поэтому и тварный мир [находится в полном параллелизме] имеет на себе «некоторый отпечаток» мира Божественного, поскольку он имеет в себе полноту божественных идей или образов»¹. Тварная София есть отпечаток Божественной Софии в творении, ее образ (по отношению к первообразу) или дубликат. «Тварная София онтологически тождественна с Софией Божественной как своим Первообразом. <...> мир сотворенный есть *тварная* София, как принцип относительного, становящегося бытия, срастворенного с небытием, ничто; это и значит, что *мир сотворен из ничего Богом*», и хотя «мир и содержится в бытии своем Божественной силой или тварной Софией, но она не есть Бог, а только творение Божие»².

Важное значение для софиологии имеет трактовка *Софии как вечной женственности*, также изначально заявленная в «Свете Невечернем»: «София же только приемлет, не имея что отдать, она содержит лишь то, что получила. Себяотданием же Божественной Любви она в себе зачинает все. В этом смысле она *женственна*, восприимлюща, она есть «Вечная Женственность», и, далее, в сноске к этому фрагменту: «В *этом* смысле (т. е. отнюдь не в языческом) можно, пожалуй, выразиться о ней, что она «богиня» — то таинственное существо, которое предки наши всегда изображали на иконах св. Софии именно как женское существо, однако отличное от Богоматери. Пример такого словоупотребления мы встречаем и у Вл. Соловьёва в цикле его софийных стихотворений»³. Однако эта трактовка неизбежно влекла за собой интерпретацию «женственности» как «женскости», принадлежащего женщине и женщинам, и, как следствие — внесение половых квалификаций в полноту Троичной жизни, что абсолютно недопустимо. Именно этот момент вызывал большинство недоумений в период, предшествующий «спору о Софии» со стороны представителей раннего евразийства (П. Савицкий) и, позднее, обвинение со стороны «карловчан» (Ю. Граббе) чуть ли не в «мистическом блюде».

¹ СЛБ. Л. 8.

² Там же. Л. 11.

³ СН. С. 187.

Однако такая трактовка изначально не предполагалась Булгаковым (разве что в период написания «Света Невечернего», под влиянием Анны Шмидт, публикатором работ которой он являлся). В «Мужском и женском в Божестве» Булгаков пытается освободиться от соловьёвско-шмидтеанского влияния и предельно разграничить сферы «женственного» и «женского». Женственность, в отличие от «женскости», — внеполовая категория:

Но сама по себе женственность *не* есть пол, не есть женщина. Вечная Женственность есть Вечная Слава Божества, Шехина, Вечное приятие и откровение Божественной Жизни *всех трех* Божественных ипостасей, во Св. Троице славимого Бога. Но женственное существо не есть женское существо, которое вносило бы собою пол в область божественную. И Вл. Соловьёв в своих поэтических видениях пошел дальше чем следует в сексуализации Вечной Женственности, превратив ее все-таки в женскую грезовскую головку и тем подав повод для настойчивых домоганий А. Н. Шмидт на эту же самую роль. Разумеется, здесь приходится считаться с неточностью и недостаточностью человеческого языка для выражения области божественной жизни, рокового вхождения плотской чувственности в духовную область, но какою-то *фамильярностью* отмечено отношение к этой теме у Вл. Соловьёва, и это не соответствует его собственному богословствованию и подало повод не только Шмидт, но и Блоку (да и не ему одному) тащить «Прекрасную Даму», «Незнакомку» и под<обное> на площадь, как Возлюбленную Песни Песней, которая на стогнах города подвергалась нападению при поисках своего Возлюбленного. Итак, Женственность не есть женщина и не становится ею¹.

В «Ипостаси и ипостасности» происходит окончательно различие между «женственным» и «женским»: София — это именно *женственное* (а не «женское») рецептивное, восприимлющее, благодатное и т. д. начало — начало девственное, «целокупность твари», что позволяет сблизить софиологию с мариологией. Квалификация «женскости» почти в физиологическом смысле (мир есть лоно) теперь принадлежит понятию субстанции, меонального начала мира. Булгаков достаточно жестко противопоставляет понятия «ипостась» и «субстанция» (хотя эти термины являются кальками), а «ипостась», в предшествующим «Главам о Троичности» «Лекциям о Троичности», читанным в Праге, определяет как «substitutia», «субстрат» Божества.

Тема «женственности» теснейшим образом связана с булгаковской *мариологией*, допускающей сближение между Софией и Марией — «Мир, как тварная София, в боговоплощении есть Логос в Божественном <единстве>

¹ Прот. Сергей Булгаков. Мужское и женское в Божестве / Подг. текста и публ. Н. Ю. Голубковой и А. П. Козырева, предисл. и комм. А. П. Козырева // Булгаков: Религиозно-философский путь. С. 357.

[естестве] своем, и Мария в <человечестве> [человеческом]. Если как Логос, тварная София или мир есть Христос (Христософия), то, как Мария, она есть Церковь, — торжество в мире тварном Софии небесной. Мир в Софии есть дитя божественного рождения, и он же есть Матерь, Дитя-Мать»¹. Специфически-софиологические коннотации булгаковской мариологии² стали объектом критики фактически сразу же, как только это сближение было зафиксировано в «Ипостаси и ипостасности» и особенно в «Купине Неопалимой», — не случайно статья еп. Иоанна Максимовича, направленная против софиологии, называлась именно «Почитание Богородицы и новое направление русской религиозно-философской мысли». В работе «София, Премудрость Божия», в которой и должны были, по замыслу самого Булгакова, быть сняты все противоречия и недоразумения³, мариология излагается как законченное учение, с одной стороны, призванное преодолеть конструктивные недочеты католического догмата о непорочном зачатии, а с другой — раскрывающее основные черты софиологической доктрины позднего Булгакова. По мысли Булгакова, освобождение Марии от первородного греха означало бы отделение ее от человечества, от тварной человеческой природы, и, как следствие, сделало бы боговоплощение иллюзорным. Боговоплощение есть двусторонний акт — акт сошествия Логоса и акт приятия его в человеческое естество, и для его полного свершения оба эти момента должны обладать силою реальности. Человеческая природа Богоматери — это подлинно человеческая природа, тварная и смертная, но в ней сосредоточена вся сила святости предшествующих родов и личной святости самой Богоматери. Именно поэтому Богоматерь не есть Божество. Она — «ипостасное человечество Христа», «Духоносица», «икона» или «лик» Божественной Софии, и, как точное соответствие Образу Первообраза — София тварная. Между тем ставить знак равенства между Марией-Богоматерью и тварной Софией, как образом Божественной Софии, нельзя. Мария есть лишь «верхняя ступенька» лестницы Иаковлевы. София тварная есть не только Богоматерь, но и онтологическое основание всего тварного мира вообще.

Библиографии: Л. А. Зандер. Бог и Мир. Париж, 1948. Т. II. С. 353–354; Serge Boulgakov. Bibliographie [Сергей Булгаков. Библиография] / Сост. К. Наумов. Париж, 1984; P. Bernardi, N. Bosco, N. Lingua. Storia e Storiografia bulgakoviane // Filosofia e Teologia. Roma. 1992. VI; В. Н. Акулинин. С. Н. Булгаков. Библиография. Новосибирск, 1996. С. 15; Мон. Елена [Е. И. Казимирчак-Полонская].

¹ III. С. 34.

² И особенно допускаемые оппонентами Булгакова интерпретации Софии как женского начала в Божестве.

³ Как и в статье «Мариология в четвертом Евангелии».

Профессор протоиерей С. Н. Булгаков (1871–1944) // Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Орел, 2001.

Сочинения: Капитализм и земледелие (Т. I, II). СПб.: Тип. и лит. В. А. Тихомирова, 1900; От марксизма к идеализму. Сборник статей (1896–1903). СПб: Т-во «Общественная польза», 1903; Два града. Исследования о природе общественных идеалов (Сборник статей в двух томах). М.: Путь, 1911; Философия хозяйства. Ч. 1-я. Мир как хозяйство. М.: Путь, 1912 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М., 1993 (Приложение к журналу «Вопросы философии»)]; Очерки по истории экономических учений. Вып. I. М., 1913; Свет Невечерний: Созерцания и умозрения. Сергиев Посад, 1917 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Свет не вечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994]; Тихие думы. Из статей 1911–1915 гг. М.: Изд. Г. А. Лемана и С. А. Сахарова. 1918 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Тихие думы. М.: Республика, 1996]; На пиру богов. София, Российско-болгарское книгоиздательство, 1921; Новозаветное учение о Царствии Божиим. Протоколы семинария проф<ессора> прот<оиерея> (по записи Л. А. Зандера) // ДМС. Прага. 1923. № 3. С. 47–69; ДМС. Прага. 1924. № 4. С. 51–71; ДМС. Париж. 1925. № 5 (de visu недоступен) [Переизд.: Булгаков: *Религиозно-философский путь*]; Ипостась и ипостасность (Sholia к «Свету Невечернему») // Сб. статей, посвященных 35-летию научной деятельности П. Б. Струве. Прага: Пламя, 1925. С. 353–371 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Труды о Троичности. М., 2001]; Очерки учения о Церкви. I. // Путь. 1925. № 1. С. 53–78; Очерки учения о Церкви. II. Обладает ли Православие внешним авторитетом догматической непогрешимости? // Путь. 1926. № 2. С. 47–58. Очерки учения о Церкви. III. Церковь и «инославие» // Путь. 1926. № 4. С. 3–20; Св. Пётр и Иоанн. Два Первоапостола. Париж, 1926; Купина неопалимая. Опыт догматического истолкования некоторых черт в православном почитании Богоматери. Париж, 1927; Друг Жениха (Ио. III, 28–30). О православном почитании Предтечи. Париж, 1927; Лестница Иаковля. Об ангелах. Париж, 1929. Очерки учения о Церкви. IV. О Ватиканском догмате // Путь. 1929. № 15. С. 39–80; № 16. С. 19–48; Главы о Троичности // Православная мысль. Труды Православного Богословского института: Вып. I. Париж, 1928. С. 31–88; Вып. II. Париж, 1930. С. 57–85 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Труды о Троичности. М., 2001]; Евхаристический догмат // Путь. 1930. № 20. С. 3–46. № 21. 1930. С. 3–33; Иуда Искариот — апостол-предатель // Путь. 1930–1931. №№ 26–27 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Труды о Троичности. М., 2001]; Икона и иконопочитание. Париж, 1931 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Первообраз и образ // Соч.: В 2 т. Т. I. СПб., 1999]; О чудесах евангельских. Париж, 1932; Святой Грааль. (Опыт догматической экзегезы. Ио. XIX, 34) // Путь. 1932. № 32. С. 3–42 [Переизд.: С. Н. Булгаков. Первооб-

раз и образ // Соч. в 2 т. Т. I. СПб., 1999]; Агнец Божий. О Богочеловечестве. Часть I. Париж, 1933 [Переизд.: *Прот. С. Булгаков*. Агнец Божий. М., 2000]; Иерархия и Таинства // Путь. 1935. № 49. С. 23–47; О Софии Премудрости Божией. Указ Московской Патриархии и докладные записки прот. Сергия Булгакова Митрополиту Евлогию. Париж, 1935; Утешитель. О Богочеловечестве. Часть II. П., 1936 [Переизд.: *Прот. С. Булгаков*. Утешитель. О Богочеловечестве. М., 2003]; Проблема «Условного бессмертия» (Из введения в эсхатологию) // Путь. 1936–37. № 52. С. 3–23. 1937. № 53. С. 31–49; *The Wisdom of God, A brief summary of Sophiology*, New York, London, 1937; Радость церковная. Слова и поучения. Париж, 1938; Невеста Агнца. О Богочеловечестве. Часть III. Париж, 1945 [переизд.: *Прот. Сергей Булгаков*. Невеста Агнца. М.: Общедоступный православный ун-т, основанный прот. Александром Менем, 2005]; Автобиографические заметки. Париж, 1946 [Переизд.: Автобиографические заметки. Париж, 1991]; Тихие думы. М., 1996]; Апокалипсис Иоанна. Париж, 1948 [Апокалипсис Иоанна. М., 1991]; Философия имени. Париж, 1953 [Философия имени. СПб: Алетейя, 1998]; Мариология в четвертом Евангелии // Вестник РСХД. 1971. № 101–102; Софиология смерти // Вестник РХД. 1978. № 127. 1979. № 128 [Переизд.: Тихие думы. М., 1996]; Богословие Евангелия Иоанна Богослова // Вестник РХД. 1980. № 131; 1981. № 134–137; У стен Херсониса // Символ. Париж. 1991. № 25 (июль); Трагедия философии // *С. Н. Булгаков*. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М., 1993; Прот. Сергей Булгаков. О Вл. Соловьёве // Исследования по истории русской мысли [3] Ежегодник за 1999 год. М., 1999; Мужское и женское. Мужское и женское в Божестве // *Булгаков: Религиозно-философский путь*.

Письма и дневники: В. И. Кейдан. Взыскующие града. Хроника частной жизни русских религиозных философов... М., 1997; *С. Н. Булгаков*. Письма [к В. В. Розанову и Р. М. Плехановой] // Логос. № 2. 1991; *С. Н. Булгаков*. Письма к В. В. Розанову // ВФ. 1992. № 10; Письма С. Н. Булгакова С. Н. Дурылину // ВФ. 1993. № 3; *Прот. С. Булгаков*. Из памяти сердца. Прага [1923–1924] // Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М., 1998; Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым. Архив свящ. П. А. Флоренского. Вып. 3. Томск, 2001; Письма к родному брату Алексею Николаевичу Булгакову // *Прот. Сергей Булгаков*. Из Памяти сердца. Орел, 2001; Письма С. Н. Булгакова Фрицу Либу // Исследования по истории русской мысли [5]. Ежегодник 2001/2002. М., 2002; Письма С. Н. Булгакова к Г. В. Флоровскому // Там же; Ялтинский дневник. Из «Дневника» // *Булгаков. Pro et contra*; *С. Н. Булгаков*. Письма к П. Б. Струве // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник 2003. М., 2004.

Литература: Н. И. Кареев. Экономический материализм и закономерность социальных явлений. По поводу статьи С. Н. Булгакова «О закономерностях социальных явлений». ВФиП. 1897. Кн. 36 [Переиздано в: Булгаков. *Pro et contra*]; А. В. Луначарский. Русский Фауст. ВФиП. 1902. Кн. 63. [Переизд.: *Волжский-1*]; *Волжский*. По поводу книги г. Булгакова // ЖДВ. 1903. № 12. [Переиздано в: *Волжский-1*]; Свящ. Н. Р. Антонов. Русские светские богословы и их религиозно-общественное мирозерцание. Т. 1. СПб., 1912; Н. Н. Алексеев. Опыт построения философской системы на понятии хозяйства. Сергей Булгаков. Философия хозяйства. Часть первая. Мир как хозяйство // ВФиП. 1912. Кн. 115 [Переизд.: Булгаков. *Pro et contra*]; С. Н. Дурылин. [Рец. на:] С. Булгаков. Очерки по истории экономических учений. Выпуск I. Издание автора. М., 1913 // Путь. 1913. № 8; Ю. Граббе. Корни церковной смуты. Парижское братство св. Софии и Розенкрейцеры. Белград, 1927; Прот. Иоанн (Максимович). Учение о Софии Премудрости Божией. Варшава, 1930; Вл. Лосский. Спор о Софии. «Докладная записка» прот. С. Булгакова и смысл указа Московской Патриархии. Париж, 1936; Прот. Иоанн (Максимович). Почитание Богородицы и новое направление русской религиозно-философской мысли // Церковная жизнь. Белград. 1936. № 6, 7, 8–9, 10–11; 1937. № 1; П. Н. Граббе. О парижских «богословах». Ровно, 1937; С. Lialine. Dom. Le débat sophiologique // Irénikon. Т. XIII. 1936; Paul Anderson. Father Sergey Boulgakov // The Living Church. 1935. 9 November; A. F. Dobbie-Bateman. In quos fines saeculorum // Sobornost. 1944. New Series. № 30; Прот. В. В. Зеньковский. История русской философии. Т. 2. Ч. 1–2. Париж, 1948 [Переизд.: Л., 1991]; Л. А. Зандер. Бог и мир: (Мирозерцание отца Сергия Булгакова): В 2 т. Т. I, II. Париж, 1948; А. Litva. La «Sophia» dans la creation selon la doctrine de S. Boulgakof // Oriente Christiano Patristico. Roma. 1950. V. 16; N. Lossky. History of Russian Philosophy. N. Y., 1951 [Переизд.: Н. О. Лосский. История русской философии. Киев, 1992]; В. Monsegú. Sergio Bulgakof y sus teorías trinitarias // Revista Española de Teología. Madrid. 1957. № 17; Прот. Г. Сериков. Учение об апокастасисе (о всеобщем восстановлении) у «отца отцов» (свят. Григория Нисского) и у прот. Сергия Булгакова // Вестник РСХД. 1971. № 101–102; Прот. А. Шмеман. Три образа // Там же; Архим. Евфимий. Relatio religare // Там же; В. Newman. Sergius Bulgakov and the Theology of Divine Wisdom // St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary's Theological Quarterly. 1978. V. 22; Игум. Геннадий (Эйкалович). Дело прот. Сергия Булгакова: Историческая канва спора о Софии. Сан-Франциско, 1980; Fr. C. Copleston. Russian philosophy from Gertzen to Berdyaev and Lenin. Notre Dame, Ind., 1986; Fr. C. Copleston. Russian religious philosophy. Notre Dame, Ind., 1988; С. М. Половинкин. Путь к храму // С. Н. Булгаков. Геро-

изм и подвижничество. М., 1992; *М. А. Колеров*. Предисловие и примечания к публикации: Смерть первая и воскресение первое: Письма Булгакова 1917–1923 гг. // *Новый мир*. 1994. № 11; *С. Evtuhov*. The Cross and the Circle: Sergei Bulgakov and the False Russian Religious Philosophy. Itaca (N. Y.) and London, 1997; *М. А. Колеров*. С. Н. Булгаков в Крыму 1919 года // Исследования по истории русской мысли [1]. Ежегодник за 1997 год. СПб., 1997; *О. К. Локтева*. С. Н. Булгаков в Киеве осенью 1918 года // Там же; *Vegetus*. Неделя о Булгакове // Там же; *P. Coda*. L'altro di Dio. Revelazione e kenosi in Sergej Bulgakov. Roma: Città Nuova, 1998; *T. Норко*. Receiving Father Bulgakov // St. Vladimir's Orthodox Theological Seminary's Theological Quarterly. 1998. V. 42; *B. Tataryn*. Sergius Bulgakov (1871–1944): Time for a New Look // Там же; *И. В. Никитина*, *С. М. Половинкин*. Московский Авва // Архив свящ. Павла Александровича Флоренского. Вып. 2: Переписка с М. А. Новоселовым. Томск, 1998; *М. П.* К вопросу о так называемом «единоличном мнении» митрополита Сергия // Символ. 1998. № 39. С. 151–186; *И. Б. Роднянская*. Читатель и толмач замысла о мире // *С. Н. Булгаков*. Первообраз и образ. Соч.: В 2 т. СПб., 1999; *Е. А. Голлербах*. К незримому граду. Религиозно-философская группа «Путь» в поисках новой русской идентичности. СПб., 2000; *А. П. Козырев*. Нижегородская Сивилла // История философии: Вып. 6. М., 2000. № 6; *Мон. Иоанна (Рейтлингер)*. Апофеоз Невечернего Света (из воспоминаний об о. Сергии) // Вестник РСХД. 2001. № 182 (1). С. 64–66; *М. А. Колеров*. Заметки по археологии русской мысли: Булгаков, Новгородцев, Розанов // Логос. 2001. № 5; *А. Е. Климов*. Г. В. Флоровский и С. Н. Булгаков: История взаимоотношений в свете споров о софиологии // *Булгаков: Религиозно-философский путь*; *Свящ. Д. Лескин*. С. Н. Булгаков — участник Афонских споров об имени Божиим // Там же. С. 170–190. *С. С. Хоружий*. София — Космос — Материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова // *Булгаков: Pro et contra*; *М. А. Колеров*. С. Н. Булгаков в 1923 году: из Константинополя в Прагу // Исследования по истории русской мысли [7]. Ежегодник 2003. М., 2004; *Н. А. Ваганова*. С. Н. Булгаков — «византийский гуманист» XX века (иконография Софии Премудрости и софиология С. Н. Булгакова) // Вестник ПСТБИ: Филология. История. Философия. 2004. Вып. 2.; *Н. А. Ваганова*. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2010.

Архивы: Архив проф. прот. С. Н. Булгакова в Православном Богословском институте св. преп. Сергия Радонежского (Париж). Коллекции документов, связанных с о. С. Булгаковым, находятся также: ГАРФ. Ф. 5783 (фонд П. Н. Савицкого); Ф. 5912 (фонд П. Б. Струве); РГАЛИ. Ф. 142 (фонд А. С. Глинки), Ф. 427 (фонд Г. А. Рачинского), НИОР РГБ. Ф. 249.

«СВЕТ НЕВЕЧЕРНИЙ»: ПРАВОПИСАНИЕ И ЕГО СМЫСЛ

Написание названия известнейшей работы С. Н. Булгакова имеет два одинаково устойчивых варианта. Первое из них, «Свет Невечерний», где с прописной буквы пишутся оба слова, входящие в словосочетание, характерно прежде всего для самого Булгакова. Именно так он сам называет свою работу, увидевшую свет, как известно, в Сергиевом Посаде в 1917 году. Именно такое правописание используется в булгаковских текстах, написанных позднее, но тематически связанных со «Светом Невечерним», к примеру, в «Ипостаси и ипостасности», причем и в машинописной, и в опубликованной в 1925 году — версиях этой статьи. Наконец, именно так обозначает эту работу Лев Зандер в своей фундаментальной двухтомной работе «Бог и мир». Второе написание — «Свет не вечерний» — также достаточно устойчиво¹; установить же внутреннюю логику употребления того или иного варианта названия достаточно затруднительно². Выяснению того, какое написание необходимо считать более адекватным, и посвящен этот небольшой параграф.

Как указывает сам Булгаков в предисловии «От автора», название работы заимствовано из стихотворения А. С. Хомякова «Вечерняя песнь», отрывок из которого и приводит Булгаков³:

Господи! Путь наш меж камней и терний,
Путь наш во мраке. Ты, Свет Невечерний,
Нас осияй!

Однако это стихотворение у самого Хомякова выглядит несколько иначе. Таково он в известном издании 1969 года, цитируемом В. В. Саповым в Комментарии:

¹ Так, С. Хоружий и И. Роднянская употребляют первый (см., напр.: С. С. Хоружий. Вехи философского творчества о. Сергия Булгакова // Соч.: В 2-х т. Т. 1. М., 1993. С. 5 и др.; И. Б. Роднянская. Читатель и толмач замысла о мире. С. 9 и др.), а В. Сапов, С. Половинкин и Е. Евтухова — второй вариант правописания названия работы. (См.: В. В. Сапов. Комментарии // Свет не вечерний. М., 1994. С. 365 и др.; С. М. Половинкин. Путь к храму. С. 9 и др.; Catherine Evtuhov. The cross and the sickle. P. 175 и др.).

² Примером двойного употребления в рамках одного издания может служить знаменитая библиография К. Наумова (*Serge Boulgakov. Bibliographie / Сергей Булгаков. Библиография / Сост. К. Наумов. Париж, 1984*), где в «Préface», написанном Константином Андрониковым, данное словосочетание пишется как «Свет не вечерний» (Р. 18), а в тексте самой библиографии — как «Свет Невечерний» (Р. 118, 128 и др.).

³ В данной и последующих цитатах дореволюционная орфография (в отличие от пунктуации) не сохранена. Стихотворение Хомякова и комментарий к нему, кроме случаев, особо оговоренных, цитируется по: А. С. Хомяков. Стихотворения и драмы. М., 1969.

Солнце сокрылось; дымятся долины;
Медленно сходят к ночлегу стада;
Чуть шевелятся лесные вершины,
Чуть шевелится вода.

Ветер приносит прохладу ночную;
Тихою славой горят небеса...
Братья, оставим работу денную,
В песни сольем голоса...

Ночь на востоке с вечерней звездой;
Тихо сияет звездой золотою
Западный край.

Господи, путь наш меж камней и терний,
Путь наш во мраке... Ты, свет не вечерний,
Нас осияй!¹

В мгле полунощном, в полуденном зное,
В скорби и радости, в сладком покое,
В тяжелой борьбе —

Всюду сияние солнца святого,
Божия мудрость и слава и слово —
Слава тебе!

И таково оно — во всех дореволюционных изданиях стихотворений Хомякова, начиная с первой публикации «Вечерней песни» в первом номере «Русского Богатства» за 1856 год:

Солнце сокрылось, дымятся долины,
Медленно сходят к ночлегу стада,
Чуть шевелятся ночные вершины,
Чуть шевелится вода.

¹ Примечательно, что в переиздании «Света Невечернего» 1999 года это же стихотворение, при отсутствии иных текстологических различий, цитируется с использованием булгаковского правописания: «...Ты, Свет Невечерний» // *Сергей Булгаков*. Первообраз и образ. СПб., 1999. Т. 1. С. 360.

Ветер приносит прохладу ночную,
Тихою славой горят небеса.
Братья, оставим работу дневную,
В песню сольем голоса:

«Ночь на востоке с вечерней звездой,
«Тихо сияет звездой золотою
«Западный край».

«Господи! Путь наш меж камней и терний,
«Путь наш во мраке: Ты, свет невечерний,
Нас осияй!»

«В мгле полунощной, в полуденном зное,
«В скорби и радости, в сладком покое,
«В тяжкой борьбе»,

«Всюду сияние солнца святого,
«Божия мудрость, и сила, и слово,
«Слава Тебе!»

Различие в правописании — очевидно. Неточная цитата Булгакова, с отточиями после слов «во мраке», позволяет считать обращение «Ты» началом нового предложения, поэтому передача сакрального смысла словосочетания «Свет Невечерний» прописными начальными буквами каждого из слов представлялась Булгакову, да и его последующим читателям, вполне уместной. Замена двоеточия на точку, так же, как и замена слова «песню» (единственное число) на «песни» (множественное число) с последующим снятием кавычек, которые указывали на то, *какая* именно песня имеется в виду, так же, как и отсутствие запятой при перечислении «Божия мудрость, и сила, и слово», т. е. при перечислении достаточно общеупотребительных и традиционных Божественных имен, в советском издании этот сакральный смысл практически снимала, низводя по сути религиозный символ до статуса поэтического образа. Однако и в советском издании Хомякова, цитируемом В. Саповым, есть указание самого же Хомякова на литургический источник и темы стихотворения и, отчасти, словосочетания «Свет невечерний»¹: это известное церковное песнопение «Свете тихий», или «Вечерняя песнь Сыну Божию», входящее

¹ В автографах стихотворение «Вечерняя песнь» имело еще и такие варианты названий, как «Вечер» и «Вечерняя песнь. Свете тихий», что и указано в комментариях к стихотворению (С. 568).

в вечерню. В данном случае текст этот так важен, что я позволю себе привести его целиком:

Свете тихий святых славы Безсмертного Отца Небесного Святого блаженного Иисусе Христе! Пришедше на запад солнца, видевше свет вечерний, поем Отца, Сына и Святого Духа, Бога. Достоин еси во вся времена пет быти гласы преподобными, Сыне Божий, живот даяй, темже мир Тя славит¹.

Действительно, не текстуально, но интонационно «Вечерняя песнь» Хомякова и «Вечерняя песнь Сыну Божию» очень близки. Еще более близка она — также по интонации — заключительным фразам предисловия «От автора» к «Свету Невечернему»: «в жизни час вечеряющий на небосклоне духовном тихо восходит “звезда светлая и утренняя”, и дальний доносится благовест из храма Света Незаходимого. Но зноем палящим томит еще день, круто подьмется в гору кремнистая стезя, трудный видится путь впереди...»². Однако конструктивное отличие несомненно: «Свете тихий», так же, как и «Вечерняя песнь» Хомякова, и так же, как булгаковское предисловие, действительно говорит нам о пути, об усталости, о закате, но и об усталости от «света вечернего», которому, собственно, и противопоставляется «Свете тихий святых славы Безсмертного Отца Небесного Святого блаженного Иисусе Христе»³. Истоки этого противопоставления, по-видимому, тесно связаны с истоками понятия «свет» в той традиции, к которой Булгаков так настойчиво требует обратиться: к православной богословской традиции, точнее, к ее метафизическим основаниям.

В греческой патристике одним из первых авторов, попытавшихся рационализировать интуицию Света, был Псевдо-Дионисий Ареопагит. Согласно Ареопагиту, Бог, с одной стороны, выступает как абсолютно непознаваемое, абсолютно трансцендентное миру. Бог есть Мрак, нечто, к чему неприменимы никакие предикаты. Но в это же время «Божественный Мрак — этот тот неприсутственный Свет, в котором, как сказано в Писании, пребывает Бог»⁴.

¹ См., напр.: Молитвослов. Издательство Московской патриархии. М., 1970.

² *СН*. С. 6.

³ Ср. также комментарий к этому же богослужебному тексту свящ. П. А. Флоренского в «Столпе и утверждении Истины» («Письмо четвертое: Свет истины»): «Господь Иисус — кроткий, тихий свет от святой славы бессмертного, святого, и потому блаженного Отца Небесного. Но он, это тихое Солнце миру, взошло на земле и потом закатилось, снова стало как бы не с нами. Мы видели свет этого закатного солнца и в нем, в свете этого Света «узрели свет» Присносущной Троицы. Поэтому и воспевает теперь Ее — Отца, Сына и Святого Духа — Бога; Сына же Божия, тем присносолнечным просветлением твари дающего жизнь миру, мир славит в благодарных песнопениях» (*Свящ. П. А. Флоренский*. Столп и утверждение Истины // *Свящ. П. А. Флоренский*. Соч.: В 2 т. Т. I. М., 1990. С. 97). Отметим, однако, что Флоренский, в отличие от Булгакова, не разделяет «свет вечерний» от «света не вечернего» (для него это варианты света Христова) — и «свет разума» от света Фаворского. (См.: Там же. С. 96).

⁴ *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. Письмо Дорофею Диакону // Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 12. Дионисий использует здесь известный фрагмент из Первого послания к Тимо-

Выступая и как Мрак, и как Свет, Бог есть и «безымянное», и «достойное любого имени», но «безымянность» его особого рода: «безымянным почитают Его по той причине, что само Богочначалие в одном из таинственных видений символического богоявления, порицая вопросившего у него “Каково твое имя”, ответило следующее, словно отлучая себя от всякого познания: “ну что ты спрашиваешь меня об имени моем? Оно ведь странно”. В самом деле, — пишет Дионисий, — не странно ли имя, которое превышает всякого имени, безымянности, которая превосходит все, именуемое именем как в этом мире, так и в будущем?»¹ Это, скорее, не без-имянность, а сверх-имянность, над-имянность. Бог есть трансцендентная причина и начало всего сущего, присутствующая в мире не существом своим, но в своем Промысле, в своих силах и энергиях, и именно в этом своем самооткровении миру Бог познаваем и постижим. Бог как бы «исходит из себя», постоянно переходя в мир, однако в то же время остается неподвижным и неизменным.

Для прояснения этого образа Дионисий использует как неоплатонический символ круга, в центре которого сходятся все лучи — «образ ума», по Проклу, так и неоплатонический же образ света, впрочем, к тому времени уже усвоенный греческой церковной традицией, в частности каппадокийцами: свет есть образ блага, к этому лучезарному свету стремится весь тварный мир, и только через причастие этому свету тварь существует и живет, она как бы пронизана лучами духовного и умного Света. Однако и заметно конструктивное различие между метафизикой света неоплатоников — и метафизикой света Дионисия Ареопагита: свет, трактуемый в более поздней греческой богословской традиции, в частности Иоанном Дамаскиным (который, к слову, не был неоплатоником а, скорее, аристотеликом), как «предвечный совет Божий о мире»; образ мира в Боге и воля Бога о мире, есть мир энергий, а не мир «умов», как в неоплатонической традиции². Еще сильнее выражена демаркационная линия между «умным светом» неоплатоников и энергетической трактовкой света у свт. Григория Паламы, греческого богослова XIV века, чье творчество, безусловно, было хорошо известно Булгакову³.

фею ап. Павла, глава 6, стих 16: «Единый имеющий бессмертие, Который обитает в неприступном свете, Которого никто из человек не видел и видеть не может. Ему честь и держава вечная! Аминь».

¹ *Псевдо-Дионисий Ареопагит*. Божественные имена // Мистическое богословие. С. 20.

² По-видимому, устойчивое словесное выражение «свет/светильник разума», которое так активно употреблялось в философских трудах, литературе и речи Нового времени, берет свое начало именно в неоплатонической трактовке понятия «свет» с ее редукцией к «умному», рациональному, когнитивному началу; онтологический же оттенок понятия, который, несомненно, есть у Прокла, в этой трактовке исчезает.

³ Так, в письме о. П. Флоренскому от 15 февраля 1914 года Булгаков писал: «Занимаюсь Григ<орием> Паламой, стал думать, что издание перевода некоторых основных его трактатов».

Какое вернейшее пророческое слово вы приняли после созерцания света, боговидцы? — писал Палама. — Какое же, если не то, что «Бог облекается в свет как в одежды!» — «И вы хорошо делаете, говорит апостол, «держась этого пророческого слова как светильника, светящего в темном месте, пока не воссияет дневной свет» — какой дневной свет? Конечно же воссиявший на Фаворе! — «... и взойдет утренняя звезда» — какая утренняя звезда? — Конечно же осиявшая там Петра с Иаковом и Иоанном. «Пока не взойдет утренняя звезда» — где? «В сердцах наших» (2 Пет 1, 18–19)¹. Не ясно ли, что этот свет светит теперь в сердцах верных и совершенных? Не ясно ли, что он безмерно превосходит свет знания? И не только от знания добываемого эллинской наукой <...>, но и от знания божественных Писаний свет этого видения отличается настолько, что свет знания сравним со светильником, светящем в темном месте, а свет таинственного видения — с сияющей днем утренней звездой, то есть с солнцем².

Образный и концептуальный строй достаточно отчетлив: если «свет вечерний», т. е. свет, зажигаемый, используемый вечером, «свет вечера», есть свет знания, «гнозиса», который Булгаков впоследствии назовет «лжеименным»³, — или свет сознания и знания вообще, то Свет Невечерний — это свет Фаворский, который может быть реконструирован в системе Паламы не как гносеологическая, а как онтологическая категория, на языке философии — как данность трансцендентного в наличном и историческом бытии. Не это ли различие в трактовке категории «свет» нашла свое отражение в правописании выражения «Свет Невечерний»⁴? В русском языке написание слова с прописной буквы отражает уникальность обозначаемого этим словом имени или события, и в данном случае речь идет о действительно уникальном, абсолютно неповторимом событии — о Преображении

татов <...> было бы теперь нужно и своевременно и в смысле языка тоже не трудно, лежит в пределах компетенции профессоров Дух<овной > Ак<адемии> (м<ожет> б<ыть>, в Казани есть?)» (Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. С. 78.

¹ Второе соборное послание ап. Петра, глава 1, стихи 18–19: «И этот глас, принесшийся с небес, мы слышали, будучи с Ним на святой горе. И *притом* мы имеем вернейшее пророческое слово; и вы хорошо делаете, что обращаетесь к нему, как к светильнику, сияющему в темном месте, доколе не начат рассветать день и не взойдет утренняя звезда в сердцах наших».

² Свт. Григорий Палама. Триады... С. 208.

³ Ср.: «И посему София есть мудрость, истинный, не лжеименный гнозис, она есть истинность истин, красота красот» (ИИ. С. 36).

⁴ Что, кстати говоря, противоречит и современному церковному правописанию данного словосочетания: «Яже Свет не вечерний рождающая, душу мою ослепшую просвети» — Молитва 7-я ко Пресвятой Богородице, входящая в утреннее молитвенное правило (соответствие указано Т. Н. Резвых).

Господнем. Изменение гносеологического статуса категории «свет» на онтологический, зафиксированное в таком правописании, отчасти отражает «декадентский», модернизаторский характер религиозного поиска Булгакова 10-х годов XX века; лет, когда слишком многие слова обозначались таким образом (достаточно вспомнить поэзию Бальмонта и Блока); когда фактически размывалась грань между духовностью в гегелевском, шеллингианском или романтическом смысле — и духовностью в смысле Духа Святого¹, — но и выражает желание эти сферы (разные сферы духовности) разграничить. Последующие же трансформации метафизики Булгакова в 20-е годы связаны и с использованием паламитской онтологической модели (Бог-Троица — мир энергий — тварь как различные статусы бытия) («Ипостась и ипостасность»), и с пафосом установления жесткой дистинкции между «светом гнозиса» и «Светом Невечерним» («Трагедия философии»), что только подтверждает правомерность моей трактовки.

«Я». К МЕТАФИЗИКЕ СУБЪЕКТА С. Н. БУЛГАКОВА В РАБОТАХ 20-Х ГОДОВ

Сетуя на свою горькую публикаторскую судьбу, С. С. Хоружий, чьими усилиями труд Булгакова «Трагедия философии» дошел до русского читателя, писал в примечаниях: «предоставленный текст — ксерокопия машинописного текста, находившегося в свое время в издательстве “Пламя” и несущего обширную рукописную правку автора. Данная правка и есть та внешняя корректура, о которой говорится в предисловии “От автора”². Как видно из содержания, после завершения книги в Крыму, автор возвращался к тексту и не только для этой “корректуры”: в гл. 3 Очерка 2 есть ссылка на статью о. Сергия “Ипостась и ипостасность”, написанную в 1924 или 1925 г.³; поздней основного текста написан и Post-scriptum в Очерке 3 <...>. Наконец, красными чернилами на рукописи (разумеется, после 1927 г.) проставлены страницы немецкого изд.⁴ К сожалению, текст явно не прошел редакторской подготовки к печати, имеются непреднамеренные повторы <...>; цепи сносок, заполненных длинными выдержками из общеизвестных мест, создают

¹ Трактовка, предложенная М. А. Колеровым.

² Предисловие сам Булгаков датирует мартом 1925 г.

³ По датировке Булгакова — в июне 1924 г.

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

неудобочитаемость». И вот, наконец, самое главное: «Выбор между четырьмя возможными вариантами написания «Я» (Я, Я, я, я), одного из центральных понятий книги, весьма изменчив и лишь в части случаев подчиняется какой-либо уловимой логике»¹. Сетуя на свою горькую исследовательскую судьбу, скажу: невозможность аутентичного сравнения более ранней (1920–1921), «средней» (1925) и наиболее поздней (после 1927) версий «Философии трагедии» создает огромные трудности, поскольку именно в эти годы, в этих хронологических рамках, точнее, в эти хронологические срезы (1920–1922–1924–1925 — после 1927), происходит формирование центральной в философской системе Булгакова 20-х годов тринитарной онтологической модели как основания философии вообще; и мне остается только осторожно и бережно, слой за слоем снимая позднейшие записи и наслоения, постараться уловить неуловимую логику написания центрального термина философской системы: Я.

Потому что утвердить, что «судьба о. Сергия соединила во времени две важные вехи его пути: вольное расставание с философией и насильное разлучение с родиной» или, проще, что год эмиграции является точкой водораздела между «философией» и «богословием» С. Н. Булгакова (тезис, с легкой руки Л. А. Зандера вошедший в научный оборот и на разные лады повторяемый в подавляющем большинстве текстов) — значит не сказать ничего. Пути, способы и формы переосмысления самих границ философии и перехода от философии к богословию, зафиксированного в работах крымского периода, далее — в маленькой, но очень важной «Ипостаси и ипостасности», далее — в «Главах о Троичности» и — отчасти — в «Агнце Божиим», во многом еще остались скрыты. Цель моя — проследить, как в Париже развязываются узлы сюжетов, завязанных в Москве, Крыму, Константинополе и Праге²; как, внутри этих сюжетов, устанавливаются самим Булгаковым линии демаркаций и нити связей между субъектом относительным и Субъектом Абсолютным, между тварью и Творцом.

«Я» и субъект: к определению понятий

Завязка этих сюжетов происходит гораздо раньше начала 20-х годов. Так, в ключевых понятиях книги «Философия хозяйства» — понятиях жизни и смерти как первичной антиномии существования — можно уловить,

¹ С. С. Хоружий. Трагедия философии (философия и догмат). Примечания // С. Н. Булгаков. Соч.: В 2-х т. Т. 1. М. 1991. С. 571.

² Речь в данном случае идет о сюжетах интеллектуальных, намеренно отделенных — насколько это возможно — автором этих строк от сюжетов историко-биографического характера.

не соблазняясь на слишком уж лежащую на поверхности трактовку работы как романтического варианта философии жизни, зародыши и звенья будущих трансформаций. «Хозяйство» есть лишь форма преодоления небытия в бытии, стремление превратить мертвую материю в живое тело, и мировой процесс (в том числе и процесс хозяйственный) есть космогоническая битва между Меоном и Бытием, в которую вовлечены и «объектность» мира, и «субъектность» человека¹. Соотношения между «я» и «не-я» рассматриваются в этот период Булгаковым как соотношения сферы знания и хозяйственной сферы: осуществляя себя в хозяйстве, субъект актуализирует бессознательно-меонально-объектное и обнаруживает в этом процессе конечное тождество субъекта и объекта. Не удивительно поэтому, что основной онтологической моделью, лежащей в основании «Философии хозяйства», является шеллингианская онтологическая модель: собственно, работу «Философия хозяйства» и можно рассматривать как попытку конструирования экономической теории на базе шеллингианства примерно таким же образом, как марксова экономическая теория была сконструирована на базе гегелевской философии.

В «Свете Невечернем» эта конструкция претерпевает некоторые изменения и базируется уже не на шеллингианской, а на вполне собственной булгаковской онтологической модели развертывания трансцендентально-софийного предпроекта в имманентном тварном бытии. Не останавливаясь на достаточно уже описанной в литературе уконально-меональной софийной модели (София как тварно-нетварная посредница между тварью и творцом), которая декларируется зачастую как некий метафизический итог раннего Булгакова, отмечу лишь те моменты, которые можно, по-видимому, рассматривать не как результат — но как опыт новой постановки вопроса. Прежде всего, с первых же страниц «Света Невечернего» мы сталкиваемся с констатацией связи «есть» — ЕСИ как непосредственной данности связи между Богом и тоже «данным», «этим», «здесь-и-сейчас-существующим» человеком. Возможно, именно в этом подчеркивании слова «данность», в повторении самого термина «дано» и «данный» на небольшом текстуальном отрезке — «в религиозном переживании *дано* — и в этом есть самое его существо — непосредственное касание мирам иным, ощущение высшей, божественной реальности, дано чувство Бога, причем не вообще, *in abstracto*, но именно для данного человека»², — содержится

¹ Понятия «субъект» и «объект» приводятся здесь в традиционной европейской трактовке этих понятий, восходящих к «разуму» (т. е. когнитивной сфере бытия человека) и «природе» Ф. Бэкона и *res cogitans* и *res existans* Декарта, прочно усвоенной в европейской философской традиции и — пока без особых переосмыслений — используемых Булгаковым.

² *СН*. С. 19.

скрытое противопоставление Булгаковым «данности» как онтологического термина по преимуществу — гносеологически-ориентированной «заданности» неокантианцев, когда объект исследования «задан», но не «дан» познающему субъекту¹. Трактовка же триипостасности, Троицы в «Свете Невечернем» в духе триединства истины, блага и красоты; ума, тела и души и пр. достаточно традиционна, как и указание на то, что «триипостасность присутствует в человеческом духе не только как его основа, но и внутренняя форма бытия, смутное искание и жажда. Разъединенные между собой, отвлеченные начала истины, добра и красоты <...> обречены на трагическую неутоленность»². И лишь намеком на будущую онтологическую модель служит тезис: «Образ Божий в человеке связан не только с трояственностью его духовного состава, но и с *ипостасностью* духа. *Человек есть ипостась*, лицо, личность. Она имеет свою глубину и поверхность: под сознанием лежит неопределенное количество слоев бессознательной, вернее, предсознательной или сверхсознательной жизни. Личность, ипостась не исчерпывается личным сознанием, которое есть лишь феномен или модус личности, однако всякое содержание сознания облечено формой ипостасности, переживается, как состояние личности. Но что же такое личность? что такое *я*? На этот вопрос не может быть дано ответа иначе как внутренним указательным жестом. *Личность неопределима*, ибо всем и всегда определяется, оставаясь, однако, *над* всеми своими состояниями и определениями. Личность есть каждому присущая и неведомая тайна, неисследимая бездна, неизмеримая глубина»³. В этих фразах, собственно, уже и есть — пока в латентной, неявленной форме — то, что станет в 20-е годы так явно и зримо: ипостасный (пока без дефиниции, что это такое) характер тварного «я», и именно ипостасность (а не, скажем, «сознание») является той энтелехией, которая «оформляет» в аристотелевском смысле, конституирует и «держит» под- и сверх-сознание; понимание ограниченности сознательного, когнитивного (от *cogito*) элемента в «я» и, отсюда, некорректность редукции целостности и полноты «я» только к его сознательной — разумной (или, если угодно, «духовной» — в гегелевском смысле) компоненте; невозможность артикулировать «я» через совокупность признаков, другими словами, недостаточность слов для его описа-

¹ Интересно сравнить эти страницы из «Света Невечернего» со статьей Вяч. Иванова «Ты ЕСИ» (сб. «По звездам») — и с теми интерпретациями категорий «заданность» и «данность», которые встречаются в русской философской публицистике у авторов преимущественно кантианского и неокантианского направления в нулевые — десятые годы XX века. Ср., напр.: *Л. Габрилович*. Проблема абстракции (об основаниях достоверности суждений, исключения из которых непредставимы) // ВФиП. 1909. Кн. 98. С. 444–476.

² *СН*. С. 245.

³ Там же. Курсив Булгакова.

ния: необходим жест; и, наконец, осознание «я» как парадокса, который «неисследим» — и одновременно дан.

«Я» и Первопредложение

«Трагедия философии» уже явно и открыто декларирует онтологическую модель, зачатки которой мы попытались проследить в «Философии хозяйства» и в «Свете Невечернем». Определяя границы метафизики как науки о сущностях вещей, Булгаков пишет: «в основе самосознания, так же как всякого акта мысли, его запечатлевающего, лежит тройственность моментов, триединство, которое имеет выражение в простом суждении: “я есмь А”»¹, и всякое суждение типа «А есть В» сводится к нему. Однако следует вспомнить, что высказывание «Я есть нечто» восходит к знаменитому аристотелевскому определению суждения как высказывающей речи: суждение есть «такое смысловое звуко-сочетание, части которого в отдельности что-то обозначают как сказывание, но не как утверждение или отрицание» (Об истолковании. 16b. 30) и которое состоит из «имени» (субъекта суждения), «глагола» (сказуемого) и интенционально направленного соединения-связки, и которое может быть либо истинным, либо ложным. Именно такая интерпретация — «подлежащее» и «сказуемое» как точки фиксации некоей линии, за пределы которой линия уже не выходит — оказалась господствующей не только в позднеантичной, средневековой и нововременной философии и логике, но по существу не была переосмыслена и в рамках неокантианства и феноменологии. Помимо этого, в системе Аристотеля элементами суждения являются термины, имеющие общий характер, т. е. относящиеся к совокупности предметов, а не единичные термины или имена — их Стагирит как бы умышленно игнорирует.

Трактовка суждения, предлагаемая Булгаковым в «Философии имени» и «Трагедии философии», коренным образом отличается от аристотелевской не по форме (форма остается той же: подлежащее есть сказуемое), но по содержанию и смыслу входящих в суждение элементов. Если задачей и открытием Аристотеля было дистанцирование гносеологической сферы, сферы субъекта, от сферы сущего и сферы природы, и в этом и заключался основной смысл и пафос «Органона»², то задача Булгакова была, скорее, обратной: онтологизировать субъектную сферу, показать ее связь и с космосом, и с сущим.

¹ ТФ. С. 317.

² Не случайно сам Аристотель с гордостью говорил о себе (и совершенно справедливо), что новая дисциплина, единого наименования для которой у него еще не было (оно появилось позже), — его создание, что до него в сфере логического знания «мы не нашли ничего такого, что было бы сказано до нас, а должны были сами создать [ее] с большой тратой времени и сил» (О софистических опровержениях. 34. 183b. 36).

И если образом аристотелевской модели субъекта может, как уже говорилось выше, служить отрезок на некоей гипотетической линии (А и В в суждении «А есть В» являются началом и концом отрезка, а суть высказывания коренится в функции приписывания ему истины или лжи), то модель Булгакова совершенно иная; трансформируясь, она в любом случае не плоскостная, она имеет объем — а «истинность» и «ложность» высказывания и вовсе не имеет значения. Онтологический статус высказывания Булгакова («Первопредложения») таков, что оно истинно a priori.

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

гольник \triangle_{ABC} , углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех необходимо предполагает и оба другие». Во-вторых, «прохождение углов» этого треугольника не есть диалектическое саморазвитие понятия, «напротив, они выражают собой онтологические соотношения, которые даны для логики и ею не могут быть преодолены». В-третьих, порядок расположения элементов фиксирован, и достаточно жестко фиксирован следующим образом: «подлежащее, ипостась, есть первое; сказуемое, εἶδος, второе; связка, бытие, φύσις, третье»¹. Примерно такое же соотношение между элементами субстанциальной триады дается Булгаковым в «Философии имени»: имя существительное

¹ ТФ. С. 326.

определяется Булгаковым как неразвернутое предложение; онтологический акт именованья есть облечение, воплощение идеи в слово-плоть. Имя как феномен есть откровение «вещи в себе», «ноумена», сущности-усии, в котором проявляется ее действительность-энергия. В этом заключается антиномичность (но, вместе с тем, и разрешение антиномии) имени существительного: «то, что именуется, неименуемо, трансцендентно слову-идее, выражающей модус космического бытия. То, что находится *под* именем, — *под-лежащее*, или *sub-jectum* <...> есть трансцендентный ноумен, <...> Кантовская “вещь в себе”. То, *чем* именуется она, есть сказуемое, *κατηγοροῦμενον*, феномен по отношению к этому ноумену, его ἔργον, всецело принадлежащее миру бытия и форм, имманентное <...>. Мостом над бездной, клеем, соединяющим ноумен с феноменом, в слове является подразумеваемая связка *есть*, эта онтологическая агглютинация <...>. Трансцендентно-актуальное (первая ипостась бытия) смотрится в бытии имманентном, раздельном, и расчлененном идеями, словом (вторая ипостась бытия) и опознается действительно, утверждает себя именованьем, в связке опознает свое единство трансцендентного и имманентного (третья ипостась)»¹.

Эти фрагменты содержат в себе ряд онтологических парадоксов. Наиболее существенный из них — полное равноправие и равная связь между элементами триады, что заставляет вспомнить не только гегелевскую триаду (бытие — сущность — понятие), но прежде всего соловьевскую онтологическую модель, зафиксированную в «Философских началах цельного знания» («в-себя-бытие» = Отец, «для-себя-бытие» = Логос или Христос, «у-себя-бытие» = Св. Дух), и определенную там же роль «первой материи» как сущности Троицы, которая может быть истолкована (в «Чтениях о Богочеловечестве») как «второе произведенное единство», или София, — и которая по своему бытийному статусу близка к католическому *Deitas*, некоторому доипостасному единству, с помощью которого и объясняется исхождение Св. Духа не только от Отца, но и от Сына. Католические симпатии Соловьёва (особенно в теократический период его творчества) ни у кого не вызывают сомнения, не вызывают также сомнений и филокатолические настроения самого Булгакова в начале 1920-х годов². Однако «католиче-

¹ *ФИ (Бул.)*. С. 69–70. Дополнительные экспликации из этого же фрагмента булгаковского текста см. во второй главе Раздела первого настоящего исследования (С. 55 наст. изд.).

² «И по существу я пришел к заключению, что *filioque* — истина, и во всяком случае *третья* Ипостась в исхождении связана не только с Первой (что и утверждает однобоко Фотий), но и со Второй, — писал Булгаков Флоренскому в Jaltica, знаменитом письме от I. IX. 1922 г., так и оставшемуся без ответа. — Излагать все сложные пути этой мысли здесь не стоит, для Тебя и не нужно, но и у Тебя, помимо небрежных и враждебных слов о «католическом богословии», в твоей метафизической схеме А — В — С, третий член, С, оказывается непосредственно связан со вторым и лишь посредственно с первым, т. е. тоже выходит *ди*, или *filioque* (что, по существу, одно и то же, различается только в оттенках мысли)» (Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергеем Николаевичем Булгаковым. С. 181–182). Однако метафизическая конструкция Флоренского также зависима от соловьевской, не случайно первый так обильно ссылается на Вл. Соловьёва там, где не-

ский соблазн» православного священника — тема для отдельного исследования. В данном случае для нас важно зафиксировать те моменты в трансформации онтологической модели, которые связаны с категорией «я».

Итак, восприятие высказывания «я есть нечто», к которому, по мысли Булгакова, может быть приведено любое имя (имя существительное), входящее в суждение типа «А есть Б», только как элемента гносеологической конструкции ущербно, поскольку не объясняет необходимости и неизбежности перехода от «я» к «не-я», от подлежащего к сказуемому, данного и явного в каждом повествовательном предложении обыденного языка. Кроме того, в отличие от Аристотеля, оперировавшего только общими понятиями, ключевой категорией булгаковской модели служит личное местоимение «я». С него, с определения этого элемента, и начинается ее конструирование — вернее, с невозможности подобрать адекватное определение. В разделе «О природе мысли» «Трагедии философии» Булгаков пишет о «я» так: «местоимение первого лица, словесный мистический жест, имеет совершенно единственную в своем роде природу и является основой всякой вещи как имени существительного. <...> Я, самозамкнутое, находящееся на неприступном острове, которому не достигаем никакое мышление или бытие <...>»¹. И вот, наконец, определение найдено, и это не определение как развернутая дефиниция, но слово, причем слово, имеющее свою собственную непростую историю возникновения и долгую и запутанную — развития: ипостась. Я *ипостасно*, и это, пожалуй, его единственная истинная онтологическая квалификация, причем данная не в форме высказывания: «я есть ипостась», а в форме прямого перечисления: «я, ипостась»². Остальные предикаты, качества или свойства есть лишь «сказуемые к я» (об областях сказуемости скажу ниже). «Ипостасное я неопределимо по самому своему существу. Будучи я, ипостасью, каждый знает о чем идет речь, хотя это и неизреченно (а только изрекаемо). Именно самая сущность ипостаси состоит в том, что она неопределима, неопишима, стоит за пределами слова и понятия, а потому и не может быть выражена в них <...>. Пред лицом Ипостаси приличествует молчание, возможен только немой мистический жест, который уже вторичным, рефлексивным актом — не именуется, но “вместо имени” обозначается “местоимением”, я. Неопределимость эта

обходимо определить как сферу субъекта, так и сферу соотношения природы и ипостасей в Троице. (См.: П. А. Флоренский. Столп и утверждение Истины. Т. I. М., 1990. С. 48–49 и комментарии Флоренского к этому фрагменту: П. А. Флоренский. Столп и утверждение Истины. Т. II. М., 1990. С. 610–612). О попытке разработки модели, основанной на, во-первых, равнозначности всех трех ипостасей и, во-вторых, введении в Троицу женского, воспринимающего начала как онтологического основания для исхождения ипостасей от Отца и от Сына свидетельствуют также работы Булгакова начала 1920-х годов «Мужское и женское в Божестве» и «Мужское и женское».

¹ ТФ. С. 318.

² Напр.: ТФ. С. 319.

не есть, однако, пустота, логический нуль, напротив, ипостась есть предпосылка логического, субъект мысли». Итак, приведенная выше онтологическая квалификация дополняется третьим элементом: я, ипостась, субъект.

Но она же имеет и другую модификацию: я, ипостась, ноумен. «Ибо я, ипостась, есть поистине вещь в себе, ноумен, и она, т. е. сам дух, навеки останется трансцендентна мысли по своей природе, положению и отношению к нему». И именно в попытке описания я как трансцендентного в имманентном, Булгаков конституирует систему связи между Я трансцендентным и я имманентным как между Ипостасью и ипостасью, т. е. Творцом и тварью, не определяя, однако, эти понятия, что попросту невозможно, но только фиксируя реальный онтологический статус первого и второго. «Ипостасное я есть живой дух (что есть, впрочем, синоним), и его сила жизни неисчерпаема ни в каком определении. Он являет себя во времени, но сам не только превышает времени, но и самой временности. Для ипостаси не существует возникновения и гибели, начала и конца. Вневременная, она вместе и сверхвременна, ей принадлежит вечность, она вечна так же и в том же смысле, как вечен Бог, который Сам вдунул, из себя, Дух Свой в человека при его создании». И вот, наконец: «Ипостасное Я есть Субъект, Подлежащее всяких сказуемых, его жизнь есть это сказуемое, бесконечное в ширину и в глубину»¹. Другими словами, ипостасное Я находится вне и над временем, т. е. вне тварной сферы. Уже здесь четко прослеживается различие между написанием Я и я — если первое, очевидно, обозначает то, что в «Ипостаси и ипостасности» и «Главах о Троичности» получит название Абсолютного субъекта, трансформируясь в триединство Троицы, то второе — я тварное, или «я-феномен» — имеет непосредственное отношение к традиционной сфере субъекта европейской философии, однако, не исчерпываясь им.

Сказуемые к «я» и к «Я»

Однако в «Трагедии философии» и «Философии имени» жесткой дистинкции между я и Я еще не происходит. Говоря о «я»² как об элементе первопредложения в сфере субстанции — «до-логического констатирования», сфере духа,

¹ ТФ. С. 320–321. В «Философии имени» Булгаков, пытаясь определить местоимение первого лица не как грамматическую, а как онтологическую категорию, использует еще один термин: οὐσία, или сущность. Функция «я» — «выражать невыразимое в слове-идее, передавать мистический жест, онтологические точки касания». Я есть точка зрения субъекта на мир, «онтологическая рама», в которую вмещается все тварное бытие — и бытие самого я, «онтологический крюк», на который «вешается» сущительное.

² Характерно, что именно в этом случае Булгаков употребляет не «я», но «я» курсивное, а словосочетание «абсолютный субъект» пишет с маленькой буквы (во всяком случае, именно такое написание присутствует во втором очерке «Трагедии философии» «Философия Троичности», опубликованном С. Хоружим).

в которой Троица явлена нам, Булгаков определяет его одновременно как «ипостась» (энергичное выражение «сущего») — и как «сущее», не проясняя пока очевидную разницу между этими двумя концептами¹. На данном этапе для него важно зафиксировать ту онтологическую роль, которую играет второй элемент триады «субъект — предикат — есть», т. е. сказуемое; другими словами, отличить «субъект», онтологический по своей природе, от «субъективности».

На первый взгляд набор предикатов, которым определяется «я», достаточно традиционен: это «мое», имеющее отношение ко «мне». Мое тело (космическое я, *космический субъект*²), моя воля (*волевой субъект*³), мое сознание (*когнитивный*, или познающий, *трансцендентальный субъект*), наконец, моя психическая жизнь (*психологический субъект*) — весь этот набор сказуемых не вызывал бы отторжения (разве что определение сознания как предиката к я, а не его содержания, идет вразрез с европейской традицией), поскольку вполне соответствует тем определениям бессознательного (не-я), которые были заданы еще Фихте и Шеллингом (сфера бессознательного как противоположная трансцендентальной субъективности) и с успехом использовались Булгаковым в ранних его работах. Однако сам образный строй определения «моего» как «не-я» как сказуемого настолько необычен, что следует обратить на него особое внимание. Примечательно, что этот строй, заданный в работах начала 20-х гг. (и восходящий к «Свету Невечернему») не меняется в «Ипостаси и ипостасности» и «Главах о Троичности» — в отличие от изменения онтологического статуса «я», точнее — от появления вышеупомянутой дистинкции между «я» и «Я», а, скорее, предопределяет ее. Фрагменты эти представляются мне столь важными, что я позволю себе привести некоторые обширные цитаты с небольшими сокращениями.

Трагедия философии:

Я <...> есть сущее, <...> подобно тому как *центр окружности вовсе не есть точка на ее поверхности*, как обычно и условно представляют геометры. Точка не занимает пространства, и притом в соединении с другой точкой она дает определенное направление, прямую линию. Центр, как точка,

¹ «Местоимение не выражает никакой частной идеи о качестве, но оно есть словесное свидетельство о сущности, которой принадлежит бытие и все его качества. Оно *выражает собою* (курсив мой) *усию оубѣа*, по отношению к которой обнаружениями энергии, энергетическими феноменами является всякое бытие, всякое высказывание: это первая ипостась бытия, в которой родится вторая, — слово, и которая, сознавая свою связь с этим словесным выражением, видя в ней себя и свое откровение, в функции предикативности осуществляет и третью свою ипостась» (*ФИ (Бул.)*. С. 55). Ср.: «Я, как ядро человеческого духа, *есть сущее* (курсив мой), но не существующее <...>. Можно сказать также, что я не есть, но *сверхъесть*, ибо есть *сущее*» (*ТФ*. С. 392).

² Термин мой.

³ Термин мой.

не имеет для себя такой второй точки, хотя ею может быть любая из точек кривой: это значит, что *центр существует лишь как направление, связь, сила, и кривая в этом смысле есть функция или феномен центра*. <...> С одной стороны, для того, чтобы быть сказуемым, принадлежать к я, само сказуемое должно быть в известном смысле я, обладать яйностью; но вместе с тем должно и отличаться от него, быть *другим* в отношении к я, т. е. быть *не-я*. <...> Эта область сказуемости, которая одновременно есть я и не-я, должна быть понята и истолкована как не-я в я, т. е. нечто такое, что будучи я, т. е. осознанным, как бы *сумерками я, или без- (до-, под-) сознательным я*. <...> *бессознательность здесь не означает противусознательности, т. е. невозможности или отсутствия сознания, <...> но означает просто его отсутствие или состояние потенциальности*¹.

Ипостась и ипостасность:

<...> всякое духовное существо сознает себя как я, есть я (из этой первичной непосредственности явствует и неопределимость я). Это я, таинственным и неизреченным образом соединяясь со своей основой, является образом бытия, раскрытием этой *природы* или того, что само не будучи ипостасью, в я ипостасируется, становится в душу живу. *Я имеет свою глубину, в которую бросает свой свет*², и в этом взаимоотношении я и *природы я* и осуществляется жизнь духа, как самоосновное, в себе самом основывающееся самосознание.

Главы о Троичности:

Итак, в существе духа различается ипостась и ее природа или сущность, субъект и ее содержание, я, и мое. Я имеет мое, как свое достояние. Но это мое не принадлежит ему in actu, но лишь становится им. Поэтому *для я его собственная природа, мое, предстает как некая, ему самому неведомая, нераскрывшаяся данность, как некое оно, в которое я погружено, будучи с ним нераздельно связано. В я постоянно присутствует и реализуется нечто «подсознательное», досознательное и сверхсознательное, светоч я освещает лишь ограниченное пространство вокруг себя, оставляя всю площадь в полутьме*³. Природа я есть $\mu\eta\ \delta\upsilon$, потенциальность, осуществляющаяся во времени. В этом смысле можно сказать, что я не владею *моим*, своей природой и достоянием. В качестве *данности* и предстает для я его

¹ ТФ. С. 395. Курсив мой. Курсивное написание «я» в булгаковском тексте выражено подчеркиванием.

² ИИ. С. 20. Курсив мой. Курсивное написание «я» в булгаковском тексте выражено подчеркиванием.

³ Курсив мой. Булгаковское курсивное написание «я» и «моё» выражено подчеркиванием.

собственная природа, не только как *акт я*, но и как *факт я*, во всей противоречивости этого соединения. Как самополагание, *я* может осуществляться лишь своим собственным актом, т. е. абсолютным образом, а *se et per se*: но как данность, *я* предстает для себя в качестве продукта или факта, *мое* выходит из-под власти *я*, в нем его собственная природа присутствует как подсознательное, лишь как возможность, но не обладание. Жизнь *я* в этом смысле есть временная *качественно*, в силу дискурсивности своей, и она лишь пронизывается отдельными лучами жизни *вечной*, в которой *я* вполне собой и своей жизнью обладает так, как оно обладает своим собственными самосознанием¹.

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

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

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

¹ ИТ. С. 83.

ны оставаться бессознательными. Если они добрались до порога, и страж их отверг, то они не способны проникнуть в сознание; мы называем их *вытесненными*. Но и те душевные движения, которые страж пропустил через порог, вследствие этого не обязательно становятся сознательными; они могут стать таковыми только в том случае, если им удастся привлечь к себе взоры сознания. Поэтому с полным правом мы называем эту вторую комнату системой *предсознательного* (*Vorbewußte*), [понятие] осознания сохраняет тогда свой чисто дескриптивный смысл¹.

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

Мы создали себе представление о связанной организации душевных процессов в одной личности и обозначаем его как *Я* этой личности. Это *Я* связано с сознанием², оно господствует над побуждениями к движению, т. е. к разрядке возбуждений во внешний мир. Это та душевная инстанция, которая контролирует все частные процессы, которая ночью отходит ко сну и все же руководит цензурой сновидений. Из этого *Я* исходит также вытеснение, благодаря которому известные душевные побуждения подлежат исключению не только из сознания, но также из других областей влияний и действий. <...> Мы нашли в самом *Я* нечто такое, что тоже бессознательно и проявляется подобно вытесненному, т. е. оказывает сильное действие, не переходя в сознание, и для осознания чего требуется особая работа. <...> Мы приходим к выводу, что *Ubw*³ не совпадает с вытесненным; остается верным, что все вытесненное бессознательно, но не все бессознательное есть вытесненное. *Даже часть Я (один Бог ведает, насколько важная его часть) может быть бессознательной и без всякого сомнения и является таковой. И это бессознательное в Я не есть латентное в смысле пред-*

¹ З. Фрейд. Введение в психоанализ. Лекции. Ч. III. Общая теория неврозов. Лекция 19 «Спротивление и вытеснение». / Пер. Г. В. Барышниковой. Лит. ред. Е. Е. Соколовой и Т. В. Родионовой. М.: Наука, 1989. С. 188. Курсивы принадлежат Фрейду. Этот фрагмент представляется уместным сопоставить с другой работой того же периода — «По ту сторону принципа удовольствия»: «Мы избегнем неясности, — пишет Фрейд, — если мы, вместо противопоставления бессознательного сознательному, будем противопоставлять *Я* и вытесненное. *Многое в Я безусловно бессознательно, именно то, что следует назвать ядром Я. Лишь незначительную часть этого Я мы можем назвать предсознательным*» (З. Фрейд. Психология бессознательного: Сб. произведений / Сост., научн. ред., авт. вступ. ст. М. Г. Ярошевский. М.: Просвещение, 1990. С. 189. Здесь курсив мой, фрейдово курсивное написание «Я» выражено подчеркиванием).

² Курсив мой.

³ Используемое Фрейдом сокращение субстантивированного прилагательного *Unbewußte* (бессознательное).

*сознательного, иначе его нельзя было бы сделать активным без осознания и само осознание не представляло бы столько трудностей*¹. Когда мы, таким образом, стоим перед необходимостью признания третьего, не вытесненного *Ubw*, то нам приходится признать, что свойство бессознательности теряет для нас свое значение. <...> Тем не менее мы должны остерегаться пренебрегать им, так как в конце концов *свойство бессознательности или сознательности является единственным лучом света во тьме*² глубинной психологии³.

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

¹ Курсив мой. Фрейдово курсивное написание «Я» выражено подчеркиванием.

² Курсив мой.

³ З. Фрейд. Я и Оно // Психология бессознательного. С. 427–428.

ные слова нельзя лишать их первоначального смысла, не рискуя ввергнуть нас просто в бессмыслицу <...>, даже благочестивый, но со здравым смыслом читатель, я боюсь, решит, что по Вашему суждению “все это” “в мире духовном” обстоит так, как в человеческом мире кровосмешения <...>. Я не знаю, что подразумевали Вы Вашей ссылкой на Песнь Песней и 44-й псалом, в связи с концепцией “матери-жены”¹. В статье подробнее Вы не говорите об этом. Но что бы Вы ни подразумевали в этой ссылке, мне кажется несомненным, что в момент, когда делалась эта ссылка, не было достаточно учтено одно эмпирическое обстоятельство, входящее в установленный Богом порядок мира, а именно упрощенность человеческого восприятия. Если же учесть эту упрощенность, то придется убедиться в невозможности предупредить то, что рядовой читатель воспримет указанное построение главки 12-й, как богословское оформление фрейдизма². Ответ Булгакова был скорым и в достаточной степени исчерпывающим: «По существу же мне до боли горько видеть в Вас отношение к ряду важнейших и тончайших вопросов учения о Церкви под углом зрения какого-то (анти) фрейдизма, ищущего пол там, где ему нет и не может быть места. Вся пассивность образов В<етхого> и Н<ового> завета, относящаяся к Церкви, хотя извне и выражена языком пола, которая скрывается в поле или, вернее, за полом и открывается в духовном опыте». И далее в сноске: «Вы скажете: зачем искушать и употреблять слова, к<ото>рые для обыкновенного читателя имеют только половой смысл? Но я здесь не ответственен, п<отому> ч<то> говорю выражениями Слова Божия о великой тайне. Я так понимаю это, что, когда говорится о тайне во Христа и Церковь, то говорится не о плотской любви, а об особом характере любви, в которой во едино сочетаются дающая, благодетельствующая, и приемлющая, благодатствующая сторона. Это соединение при совершенном взаимопроникновении и есть основа *обожения*, *θεοσις*, к<ото>рое сопредельная цель мироздания, да будет Бог всяческая во всех. И *могут* соединяться в духовном опыте разные, т<ак> ск<азать>, тоны любви <...>. Я и представить себе не мог, — заключает Булгаков, — чтобы эти выражения могли быть приняты в смысле физиологического брака между... И то, что Вы по этому поводу вспомнили еще никакого абсолютно

¹ Ср. Псалом 44, ст. 10–18: «Дочери царей между почетными у Тебя; стала царица одесную Тебя в Офирском золоте. Слыши, дочь, и смотри, и приклони ухо твое, и забудь народ твой и дом отца твоего. И возжелает Царь красоты твоей; ибо Он Господь твой, и ты поклонись Ему. И дочь Тира с дарами, и богатейшие из народа будут умолять лице твое. Вся слава дочери Царя внутри; одежда ее шита золотом. В испещренной одежде ведется она к Царю; за ней ведутся к Тебе девы, подруги ее. Приводятся с веселием и ликованием, входят в чертог Царя. Вместо отцов Твоих, будут сыновья Твои; Ты поставишь их князьями по всей земле. Сделаю имя твое памятным в род и род; посему народы будут славить Тебя во веки и веки».

² III. Приложение. Из письма П. Н. Савицкого — С. Н. Булгакову. С. 40.

сюда отношения не имеющую беседу об учении Фрейда, я совершенно отвергаю, чтобы не сказать большего»¹.

Желание православного священника Булгакова отмежеваться от фрейдовой теории так же очевидно, как близость топики соотношений между сознанием и бессознательным у Булгакова и Фрейда, которую достаточно наглядно демонстрирует приведенное выше сличение текстов. И для первого, и для второго существует несомненная разница между тем, что традиционно относилось к сфере душевной жизни: тем, что Фрейд называет «предсознательным» и «вытесненным» и что обозначает объединяющим термином «Оно», тем, что относится к сфере сознания, или Я, и тем бессознательным, которое находится внутри Я (для Булгакова это различие между «психическим», «сознательным» и «моим»). И тот и другой — и Булгаков, и Фрейд — рассматривают «я» как пространственно весьма небольшую сферу и по отношению к меональному «моему» (или бессознательному); и бессознательное, и «моё» — жизненно; это в обоих случаях витальное начало. Более позднее, нежели конец 1910-х — начало 1920-х годов фрейдово разделение на Эрос и Танатос как бессознательно-эротическую жизнь и рационалистическую смерть давно уже стали едва ли не штампом даже не психоанализа как научной дисциплины, а психоанализа как элемента массовой культуры — но в булгаковских текстах начала 20-х годов мы также можем найти достаточно легко прочитываемое противопоставление меонально-жизненного «моего» и «я», которое «смертно» без «не-я», без «моего»² (позже, в «Софиологии смерти», эта трактовка будет существенно переработана и дополнена). Граница перехода между сознанием и предсознательным (или меонально-«моим») фиксируется словом — точнее, слова возникают именно на этой границе: на этом построена вся техника практического психоанализа (проговаривание невротических комплексов, вытесненных в бессознательное, и последующая работа психоаналитика, дешифрующего полученные символы) — но почти об этом же самом говорит и Булгаков в «Философии имени»³. Наконец, не может

¹ Это письмо С. Н. Булгакова — П. Н. Савицкому от 30. XII 1924 <старого стиля> // ВФ. 1994. № 10. С. 164–165.

² «Отделенное от всякого бытия, лишённое сказуемости, я металось бы в страшной муке о бытии, в бессилии абсолютных потуг. (Не есть ли этот огонь неугасаемый последнего *отделения*, лишёния сказуемости, бессмертия без способности к жизни, которое ожидает в геене огненной? И не есть ли всякая *смерть* в известном, условном и временном, смысле тоже отделение подлежащего от сказуемого, или по крайней мере паралич этой связи?) И напротив, совершенно перешедшее в *не-я* и погруженное в него, я утратило бы силу и остроту жизни, ее солнечность, оно впало бы в обморок до-бытия или по-бытия (таковым и является смерть, которая я оставляет в алкании и пустоте, а *не-я*, потенциальное сказуемое, — в обмороке бессознательности, преодолевающейся лишь воскресением)» (ТФ. С. 395).

³ Ср., напр.: «И поэтому для слова первоединицей является не буква и даже не слог, как таковой, но органическая часть слова, хотя бы она и состояла даже из одной только буквы, но эта

не обратить на себя внимание удивительно устойчивый образный ряд: описывая соотношение «я» и «моего», Булгаков постоянно использует образ света, пронизывающего, рассеивающего тьму; да и Фрейд тоже говорит о свете, отделяющем сознание от бессознательного; мы почти видим этот луч света, льющегося из ярко освещенной гостиной в полутемную «переднюю» предсознания.

И вместе с тем различие между философскими системами Булгакова и Фрейда огромно — почти как между таинством исповеди и уже упоминавшимся выше психоаналитическим сеансом (что, безусловно, не отменяет терапевтической значимости последнего). Разница коренится прежде всего в различной интерпретации понятия «я». В случае с Фрейдом очевидна редукция «я» к сознанию, для Булгакова же «я» — это прежде всего онтологическая категория. Ключом же к пониманию этой разницы является интерпретация понятия «свет» — того, что, собственно, и освещает тьму.

Само слово «свет» — и его святоотеческие коннотации — имеет для Булгакова огромное значение, не случайно одна из наиболее важных его ранних работ называется «Свет Невечерний». Однако это слово, рассматриваемое и как концепт, и как термин, практически осталось непроясненным не только в русской философской традиции, но и в традиции, к которой Булгаков так настойчиво пытается вернуться с периода написания «Трагедии философии» — к тому корпусу святоотеческого наследия, которое принято считать православным. Из средневековых церковных писателей, чьим языком был греческий, мы можем с уверенностью назвать лишь двух, касавшихся этой темы так или иначе, — или, скажем более точно, тех, в чьем творчестве эта тема была превалирующей: Псевдо-Дионисий Ареопагит и свт. Григорий Палама. Известно, что интерес Булгакова к творчеству Паламы возник еще в середине 10-х годов XX века, стал устойчивым в период написания «Философии имени», основной текст которой создавался в 1918–1919 годы, а в период написания «Ипостаси и ипостасности» (т. е. 1924 год) стал основанием для формирования новой модели соотно-

буква уже не принадлежит себе, но привязана к слову, пронизана его энергиями, окачествована ими, перерождена. И корень слова, всегда образующий сгусток букв, звуковой кристалл, есть явление *sui generis*, которое не исчезает чрез то, что оно входит в новые соединения; для того, чтобы соединение было возможно, необходимо это своеобразие соединяющихся элементов. А поэтому сохраняет свое значение в известных пределах и звуковая природа слова, она составляет *ночную, подсознательную, женственную* характеристику слова, к которому свойственен *мужской, дневной, солнечный* смысл» (ФИ (Бул.). С. 42). Курсив мой.

шения между Богом и миром, где звеном, связующим Бога и мир, становится, как и у Паламы, среда световых эпифаний (трактуемая Булгаковым как сфера Софии)¹. Примечательно, что достаточно устойчивая иерархия светов может быть реконструирована из текстов обыденного православного молитвенного обихода:

Господи Вседержителю, Боже сил и всякия плоти, в вышних живый и на смиренныя призираяй, сердца же и утробы испытуяй и сокровенная человеков яве предведый, *Безначальный и Присносущный Свете*, у Негоже несть пременение, или преложения осенение: Сам, Безсмертный Царю, прими моления наша <...>

(молитва пятая св. Василия Великого из утреннего молитвенного правила);

Ты убо, Господи Боже покланяемый, Царю Святой, Иисусе Христе, спяща *мя сохрани немерцающим светом*, Духом Твоим Святым, Имже освятит еси Твоя ученики. Дажь, Господи, и мне, недостойному рабу Твоему, спасение Твое на ложи моем: *просвети ум мой светом разума святого Евангелия Твоего*, душу любовью Креста Твоего, сердце чистотою словесе Твоего, тело мое Твоею страстию бесстрастною <...>

(молитва вторая св. Антиоха ко Господу нашему Иисусу Христу из вечернего молитвенного правила);

Благоволи, Господу, избавити мя от сети лукаваго, и спаси страстную мою душу, и *осени мя светом лица Твоего*, *егда приидеши во славе*, и неосужденна ныне сном уснути сотвори, и всю сатанину детель отжени от мене, и просвети ми разумныя очи сердечныя, да не усну в смерть<...>

(молитва четвертая св. Макария Великого из вечернего молитвенного правила);

Истинно слово всяко владыки и Бога моего: божественных бо причащайся и боготворящих благодатей, не убо есть един, но с Тобою, *Христе мой, Светом трисолнечным, просвещающим мир*.

(молитва шестая св. Симеона Нового Богослова из правила ко Святому Причащению)².

¹ Напр.: «Сделанное различие Бога в Себе (трансцендентного) и в Откровении не является новым, ибо оно сделано было еще в XIV в. в Византии в результате т. н. паламитских споров, когда было установлено различие между *существом* Божиим, *οὐσία*, твари неведомым, и *действием* Божиим, *ἐνέργεια*, причем для твари энергия Божия и есть открывающееся Божество, *ἐνέργεια Θεός ἐστίν* (хотя и не *ὁ Θεός*). (Противники же Паламы обвиняли его в том, что учениям об энергиях вводится многобожие)» (ИИ. С. 24).

² См., напр.: Молитвослов и каноны на каждый день седмицы и всякое прошение души. М., 2000. Курсивы, понятно, везде мои.

Как видим, изначальный бытийный свет связан и с Отчей, и с Сыновней ипостасями, и с Духом Святым; далее, он есть сфера эпифании («свет лица Твоего») — и сфера разума (знания), но сфера разума есть такая же — не менее, но и не более — область того, что просвещается светом; такая же, как душа, сердце и тело. Однако этот свет есть еще и огонь, и цель его — выжечь зло из мира («попали огнем невещественным грехи моя»). Эта трактовка света также важна для Булгакова¹.

Что же касается Псевдо-Дионисия Ареопагита, то следует вспомнить, что именно ареопагитики легли в основание достаточно хорошо разработанной западноевропейской средневековой метафизики света². Пристальное внимание Булгакова к раннесредневековому и схоластическому богословию, в частности к бл. Августину, необходимое для переоценки собственных филокатолических пристрастий, и достаточно глубокое его изучение Булгаковым не вызывает никакого сомнения. Что же касается интерпретации категории света в философии Нового времени, то уместно вспомнить, что уже Декартом вся полнота метафизики света Средневеко-

¹ См. напр., приводимые выше фрагменты из «Трагедии Философии», а также «Протоколы Семинария проф. прот. С. Н. Булгакова “Новозаветное Учение о Царствии Божиим”» и «Софиологию смерти». Изучение этой трактовки, несомненно, может стать темой отдельного исследования.

² Сошлюсь на исследование современного медиевиста А. М. Шишкова: «Возвращаясь же к традиции метафизики света, следует сказать, что в ней роль связующего посредника свет выполняет как бы в двух плоскостях. С одной стороны, в космо- и антропологической, т. е. через свое существование в качестве “чего-то третьего” (*tertium quid*) между телесной и духовной субстанциями в размерах макро- и микрокосма; с другой — в символической, т. е. через иерархию причастных и уподобляющихся друг другу светов (иногда трактуемых как три стадии угасания единого света во тьме материи) <...>. Чувственно воспринимаемый свет (*lux sensibilis*), <...> стоит (благодаря своей тонкости и минимальной отягощенности материей) на границе телесного мира и мира чистых форм, в котором существует свой умопостигаемый свет (*lux intelligibilis*), чьим подобием в чувственном мире и является видимый свет солнца. (...) Свет умопостигаемый в свою очередь выступает одновременно как а) свет бытия (...), б) свет прекрасного <...> и свет разума, просвещающий посредством иллюминации (*illuminatio*) интеллекты людей светом божественных истин о первоосновах бытия, чьим подобием в чувственном мире опять-таки является естественный свет солнца (подобием же мышления — зрение). Благодаря тому, что один и то же свет определяет начала как бытия, так и познания (*lux est principia essendi et cognoscendi*) <...>, — устанавливается нерушимое соответствие между пронизывающим мир в виде формальной иерархической структуры божественным единством и строем мышления, соответствие, делающие этот мир принципиально прозрачным для разума, т. е. познаваемым. Однако над естественным (чувственным, телесным) светом и светом форм (умопостигаемым, духовным) в качестве их первообраза располагается нетварный свет славы Божией (*lumen Dei*), Фаворский свет (...). Таким образом, «низшие света суть подобия и символические проявления высших, т. е. каждая посредствующая ступень являет собой образ по отношению к нижней ступени» (А. М. Шишков. *Метафизика света в средневековой европейской культуре* (два очерка к постановке проблемы) // ВФ. 2000. № 5. С. 89–90). Примечательно, что концептуализация метафизики света в средневековом латинском богословии и формирование молитвенного канона происходили практически одновременно.

вья сводится к тому универсальному свету Божественного разума, который, просвещая сферу мыслящего субъекта, дает возможность воспринимать вещи «ясно и отчетливо».

Однако различие между позициями Булгакова и Фрейда, несмотря на все их формальное сходство, на этом не кончается. Дело в том, что, как ни парадоксально это звучит, бессознательное Фрейда а-сексуально — и именно поэтому пресловутый «Эдипов комплекс» с такой легкостью заменятся не менее пресловутым «комплексом Электры». Наполненное безусловно сексуально окрашенным содержанием, само по себе, как форма этого содержания, оно не несет никаких половых характеристик. Напротив, ипостасное «мое» Абсолютного Субъекта в «Ипостаси и ипостасности» предельно ясно определено как «вечная женственность» и «ипостасность» как способность к самоотданию, как рецептивное, восприимлющее — и одновременно рождающее, способное дать жизнь женское начало: сфера Софии. «<...> София не есть ипостась. Но она есть у Бога, как его самооткровение, как содержание божественной жизни, как предмет божественной Любви, как Слава Божия, *предвечное облако сгустившегося сияния присносущного Света*»¹. Показательно, что София — не «свет Лица», но «облако сияния», соединяющее абсолютный свет Абсолютного Субъекта с туманной своею призрачностью. Но, несмотря даже и на это, София явственным образом выступает как искомый *tertium quid* между «телесной и духовной субстанциями в размерах макро- и микрокосма» (А. Шишков).

Сличение двух версий «Ипостаси и ипостасности» — машинописной и опубликованной в сборнике в честь П. Б. Струве — позволяет отчасти проследить пути постепенного изживания истолкования Софии одновременно как «облака сияния» (т. е. как сферы эпифаний, соответствующей паламитской сфере энергий²) — и одновременно как зачинающего и рождающего

¹ *ИИ*. С. 29. Курсив мой. Булгаковское выделение выражено подчеркиванием.

² «Софию необходимо понимать как *το ὄντος ὄν*, умную сущность, как раскрывающийся мир божественных энергий, как всеединство, совершенный организм божественных идей, пронизанных Духом Св. и явленных в правде и силе. Премудрость Божию, понятию в этом смысле, надо строго отличать от сущности Божией или природы (*οὐσία* или *φύσις*), она есть единая для всех ипостасей основа или существо» (*ИИ*. С. 26). Именно эта, неопаламитская трактовка Софии как совокупности энергий, существенно отличается от соловьевской онтологической модели, в которой София сливается порой с *οὐσία* Божества и фактически снимает все последующие упреки в четверении Троичности по отношению к самому Булгакову: София — ипостасность, но *не* ипостась.

субстанциального лона¹: так, полностью выброшена главка 12, подвергшаяся наибольшим нападкам со стороны Савицкого; практически всюду сняты квалификации человечества как четвертой ипостаси (слово «четвертая» заменяется на «человеческая» или «тварная» ипостась). Однако реальная связь Ипостаси и ипостаси, Я абсолютного и я тварного и в окончательном варианте работы не мыслится Булгаковым вне сферы Софии-ипостасности как меонального «моего» по отношению к Абсолютному Субъекту.

Опубликованная версия «Глав о Троичности»² снимает и это противоречие. Как показывает простой статистический подсчет, если в небольшой по объему «Ипостаси и ипостасности» слово «София» употребляется тридцать три раза только в именительном падеже, то в опубликованной Булгаковым части «Глав о Троичности» оно не встречается ни разу. Троичность — абсолютно светоносная сфера, сфера Субъекта, в которой совпадают Я и «не-Я» как актуальность и потенция, и лишь «в тварном бытии между личностью и субстанцией существует реальное несовпадение: субстанция есть бытийное лоно, а вместе и неосвещенная тьма (“не-я”), которая себя непрестанно являет в я, входит в самосознание, и это и есть тварная жизнь»³. Луч света просвещает тварь, минуя среду софийных эпифаний; образ богоявления — уже не равносторонний треугольник АВС, а Пречестный и Животворящий Кресте Господень⁴. Единственным связующим звеном между «Я» и «я» выступает глагол-связка экзистенциального суждения «есть»: Ипостась *есть* ипостась. Сфера субстанции освобождается от предикаций посредства.

¹ «Бог ее имеет, но быть у Бога-Любви, как ее предмет, содержание, идея, возможно только живой сущности, отдающей этой любви <...>. Возможна ли такая, только приемлющая и ответствующая, пассивная любовь, если активность, присущая лишь ипостаси, есть самая основа любви, ее центр? возможна ли такая «женственная», или пассивная любовь? Да, возможна, и, как вытекает из предыдущего, <даже> неизбежна. Есть дух, как ипостась, имеющая свою природу, и есть ипостасность, ипостасирующаяся около этой ипостаси, как ее содержание: есть подлежащее и сказуемое, дух и душа, или душа и тело, есть обладание и обладаемость, — только эти два и есть в мире, ибо мертвых, совершенно безучастных вещей и отношений в мире не существует. <...> Вочеловечение Логоса предполагает не только богоснисхождение, но и богоприятие, боговоплощение есть богоматеринство. Слово предвечно рождается из недр Отчих и объемлется Духом Св., из сих же недр исходящим, так что София есть откровение Отца в Сыне, приемлемое Духом Св., получает силу к приятию Слова, к Богорождению. Мир есть лоно <...>» (ИИ. С. 29, 32).

² Полный вариант этой работы, относящийся к 1925 году и хранящийся в АСБ ПССБИ, значительно более обширный, а также примыкающие к ней тематически и хронологически «Лекции о Троичности» 1923–1924 годов еще ждут своей публикации и адекватной интерпретации. Определение и статус Софии в неопубликованной части «Глав» даны мною выше.

³ Это заключительная сноска к опубликованному тексту «Глав о Троичности».

⁴ См.: главка 10 «Глав о Троичности», а также, отчасти, глава «Постулат Троичности и ее догмат» «Трагедии философии», по всей видимости написанную после основного текста. К сожалению, форма публикации работы, предложенная С. С. Хоружим, не дает возможности утверждать это с достоверностью.

«Я» и «есть»

Однако само слово «субстанция» (substantia) этимологически является латинской калькой греческого слова ὑπόστασις — «подставка», «основание», получившее в период выработки троичной терминологии в богословии Каппадокийской школы традиционное истолкование как «второй сущности» (по Аристотелю) по отношению к «первой сущности», т. е. природе (φύσις) Божества; в рамках латинской же патристики и особенно высокой схоластики денотат понятия «substantia» непреднамеренно сближается с понятием «essentia» — сущность, именно вследствие этого сближения в западной схолистике так много терминов, обозначающих разные степени актуализации Абсолютного Сущего в тварном бытии: substantia, substitutia, subsistentia — вплоть до quidditas (чтойность), accidentia/accedentia (акциденция) и haecitas (этость). Однако всё это — категории онтологические. Сфера субъекта-ипостаси в аристотелевом смысле слова как «чистого» субъекта, связанного в рамках средневекового типа рациональности и с «субстанцией», т. е. сущим, и с природой, но несводимого к ней¹, описывается с помощью определения, данного Боэцием, — «лицо есть неделимая (individua) субстанция разумной природы»²; проблема же онтоло-

¹ В философии Нового времени и эта связь нарушается: сфера субъектности уже не связывается более со сферой абсолютного и жестко противопоставляется природе как объекту; не случайно поэтому одним из наиболее общих мест в философских системах этого периода является учение о протяженной и мыслящей субстанциях, а другим — учение о «человеческом разумении», т. е. о структуре субъекта как *мыслящего* существа.

² Примечателен путь, каким Боэций приходит к этому определению: «Греция отнюдь не “скудна словами”, как замечает в шутку Марк Туллий. Для обозначения [наших понятий] “сущность” (essentia), “субсистенция” (subsistentia), “субстанция” (substantia), “лицо” (persona) у греков столько же слов: сущность у них называется οὐσία, субсистенция — οὐσιώσις, субстанция — ὑπόστασις, лицо — πρόσωπον. Что же до индивидуальных субстанций, то греки называли их ὑποστάσεις, видимо, потому, что они *находятся под* другими (subsunt), служа как бы под-кладкой (subpostae) и под-лежащими (subietae) для [вещей] как акциденций. По той же самой причине и мы переводим греческие ὑποστάσεις как “субстанции”, то есть те, что подлежат (subpositae)». Далее, рассуждая о принципиально й и привычной для него синонимичности понятий ὑπόστασις (субстанция или ипостась) и πρόσωπον (лицо или персона), Боэций подчеркивает все же очевидный и для него гораздо более высокий онтологический статус понятия ὑπόστασις — «это имя употребляется [у греков] для обозначения лучших [субстанций], чтобы выделить высшее», и разницу в словоупотреблении в том случае, когда речь идет о конечном человеке (для которого корректными являются все термины, от «essentia» до «persona») и о Боге, для которого неверным является термин «три субстанции» вместо «три лица» — или «три ипостаси»: Бог *не* находится под другими вещами в качестве их подлежащего (quasi subiectum supponeretur), но лишь «предшествует всем прочим вещам и тем самым как бы под-лежит им в качестве начала». Таким образом, слово substantia — подлежащее — субъект исключается из числа терминов, с помощью которых описываются Лица Троицы. Соотношение заменившего его в латинском церковном языке термина persona с термином «природа» (οὐσία) описывается Боэцием через родовые отношения: «Для нас покамест достаточно будет установить, что природа и лицо различаются, как мы сказали выше, поскольку природа есть видовая особенность (specificata

гической структуры личности, изоморфной Троице, примерно в это же время — IV век н. э. — разрабатывалась Августином (знаменитый трактат «De Trinitate»)¹, которого Булгаков неоднократно цитирует и критикует в первой части «Глав о Троичности». Последующее развитие понятия «субъект» в западноевропейской философской традиции, как показывает даже беглый взгляд на историю западной философии, связано с дальнейшими трансформациями именно этой модели, заданной Аристотелем, Августином и Боэцием: субъект есть прежде всего «разумный» индивидуум, сознание которого интенционально направлено на то, что внеположено ему и что удерживается в поле сознания как «объект» или бессознательное (или, в гуссерлианской традиции, как «феномен сознания»). Даже фрейдянская концепция сознания и бессознательного, речь о которой шла выше (как, впрочем, и ряд философских моделей, генетически связанных с психоанализом, как то классический структурализм (Леви-Стросс) и структурный психоанализ (Лакан)), по сути дела ничего не меняет в такой трактовке понятия Я как сознательного, «когнитивного» субъекта, лишь ограничивая его сферу сферами Сверх-Я и Оно.

Дескрипция булгаковского «я», соединенного с «Я Абсолютным», осуществляется не через логические родо-видовые отношения первой и второй сущности Аристотеля², с небольшими изменениями и вариантами использованными в гре-

proprietas) любой субстанции, а лицо — неделимая (individua) субстанция разумной природы» (Против Евтихия и Нестория // *Боэций*. Утешение философией и другие трактаты. М., 1990. С. 174, 175) (пер. Т. Ю. Бородай).

- ¹ По Августину, человек как образ Божий состоит из трех элементов в единой личности, которая «заключает в себе память, и разум, и волю, и способность размышлять соединена со способностью помнить, и способность волиять связана со способностью помнить и размышлять, и в целом есть помнящая способность размышлять и волящая способность помнить». Механизм этого три-единства может быть описан следующим образом: «три суть: я, и то, что люблю, и сама любовь. Но “люблю любовь” не обозначает “люблю любящего”: где нет любви, там некого любить. Следовательно, есть три: любящий, любимый, любовь. Где же нет ни “люблю”, ни “меня самого” (т. е. “я”, “субъекта”. — *A. P.*)? не у того ли, о котором идет речь: которого “люблю” (т. е. является объектом любви)? [Есть] любящий, который любит, и также тот, которого любят: так есть любящий и любимый, есть “что” и “кто” любви» (De Trinitate. IX. 2.2 // *Patrologia cursus completus, series prima / Accurante J.-P. Migne. T. XLII. Parisiis, 1845. P. 961–962*), — и любовь, направленная от субъекта на объект любви, которая соединяет оба эти элемента в неразрывное единство. Примечательно, что в этом красивом пассаже речь идет о любви разума, об amor intellectualis; по-видимому, именно этот механизм — «удержания» субъектом в поле своего сознания объекта любви, особое свойство сознания быть направленным на объект послужил основанием для более позднего схоластического учения об интенции.
- ² Первая сущность, по Аристотелю, — это то, что «не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек и отдельная лошадь» (Категории. V. 15), т. е. «первая сущность» есть исключительно субъект суждения, некое «что» в самом основном смысле этого слова. «Вторая сущность» может выступать и в роли сказуемого: «Вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды» (Там же).

ческой патристике и латинской схоластике¹, а через сугубо онтологическую категорию «дано» — «есть» — «быть» — *esse*: Я (абсолютное) есть я (тварное). Однако обратное соотношение невозможно из-за разного онтологического статуса Я абсолютного и я тварного; соотношение между ними примерно то же, что и между Именем и Богом: Имя Божие есть сам Бог, но Бог не есть только Имя; онтологический статус собственно субъекта (по-видимому, именно этот момент фиксируется в булгаковских текстах я курсивным: я) именно таков же, каков статус имени в философии имени Булгакова. Именно поэтому поиск его топоса неизбежно связывает нас с именами св. Григория Паламы — и Вл. Соловьёва. Как я постаралась показать, булгаковская онтология субъекта начала 1920-х гг., т. е. «крымского» периода, ближе соловьёвской онтологической модели, тогда как онтология «Ипостаси и ипостасности» явно тяготеет к паламитской конструкции. Метафизика субъекта Булгакова середины — конца 1920-х гг. (т. е. «Глав о Троичности») может быть описана как такая метафизика, где Бог, тварь и «есть» как констатация бытия даны в качестве элементов диалога, бесконечного и непрекращающегося, между Богом и тварью. Осознаваемое в статусе собственной тварности, наше тварное я есть лишь провод — и проводник — Я Абсолютного: Троицы, и именно это его свойство и является аргументом в пользу, доказательством и залогом связи между тварью и Творцом. «Я» — это то место во «мне», где, преобразуя «мою» тварную бытность в актуальное бытие, бывает Бог, и это бытие — залог спасения всякой твари.

Конструктивной особенностью такой модели является то (это, собственно, и вызывает некоторую путаницу), что сугубо философские проблемы соотношения между бытием и сущим, трансцендентным и имманентным, наконец, беспредпосылочным началом и финитным наличным бытием Булгаков пытается решить — и успешно решает — в терминах богословского дискурса², предельно сближая его, однако, с дискурсом философским. Не случайно в системе терминов, выработанной Булгаковым в 20-е годы, Троица есть Абсолютный Субъект, тварное «я» (тварь) — субъект относительный, а «есть» — онтологическая данность, соединяющая имманентное не только с трансцендентальным (ипостасность в «Ипостаси

¹ С ощутимой недостаточностью аристотелианской модели для описания реального соотношения между сущностью и ипостасями связан пристрастный пафос «Экскурса» к «Главам о Троичности». Примечательно само название «Экскурса»: «Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии».

² Однако это не обозначает, что в 1920-х годах Булгаков вовсе не писал работ, чисто богословских и по стилю (дидактично-риторическому), и по проблематике, и по способу аргументации (постоянная апелляция к текстам Писания и Предания как наивысшим авторитетам), достаточно вспомнить «Купину Неопалимую» и «Пётр и Иоанн. Два первоапостола». Классическим же образцом соединения — без смешения — богословского и философского дискурса является работа 1931 г. «Иуда Искариот — апостол-предатель», первая часть которой (сам Булгаков называет ее «исторической») является сугубо богословской, заставляя вспомнить, к примеру, сочинения проф. Московской Духовной Академии М. Д. Муретова и свящ. Петра Алфеева на ту же тему; вторая же часть (так называемая «догматическая») представляет собой едва ли не классическое сочинение по философии истории.

и ипостасности»), но и с трансцендентным, тварь с Творцом. Построенная таким образом, философия субъекта — из-за *онтологического* статуса традиционно *гносеологической* категории «субъекта-я»¹ — является образчиком метафизической, т. е. обращенной к и ориентированной на сущности вещей, философии. Подобного рода конструкции — философии как метафизики² — начиная с Вл. Соловьёва традиционны для России; у них есть сильные и слабые стороны, которые, вне всякого сомнения, служат и долго еще будут служить объектами рассмотрения, но несомненно одно: труды Булгакова крымского и пражского периодов и «Главы о Троичности» фиксируют и описывают именно такую версию метафизики. И именно поэтому демаркация раннего (т. е. до 1917, в крайнем случае — до 1922 года) «философского» и позднего (после 1917 года) «богословского» периодов творчества Булгакова представляется необоснованно жесткой.

Однако само существование философских систем такого рода заставляет нас вернуться к, казалось бы, давно уже устаревшим вопросам о том, что есть философия и каковы границы метафизического дискурса вообще. Другими словами, является ли метафизика субъекта в работах Булгакова 1920-х годов философией в узком смысле слова, или же это — лишь пример использования различного рода философских техник и терминов для решения внефилософских (в данном случае — богословских) проблем? Или, шире, сохраняет ли статус философской системы система, основания которой лежат за пределами традиционного истолкования рациональности? — Ответ на эти вопросы в случае с работами Булгакова однозначен: речь в них идет о сугубо философских проблемах (одна из которых — проблема субъекта — является сквозной для всей европейской философии начиная с Аристотеля, как показано выше), решаемых философским же способом, путем дискурсивного рассуждения.

Однако булгаковская метафизика субъекта начала 20-х годов, при всей своей теснейшей связи с богословием, вовсе не обозначает простой редукции, скажем, к средневековому реализму, — и не случайно богословие Фомы подвергается Булгаковым в 10–13 главах «Главы о Троичности» столь оглушительной критике. Философия Булгакова — за пределами не только Нового времени, с его ориентацией на когнитивное, познающее начало («умную» составляющую света), но и Средневековья, с его пафосом неразрывного присутствия и достаточно жесткой детерминации Богом и человека (субъекта) и мира (объекта). Для Бул-

¹ Ср.: «Я как субъект есть подлежащее для всякого сказуемого, будет ли это небо или ад, минерал или страсти. <...> даже гносеологическое *я*, совокупность познавательных форм, схем и категорий, по отношению к *я* ноуменальному есть сказуемое, тончайшая его форма, отлитая по образу и подобию» (ТФ. С. 392–393).

² Думается, будет уместно здесь определить различие между онтологией и метафизикой, чьи предметные области зачастую смешиваются: если онтология ведет речь о бытии, то метафизика — о трансцендентном бытии и о связи его с наличным и историческим бытием.

гакова же мир и человек — совокупность предикатов к Абсолютному субъекту-Я, данных через связку экзистенциального суждения «есть». Бог, мир и человек являются элементами триалога, который может быть и ассонансным, со-гласным, и диссонансным: человек¹ может «не слышать», не «чувствовать» присутствие Абсолютного Субъекта в самом себе, не ощущать наличие того экзистенциального стержня, который дан ему как его «я», точно так же, как волен «не отвечать», не соответствовать этой данности². Беспредпосылочное начало — присутствие Абсолютного Субъекта или Троицы, вводимое в систему Булгакова посредством связки «есть», действительно находится вне привычного философского дискурса века девятнадцатого — но вполне естественно для философского дискурса века двадцатого и вполне сопоставимо, скажем, с таким понятием, как «Ereignis» (событие) у позднего Хайдеггера³. Пример с Хайдеггером представляется в данном случае уместным и корректным: оба этих автора — Булгаков и Хайдеггер — как, впрочем и многие другие, каждый на своем языке и в свое время, пытались дать свои версии ответа на единственный, пожалуй, не-мнимый «основной вопрос философии» — что же в конце концов есть сущее в своем бытии.

«НОВОЗАВЕТНОЕ УЧЕНИЕ О ЦАРСТВЕ БОЖИЕМ» И ЕГО СУДЬБА

История текста Протоколов семинара С. Н. Булгакова «Новозаветное учение о Царствии Божиим» сложна и запутана. С одной стороны, он упоминается как некая богословская статья во всех наиболее авторитетных исследованиях

¹ Равно как и другой объект мира. В системе Булгакова 20-х годов нет области «протяженной субстанции», «res existens» — как нет и «res cogitans»; все члены этой системы предикатов в разной степени, но одновременно и когнитивны, и экзистенциальны.

² Самый яркий пример такого внезапного разрыва — момент смерти. Эта тема вообще очень важна для Булгакова; начиная с попыток осмысления смерти сына Ивашечки до «Софиологии смерти» Булгаков не раз будет к ней возвращаться. Еще один пример — момент греха («Друг Жениха» и «Иуда Искариот»).

³ «В противоположность этому событие (Ereignis) надо мыслить так, чтобы оно не могло удержаться ни как бытие, ни как время. Оно как будто “нейтральное tantum”, нейтральное “и” в заголовке “Время и бытие”. Однако это не исключает того, что в событии сомыслятся также и посылание, и простираие, так что известным образом бытие и время остаются “существовать”. Также слушателям напомнили о тех местах “Бытия и времени”, в которых уже употреблялось “дано”, при этом оно не мыслилось прямо в направлении события. Сегодня эти места выглядят как половинчатые попытки разработки вопроса о бытии <...> так, например, вопрос о смерти исследуется лишь в тех пределах и исходя из тех мотивов, которые были определены конкретной целью — разработкой временности» (Протокол к семинару по докладу «Время и бытие» (отрывок) // М. Хайдеггер. Разговор на проселочной дороге. М., 1991. С. 185). Этот семинар проводился в сентябре 1962 года в Тоднауберге (Шварцвальд).

булгаковского творчества, с другой, — даже простое библиографическое описание этой статьи дается по меньшей мере противоречиво. Так, Л. А. Зандер, наиболее известный в культуре эмиграции исследователь (и последователь) о. Сергия, в библиографической части своего двухтомника «Бог и мир» относит, как он их называет, «Протоколы семинария “Новозаветное учение о Царствии Божиим”» в раздел III «Богословские труды» в качестве статьи, опубликованной в пражско-парижском «Духовном мире студенчества» в трех выпусках, указывая при этом лишь общее число страниц, выпуск I в № 3, «стр. 23»; выпуск II в № 4, «стр. 24»; вып. III в № 5 «(Paris), стр. 25». Однако в био-библиографии, принадлежащей перу духовной дочери Булгакова, монахини Елены, в библиографии Климент Наумова, — и во многом повторяющей ее (и ее недочеты) современной библиографии В. Акулинина этот текст описан иначе: у Климента Наумова — как «НОВОЗАВЕТНОЕ УЧЕНИЕ О ЦАРСТВИИ БОЖИЕМ». Протоколы семинария проф. прот. С. Н. Булгакова. — Духовный мир студенчества, 1923, № 3 р. 47–69; 1925, № 5 р. 48–60 (позиция 212 библиографии), у монахини Елены — «Новозаветное учение о Царствии Божиим. Протоколы семинара проф. прот. С. Н. Булгакова» и, соответственно, тоже только третий и пятый номера «Духовного мира студенчества»; у В. Акулинина — «Новозаветное учение о Царствии Божиим: Протоколы семинария проф. прот. С. Н. Булгакова // Духовный мир студенчества. Прага, 1923. № 3. С. 47–69; 1925. № 5. С. 48–60». Как видим, само название текста немного варьируется от описания к описанию; по-разному указываются номера журнала (3, 4 и 5 у Зандера, 3 и 5 — у Наумова и монахини Елены) и даже количество страниц — а следовательно, и объем самого текста¹.

Понятно, что для прояснения ситуации необходимо обратиться к самому журналу «Духовный мир студенчества». Однако и здесь заинтересованный исследователь с удивлением обнаружит некоторые парадоксы. Так, весьма авторитетный справочник «Сводный каталог периодических и продолжающихся изданий русского зарубежья в библиотеках г. Москвы» свидетельствует, что журнал «Духовный мир студенчества» действительно выходил в Праге в 1923–1924 годах, но имел только четыре номера, а пятого, того самого, в котором было опубликовано окончание Протоколов булгаковского семинара, — не имел. Не менее авторитетная роспись «L'Emigration russe en Europe. Catalogue collectif des periodiques russes 1855–1940» описывает журнал таким образом²: «Духовный мир студенчества. Вестник

¹ См.: Л. А. Зандер. Бог и Мир. Париж, 1948. Т. II. С. 353–354; Serge Boulgakov. Bibliographie [Сергий Булгаков. Библиография] / Сост. К. Наумов. Париж, 1984; В. Н. Акулинин. С. Н. Булгаков. Библиография. Новосибирск, 1996. С. 15; Мон. Елена [Е. Казимирчак-Полонская]. Профессор протоиерей С. Н. Булгаков (1871–1944) // Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. Орел, 2001. С. 224.

² См.: Сводный каталог периодических и продолжающихся изданий русского зарубежья в библиотеках г. Москвы. М., 1990. С. 76; L'Emigration russe en Europe. Catalogue collectif des periodiques russes 1855–1940 [Русская эмиграция в Европе. Общий каталог русской периодики] / Сост. Т. Осоргина-Бакунина. Париж, 1990. Т. I. С. 157.

Русского христианского студенческого движения в Европе. Ред. Л. Липеровский. 1923–1925. Прага, puis [затем] Париж». Согласно этому же указателю, в Европе сохранилось не так уж много номеров этого журнала: № 2 — в Славянской библиотеке в Медоне¹ и в библиотеке Свято-Сергиевского православного богословского института в Париже, № 4 — в библиотеке Международного института социальных исследований в Нидерландах. Интересующего же нас пятого номера «Духовного мира студенчества», по всей видимости, на территории Европы не существует (разве что, быть может, где-то в частных коллекциях); да и вообще его существование смело можно было бы поставить под сомнение, если бы не рекламное объявление, напечатанное на задворках восьмого и девятого, еще машинописных номеров «Вестника РХСД»; рекламное объявление, заставляющее сжаться от тоски сердце библиофила (здесь и далее: правописание источника везде сохранено):

В складе издательского отдела Р. Х. С. Д. имеются для продажи следующие издания:

Журнал «Духовный мир студенчества» № 4 (1924), № 5 (1925) по 5 центов.

«Христианство и современная жизнь» — 5 центов.

«О русских Православных Братствах» — 2 ½ цента.

«Протоколы семинария о. Сергия Булгакова по изучению Священного Писания» — по 5 центов.

«Вестник Русского Студенческого Движения» №№ 1, 2, 3 (распроданы) 4, 5 (распроданы), 6 по 2 франка».

Это объявление, полностью проясняя ситуацию с журналом, свидетельствует также и о том, что существовал еще один булгаковский текст, не описанный ни в одной из библиографий, а именно «Протоколы семинария о. Сергия Булгакова по изучению Священного Писания». Атрибуция же этого текста вполне возможна. Дело в том, что в библиотеке Свято-Сергиевского богословского института в Париже сохранился еще один экземпляр «Новозаветного Учения о Царствии Божиим» (так в действительности называется устное сочинение Булгакова, записанное за ним Л. А. Зандером). Это — три брошюры, отпечатанные типографским способом. На титульном листе первой, двадцатидвухстраничной, содержащей записи первого — пятого протоколов семинара, значится:

ПРОТОКОЛЫ

Семинария проф. прот. С. Н. Булгакова.

«Новозаветное Учение о Царствии Божиим».

(Выпуск I)

Оттиск журнала «Духовный Мир Студенчества» (№ 3).

Прага 1923 г.

¹ К сожалению, библиотека в Медоне уже прекратила свое существование (сообщено А. Козыревым).

На титуле второй, двадцатичетырехстраничной брошюры (шестой — восьмой семинары) название слегка изменено: «Новозаветное учение о Царствии Божиим. Протоколы семинария профессора протоиерея С. Н. Булгакова. (по записи Л. А. Зандера)» (возможно, именно это разночтение в заголовках и вызвало отмеченное выше расхождение в библиографических описаниях), однако также присутствует ссылка на журнал «Духовный мир студенчества» (четвертый его номер), и указано место и год издания — Прага, 1924 год. Однако последняя, третья, двадцатистраничная брошюра (заключительные, девятый — одиннадцатый семинары) уже не содержит никаких ссылок, кроме как на непосредственное место печатания: «Rapid — Imprimerie», 12, rue Poyet-Collard, Paris (V); не указан и год издания. По-видимому указанные в рекламном объявлении «Протоколы семинария о. Сергия Булгакова по изучению Священного Писания», стоившие в далеком 1926 году 5 центов за брошюру, и есть не что иное, как те самые оттиски «Новозаветного учения о Царствии Божиим» из журнала «Духовный мир студенчества», которые сохранились в библиотеке Православного Богословского института¹.

Однако зададимся вопросом: почему текст Протоколов, в 1923–1925 годах в достаточной степени известный, впоследствии практически полностью выпадает из научного оборота? Как случилось, что не только в современной исследовательской литературе (что могло бы быть с легкостью объяснено физической труднодоступностью текста), но и в литературе эмиграции, даже со стороны «соратников» (того же Бердяева) после 1925 года не встречается ни единого упоминания о самом булгаковском семинаре и о Протоколах его записи; а позднее даже наиболее последовательные агиографы Булгакова, такие как Л. А. Зандер и монахиня Елена, не могут с точностью указать ни подлинного названия текста, ни его выходных данных? Что же касается анализа содержательной стороны Протоколов, оценки их концептуального и терминологического значения, то можно с уверенностью утверждать, что таковые отсутствуют вообще. Прояснению всех этих обстоятельств и посвящена настоящая глава.

Аудитория: братства и кружки

«<...>Я еду на Прагу, буду там читать лекции и служить, — писал С. Н. Булгаков А. С. Глинке-Волжскому в начале 1923 года. — <...> Здесь, думаю, найдет-

¹ По-видимому, аутентичное библиографическое описание текста должно выглядеть следующим образом: Новозаветное учение о Царствии Божиим. Протоколы семинария проф<ессора> прот<оиерея> (по записи Л. А. Зандера) // ДМС. Прага. 1923. № 3. С. 47–69; Прага. 1924. № 4. С. 51–71; Париж. 1925. № 5 (de visu недоступен). В настоящее время их полный текст републикован мною (с примечаниями): *Булгаков: Религиозно-философский путь*. С. 427–520.

ся работы больше, чем хватит надорванных сил, так что слава Богу. Но новая “проблематика” жизни, особенно церковной, обступает и давит с силой неимоверной. Когда мы расставались с Вами в Москве, казалось, что я уже вступил в последнюю и окончательную стадию жизни и что будет ровный и гладкий путь до конца. В известном смысле это и верно, насколько это касается благодатного дара священства, который, хотя и не возгревал, хранишь как величайшую радость и святыню и ощущаешь как вторую природу. Но путь мой не оказывается гладким и исполнен новых задач и трудностей великих, перед которыми я стою...»¹. Однако первые шаги Булгакова по «земле святых чудес», по Западной Европе, если верить его доксографам, вовсе не оправдывали этой тревоги и воспринимались почти идиллически² — и не последнее место в этой идиллии занимает благосклонное восприятие как булгаковского семинара о Царствии Божиим самого по себе, так и его зандреровской записи. Как видно из хроники тех лет, именно Протоколам семинара о Царствии Божиим изначально было предназначено стать идейным основанием процесса «объединения русской молодежи с серьезными религиозными запросами». Из *Протоколов Съезда Бюро РХСД (доклад П. Е. Коваленского (Париж))*:

...В настоящее время в Париже возникли два христианских студенческих кружка, которые один с другим тесно связаны. Первый кружок состоит из 8 членов и возглавляется священником отцом Александром Калашниковым. Члены кружка представляют из себя тесную группу церковного характера. На собраниях кружка читается слово Божие (обычно Евангелие и Апостол следующего воскресного дня). Кроме того ведутся беседы о православном богослужении и по вопросам христианской жизни. Этот кружок выделяет из себя несколько человек, которые организуют другой кружок, более многочисленный, но менее однородный в своем составе. Кружок этот имеет миссионерскую задачу. В него входят студенты, желающие

¹ Это письмо А. С. Глинке от 19 (2) марта/апреля 1923: Смерть первая и воскресение первое. Письма Булгакова 1917–1923 гг. // Новый мир. 1994. № 11. С. 206.

² Из отчета о летней конференции в Штернберге. // ДМС. 1923. № 2. С. 18: «В субботу о. Сергий Булгаковым была отслужена всенощная, а в воскресенье литургия. Всенощную о. Сергий служил в открытом поле, под навесом огромного гумна. Гирляндами цветов и листьев были украшены временный иконостас и престол. Все, кто мог, принимали участие в создании этого скромного храма и в Богослужении. Тихое стройное пение церковных песнопений привлекло к нашей общей молитве и окрестных жителей. Молитвы и слово о. Булгакова проникали глубоко в душу». *Монахиня Елена*: в 1923 году Булгаков «объединяет вокруг себя русскую молодежь с серьезными религиозными запросами и, становясь ее духовным руководителем, ведет систематический богословский семинар, посвященный новозаветному учению о Царствии Божиим, принимает самое активное участие в ряде важнейших религиозно-общественных предприятий молодежи. В октябре 1923 года он становится главным организатором Братства Святой Софии в Чехословакии» (*Мон. Елена*. Профессор протоиерей С. Н. Булгаков. С. 223–224).

ближе подойти к Евангелию, к вопросам веры. На собраниях кружка, которые происходят в помещении Французской Федерации, изучают Евангелие, руководствуясь протоколами семинария «О новозаветном учении о Царстве Божиим», который ведется в Праге проф. о. С. Н. Булгаковым.

Н. П. Хирьяков (Прага):

Большое оживление в религиозную жизнь пражских студентов внесли праздничные вечера о. Сергия Булгакова. <...> Вечера эти начинались служением молебна, чтением акафиста с пением студенческого хора, затем о. Сергий говорил проповедь, после чего все присутствующие, размещаясь за чайными столиками, вели непринужденную беседу. Иногда беседы носили общий характер и затрагивали волнующие всех темы о религиозной жизни здесь и в России, о христианских задачах нашего времени и т. д. В перерывах между отдельными речами была музыка. Эти собрания вообще считаем очень удачными, пользующимися большим успехом. Собирается на них обычно около ста человек, большего количества не могло бы вместить помещение клуба «Русская беседа», где они происходят. Большое влияние на религиозную мысль студенчества Праги оказывает богословский семинарий проф. о. Сергия Булгакова. В семинарии изучается вопрос о «Новозаветном учении о Царствии Божиим». Посещает семинарий группа в 15 человек. Ведутся протоколы семинария, которые печатаются как руководство для библейских кружков. Лекции о. Сергия (учение о Церкви), которые он читает на юридическом факультете, с большим интересом посещают многие члены всех наших кружков.

Л. А. Зандер:

Бывший в прошлом году библейский кружок принял в этом году форму более тесного православного единения, сосредотачивающего главное свое внимание на более глубоком изучении, понимании и переживании православия. Руководителем его является о. Александр Калашников <...>. Кружок естественно закрыт для посторонних, состоит из 8 действительных членов и 4 гостей, но повидимому имеет тенденцию расширяться, что явствует из наличия ряда новых кандидатов. Эта углубленная православная работа кружка не мешает однако общехристианской огласительной работе, для которой служит более широкий кружок, открытый для посторонних гостей и занимающийся изучением Евангелия по плану работ семинария о. Сергия Булгакова, печатаемых в «Духовном Мире Студенчества». При этом члены православного кружка составляют центральное ядро, фактически руководящее широким кружком, который однако пока что так же является очень немногочисленным (около

14 членов; состав более или менее переменный). Чрезвычайно ценной является здесь найденная форма единства организации, при которой форма конфессиональная и вне-конфессиональная не противопоставляются одна другой...¹

В небольшом предисловии «От редакции», предваряющем первую публикацию Протоколов, достаточно четко обозначены как непосредственный адресат этого текста — члены христианских студенческих кружков, так и причина, побудившая его записывать и публиковать, — «святоотеческая письменность, дающая единственно авторитетное истолкование Св. Писания, фактически оказывается недостижимой в условиях эмигрантской жизни. В виду этого у участников семинария о. С. Булгакова явилась мысль фиксировать его работу в кратких протоколах для того, чтобы эта запись могла служить руководящей нитью для самостоятельного прорабатывания этого материала в студенческих кружках»². Таким образом, опыт экзегезы Св. Писания, предпринятый Булгаковым, носил прежде всего пропедевтический, «огласительный» характер. По мысли публикаторов, задача этого текста — своего рода «ликвидация церковной безграмотности», сама по себе достаточно далекая от проблем «выработки совместных программ» или «идеологии». Однако история такого не до конца еще изученного феномена Русского зарубежья, как «братства» и «кружки», показывает, сколь недостаточными показались эти скромные задачи для самих участников движения.

Первое, что бросается в глаза, — это устойчивое ощущение избранности собственной социальной группы, ощущение личной богоизбранности, уникальности своего духовного пути и призвания, в первую очередь, призвания духовного спасения России, — и закрытый характер большинства кружков. Вот как писали эти люди о себе в контексте своих духовных занятий: «Бывали заседания, когда мы вовсе не изучали Евангелия и, тем не менее, мы испытывали ту духовную радость взаимного общения, то единство чувств, то слияние всех разрозненных переживаний в один могучий аккорд, которое может дать только близость ко Христу. От рассказов членов Белградского кружка веяло чем-то бесконечно близким, чем-то напоминающим те времена, жили на земле люди, видевшие своими глазами Слово, сделавшееся плотью, чем то, о чем тоскует безумно душа и что заслонено от нее веками пошлости, лжи и обмана <...>. Это чувство постоянного общения с Христом, это постоянное переживание духовной радости, это обращение души к немеркнущему свету, это было не только в словах белградцев. Что-то прорывалось поверх этих слов,

¹ ДМС. 1924. № 4. С. 35, 39, 43.

² Проф. прот. С. Н. Булгаков. Новозаветное учение о Царстве Божиим... // Булгаков: Религиозно-философский путь. С. 427.

что-то заставляло трепетать душу, и это было самое главное. Ибо не всегда словами можно выразить все, что хочешь, не всегда человек поймет до конца сказанные ему слова, но душа говорит с душой, минуя слова и никогда не обманывается. Дай Бог, чтобы эти чувства у всех их переживших не остались только воспоминанием. Дай Бог, чтобы они были постоянным стимулом к дальнейшей работе, ведь жатвы так много, а делателей так мало. *Ночь темна. Тяжелые тучи скрывают от нас лицо неба. Но там, на горизонте, уже блещет первый луч занимающейся зари. И если мы, увидевшие Свет и воздавшие хвалу Ему, если мы не пойдём к этому Вечному Свету и не поведем за собой других, то кто же сделает это?*¹. — «Мы — звонари, зовущие заблудившихся темной ночью. Основное стремление зарубежныхников — быть на Родине. А Родина ждет людей веры, верующих в Бога, служителей и исполнителей Слова Божия, людей молитвы и подвига»².

Надо сказать, что в 1923–24 годах, на заре движения, этот пророческий пафос, молодой, горячий и искренний, поддерживался и взращивался и вполне уравновешенным В. В. Зеньковским³ — да и самим Булгаковым⁴. И это вполне понятно. Переосмысление оснований собственной судьбы в условиях

¹ Здесь и далее курсив мой.

² Конференция Всемирной Христианской студенческой федерации для Восточной Европы // ДМС. 1923. № 1. С. 9–10; О современном РСХД в России // ДМС. 1923. № 2. С. 21.

³ В. В. Зеньковский: «Скрытые силы, таящиеся в нас, в нашем движении, богаче, чем мы сами думаем. Одно ясно и бесспорно — это связь с Церковью. Это — альфа и омега, начало и конец. Церковь — Тело Христово, и мы его члены. Не нужно спешить, пусть внешнее будет меньше внутреннего. Самая дорогая связь — это связь во Христе <...>. Мы ничтожны и слабы, но нам вручены ценности. Мы свеченосцы...» (ДМС. 1923. № 3. С. 45).

⁴ Прот. С. Булгаков: «Между тем, в то время как наша молодежь теперь не имеет многого из того, что мог иметь средний студент во времена моей молодости, ей вверены к исполнению великие духовные подвиги, ей дано повернуть русскую душу новым путем, всю русскую жизнь поставить на новые рельсы. Вы должны вернуться на родину новыми людьми, людьми мысли, сознания, науки и веры <...>. Ни я, ни вы не имеем ни сил, ни данных разрешить эту задачу, но мы имеем силы и данные сознать ее и ее восхотеть. Я знаю, что не все и теперь этого хотят, я слышу внутренне тех, которые остаются на *там* (курсив Булгакова. — А. Р.) берегу, духовно не пережив революции, ее не преодолев. Они встретят речи о необходимости религиозного возрождения холодно и недоверчиво, быть может, насмешливо, но это и меня оставляет холодным. Для меня незыблемо, что в интеллигенции зарождается уже дух обновления <...>. А пока будем вместе искать путей, не только изучением, но и делом жизни <...> мы для религиозного просвещения имеем столь немногое, но зато Бог дал нам умягчающий душу опыт страдания, потрясений, гибели, и в сердцах наших слышатся зовы и откровения истории». — Как видим, интонация Булгакова все же существенно отличается от интонации даже В. В. Зеньковского («мы ничтожны и слабы, но нам вручены ценности», и, отсюда, «мы свеченосцы»): «мы имеем <...> немногое, но зато Бог дал нам» — отнюдь не ценности, но «опыт страданий, потрясений, гибели» (Об особом религиозном призвании нашего времени. (Вступление в чтения по богословию в Праге, 6/19 октября 1923 г.) // ДМС. № 3. С. 10–11). Эта же линия — ориентации не на готовое «стояние в истине Православия», а, скорее, на открывшуюся возможность стяжания этой истины через «опыт страданий» — будет продолжена в Протоколах.

эмигрантского «апофеоза беспочвенности» с необходимостью заставлял задуматься, по крайней мере, об основаниях русской культуры — и их молодые эмигранты без труда находили в Православии; но не том «историческом» (или, наоборот, «модернизированном» Православии), которое было уделом людей старшего поколения — церковных иерархов или в той или иной степени вольных философов, а в собственном, интуитивно понятом и «схваченном», помноженном на собственный горький эмигрантский опыт. Понятно, практика экзегезы Священного Писания как нельзя лучше соответствовала тем высоким задачам, которые стояли перед членами студенческих кружков. Другое дело, что закрытый характер большинства молодежных организаций, помноженный на пафос ощущения личной избранности и призванности их членов, рисковал повлечь за собой и сразу же повлек, во-первых, выделение среди членов кружка организованного ядра, которое чаще всего принимала форму «братства», и, во-вторых, создание особой, «братской» идеологии. Эти тенденции оказались общими практически для всех жизнеспособных кружков.

Из переписки с редакцией «Духовного мира студенчества» (Болгария, гора Бойчиновцы, некто Г. И. Д.):

...Время пришло. Среди страшной тьмы идолослужения, среди полного расцвета сатанизма замелькали огни истинного Богопочитания, и оживает некогда мертвая пустыня. Свет Христов озарил многие души...

К сожалению, в мире не ощущается рельефно горячо проповеди христианского призыва... — и резюме: «Нам всем, нашему братству, кажется, что *очередной задачей православного христианства сейчас должно быть задание объединиться по всем градам света, всем истинно верующим, в миру православным христианам, в одно общее могучее братство, дабы из него уже выдвинуть сильных духом проповедников, поддержанных всей мощью истинного братства. Даже, если хотите, необходимо создание в таком братстве органа подобного иезуитскому в его лучших и светлых сторонах*¹.

Отсюда становится понятно, что общий для всех последующих противников Братства святой Софии² упрек в том, что софийцы-де пытались перенести на православную почву католический институт орденов³, мягко скажем,

¹ ДМС. № 4. С. 48.

² Историю этого Братства см.: М. А. Колеров. Братство Св. Софии: «веховцы» и «евразийцы» (1921–1925) // ВФ. № 10. 1994. *Он же*. Новые материалы к истории Братства Св. Софии // ВФ. 1996. № 4; Братство Святой Софии: документы (1918–1927) // Исследования по истории русской мысли — 1997. СПб, 1997. С. 99–133; а также обстоятельную, но, к сожалению, во многом уже вторичную публикацию документов Братства: Братство св. Софии. Материалы и документы. 1923–1939 / Публ. Н. А. Струве. Москва-Париж, 2000.

³ Н. С. Трубецкой — прот. С. Булгакову [начало 1924]: «<...> Братство Св. Софии стоит как бы вне конкретной церковной организации, не прилегает к ней, а только прикасается к ней в отдельных пунктах. Вследствие этого, Братству приходится создавать свою особую иерар-

не совсем правомерен — это, скорее, душевное настроение, общее для большинства православных братств и кружков. Публикация подробных протоколов заседаний Братства в достаточной степени проливает свет на вопрос о действительном, а не мнимом влиянии института католических орденов на его структуру. Из выступления Булгакова на одном из самых первых в эмиграции заседаний «софийцев»:

...Во устроении Братства нашего мы не находим печати какой-либо отдельной яркой религиозной индивидуальности, как то мы видим, например, в католических орденах, над которыми веет дух их основателей (св. Франциска, св. Доминика, Игнатия Лойолы). Может быть это связано с тем, что среди нас нет таких ярких религиозных индивидуальностей, но по существу это вытекает из самого духа православия, свидетельствует о православном устроении нашего православного Братства. Происходит собирание церковных сил, а не группирование их вокруг одного лица; наша основная задача — послужить церкви, войти в ее жизнь, и основной предпосылкой нашего вступления в Братство является глубокое смирение, сознание личной слабости перед лицом великих задач, стоящих перед нами. <...> Как верующие люди, мы должны признать некое провиденциальное соответствие между временем и людьми, в нем живущими¹.

нию, что и является его самым бьющим в глаза отличительным признаком. Институт «духовного главы» и трех ступеней братств, не существующий ни в одном нормальном православном братстве, логически вытекает из необходимости иметь свою собственную иерархию <...>. Братство создает особую иерархию, сосуществование этой особой братской иерархии с иерархией канонической создает совершенно недопустимое с православной точки зрения положение. Все это является неизбежным следствием того, что Братство св. Софии по существу является орденом и что самая идея основания этого ордена не связана ни с какими православными традициями. Для нас совершенно несомненно, что учреждение Братства Св. Софии является попыткой пересадить на православную почву католический институт орденов. Некоторые из тех, кто сейчас входит в состав в братства, за последние годы в частных разговорах и публичных выступлениях неоднократно высказывались в том смысле, что Православию недостает той крепкой организации и дисциплины, которая имеется в католицизме, что эти черты католицизма следует перенять и что в этом отношении надо начать с организации православных орденов» (Цит. по: Братство Святой Софии. Материалы и документы, С. 197–198, 199–200). Это письмо впервые введено в научный оборот М. Колеровым в 1994 году.

¹ Протокол совещания членов Братства во имя св. Софии 14/27 марта 1924 г. (Прага) // *Братство Святой Софии*. С. 20. По всей видимости, во многом на основании этой неадекватной интерпретации деятельности братства основаны и последующие обвинения в его адрес со стороны, скажем, такого активного деятеля братского движения, члена Братства Святого преподобного Серафима Саровского Ю. Граббе, в статье 1929 года «Корни церковной смуты» прямо обвинившего Булгакова (вместе с Флоренским) не просто в «иезуитском уклоне», а в связи софиологической традиции и, в частности, учения о Божественном Ничто с построением розенкрейцеров и иудео-масонов (см.: в Гр<аф> Ю. Граббе. Корни церковной смуты. // *Церковные ведомости*, издаваемые при Архиерейском синоде РПЦ за границей. Белград, 1929. № 3–12; С. 4. № 13–27. С. 9–11). Интересное преломление эта тема получила в среде обывденного эмигрантского церковного сознания. С. Л. Франк — *прот. С. Булгакову (7 сентября 1926 года)*: «Вероятно, Вы в общем

К середине — концу 1926 года процесс превращения «кружков по изучению Св. Писания» в преимущественно идеологические группировки практически был завершен¹. Относительно изученными являются история и идеология Братства Св. Софии; встречаются также глухие упоминания о Братстве

знаете, как это отразилось на нашей берлинской церковной жизни: у нас приход раскололся на два прихода, из к<ото>рых один, бо́льший, на стороне митр. Евлогия, а другой, меньший, на стороне собора и еп. Тихона. Положение очень ответственное и мне пришлось целиком отдалиться работе над организацией законопослушного прихода. Приходится с одной стороны, пропагандировать канонически православную позицию, и с другой стороны, сдерживать страсти и недопускать шагов, к<ото>рые могли бы повредить помешать все еще возможному примирению сторон. Но вот о чем я считаю своим долгом специально запросить Вас. Еп. Тихон, чувствуя трудность или даже невозможность защищать решение Собора чисто формально-канонически, пускает в ход дикую версию подхваченную доверчивыми и земными людьми, что весь раскол по существу вызван фактом, что митр. Евлогий находит под влиянием братства св. Софии, в руках которого находится и академия, а братство это — бесспорно еретическое, свободомыслящее, масонское и т. д. Утверждают даже, что по уставу Братства члены его обязаны слепо повиноваться Вам, как его главе, а так как митр. Евлогий тоже состоит членом Братства, то и он повинуется Вам (!!!), а Вы уже не веруете в Св. Троицу, так как провозгласили четвертую ипостась — Св. Софию. Почему собственно при этом положении надо выделять германский приход из епархии митр. Евлогия, остается все так же непонятным, но это не апрофондируется. Все это, конечно, так чудовищно глупо, что по существу не заслуживает ни малейшего внимания, но — увы — у нас с этим приходится практически считаться. Каждый момент с меня могут потребовать отзыва о сущности, цели и делах Братства. По этому именно поводу и обращаюсь в Вам со след. вопросами 1) не найдете ли Вы нужным, ссылаясь на эти слухи, (которые у нас в Берлине, несмотря на свою глупость или м<ожет> б<ыть> именно вследствие ее, пользуются большой популярностью) опубликовать в газетах 1) в кратких чертах природу, происхождение, состав и цели братства 2) его полную непричастность к разногласиям между митр. Антонием и Евлогием. Это, м<ожет> б<ыть>, было б желательно, п<отому> ч<то> усиленно подчеркивается, что братство «тайное» 2) не уполномочите ли Вы меня, в случае крайней к тому необходимости, если придется, публично рассказать о братстве, конечно, в самых общих чертах, не затрагивая тем заседания братства? На меня эта глупость действует так тошнотворно, что я лично склонен скорее игнорировать ее и ответить на нее молчанием. Но иногда, м<ожет> б<ыть>, нужно эту личную брезгливость преодолевать, если это необходимо для пользы дела» (АСБ ССПБИ. Кор. XIII. Папка 69. Ед. хр. 18). Опубликовано с неточностями: *Братство Святой Софии*. С. 236–237.

¹ В этой связи очень любопытным человеческим документом является открытое письмо членов Братства Святого преподобного Серафима Саровского, где в терминах специфически воспринятого и интерпретированного Православия поясняется различие между братством и кружком: «Дорогие друзья, Мы чувствуем потребность поделиться с вами тем, что принесло нам Братство, и в то же время чувствуем всю трудность этого. Та перемена в самом существе перехода кружка в Братство столь же велика, сколь и трудно выразима. Эта перемена, главным образом, внутренняя, и поэтому нам так трудно о ней говорить. Церковь животворит все, чего касается. Все, что освящает Церковь, меняется и обновляется в самом существе своем. Когда Церковь освящает материю воды, то она получает силу целения. Освященная икона получает в себе как бы таинственное присутствие того, кого она изображает. Все сосуды, предметы, все освящаемое Церковью, становится иным в природе своей. То же ощутили мы с переходом из кружка в братство. Тот союз людей, который находился раньше в кружке и перешел в братство, ощутил на себе животворящую силу Церкви — благодати церковной. <...> Перед нами открылся беспредельный путь для внутренних достижений — богатство возможностей — и реальное их осознание. Мы думаем, что это церковное <...> делать реальным и подлинным то, чего оно касается» (Вестник РХСД, № 5 (1 апр.). 1926. С. 11–12).

св. Фотия. Однако этими двумя братствами братское движение Русского зарубежья вовсе не исчерпывается (достаточно вспомнить, к примеру, Белградское братство Святого преподобного Серафима, Саровского чудотворца, «Устав» и «Обет» которого републикуются в Приложении). К слову, к 1925–1926 годам изучение Священного Писания в кружках шло уже вовсе не по Булгакову. В отчетах различных, в том числе парижских и пражских, кружков о своей деятельности, обильно публикуемых в «Вестнике РСХД» за эти годы, при упоминании изучения Евангелия и даже при упоминании тех же самых евангельских притч, о которых говорит Булгаков в Протоколах (так, выступление еп. Гавриила в Белграде на заседании Братства св. Серафима Саровского непосредственно перекликается с тематикой булгаковских семинаров — притча о заблудшей овце, притча о женщине и об утерянной драхме, притча о блудном сыне и др.) — имя Булгакова-экзегета даже не упоминается.

Аудитория: «евразийцы», «веховцы» и *dii minores*

Однако реальная рецепция взглядов Булгакова была вовсе не столь однозначной, как хотелось бы его доксографам. Булгаков прибыл в Прагу в ореоле в своей дореволюционной славы — профессора политэкономии, христианского социалиста, последовательнейшего из последователей Владимира Соловьёва, одного из наиболее знаменитых идеологов веховского движения — движения, по своему общественно-историческому влиянию далеко вышедшего за границы трех важнейших в русской культуре начала века сборников («От марксизма к идеализму», «Вехи» и «Из глубины») и во многом спровоцировавшего русскую революционную ситуацию начала века; наконец, человека, пережившего в начале 1920-х годов в Крыму сильнейшее католическое влияние и не скрывавшего своих филокатолических симпатий. Именно в области такой трактовки булгаковской деятельности кроются причины настороженного к нему отношения со стороны людей, старавшихся от этих сфер отмежеваться — и составляющих вместе с тем большую часть гипотетической булгаковской аудитории (за исключением, быть может, более чем лояльно настроенных к Булгакову членов Православного студенческого кружка в Праге, на заседаниях которого, по всей видимости, и происходило обсуждение новозаветного учения о Царстве Божиим)¹. Характерно,

¹ См. упоминание об этом кружке: А. Козырев, Н. Голубкова при участии М. К. С. Н. Булгаков. Из памяти сердца. Прага. (1923–1924). Комментарии // Исследования по истории русской мысли [2]. Ежегодник за 1998 год. М., 1998. С. 134, 201. Кружок сложился вокруг студенческого общежития «Свободарня»; по данным А. Козырева, Н. Голубковой и М. Колерова, в него входили сыновья П. Б. Струве Алексей и Константин, Е. Н. и Ю. Н. Рейтлингер, М. С. Булгакова.

что эта идиосинкразия к духовному наследию начала XX века отразилась и в отношении к тем формам трансляции православной традиции, просветительской по преимуществу, которые более или менее активно внедрялись представителями старшего поколения философов-эмигрантов. Соединение молитвенного пафоса и пропедевтики; «братского» и «кружкового» настроений воспринималось чем-то вроде воспринимавшегося как вредная архаика «нового религиозного сознания»¹. То, что происходило с «братчиками» во время собраний Братств, сами они рассматривали почти как феосис — невыразимую словесно (см. выше) полноту общения с Богом и стояния в истине Православия; сходная — специфически-«братская» позиция проявилась также у ранних евразийцев, многие из которых, к слову, были и членами «братств» и «кружков». Чувство трудного и сложного обретения церковной истины для «братчиков» и евразийцев — и необходимость трансляции этой истины — влекли за собой основанную на этом чувстве необходимость создания собственной идеологии как системы конституирования идеалов и ценностей, опираясь на которую и представлялось возможным решить две важнейшие культурные проблемы эмигрантского бытия — отношение с Западом, как с «чужим», и с Россией, как с «прошлым» — и возможным к возрождению будущим.

Именно с этим связана очевидная к середине 1920-х гг. ориентация большинства братств на «выработку совместных идеологий и программ»; интерес преимущественно к проблематике соотношения церкви и государства² — и восприятие бывших представителей «нового религиозного

¹ П. П. Сувчинский — А. В. Ставровскому (24. VIII. 1924 г.) «по вопросу об отношениях с евразийцами»: «Если в наши дни молодой человек заряжается эмоциями 90-х годов то поймите, что это значит, что он абсолютно не творческий и не современный человек. В то время как Вы собираетесь идти на какие-то соглашения с Софийцами — Карсавин напр. идеологически очень обостряет с ними отношения. И думаю, что он прав. Я писал Эндену, повторяю Вам, что не согласен с самим методом занятий конференций, типа Имки. Нельзя сочетать два принципа общения: принцип общения литургический, церковный, и идеологический, дискурсивный. Перед лицом Божиим мы конечно все братья, но в повседневной жизни должны отстаивать в меру сил то, что считаем правдой. Я понимаю устроить <нрзб.> монастырско-молитвенного распорядка, переплетая службы — святоотеческим чтением. Но сочетать светские, мирские доклады и прения с единением молитвенным — по-моему нехорошо. Прения — так прения; отслужить молебен в конце и начале и все остальное время действительно идеологически спорить и говорить» (ГАРФ. Ф. 5783. Оп. Д. 483. Л. 1.) Это письмо опубликовано мною в: С. Н. Булгаков. Труды о Троичности. М., 2001. С. 42.

² Так, анализ тем докладов, читанных на собраниях, скажем, Белградского кружка и Братства показывает, сколь далеки были принимавшие в них участие от простой экзегезы Св. Писания — и сколь близки тому, что может интерпретироваться как «выработка церковно-политической идеологии»: 1) «О Хоповском съезде» (М. М. Зёрнова и Ю. П. Граббе) — открытое собрание; 2) Беседа на тему «Христианин — воин Христов» (собрание Братства); 3) «О преподобном Серафиме Саровском» — М. М. Зёрнова (собрание кружка); «Состояние языческого и иудейского мира перед пришествием Христа» <...>, «Религиозное оправдание национализма» (Н. А. Клепинин, открытое собрание), «Отношение Церкви и государства в будущем» (проф. С. В. Троицкий), собр. кружка; «Европеец на распутье» (иер. о. Иустин

сознания», «марксистов» и «идеалистов» как идеологических противников, диалог с которыми возможен, а идейная победа необходима¹. К слову, это затрудненное понимание, «нарушение коммуникации» зачастую было вполне обоюдным. Так, с одной стороны, один из лидеров Братства св. Фотия А. В. Ставровский отмечал, что «причина неудачи некоторых общих собраний в Берлине (у Бердяева) лежит в неопределенности религиозно-философского направления недостаточно проводимой православной точки зрения при обсуждении поставленных тем»²; с другой стороны, сам Бердяев, отвечая на вопросы анкеты РХСД, писал, что «неопределенность практических задач, которые ставят себе кружки и братства, приводят к мучительным сомнениям оправданности самого движения, в часто бесплодном рефлексировании над вопросом, что делать. И организованное Христианское движение среди русской молодежи может развиваться дальше лишь при условии, что оно более конкретно определит свои задачи <...>. Основной целью кружков и братств является создание клеток христианского общества, реальное, а не внешне-условное оцерковление жизни. Главный недостаток движения я вижу в крайне суженном понимании Православия многими его участниками» — и далее чисто-бердяевская приписка: «в боязливом о подозрительном отношении ко всякому духовному творчеству, в недостатке интереса к более сложной умственной и духовной культуре»³. Студенческие же конференции, собрания кружков и братств рассматривались не как среда проповедности Евангелия⁴, а как арена идеологической

Попович — открытое собрание), «О единстве Церкви» Ю. П. Граббе, собр. Братства (См.: Вестник РХСД. № 5. 1926. С. 13).

¹ П. П. Сувчинский — А. В. Ставровскому (24. VIII. 1924): «Может быть для людей Вашего возраста о. Булгаков представляет собой что-нибудь новое. Могу сказать по совести, откровенно, с 1910 г. я стал близко интересоваться богосл. рус. возрод. и тогда софиология может быть была нужна, однако события и обстоятельства ясно показали, что это возрождение русского богословия “нео славянофильство” и т. п. оказалось безсильным в деле защиты России от революции. Пусть Россия толкалась в пропасть социал. инфекции и Правительством, но где же была та часть интеллигенции, которая прозрела и возродилась? Ведь было время, когда софиология до крайности близко сочеталась со “Серебряным голубем” А. Белого, с соблазнами с-р-ства, народничества, революции и т. п. И если люди моего поколения, прошедшие в свое время через все это — говорят, что это не то — мне кажется, следует над этим задуматься» (ГАРФ. Ф. № 5783. Оп. 1. Д. 483. Л. 2). Это письмо опубликовано мною в: С. Н. Булгаков. Труды о Троичности. С. 43.

² *Хроника*. Выдержки из протоколов Съезда Бюро Объединения Русских Студенческих Христианских Кружков в Европе // ДМС. 1924. № 4. С. 35.

³ Ответы на вопросы анкеты РХСД // Вестник РХСД. 1926. № 2. С. 7, 8.

⁴ А. В. Ставровский — П. Сувчинскому: «Конференции или лучше “частные собрания” признаю для того, чтобы по словам апостола, были между нами споры, дабы обнаружались искусные. Темы для конференций должны тщательно выбираться, чтобы не слушать тем в роде самоутрачений и т. п. Современные конференции мало интересны потому, что дискуссий-то как раз и не бывает, потому что кроме профессоров да 2-х — 3-х лиц из студентов их вести некому. Для нас интересны конференции как способ пропаганды евразийства в разных странах

борьбы. К середине 1920-х годов это противостояние было уже не столько противостоянием «отцов» и «детей» (хотя взаимные упреки в инфантильности и сенильности в равной степени присутствуют практически у всех участников переписки)¹, сколько борьбы мировоззрений — и участники ее и вовсе не жалели экспрессивных выражений для экспликации ее пафоса, передающих радость победы и горечь поражения.

Из евразийской переписки середины 1920-х годов:

...В понедельник же 29-го, в «интимном семинаре» Струве произошло нечто совершенно небывалое. Струве, в первом же председательском слове, заявил, что перечел *Временник* и, не найдя ничего предосудительного в статьях Савицкого и Ставровского, в статьях Сувчинского и Трубецкого нашел (буквально, несколько раз повторенные слова) «невежество» и «вздор». Это он аргументировал тем, что Трубецкой упоминает на стр. 28 восприятие общества, как бездушного механизма, как обще романо-германское восприятие, не зная, следовательно, всех европейских «органических» теорий общества, а Сувчинский называет Леонтьева «славянофилом», что есть

и «обращения» в евразийство 2-х — 3-х выдающихся лиц. Поэтому на конференции ездить нужно, а если нельзя на них попасть, то нужно найти способ, чтобы гласно было упомянуто хотя бы слово от Евразийства. Так на Пшеровской конференции будет прочтено наше Парижское послание, которое Энден, гр. Стенбок-Фермер, Кривошеин и я подпишем. Это мы делаем для того, чтобы заявить о своем существовании публично и особенно в среде лиц, собравшихся с разных стран света» (ГАРФ Ф. 5783. Оп. 1. Д. 483. Л. 3, 5). Это письмо опубликовано мною в: *С. Н. Булгаков. Труды о Троичности. С. 44–47.*

¹ *А. В. Ставровский — П. Сувчинскому*, в том же письме: «...я никогда не думаю, когда говорю о софийцах: о той своре молодых и пожилых людей, кот<орые> посещают конференции и кот<орых> называть софийцами в высшей степени оскорбительно, потому что *это просто столбы и дубы в худшем случае, а в лучшем эмоциональные мальчишки и девочки типа Сонички Шидловской, Сонички же Зерновой (удивительно везет на Софий!) и присных* (курсив мой. — А. Р.). Сии господа не только не интересны, как Вы говорите, а просто пустое место. И неужели Вы полагаете, что я хоть минуту думаю, что нам с ними по пути? Да ведь у них-то и пути нет, а если и есть, то пусть они шествуют, никому не мешая». Этот мотив — душевного и духовного инфантилизма молодых представителей эмиграции, несогласных с евразийской идеологией, и интеллектуальной дряхлости представителей старшего поколения встречается достаточно часто в евразийских документах Фонда Савицкого ГАРФ, являясь почти лейтмотивом: «... Доселе <т. е. до диспута, устроенного нац. Студ. Общ-вом («подголоски Струве» и «национальные жида» — подлинное выражение. — А. Р.) > в Праге были *профессора и дети — ибо иначе как детскими нельзя назвать все выступления наших студентов «националистов», «демократов» и пр.* (курсив мой. — А. Р.). В понедельник же вечер против фронта профессоров впервые выступил фронт молодежи, гл<авным> обр<азом>, студентов, соравный ему по ораторскому искусству говоривших и превосходящий его по части всякого упора, чувствовавшегося в речах. Нужно всячески подчеркнуть: всякая расхлябанность всех оппонентов и волевой упор евразийцев вообще не поддаются никакому сравнению <...>. Я положительно утверждаю, что такой мобилизации сил Пражская эмиграция еще не знала» (ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 475. Л. 6 об). Из цитированного выше письма А. Ставровского: «Центр «Софии», состоящей из типов Франк, Струве и иже с ними вовсе не церковен и имеет значение поддержки (глубинной) общего философского софийства. <...> Бердяев-Франк <нрзб. > одни это не София, это старая хотя и ценная (а Бердяев и малоценная) рухлядь».

верх невежества. Далее он назвал соблазнительным проявляющееся якобы только у тех же Сувчинского и Трубецкого смешения идеализма с фактопоклонством, «приятием революции» <...>. Я с трудом сохранял хладнокровие и <...> выступил с речью. Струве на след. день заявил мне, что своей речью я «распорол ему живот, вывалил внутренности и посыпал перцем и поливал уксусом». Я прежде всего заявил, что отвечаю за каждое слово Трубецкого и Сувчинского. Если они говорят вздор, то говорю вздор и я. Затем последовательно вскрыл передержки, на которых основывалось изложение Струве <...>. Я говорил одновременно и со страстью и, как мне кажется, с ниспровергающей основательностью в смысле доводов. Струве в некоторой степени был несомненно устыжен. <...>. Я кончил свое слово благодарностью Струве за то, что он помогает нам, испытывая наших евразийцев хорошими тумачами. При таких тумачах останутся только те, кто нам нужен, кто с нами по существу. <...> По существу же выступление Струве было для нас полезным, так как дало возможность на попытку разделения проявить абсолютную, до последнего слова, солидарность и сплоченность. В общем, диалог между Струве и мною, где «вздор» и «невежество» со стороны Струве были обменены на «передержку» и «измышления» с моей стороны, остался как-то в стороне от остального обсуждения¹.

Имело значение, однако, еще кое-что. Последние месяцы Крыма и первые годы эмиграции значили для Булгакова значительно больше, чем просто перемена места жительства, и дневниковые записи тех лет помогают хотя бы в какой-то степени понять и оценить тот путь «страданий, потрясений, гибели», который ему суждено было пройти. Экспатриация для Булгакова была не только вынужденной мерой постольку, поскольку его существованию как гражданина, философа, общественного деятеля и т. д. в новой России грозила опасность (хотя и это, безусловно, тоже имело значение), но, скорее, глубоко личностным, экзистенциальным актом. Чувство ответственности за происшедшее в России; почти трагическое ощущение личной вины (известны слова Плеханова о Булгакове как о «надежде русского марксизма», к счастью не оправдавшейся) определило, во-первых, особое интеллектуальное и психологическое состояние, которое наиболее правильно было бы определить как «покаянное», самого Булгакова и, во-вторых, переосмысление к концу 1923 года самого элемента связи, элемента залога между Богом

¹ ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 478. Л. 7. С. 1–2 (машинопись).

и миром¹. Это уже не Россия как воплощение Завета («Россия, гниющая в гробу, извергла меня за ненадобностью, после того, как выжгла на мне клеймо раба»²), и даже не София, во всяком случае, не такая София, как это ощущалось в Константинополе³. В этот период происходит смена плоскости мышления, смена дискурса, в котором существовала мысль о Сергия, — переход от «общественно-философской позиции» к метаобщественной и метафилософской. Начиная с Константинополя и Праги практически вся его общественная жизнь есть фактически жизнь церковная; даже участие, и весьма активное, в интеллектуальной жизни Праги и Парижа осуществляется «с другого берега», с иных метафизических позиций⁴.

Разумеется, эти перемены не могли остаться незамеченными. По всей видимости, именно они позволили выделить Булгакова православно-идеологически ангажированным молодым людям и вступить с ним в доброжелательный, но, к сожалению, малопродуктивный диалог. *А. В. Ставровский — П. П. Сувчинскому:*

Когда я говорю о Софийцах я имею в виду конкретный тип Булгакова-Карташева (двух сторон одного и того же). Позволительно спросить, что мне в них представляется ценным и каково мое к ним отношение. Я считаю, как Вам о том и писал, что это люди как бы то ни было глубокого внутреннего просвещения, опыта и недюжинного и богомудренного ума. <...> Обвинять их в пассивности по отношению к революции мне

¹ *Прот. С. Булгаков — Н. А. Бердяеву (Прага 12/25. V — 1923):* «...Я очень остро перестрадал еще в К<онстантинопо>ле разницу в настроении русском и заграничном и согласен, что того опыта, который мы там пережили, там не имеют, а потому оно самодовольнее и неподвижнее, чем у нас. Но я и ехал, и здесь продолжаю оставаться с мыслью, что заграничная диаспора тоже Россия, проходящая свой особенный и в высшей степени важный опыт, и притом носящая в душе постоянную боль России, впервые, м. б., научающаяся любить ее священной любовью. И в этом русском гетто я чувствую себя русским жидом, вместе ждущим своей Палестины» (*Братство Святой Софии*. С. 182).

² *С. Н. Булгаков*. Из дневника / Публ. Н. А. Струве // Вестник РСХД. № 129. С. 237.

³ «У старообрядцев есть мудрое, как я вижу теперь, верование, что восстановление креста на Софии (на Софии константинопольской. — *А. Р.*) (конечно, не циркулярно — завоевательное, но всемирно-историческое) означает конец истории, — писал Булгаков в своем дневнике. — Если освободить эту мысль от эсхатологического испуга, ее окрашивающего, и выявить скрытое в ней видение, то она означает, что София станет осуществима лишь в *полноте* христианства, т. е. в конце истории, когда явлен будет ее последний и зрелый плод и сверкнет в мире православное Белое Царство. Ему, а не политическому завоевателю, не “всеславянскому царю” откроются врата Царьграда, и ему дано будет воздвигнуть крест на Софии, которую освятит не распутинский ставленник, как и не “вселенский” патриарх, но в сознании своем иерарх вселенский...» (*Прот. С. Булгаков*. В Аяа-Софии. Из записной книжки. Запись от 9 (22) января 1923 г. // Автобиографические заметки. Париж, 1946. С. 73).

⁴ Совершенно не случайно первые журнальные публикации Булгакова в европейских изданиях носят почти дневниковый характер. Даже в том случае, когда речь идет о републикации более ранних работ, Булгаков публикует не теоретические статьи, а «Из религиозного опыта: Зовы и встречи», «Из интимного письма» и «Земля родная» (ДМС. 1924. № 4); статью о Сикстинской Мадонне «Две встречи (1898–1924). Из записной книжки» и свои софийные впечатления («В Аяа-Софии. Из записной книжки» в «Русской Мысли» за 1924 год).

кажется странным, ибо что могли они сделать против общей дегенерации времени и недостаточной своей зречести в то время. Кто вообще оказался зрячим в то время? никто. А если следовать принципу, что неспасшие Россию от революции люди вообще мертвецы и неценны, то придется дойти до того, что все <? > взрослые <? > предреволюционные времена уличить и признать безценными, а это как бы и на себя не обернулось. Я думаю все в революции повинны, а даже если и не повинны, то все равно должны были оказаться проглоченными предреволюционной стихией, а все те, кто сейчас прозрел, столь же ценны, сколь и ранее прозревшие, по мудрому слову Златоуста: «и во единдесятом часе пришдый неражде сумняшеся да праведнует». А в смерти и в преодолении ее и подавно все равноправны, кто прозрел. А без возрождения русской богословской мысли все равно далеко не уйдешь, а мы, пока что, на это не способны, это признать нужно¹.

Как видим, Булгаков представлялся Ставровскому не просто «специалистом», «профессором», чья ученость может быть пригодна и полезна для «выработки совместных программ». Булгаков для Ставровского, скорее, типичный «христианин одиннадцатого часа», через опыт покаяния и прозрения пришедший к Церкви — и именно этот момент определяет его инструментальную ценность. Для чего? Об этом сам Ставровский писал Булгакову в письме так: «В евразийстве я увидел жажду, *стремление силы духа и воли к созданию тех условий, при которых Православие смогло бы пронизать всю реальность мира и, сияя своим неземным светом, озарять все стороны жизни человеческой*², — смогло бы создать православную культуру <...>. Стороны специфичные для евразийства, как то “резкое” отношение к западной культуре и католицизму, и противопоставление им своего “евразийского” и Православного я воспринял не как хулу или мракобесие, а как безграничную скорбь о профанации святейшего в христианстве, приводящей к атеистической и материалистической цивилизации современности, и, вместе с тем, крепкое упование и уверенность в силе жизни Евразии, мира Русско-Восточного, призванного к великой, последней быть может в истории человеческого рода, задаче сохранения христианского здания на земле, Предвидения Святителей Российских и предчувствия великих русских людей подают нам святые надежды на сбыточность сих евразийских чаяний, по-

¹ ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 483. Л. 3–5 (рукопись). Выписка из письма А. В. Ставровского П. П. Сувчинскому в ответ на его письмо от 24 авг. по вопросу об отношениях с софийцами. Письмо опубликовано мною в: С. Н. Булгаков. Труды о Троичности. С. 44–47.

² Курсив мой.

чему они становятся как бы правомерными»¹. Иными словами, быстро совершившийся психологический переход от состояния оглашенных, ревнующих церковной Истины, к состоянию хранителей Истины, «свеченосцев», фактически позволял не только «создавать условия» для трансляции «неземного Света», обретенного на заседаниях Братств, не только продумывать практику и формы возможных политических преобразований², но и использовать инструментально опыт человеческой жизни.

По всей видимости, корни принципиального расхождения Булгакова, для которого — по крайней мере в этот период — опыт человеческой жизни имел абсолютную, беспрекословную ценность, и поэтому религия всегда есть *личное* дело, дело взаимосвязи Личности и личности («Главы о Троичности»), даже с той частью евразийской аудитории, с которой ему удалось вступить в доброжелательный диалог, следует искать здесь.

Из ответного письма Н. С. Трубецкому:

Дело не в частности, а в существе, в расхождении воли. При другом настроении Вы не стали бы заниматься оцепиванием комаров, и свою критику изложили бы не вне, а внутри Братства. Для меня отнюдь не показался неожиданным Ваш ответ, я иного и не ожидал. Вернее сказать, я ожидал и продолжаю ожидать благих результатов от *личного общения*³ с каждым из вас, и *лично к каждому* и направлялось наше приглашение. Вы же отвечаете от лица «тройки», коллектива, лжесоборности, каковая для Братства не существует и просто не интересна, для вас же она составляет главное, имеет примат. В этом направлении сращены в одном стволе ценности религиозные, национальные, культурные, причем интересы веры оказались в зависимости от всего этого сращения. Такой религиозный утилитаризм или прагматизм подлежит не утверждению, а преодолению. Благодаря ему невольно и незаметно — вера становится национальной ценностью, богослужение с тайнодействием и молитвой — «обрядом», по соседству с фольклором, который нужно национально охранить и утвердить. Конечно, все

¹ ГАРФ. Ф. 5783. Оп 1. Д. 476. Л. 1. Выдержки из письма А. В. Ставровского — о. С. Н. Булгакову. 4 сентября 1924 г.

² П. Н. Савицкий: «...В общем я пришел к заключению, что свержение большевиков хотя и чрезвычайно трудная задача, но возможно по ряду причин (большевики провалятся от себя) и без знамени “соравной” идеи. Но весь вопрос в том, что права-то на такую борьбу в этом случае никакого нет ни у кого. Право на борьбу с коммунистической, марксистской идеей имеет только идея неизмеримо большая... Если же существует идея (а она у нас в зародыше есть), идея не притянутая за волосы как последний предлог борьбы, а самодовлеющая, абсолютная <пробел>, то вы имеете право не только умирать, (“а это величайшее право”, сказал при мне во время проповеди на Патриаршем Богослужении и <пробел> один епископ), но и бороться, но и убивать, но и причинять страдания, но даже и ввергнуть Россию и все человечество в новые ужасающие бедствия...» (ГАРФ. Ф. 5783. Оп. 1. Д. 475. Л. 16–17).

³ Здесь и далее курсив мой.

эти исторические ценности не могут не существовать для всякого русского, но *должно произойти внутреннее освобождение веры, освобождение Царства Божия от всего «прочего»*, который единственно соответствует вселенской высоте и достоинству православия¹.

Пафос личной ответственности за зло, творимое в мире², личной свободы и личного покаяния, без которого невозможно никакое вселенское делание³, наконец, настойчивый поиск основания Завета, основания новой системы ценностей, высшей из которых является для Булгакова к 1923 году Царствие Божие вне и внутри нас, — все это в 1923–1925 годах трагически не находило своего слушателя.

Протоколы «in intra»

Жанр Протоколов семинария «Новозаветное учение о Царстве Божиим» традиционен — это экзегеза Священного Писания. Как известно, еще от Оригена идущая практика истолкования библейских текстов включает в себя не просто «основательное и подробное изъяснение смысла», а послынное приближение к сакральной сущности текста. Такими слоями являются филологический (прояснение терминов), историко-филологический (история текста), конкретно-исторический (реконструкция исторических событий, так или иначе отраженных в тексте) и, наконец, символический — прояснение реальных, имеющих священное значение. Именно экзегетике отводится

¹ Письмо опубликовано в: *Братство Святой Софии*. С. 204–205.

² *Прот. С. Булгаков — Н. А. Бердяеву (25.01 (7.02) — 1923)*, Константинополь: «Разумеется, мне совершенно чужда принципиальная эмиграция, и я всегда считал греховной даже самую мысль о ней, но раз для миллионов становится неизбежным выселение из России, это должно означать, что Россия не только там, но и здесь, и то, что совершается с русской душой за рубежом, совершается — pro rata — и с Россией. И в этом временном раздвоении центров русского сознания заключается двойной и положительный смысл, приобретение нашей эпохи, которое учтет будущее. А, кроме того, судьбы России суть и судьбы Европы, которая в них тоже повинна, стало быть, вопрос о русском спасении приходится еще расширить, — для его благополучного и полного разрешения, если бы таковое было возможно, требуется покаяние не только красноармейца и коммуниста, и даже не только разных деятелей эмиграции, но и европейского буржуа» (*Братство Святой Софии*. С. 179–180).

³ Из Протокола совещания членов Братства во имя св. Софии 14 марта 1924 г. (Прага): «...в диалектике христианской истории, и в личном религиозном опыте каждого из нас — смирение не только не есть отрицание религиозного дерзания, но неразрывно с ним сопряжено. Чувство своего религиозного призвания, своей ответственности, сознание, что каждый должен на своем месте выполнить свой церковный долг — все это требует от нас, чтобы мы не боялись действия. Это не дерзость — хотя и не может в нее перейти — это долг действия. В религиозной жизни нет вообще противопоставления между частным, личным — и вселенским; каждое дыхание молитвы, творимой в недрах сердца, есть уже вселенское действие» (*Братство Святой Софии*. С. 20–21).

значительное место в сочинениях Св. Отцов. В Новое время развитие экзегетики (или герменевтики) непосредственно связано с развитием протестантской теологии; в России одним из наиболее значительных экзегетов заслуженно считается Григорий Сковорода, кроме того, экзегеза безусловно входила в задачи русских святителей XIX века (таких, скажем, как Феофан Затворник).

Протоколы семинара о Царствии Божиим буквально с самых первых строк достаточно явно демонстрируют нам реальное отличие экзегезы, предпринятой Булгаковым, от всех существовавших ранее видов таковой. Прежде всего, ясно, почему Булгаков отказывается от тех принципов толкования Священного писания, которыми была особенно сильна протестантская традиция и которые можно отнести к историко-филологическим и конкретно-историческим типам экзегезы — эта тема была затронута им еще в доэмигрантском сборнике «Тихие думы», вместе со «Светом Невечерним» подводящем итоги дореволюционного этапа его творчества. Примечательно, однако, что нигде в тексте Булгаков, ругательски ругая «критический разбор текста не с точки зрения его установления, но уже со стороны достоверности описанных в нем событий» как открывающий «наибольший простор для сомнений, предположений и недоверия» (Вступительные замечания)¹, ни разу не приводит не только ни одной цитаты из экзегетов-протестантов, но даже не указывает ни одной фамилии и не дает ни единой ссылки. Протестантская критика Евангелия существует для Булгакова как некое предустановленное мнение, дающее заведомо неверную, «имманентистскую» интерпретацию евангельских текстов, с которой можно и должно бороться². Не совсем понятно другое: полное отсутствие в тексте

¹ Проф. прот. С. Н. Булгаков. Новозаветное учение... С. 428.

² Любопытно, что в ряд этого «предустановленного мнения» попадает и идея христианского социализма (см., напр., Протоколы Собрания девятого, фрагмент о признаках Царствия Божия и о нищете духом) — идея, как мы помним, сознательно разделяемая Булгаковым в начале XX века и с каким-то даже ожесточением критикуемая им же в 1923 году: «Социализм страшен тем, что он популярен до вульгарности, тем, что вся его мудрость вмещалась иногда в небольшой брошюре. Он силен своеобразным религиозным пафосом человекобожия, своей верой в осуществимость и скорое пришествие “царствия Божия” на земле, в утопию “земного рая”. Пока социализм рисовался в туманной дымке будущего, он был неотразим. И единственное средство освободиться от него, как от веры и мировоззрения, заключалось в том, чтобы пережить его до конца. На наших глазах произведен роковой опыт переживания социализма, страшный для России и для мира. Мы дорого платили, платим и будем еще платить за этот опыт, и хотя по тому одному мы должны честно, до конца изжить то, чему учит этот опыт социализма, чтобы, наконец, освободиться от этого миража. <...> Чтобы обличить всю ложь социализма, достаточно, чтобы он стал действительностью и тем раскрыл свою духовную природу. <...> большевизм есть последнее слово социализма, его — в известном смысле — правда и обличение. В нем ярко выразились обе существенные и характерные черты социализма: 1) стремление устроить жизнь без Бога и 2) организация жизни не изнутри, а извне, не на основании внутреннего перерождения души, а на основе внешнего переустройства общественных форм: жизни и насильственного принуждения» («Об основных религиозных задачах нашего времени» // ДМС. 1923. № 3. С. 9–10).

Протоколов естественных, казалось бы, отсылок к святоотеческому наследию, в конце концов, к тому же «Добротолению» — или, на худой конец, к творчеству представителей так называемой «духовно-академической традиции», к которой Булгаков был чрезвычайно близок в 1910-е годы. Среди постоянно цитируемых Булгаковым авторов — Макс Вебер, Зиммель, Трёльч, Карлейль, Гёте — и сам Булгаков периода «Двух градусов»¹. Из отцов Церкви упоминаются только двое: свт. Григорий Палама (там, где речь идет об исихазме (Собрание одиннадцатое) и бл. Августин (в связи с «Двумя градами» (Собрание второе); последнего для православных можно считать отцом Церкви с большой натяжкой). Один раз присутствует ссылка Платона (там, где речь идет о гармоническом подобии (Собрание пятое)), один — на Павла Флоренского (в том случае, когда Булгакову необходимо уточнить понятие евангельского «таланта» не как меры серебра, а как меры духовного дара). Язык Протоколов кажется нарочито усложненным и загруженным обилием сугубо философских терминов: «имманентное», «трансцендентное», «аксиология», «деонтология», «метафизика» и т. д.; термины богословские приводятся чаще всего в их латинизированном варианте. Показателен, скажем, такой пассаж: «трансцендентная сила является действующей причиной религиозной жизни (*causa efficiens*), тогда как имманентная воля человека причиной поводом ее выявления — *causa occasionalis*» (Собрание второе)². Или такой: «Царствие Божие рассматривается здесь, как высшая ценность <...>. В этом смысле оно противопоставляется всему, что человеку нужно, чем он дорожит в жизни, то есть всем возможным благам; к таковым относятся как блага материальные (хозяйственные), так и духовные (правовые и государственные, научные, художественные). Современная неокантианская философия располагает все эти блага в так называемую систему ценностей, которая в своей совокупности составляет содержание культуры. При этом религия часто также рассматривается как ценность или благо и включается в общую систему, где она занимает то или иное координированное соподчинение» и далее: «примат Царствия Божия (религии над культурой) является ли изложением онтологическим или деонтологическим (аксиологическим)?» (Собрание десятое)³. В этой связи уместно вспомнить реплику А. М. Лебедевой по поводу выхода в свет «Агнца Божия». На вопрос Булгакова «как идет», Ле-

¹ В дневнике мы действительно находим упоминание о немецких источниках семинара, но такое, что исследователям остается только гадать, кто здесь имеется в виду: Вебер с Трёльчем или все-таки Гарнак. «Веду и семинарий элементарно-педагогический, “уроки закона Божия”, как сам я это определяю. Опять — и здесь сам ничего не знаю, учусь опять у этих тупоголовых и ничего не понимающих в религии, но ученых немцев, и то, что сам успеваю начитывать за неделю, даю студентам» (*Прот. С. Булгаков*. Из памяти сердца. С. 202).

² *Проф. прот. С. Н. Булгаков*. Новозаветное учение... С. 434.

³ Там же. С. 487.

бедева, достаточно образованная женщина, переводчица, ответила: «Отец Сергей, да ничего не поняла. У Вас там имманентное сидит на трансцендентном и адекватным погоняет»¹. Перед нами — «профессор протоиерей», так и не сбросивший до конца верблюжье бремя своего профессорства. Отсюда становится ясно, почему «многие православные <...> не доверяли богословию этого недавно рукоположенного профессора экономики и открыто заявляли об этом»². Собственно, и сам Булгаков прекрасно понимал ощутимую недостаточность собственной учености и собственного языка для задач, которые перед ним стояли³, почти трагическую невозможность найти не формальных, а настоящих, подлинных своих слушателей — и воспринимаемую практически как послушание необходимость эти темы проговорить и сделать явными⁴.

Ибо перед нами — уникальный опыт комментария Евангелия, который осуществлялся человеком в состоянии «переоценки всех ценностей», в состоянии переживания «опыта страданий, потрясений, гибели» — и, как следствие этого опыта и этой переоценки, отказа от многих прежних мнений и убеждений, которые трактуются теперь как «приражения», т. е., если верить Далю, заведомо ложные, греховные состояния. Предприняв чуть раньше,

¹ Ответ Булгакова был «Ну ты дура» (Цит. по: А. П. Козырев. Гностическая тема в софиологических спорах 1930-х годов // Россия и гнозис. Материалы конференции. М., 2001. С. 109. Примечательно, что А. Блум (митр. Антоний (Сурожский)), участвовавший, правда, несколько позже описываемых событий в булгаковских богослужениях и беседах «в чистом поле» (в случае с Блумом это было волейбольное поле летнего лагеря РХСД под Парижем), идиллически-пасторально описываемых в «Духовном мире студенчества», напротив, упрекает Булгакова в излишне мягком, слащавом, сюсюкающем тоне. С подростками, пережившими страшный опыт гражданской войны, эмиграции, утраты родных, и, как следствие, одновременно озлобленными и мудрыми, Булгаков говорил как с маленькими детьми — и, естественно, не находил отклика. См.: Антоний Митрополит Сурожский. Человек перед Богом. М., 2000. С. 361–362.

² Ремарка Н. М. Зернова цитируется по: А. Козырев, Н. Голубкова при участии М. К. Комментарии // Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. С. 249.

³ «Трудной темой я, кажется, разогнал наполовину свою аудиторию, вот и здесь блекнет перспектива возможной работы. Но это, конечно, от моего невежества и от моей негодности. Также я недоволен и семинарием своим, к<ото>рый так много должен был дать, но к тому же он и мало посещается. Но хотят — и есть возможность вести протоколы, к<ото>рые можно бы и печатать, но они того не стоят». Это запись в Пражском дневнике от 5/18. XI. 1923. — Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. С. 200.

⁴ Запись в дневнике от 12/25. XI <1923>: «...у меня нет слушателей, хотя есть аудитория. Я считаю, что внутренне меня слушает и слышит одна Юля Р<ейтлингер>, других я не знаю. Там же: «А между тем это стенографируется как руководство для занятий кружков. Когда я соображаю, что кроме меня им некому дать этого руководства, голова идет кругом, но сила Божия в немощах совершается, а я даю все, что я могу и как могу в теперешней своей дряхлости» (Прот. С. Булгаков. Из памяти сердца. С. 202). Несколькими днями раньше (запись от 5/18. XI. 1923): «Не хватает у меня времени и сил все успевать, и потому ничего ни в чем не выходит у меня как следует. Временами это меня гнетет, особенно когда я вспоминаю, что я ведь на свое амплу незаменим, и, следов<ательно>, то, чего я не доделаю, никто здесь не доделает. Жуткая ответственность, но такова воля Божия» (Там же. С. 201).

в Крыму, попытку «проверить философию догматом» (в «Трагедии философии») — и осознав, что философия не выдерживает этой критической проверки, Булгаков пытается построить «новую пражскую философию» на основаниях, далеких от всех прежних философских увлечений (прежде всего — от философии Соловьёва). Отказываясь от всего предыдущего опыта толкования Священного Писания, Булгаков остается с этим текстом буквально «один на один» — отказываясь, вместе с тем, и от многих компонент собственного духовного опыта. Естественные в этом случае ссылки на то, что многое из необходимой для чтения лекций литературы по философии и богословию в Праге оказалось чисто физически недоступным, по сути дела ничего не меняют: Булгаков использует не только то, в чем он уверен, что хорошо помнит, что сохранилось в «рассудка памяти печальной», но, прежде всего, что он сам любил, что оказалось ценным для глубоко верующего человека, которым, несомненно, являлся Булгаков в 1920-е годы, при обращении к Священному Писанию, — в «памяти сердца». Это, как уже отмечалось выше, помимо «тупоголовых, но ученых немцев», Платон, Августин, Палама и о. Павел Флоренский. Все эти имена отнюдь не случайны для Булгакова. Отголоски метафизических парадигм, заданных этими людьми, будут встречаться — пусть как аргументы в полемике, *contra*, а не *pro*, как это будет с Августином, и в «Главах о Троичности», и в трилогии «О Богочеловечестве». Эта феноменологическая редукция особого рода и призвана явить нам черты той «конкретной метафизики»¹, которая совершенно естественно вычлениется из текста Протоколов.

Ключом к пониманию этой метафизики являются две реплики. Первая из них, хронологически более ранняя, относится к 1922 году и касается двух, как мне кажется, наиболее важных тем булгаковского творчества вообще. В «Jaltica», исповедальном письме, адресованном о. Павлу Флоренскому, трагическом потому, что осталось безответным, и нам остается только гадать, каковы подлинные причины отсутствия ответа: проблемы ли отправки корреспонденции в 1922 году или нежелание Флоренского реагировать на филокатолические излияния своего «ревностного друга», Булгаков писал: «За эти годы исканий и в этом уединении я открыл очень простые, но верные вещи: о себе, что я *умру*, как все люди, и с благодарной покорностью и умилением

¹ «...мы изучаем Евангелие не “беспредпосылочно”, а с религиозно-догматической точки зрения. Но так как религиозная догматика есть догматика церковная, а церковного опыта **вообще** нет, а есть только **конкретный** церковный опыт, то и изучение наше определяется именно **православной** церковностью. И не следует думать, что догматика связывает мысль: она, наоборот, обогащает ее, давая ей направление и уверенность, определяет проблематику. Задача библейского богословия во всей полноте своей неразрешима, но может быть вечно разрушаема, ибо слово Божие имеет неисчерпаемую глубину и обладает способностью расти и углубляться в соответствии с духовным возрастом читающего его» (*Проф. прот. С. Н. Булгаков. Новозаветное учение.... Вступительные замечания. С. 430*).

это приемлю, а раньше я искренно шмидтианствовал, — с соответствующей мистической имажинацией, что я не вкушу смерти по случаю преображения; о мире же, что история еще не кончилась, и что думать так *грех* <...>¹. Две эти вещи — смерть и история, столь важные для философского двадцатого века вещи, — задают систему координат, в которой развиваются сюжеты Протоколов.

Пространство же, описываемое этой системой, — пространство слов — евангельские притчи о Царствии Божиим. Здесь уместно, думается, вспомнить вторую из обещанных ремарок. Это отрывок из письма С. Л. Франку от второго (пятнадцатого) августа 1924 года по поводу «Братства Святой Софии»: «онтологически-то и бывает часто так, что данность существует практически первее всего как заданность. Но раз оно получило имя <...>, оно уже в церковном плане есть, и надо молиться о нем, как заданном нам и долженствующем быть нашими усилиями. <...> Молиться надо о нем не потому, что оно уже существует, но для того, чтобы оно было, ибо явилась воля к нему и явилось имя его. Поэтому пусть не смущает Вас это несоответствие, п. ч. вводя мысль о братстве в свою молитвенную жизнь, мы уже утверждаем братство <...>². Этот триадный момент (трансцендентная заданность объекта, его экзистенциальная данность и, наконец, воплощение его в акте номинации) является сквозным в булгаковской онтологии конца 1910-х — 1920-х годов — от «Философии имени» до «Глав о Троичности». Говоря о евангельских притчах о Царстве Божиим, Булгаков следует той же логике, фактически снимая столь характерное для русской философской парадигмы противопоставление между кантианством и христианским платонизмом: Царство Божие есть трансцендентная заданность, задача — и в то же время оно дано, оно *есть* как непосредственная, явная данность, существующая «здесь и сейчас»³. Существуя онтологически, как предпроект

¹ Курсив Булгакова. *Булгаков — Флоренскому*. 17 августа — 1 сентября 1922 г. Ялта / Публ. С. М. Половинкина. // Переписка священника Павла Александровича Флоренского со священником Сергием Николаевичем Булгаковым. Томск, 2001. С. 186.

² *Братство Святой Софии*. С. 211.

³ Любопытно, что этот — эссенциально-экзистенциальный — мотив встречается практически во всех значительных богословских текстах XX столетия; в том числе и у авторов, к последователям Булгакова никак не принадлежавших. Тот же Антоний Сурожский: «И вот я сел читать; и тут вы, может быть, поверите мне на слово, потому что этого не докажешь. Со мной случилось то, что бывает иногда на улице, знаете, когда идешь — и вдруг повернешься, потому что чувствуешь, что кто-то на тебя смотрит сзади. Я сидел, читал, и между началом первой и началом третьей глав Евангелия от Марка, которое я читал медленно, потому что язык был непривычный, вдруг почувствовал, что по ту сторону стола, тут, стоит Христос... И это было настолько разительное чувство, что мне пришлось остановиться, перестать читать и посмотреть. Я долго смотрел; я ничего не видел, не слышал, чувствами ничего не ощущал. Но даже когда я смотрел прямо перед собой на то место, где **никого** не было, у меня было то же самое яркое сознание, что **тут стоит Христос, несомненно**. Помню, что я тогда откинулся и подумал: **если** Христос живой стоит тут — значит, это **воскресший** Христос. Значит,

бытия мира; и, в то же время, как основание личности, ее предел и покаянное напряжение всех ее усилий внутри (in intra) каждого из нас, и, наконец, явленное в Слове Евангелий, Царство Божие — реальность. Быть может, это единственная реальность, имеющая право называться таковой.

Приложения

Устав Православного Братства Имени Преподобного Серафима, Саровского Чудотворца¹

1. Целью Братства Имени Преподобного Серафима, Саровского Чудотворца является объединение православных людей для совместного изучения Православия и для посильного служения Церкви.

2. Братство помогает своим братчикам совершенствоваться в св. православной вере и сознательном благочестии, для чего:

- а) устраивает братские богослужения, говения и общие паломничества;
- б) устраивает собрания, на которых, по возможности под руководством Пастырей Церкви, братья трудятся для духовного и научного постижения Православия.

3. Братство оказывает денежную и иную помощь нуждающимся братьям.

4. Братство принимает деятельное участие в церковной жизни, помогая Пастырям Церкви в их просветительных, благотворительных и иных начинаниях.

5. Для распространения учения православной Церкви в обществе Братство устраивает:

- а) всевозможные открытые собрания, лекции и курсы;
- б) участвует жизни русской школы;

я знаю достоверно и лично, в пределах моего личного, собственного опыта, что Христос воскрес, и значит все, что о Нем говорят, — правда» (*Антоний Митрополит Сурожский. Человек перед Богом. С. 363*).

¹ Источник информации о Братстве: Вестник РХСД. 1925. № 1. С. 12. В Братство входили: о. Савва Советов, Н. А. Клепинин, В. В. Пелепец, Леонид Маслич, иер. Иустин Попович, проф. С. В. Троицкий, М. М. Зёрнова, Ю. П. Граббе (Белград), кн. В. А. Оболенская, С. М. Зёрнова. Окормлялось митр. Антонием Храповицким. Структура Братства: Совет Братства, возглавляемый о. Саввой Советовым; Президиум кружка из трех человек (два из них — члены Совета Братства). К сожалению, состав этих структур выяснить не удалось. «Внутренним уставом Братства» послужила беседа митр. Антония Храповицкого в день открытия Братства. Она не была опубликована. «Внешний» Устав и обет Братства публиковался в: Вестник РХСД. 1926. № 5. С. 13.

- в) занимается издательской деятельностью.
6. Братство подчиняется русскому Епископу, заведующему православными русскими общинами страны, где находится Совет Братства.
7. Члены Братства делятся на почетных, действительных и сотрудников.
8. Почетным членом может быть лицо, избранное Общим собранием за особую помощь Братству и заслуги перед Православной Церковью.
9. Действительным членом Братства может быть православный христианин или христианка, принятый Советом Братства, пробывший членом-сотрудником не менее трех месяцев и давший установленный обет.
10. Членом-сотрудником может быть всякий христианин или христианка, принятый в таковые Братским Советом.
11. Братство выбирает из своей среды Председателя Совета Братства и 6 членов Совета. Совет Братства:
- а) ведает деятельностью Братства;
 - б) делает представление о приеме и исключении членов Братства Общему Собранию Братчиков, живущих в месте нахождения Совета;
 - в) стремясь к осуществлению своей деятельности в полном согласии со всем Братством, докладывает о всех своих действиях вышеуказанному Общему Собранию и совещается с ним по всем вопросам, имеющим принципиальное значение. Все же вопросы особой важности решаются всем Братством, причем мнения отсутствующих Совет запрашивает письменно.
12. Действительные члены и сотрудники подчиняются Совету в его братской деятельности.

Обет Православного Братства имени Преподобного Серафима, Саровского Чудотворца (дающийся вначале на один год)

Во имя Отца и Сына и Святаго Духа.

Вступая в Православное Братство Имени Преподобного Серафима, Саровского Чудотворца, и стоя ныне в час сей пред лицом всевидящего Бога, обещаюсь на сей год:

1. Всем содержать и безбоязненно исповедывать святую Православную Веру.
2. Исполнять по мере сил требования Братского Устава.

3. Ежедневно творить утреннюю и вечернюю молитву, и единожды в день читать братскую молитву, поминая братчиков, а по усердию и всех их поименно.

4. Не менее как четырежды в год исповедываться и приобщаться св. Тайн¹. В том поможет нам Господь своею Благодатию и молитвами.

¹ Там, где имеется Православный Храм, а где его нет или имеются иные неодолимые препятствия, — по крайней мере один раз в год (Примечание авторов устава).