

2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЙ СТАТУС ЯЗЫКА В СИСТЕМЕ ПРОТ. СЕРГИЯ БУЛГАКОВА

Центральной осью философствования о. С. Булгакова конца 10-х — начала 30-х годов XX века (исключая вполне понятное «отвлечение» на русскую революцию), если судить по последовательности работ «Свет Невечерний» — «Философия Имени» — «Трагедия Философии» — «Ипостась и ипостасность» — «Главы о Троичности», была тема полагания мира Богом как частный аспект соотношения Бога и мира. Трактовка проблемы соотношения Троицы и Первосудения, Суждения как основания для разворачивания космических мистерий и человеческого действования в мире указывала на возможность двух направлений — от Бога к миру (благодать) и мира к Богу (именование). Имя мыслилось как «место встречи Бога и мира», равнопричастное к миротворению и богопознанию. Эта трактовка позволяла рассматривать космический аспект именования и указывала на принципиальное подобие Первосудения как образа Троичности, и суждения, делая возможным познание Первого через последнее.

В первой главе я попыталась задать некоторую систему координат (Платон и платонизм — патристика — онтологическая модель Вл. Соловьёва), в которую может быть «вписана» концепция о. С. Булгакова. Однако адекватное понимание булгаковских построений вряд ли возможно без учета по меньшей мере двух моментов: соотносительности его концепции, во-первых, с софиологической традицией, видным представителем которой он считается; и, во-вторых, с общим духом эпохи, с философской атмосферой ранней эмиграции.

В этом смысле представляет значительный интерес очерк софиологической доктрины с точки зрения преломления соловьёвской модели Софии через призму осмысления православной догматики. Софиология, софийное понимание мира, по мнению прот. В. Зеньковского, есть учение «об идеальной основе мира, свободной от дефектов и ограниченности внешнего мира, от власти времени и пространства. Позади чувственно доступного нам мира, изменчивого и преходящего, существует <...> идеальный мир, вечный и подлинный лик мира, свободный от дисгармонии и противоречий. <...> Этот иде-

альный мир хранит неизменное единство и целостность мира»¹. Софийность мира означает, что за полнотой и многообразием чувственного бытия стоит некая Всеполнота и Всеоснова, сообщающая миру смысл и ценность и вместе с тем неотделимая от него.

Взаимосвязь софиологических построений и имяславческих концепций достаточно прозрачна; можно сказать, что сама проблематика философии имени непосредственным образом оказывается вовлечена в круг проблем софиологии: тема Софии как метафизической основы мира и организма имен; тема явления Бога в мире, эпифании, возможности богоприсутствия послужили основанием для возможности обоснования и защиты имяславия. «Серединное положение» мира идей — имен, выраженное в сопричастности его Абсолюту, так и феноменальному бытию, указывает, в свою очередь, на возможность существования как минимум двух ракурсов:

1) Соотношение мира идей = Софии и Абсолюта. Догмату о Троице и учению об усии — сущности свв. Отцов, пусть даже и с соблазном трактовать последнюю как Софию, лежащим в основание православного мирозерцания, могли быть противопоставлены, в качестве рационалистических источников философствования, различного рода динамические панлогистические построения западной классической философии, особенно системы Шеллинга и Гегеля. Попытка «переводить» язык догматики на язык философии неизбежно приводила к введению динамики, характерной для систем Шеллинга и особенно Гегеля внутрь внутритроичного единства. Особенно это заметно у Соловьёва; но и Булгаков, говорящий о Троице как о Первопредложении («Я есмь сущий = Я — полагание — возвращение»), и тем более Лосев не свободны от этого.

2) Соотношение мира идей и твари. Прот. В. Зеньковский выделяет здесь две возможные модели:

— платоновскую модель, когда демиург творит мир по нетварному образцу; привнесенная в патристику и софиологию, эта модель приводит в конечном счете к эманационной концепции богоприсутствия и пантеизму или, в случае русских софиологов, к панэнтеизму);

— ортодоксальную модель, когда идеальный мир также тварен (по подобию тварного пространства и времени, он является первотворением, и только потому служит образом тварного мира)². Система о. Сергия, при всей своей спорности с догматической точкой зрения, основана, как мы увидим далее, на попытке *синтеза* указанных моделей, на слиянии двух дискурсов: богословского, т. е.

¹ В. В. Зеньковский. Преодоление платонизма и проблема софийности мира // Путь. 1930. № 24. С. 8. Современное ее переиздание см.: В. В. Зеньковский. Собрание сочинений. Т. 1: О русской философии и литературе: Статьи, очерки и рецензии (1912–1961). Приложение / Сост., подг. текста, вступ. ст. и примеч. О. Т. Ермашина. М.: Русский путь, 2008.

² Заметим, что, по существу, это позиция противников Паламы в споре о тварности Фаворского света.

опирающегося на догмат, на истину Откровения, и философского, основанного на возможностях дискурсивного (или диалектического — слова, характерные для богословской терминологии тех лет: рассудочного, имеющего отношение к «чистому разуму») мышления, «способностях творческого воображения» — на метафизическом багаже, заимствованном русской философией у философии западной, в первую очередь немецкой. В каком-то смысле философия имени о. Сергия Булгакова является попыткой преодоления философии Нового времени в богословствовании, реакцией на философские процессы в до — и послереволюционной России, в частности, на попытки «поправить» догматику, предпринятые некоторыми представителями «нового религиозного сознания» (такая попытка, к примеру, была предпринята Д. С. Мережковским в связи с его концепцией «религии Третьего Завета»). Чисто богословская проблема — о соотношении ипостасей в Троице — приобретает внебогословский характер¹.

ФИЛОСОФСКИЙ СМЫСЛ ТРОИЧНОСТИ КАК ПЕРВОСУЖДЕНИЯ И ПЕРВООБРАЗА

Булгаков был одним из первых, кто почувствовал взаимосвязь между интеллигентскими настроениями и революцией и справедливо возложил ответственность на интеллигенцию за происходящее в России. Необходимость четко определить границы допустимых влияний «нового религиозного сознания» на догматику во многом определило ту направленность, которую получает творчество о. Сергия предреволюционного и пореволюционного периода. «Сверхзадача» Булгакова — это философское обоснование догматики: проблема для него заключается в том, насколько возможны, насколько допустимы в принципе философские рассуждения «вокруг догмата»; где находятся основания — и границы — этих рассуждений.

В «Свете Невечернем» тема взаимоотношения Бога и мира едва только намечается указанием на мировое «есть», ЕСИ как акт полагания мира Богом и обнаружения мира в Боге. Эта связь дается только религией и возможно только в религии, поскольку религия «есть сознание Бога и переживание свя-

¹ См., напр. : Ю. *Грabbе*. Корни церковной смуты // Церковные Ведомости. Белград. 1929. № 3–27. В этой статье указывается на связь идеологии нового религиозного сознания (и творчества о. Сергия Булгакова) и Братства Св. Софии, с чрезвычайно резкой оценкой политической, да и интеллектуальной деятельности последнего. О взаимоотношениях о. С. Булгакова с учредителями Братства Св. Софии и о самой этой организации см.: М. А. *Колеров*. Братство Св. Софии: «веховцы» и «евразийцы» (1921–1925) // ВФ. 1994. № 10; М. А. *Колеров*. Новые материалы к истории Братства Св. Софии // ВФ. № 4. 1996.

зи с Богом» или «религия есть переживание трансцендентного, становящегося постольку имманентным, однако при сохранении своей трансцендентности, переживание трансцендентно-имманентного». По мысли Булгакова, «трансцендентно-имманентное есть основное формальное понятие, в котором познается связь с Божеством»¹. В основании этой связи лежит *данность* — совершенно особая метафилософская и метабогословская категория. Это дано, есть, ЕСИ вводится Булгаковым аксиоматически, без доказательств и является основой его системы; непосредственная вера в наличествование ЕСИ «есть факт и основание любой религии <...>. В религиозном переживании дано и в этом есть самое его существо — непосредственное касание мирам иным, ощущение высшей, божественной реальности...» «ЕСИ — это в религии стоит прежде всякого анализа, а вместе и как предмет для анализа. Пред лицом этого ЕСИ, этого синтетического религиозного суждения а priori² конечно, безмолвствуют «доказательства бытия Божия <...>. В собственной области религии <...> царит радостное ЕСИ»³.

Самобытность религии основана на специфическом способе опознания Божества, своего рода органе восприятия Трансцендентного — вере, что отражается и на обыденном словоупотреблении слова «вера» в значении слова «религия». Чтобы оценить значение веры, необходимо, по мысли Булгакова, принять, что вера, не подчиняясь категориям дискурсивного познания, не носит вместе с тем субъективного характера и так же объективна, как и познание. Если основная данность религиозного вообще есть трансцендентное, то основной формой религиозного постижения является молитва, в которой человек стремится выйти за свои пределы: «в молитве трансцендентное становится предметом человеческого устремления как таковое, — утверждает Булгаков, — именно как Бог, <...> как нечто абсолютно потустороннее и в то же время, когда молитва “услышана” <...>, она содержит в себе достаточное, даже единственно возможное удостоверение в существовании Трансцендентного и в Его снисхождении к людям: она получает Трансцендентное как имманентное, причем оно становится соприсущим имени Божию, в котором призывается трансцендентное». Имя Божие мыслится как пересечение двух миров, Трансцендентное в имманентном, имяславие, тем самым, становится «транс-

¹ СН. С. 12.

² Отметим, что вообще в традиции, идущей от Канта, синтетическим суждением а priori называется суждение, вытекающее из свойств человеческого мышления и расширяющее сферу познания. Булгаков, говоря о религиозном синтетическом суждении а priori, включает в эту сферу и Богооткровение, без которого, очевидно, никакая религия невозможна.

³ СН. С. 19–20. Интересно сравнить эти страницы из «Света Невечернего» со статьей Вяч. Иванова «Ты ЕСИ» (сб. «По звездам», 1909). Очевидно, что сама тема связи, связки-«еси» является непроходной для совершенно различных представителей русской религиозной философии XX века.

цендентальным условием молитвы, конституирующим возможность религиозного опыта. Ибо Бог опытно познается через молитву, сердце которой есть призывание Трансцендентного, именование его, а Он как бы подтверждает это наименование, признает имя это Своим <...>, реально присутствуя в нём¹. В Имени мир и Бог соприкасаются, тем самым акт именования приобретает онтолого-гносеологический статус.

Метафизические построения Булгакова этого периода связаны с необходимостью рационализировать то мистическое чувство присутствия Бога в мире, которое ощущается мыслителем как глубокое и собственное; рационализировать, по возможности, в рамках православной догматики. В основании всей онтологической системы С. Н. Булгакова лежит первоначальное допущение о подобии Первосуждения и суждения, Троицы и оснований человеческого мирочувствия и мирознания, зафиксированного, в частности, в философских системах.

В самой природе человеческого духа, утверждает Булгаков, «содержатся *постулаты* откровенного учения о Боге — *Образ Божий*² в человеке <...> есть онтологическая основа откровения»³. Вместе с тем, как тварный и относительный, человеческий дух (сфера «образа» есть для о. Сергия именно сфера духа) непонятен сам из себя, в своих противоречиях-антиномиях, как ограниченный, но несущий в себе «задание своего первообраза». Соотношение между образом и Первообразом взаимно, «Божественное откровение есть объективный, независимый от человека, процесс нисхождения Божества. Но самое постижение догматов Откровения связано и с имманентным человеческим самоопределением, с собственной природой человеческого духа, который не может успокоиться или себя постигнуть, оставаясь в пределах самого себя и не восходя к Первообразу»⁴. Одним из следствий этой изначальной корреляции является то, что, таким образом становится возможным «поверить догматом философию», — и действительно, религия: мифология в лосевском смысле этого слова становится для философа той мерой, с которой он подходит к классическим философским системам. Взаимное движение человеческого духа в молитве к Богу — и Бога к человеку в Откровении, основанное на изначальном подобии, дает нам в результате синергию, сотрудничество человеческого духа с Богом, которое для С. Н. Булгакова, как и для П. А. Флоренского, устрояет мир.

Вся метафизика мироздания и мыслящего в нем духа укладывается для о. Сергия в универсальную форму «Я есть нечто». «Я есть А», это «трех-

¹ *СН.* С. 25, 26.

² Здесь и далее в цитатах курсив Булгакова.

³ *ГТ.* С. 54.

⁴ *ТФ.* С. 419.

членная формула, содержащая в себе логическое триединство, и тройственность моментов связывающая в нераздельность»¹. По мысли философа, дух есть живое, постоянно осуществляющееся предложение. Троичность, скрытая в предложении, призвана преодолеть односторонность, еретичность в собственном смысле этого термина, всех классических философских систем, основывающихся на одной из трех фундаментальных предпосылок философствования: 1) ипостаси или личности (Я); 2) идее или идеальном образе, логосе; 3) субстанциальном бытии как единстве моментов бытия (Булгаков рассматривает системы Беркли, Декарта, Канта, Гегеля и различные варианты философии тождества). Если в ранних работах — в «Философии хозяйства» и отчасти в «Свете Невечернем» — Булгаков еще мыслит в рамках шеллинианского варианта «философии тождества», то попытки построить православно-непротиворечивую метафизику приводят его к специфическому варианту «критики отвлеченных начал», где в роли «отвлеченного начала» выступает вся история западноевропейской классической философии. Следует отметить также, что, говоря о суждении применительно к философским системам, Булгаков применяет термины «дух, или субстанция» — как равные, через запятую. Практически все исследователи творчества Булгакова говорят о его терминологической неаккуратности; так, «субстанциональным бытием» философ именуется, как мы увидим, и сферу Св. Духа, и сферу Отчей ипостаси, и тот умопостигаемый мир, который лежит в основании всего сущего и называется Софией, есть София. Представляется в достаточной степени верным рассматривать в качестве сферы раскрытия онтологического суждения именно сферу софийного мыслебытия, «дологического констатирования», хотя каждое, любое предложение обыденного языка уже несет в себе отпечаток онтологического суждения и печать Троичности.

По мысли Булгакова, каждое предложение можно привести к типу соединения Я с его сказуемым, «каждое суждение онтологически приводится к общему отношению субъекта и объекта, которые суть не что иное, как Я, ипостась, и его природа, раскрывающая его содержание, его сказуемое, оно же приводится в связь с подлежащим связкою бытия»²: суждение является, по существу, все новым и новым самоопределением Я. Субъект-объектная связь Я и не-Я, ипостаси и природы не есть, вместе с тем, простое полагание философии тождества, как это было в «Философии хозяйства», хотя, безусловно, какие-то отголоски этого полагания здесь есть. «В основе мысли, — пишет о. Сергей, — лежит жизненный акт, свидетельствующий живым образом мысли, т. е. предложением, и этот акт имеет три момента, взаимно связан-

¹ ТФ. С. 317.

² ТФ. С. 318.

ных, 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 и своей собственной природе, бытие или связка, жизненное самопознание или самоутверждение Я¹. Формально Булгаков представляет себе субстанцию в виде равносоставленного треугольника А—В—С (Я — сказуемое — связка), — углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех предполагает с необходимостью и оба другие — «метафизическое триединство, находящее выражение в предложении»².

Метафизическое истолкование Я может, по-видимому, вестись в двух направлениях: в первом случае акцент будет на апофатическом, во втором — на соборном характере Я. Булгаков исходит из первоначальной предпосылки о том, что Я — ядро человеческого духа — есть сущее, но не существующее, *essentia*, но не *existentia*. Я «получает бытие через другое, которое есть его сказуемое и которое отлично от я. Поэтому я нельзя определить, но можно только определять, и вся жизнь есть не что иное, как определение». Как несуществующее, я не может быть выражено в понятии, которое для Булгакова есть образ существования (сфера бытия, а не сущего). Я — это «словесно-мистический жест, указующий глубину неизреченного и изрекаемого, тьмы, постоянно раздвигающейся светом к светотени <...>. Если бы мы сами не были я, не знали я опытно или жизненно, то никакие усилия мысли и слова неспособны были бы выразить, показать я, его доказать или описать, ибо я трансцендентно и абсолютно. Но так как мы сами имеем Я, то и не требуется никакой нарочитой интроспекции для его познания»³.

Проблема заключается в том, чтобы суметь дистанцировать я = ипостась = субъект от всего того универсума предикатов, которые связываются в нашем сознании с я: психологический, гносеологический и, наконец, телесно-космический характер я ничего не говорит нам о его подлинной сущности. Это всего лишь набор качеств или свойств, присущих подлинному я и, в конечном счете, описываемых формулой «а есть А» — набор сказуемых. Подлинное я находится как бы на грани сказуемости — и несказанности; я мыслится антиномически: с одной стороны, я есть «Не» по отношению ко всякому определению, с другой стороны, я есть «всё», что составляет для него сказуемое. Но, вместе с тем, субъектность Я не может быть ограничена только первым лицом единственного числа. Реальный Субъект, утверждает Булгаков, есть некое единое триединство трех Лиц: первого, второго и третьего: Я есть не единственное, но первое Лицо, которому сопричисляются и второе,

¹ ТФ. С. 322.

² ТФ. С. 326.

³ ТФ. С. 392.

и третье. Это «первое», «второе» и «третье» как бы замыкают круг самополагания Я (причины этого «замыкания» становятся более ясными после анализа соотношения Я и сказуемого). «Это триединство: я, как я-ты-он, не есть внешнее рядорасположение, сцепляемое и (я и ты и он), но есть некое *внутреннее* и, скрепляющее тройственное самосознание я, единство, открывающееся в трёх»¹. В языке это многоединство зафиксировано во множественном числе от «я» — «мы».

Для Булгакова это очень важно. «Мы» для него — не просто грамматическая форма, но символ соборности я. «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. С соборностью я связана у Булгакова и метафизика числа, которое является образом этой соборности и имеет поэтому не субъективно-рассудочную, а онтологически-трансцендентальную природу: число возникает из «многоединства сущего». В силу своего онтологического характера, число лежит в основании мира как «многоединства, возглавляемого человеком. Мир есть, в известном смысле, число, и притом *человеческое* число, соотносящееся в возникновении своем с структурой человеческого я»³.

Однако выход я в ты или мы полагает и его собственные границы. Корень этого полагания — в его тварности: я в раскрытии своей соборной природы не только выявляется выхождением из себя и за себя, но и ограничивается собой⁴. В этом заключается одна из сторон антиномичности тварного я, которое, в свою очередь, постулирует Я нетварное: как, каким образом можно помыслить я так, чтобы в раскрытии своем оно полагало ты, он, мы, но не как не-я, не как «другое» или «часть» я, но как я же. Более четко эта антиномия раскрывается при рассмотрении соотношения подлежащего и сказуемого, «природы» и «ипостаси».

Природа всякого духа, по мысли Булгакова, состоит в нераздельности соединения самосознания и самобытности — «ипостаси» и «природы». «...я, таинственным и неизреченным образом соединяясь со своей основой, является образом бытия, раскрытием этой природы или того, что, само не будучи ипостасью, в я ипостазируется, становится в душу живу»⁵. Философ предлагает описывать соотношение Подлежащего и Сказуемого и в терминах субъект-объектной связи — в терминах «классических» философских систем, — и в терминах сущности и существования; «критика отвлеченных начал», имплицитно содержащаяся в его онтологическом конструировании,

¹ ГТ. С. 60.

² Там же.

³ ГТ. С. 74.

⁴ ГТ. С. 77.

⁵ ИИ. С. 20.

включает в себя и прямую критику гносеологического направления в философии (неокантианцы), и скрытую полемику с появляющейся уже философией существования, к которой Булгаков, как и большинство русских философов, относился с настороженностью. Онтология Первосуждения призвана «снять» односторонность и первых, и вторых. «Сущность» и «существование» есть взаимополагающие категории, в отличие от полагания сущим существования в философии тождества, полагания существованием сущего у экзистенциалистов и полагания мыслью бытия у неокантианцев¹: «сказуемость, способность к сказуемости, есть не что иное, как раскрытие в духе его собственной природы и глубины, акт самоопределения и самопорождения. Сказуемое не приходит извне, как это может показаться, но рождается в духе, — ипостасный дух познает в нем самого себя»². Связь *я* и сказуемого глубока и неразрывна: «*я*» без сказуемого «никчемно», сказуемое без «*я*» никкомно. Живя, *я* находится в состоянии постоянного становления, возникновения но не из ничего или пустоты, а из недр самого себя. По мысли философа, «в энтелехии *я* постоянно совершается переход из возможного — $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ — в действительное — $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$ ³. Жизнь выражается в новых, неосуществленных, вернее, недоосуществившихся возможностях. В них *я* само узнает себя, развивается, укрепляется, растет, или, наоборот, слабеет, изнемогает. Смерть прерывает это самотворчество *я*, но смерть для *я* находится за пределами его жизненного самосознания, потому что оно сознает себя сверхвременным и вечным»⁴.

Какова в таком случае природа сказуемого? Можно ли рассматривать его как иррациональное «моё» в *я*? Для Булгакова и природа сказуемого, и природа «моего» антиномичны, самим своим существованием они нарушают основные законы формальной логики — тождества и противоречия. «Сказуемость <...> свидетельствует, что *я* есть *не-я* и вместе с тем *я*, зараз и одновременно <...>. Эта область сказуемости, которая одновременно есть *я* и *не-я*, должна быть понята и истолкована как *не-я* в *я*»⁵. В *я* постоянно присутству-

¹ «Притязание неокантианцев на всецелое порождение мышлением объекта мысли <...>, — пишет Булгаков, — есть самообман, ибо условно-методологические операции мысли, служащие лишь для ассимилирования мыслью ее объекта, здесь смешиваются с самим объектом» (СН. С. 90).

² ТФ. С. 394.

³ По Аристотелю, чистая возможность — $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ — вещи есть материя, потенция; форма же, или энтелехия ($\acute{\epsilon}\nu\tau\epsilon\lambda\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\alpha$, эйдос, морфе, «чтойность» — или сущность, *essentia*), является осуществлением этой потенции. С. Булгаков зачастую использует не столько аристотелевскую, сколько гумбольдтовскую интерпретацию греческих понятий $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$, $\acute{\epsilon}\rho\upsilon\omicron\nu$ и $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$: поскольку для Булгакова одной из основных форм богоявления является сфера Троичности как Первопредложения, философ опирается на учение В. Гумбольдта о языке как о деятельности ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\epsilon\iota\alpha$), а не о продукте деятельности ($\acute{\epsilon}\rho\upsilon\omicron\nu$).

⁴ ГТ. 83.

⁵ ТФ. С. 395.

ет и реализуется нечто подсознательное, точнее — до, предсознательное, но, вместе с тем, и сверхсознательное¹. Для обозначения латентного характера этого бессознательного сказуемого Булгаков пользуется святоотеческими образами света и тьмы; сказуемое — сумерки *я*, «нечто такое, что, будучи *я*, оставалось бы еще не освещенным светом *я*, т. е. не осознанным, <...> без (до-, под-) сознательным *я*»². Светоч *я* «освещает лишь ограниченное пространство вокруг себя, оставляя всю площадь в полутьме», но эта освещенность, пронизанность светом *я* лишь подчеркивает меональный характер сказуемого, указывая на возможность иной пронизанности — светом как благодатью (в собственном, первоначальном смысле святоотеческой метафизики света). «Природа *я*, — пишет Булгаков, — есть $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ ³, 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* егособственная 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*:⁴ но как данность, *я* предстает для себя в качестве продукта или факта, *моё* 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*»⁵.

Казалось бы, в самом понятии сказуемого имплицитно заложено противоречие: с одной стороны, сказуемое понимается как *не-я*, меон, природа субъекта; с другой — как то, что сказывается, что причастно слову, логосу. Между

¹ Эта тема — присутствие бессознательного в структуре Я — встречается в истории философии XX столетия в концепции, формально чрезвычайно далекой от проблематики русской философии вообще и философии имени в частности: в психоанализе, когда Фрейд включает латентное бессознательное в структуру Я. То, на чем строится вся психоаналитическая практика, — процесс осознания бессознательного как терапия, — есть именно именование, называние, проговаривание болезненной ситуации или симптома. Вообще область сопоставления философии языка в ее психоаналитическом варианте, основываемом во многом именно на этом моменте — фиксации словом точки перехода бессознательного в сознание, пункт осмысления своего Другого, являющийся в Слове (вариант подхода к языку, предлагаемый Лаканом, Фуко; отчасти Ю. Хабермасом), с «философией имени» остается открытой для серьезного исследования.

² ТФ. С. 395

³ $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ (*греч.*) — небытие как недостаток или отсутствие бытия; в философии Платона — материя как «восприимница и кормилица» идеи. Вслед за Соловьёвым, интерпретировавшим в «Философских началах цельного знания» $\mu\eta\ \delta\upsilon\nu$ как чистую возможность или потенцию бытия, Булгаков использует это понятие прежде всего для обоснования своей софиологической конструкции, отличая его от термина $\alpha\upsilon\tau\ \delta\upsilon\nu$ — абсолютное небытие христианской онтологической модели.

⁴ *a se et per se* (*лат.*) — от себя и благодаря себе.

⁵ IT. С. 83–84.

тем противоречие это мнимое и возникает только при отвлечении от того, что есть «логос» и что есть природа, меон в софиологической традиции: с точки зрения практически всех софиологов мир вообще есть преобразование меональности светом логоса, есть становящееся единство Логоса и Софии¹. Поэтому ясно, что, говоря о мировом сказуемом, мы говорим о мировом логосе и сопричастной ему телесности — «как день предполагает в ночи свою скрытую основу, а свет в обнажаемой им и рассеиваемой тьме, так и сознание всегда имеет свою глубину, из которой порождаются его предметы». Единство света и тьмы, подлежащего и сказуемого есть все, всеединство, понимаемое, однако, как единство динамическое, где *я* и *не-я* взаимно полагают друг друга. «Что таит в себе, что содержит эта основа? <...> — пишет Булгаков. — <...> она содержит все, потенциальное и актуализирующееся. Сказуемое говорит обо всем, есть всеобщее слово, мировой логос. Этот логос встает из глубины природы, ипостаси, которая через него познает свою собственную природу и богатство»².

Терминологические трудности, возникающие особенно тогда, когда речь идет о соотношении природы и ипостасей внутри Троицы, Булгаков пытается преодолеть путем введения совершенно нового термина: «понятие *ипостасность* одинаково отличается и от *ипостаси* и от *безыпостасности*, свойственной всему несуществующему в себе, т. е. мертвому или отвлеченному. Итак, в области духа, наряду с ипостасию и природой его, определяется еще одно возможное состояние — ипостасность. Это есть способность *ипостазировать*, *принадлежать* ипостаси, быть ее раскрытием, *отдаваться* ей. Это — особое ипостасное состояние не через свою, но через иную ипостась, ипостазировать через самоотдание. Это — сила любви, однако, пассивная, женственная, самоотдание в приятии любви, но без способности стать активным <активной. > ипостасным ее центром. Это — [то, что мисти-

¹ П. П. Гайденко пишет: «Булгаков дает свое толкование догмату о творении, переосмысляя его традиционное понимание. Последнее предполагало, что творение есть превращение “ничто” в “сущее” с помощью божественного всемогущества, которое вносит в “безвидность и пустоту” “вид” — форму и смысл. Не случайно именно второе лицо Троицы — Христос — есть в первую очередь виновник творения мира. У Булгакова же функции Логоса как-то оказываются переданными мэону-материи» (Критика немарксистских концепций диалектики, М., 1988. С. 186). Между тем очевидно, что у Булгакова речь идет о изначальном двуединстве, сращении логоса с меоном в космологическом аспекте творения. Интересно, для сравнения, вспомнить концепцию творения, предлагаемую свт. Григорием Паламой: общее понятие «энергия», которое выступает как синоним любого «выхода» Бога из Своей сущности, включает в себя логосы-образы, знаки, парадигмы, существующие вечно в Божественном разуме, и собственно энергии, алогичные и «иррациональные». Различие между логосами и энергиями связано с различием между Второй и Третьей Ипостасями Троицы и проблемой невозможности исхождения Св. Духа и от Сына. Для того, чтобы стать реальностью в этом мире, логосы соединяются с духоносными энергиями; в этом акте — тайна Божественного Домостроительства. См.: *Прот. И. Экономцев*. Исихазм и восточноевропейское возрождение. С. 64.

² *ТФ*. С. 397.

ки называли:] “вечная женственность”¹. В этом смысле меональный характер «всего» и есть «ипостасность», способность быть пронизанной светом, однако этого недостаточно для замыкания круга, для соединения логоса и сущности; необходима связка, бытие. Субъект, ипостась, никогда не ограничивается тем, что смотрит в свой предмет как в свое идеальное отображение, но он опознает при этом реальность, свою или предмета, или, что одно и то же, чувствует силу бытия, идущую из него и возвращающуюся к нему, и эта животворящая сила и есть, собственно, существование, жизнь, реальность, бытие. Если в первом шаге полагания (от *я* — к *не-я*, от подлежащего — к сказуемому) происходит акт именованя, субъект получает имя, то во втором шаге полагания субъект осуществляется, обладающий именем становится обладающим бытием, которое само по себе не имеет субстанциального смысла и получает его только в Первосуждении, как связка «есть» между подлежащим и сказуемым — от подлежащего к сказуемому. «...Третий образ субстанциальности, сила бытия, — пишет Булгаков, — исходит из субъекта, как первого его образа, и соединяет его со вторым так, что между ними устанавливается новое единство»², так же, как Св. Дух в православной догматике исходит от Отца через Сына. Суждение есть способ манифестации духа, субстанции; восприимником ее является человек — «живое суждение или предложение, жизнь есть во времени совершающийся его процесс»³.

Анализ схемы Абсолютного как Первопредложения показывает нам априорность догмата о Троице для нашего сознания, «через самопознание своего богоподобного духа, через те, хотя и не выполнимые им самим, но вместе и неустранимые из него постулаты самосознания, которые в нем заложены прежде всякого опыта»⁴, возможен «выход» человека к Троице. Дискурсивный характер нашего сознания; антиномичность и известная ущербность элементов Первосуждения приводят нас к необходимости Первообраза, Троице, где все эти антиномии не «сняты», но просто недопустимы к существованию, «образ свидетельствует о Первообразе». С другой стороны, Единый Абсолютный Субъект, являющий свою абсолютность в акте Любви Ипостасей, раскрывает себя и в Откровении, — или, в философских терминах, «в другом», в «инобытии»: триипостасность есть «откровение своего, как *не*-своего, раскрытие природы себя, как другого <...>. Эта любовь Божия есть не только предвечный *акт* жизни, но и *содержание* его»⁵, воплощенные в Космосе, в Труде и в Слове.

¹ *ИИ*. С. 28. Здесь: угловые <> и квадратные [] скобки обозначают различия между вариантами текста, отмеченные публикатором.

² *ТФ*. С. 404.

³ *ТФ*. С. 416.

⁴ *ГТ*. С. 100.

⁵ *ИИ*. С. 23.

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ СЛОВА. СЛОВО И ИМЯ

Эта основная онтологическая конструкция (Первообраз — образ как отпечаток Первообраза в инобытии) помогает нам понять собственно философию языка о. Сергия. Для Булгакова очевидна необходимость установить сущность слова — интуицию слова, узрение его в его собственном бытии, в его идее, констатировать его идеальное, эйдетическое содержание, а не историю его существования, не генезис. При этом Булгаков не ограничивается перечислением непосредственных предикатов слова, речь идет о постепенном, «послойном» приближении к его подлинной сущности, в последовательном отвлечении от его погруженности в «другое», чтобы потом — на следующем этапе анализа — определить специфические моменты этой погруженности. Булгаков дает цепь определений слова, каждое из которых обозначает собой четко фиксируемую ступень приближения к сущности: качественно определенное двуединство с сущности и инобытия, взятый каждый раз в разной предметной данности.

1. *Соматическое двуединство*. «Слово есть соединение звуков голоса и шумов, извлекаемых нашими органами речи, причем оно может быть действительно произнесено или только обозначено через письмо или другим способом, например жестом. Эта звуковая масса есть <...> тело слова, “σῶμα”¹, — пишет Булгаков. Тело слова есть форма слова, которая предполагает оформляемую им материю — весь универсум его практических воплощений; при этом форма мыслится как идеальная энергия, неотделимая от той материи, которую она оформляет: «идеализированная материя, просветленная формой, причем идеальное самобытное бытие формы осуществляется именно в его действии, т. е. воплощаемости»², в неразрывном единстве формы и материи.

2. *Формально-смысловое двуединство*. «Слово есть смысл», — пишет далее Булгаков. Всякое слово обозначает идею, смысл сращен с формой; более того, слово выражает свою идею независимо от способа употребления, безоотносительно. Проблема герменевтического круга определяется философом как «первая антиномия слова», которая имеет, однако, онтологическое, космическое звучание, где контекстуальный характер Космоса дополняет идеальность слова как чистой качественности смысла, что обусловлено следующей, космо-логической ступенью анализа его сущности.

3. *Космо-логическое двуединство*. «Слова, как первоэлемент мысли и речи, суть носители мысли, выражают идею как некоторое качество бытия, простое и далее неразложимое. Это самосвидетельство космоса в нашем духе,

¹ *ФИ (Бул.)*. С. 9.

² *ФИ (Бул.)*. С. 11.

его звучание»¹: слово как качество бытия есть идея, конституируемая (приносимая) во внутреннем мире человека и вместе с тем вовлеченная в процесс обыденной речи, в стихию грамматики. Вследствие этого эйдетическая сущность слова не совпадает с корневой, хотя непосредственно связана с ней, считает Булгаков. Попытка проследить становление языка приводит Булгакова к пониманию невозможности дистанцировать идею, эйдос, «мысль» от ее вербальной оболочки; попытка разорвать эту связь мыслится как онтологически невозможная, как невозможно и их полное слияние: язык «имеет двойную природу, в нем нераздельно и неслиянно слиты слово и мысль, тело и смысл»². В этой связи становится некорректной сама постановка вопроса о генезисе слова, поскольку слова не возникают, они есть суть, постепенно проявляющаяся вовне.

Именно это обстоятельство позволяет объяснить возможность существования многих языков как форм проявления метаязыка, космического языка вещей. Говорить означает возбуждать в сознании смыслы через слова, как воплощенные идеи; способ же, модальность такого говорения — «только проволоки и телеграфный аппарат, но не самая телеграмма»³. Сущностью речи является пробуждение в жизнь смыслов в человеке, связующих сознание людей и конституирующихся в языке.

Космо-логический аспект слова обозначает, что слова-идеи мыслятся как метафизическая подоснова вселенной — наряду с ее алогическим (меональным) бытием: в меональном бытии оно являет собой Трансцендентное. «Логос в отношении к неизреченной и неизрекаемой, трансцендентной для мысли и слова сущности, выражается словом. Оно по отношению к субстанции есть то, что проявлено, сказано, выявлено из неизреченной глубины бытия, с чего совлечен покров тьмы, и в свете проявилась множественность, соотношения, индивидуальные черты, является лицо бытия»⁴. Слово в своей космологической сопряженности есть явленный лик, ипостась субстанции — Абсолютного.

4. *Символическое двуединство*. «...Слово так, как оно существует, есть удивительное соединение слова самих вещей и человеческого о них слова, притом так, что то и другое соединены в нераздельное сращение»⁵. Двуединство этого порядка включает в себе, по мысли Булгакова, вторую антиномию слова: бесконечное мысли выражено в конечной форме (философ употребляет более точный термин «изваяние»), смысл соединен

¹ *ФИ (Бул.)*. С. 15.

² *ФИ (Бул.)*. С. 19.

³ *ФИ (Бул.)*. С. 21.

⁴ *ФИ (Бул.)*. С. 25.

⁵ *ФИ (Бул.)*. С. 26.

с не-смыслом. То, что определяется философом как энергия сущности, соединено со знаком: слово становится символом. Булгаков отличает свое истолкование символа от психологических и логических рецепций: речь идет об осуществлении энергии первосущности в знаке, а не о приписывании смысла денотату, «символы суть носители силы, некоторые конденсаторы и приемники мировой энергии». Рождение слова есть процесс двойственный: рождение смысла («из космического бытия выделяется, освобождается мысль, его идея») и рождение слова как символа («но, освобожденная, она тут же облекается в слова, иероглиф мира, его словесный микрокосм <...>». Слова суть живые и действенные иероглифы вещей, в каком-то смысле суть сами вещи как смыслы». В языке существует некоторая первичная данность («монограмма бытия», идея), которой соответствует творчески осуществляемая заданность (движение к проявлению, выявлению этой идеи, явлению смысла). Первослова суть живые, словесные мифы, по поводу которых возникают такие человеческие именованья, как термины, понятия и так далее; человеческое словотворчество возможно, с точки зрения Булгакова, как «описание второго порядка» по отношению к первословам: «через пробитые окна первослов, элементы смысла, постоянно вливается все новый расширяющийся смысл, как из нескольких нот гаммы возникает вся бесконечность музыки»¹.

5. *Антропокосмическое двуединство*. Поскольку содержание слова есть космическая сила, то можно сказать, что через человека — через микрокосм, в котором осознает и осуществляет себя космос, — слово говорится, является миру. По мысли Булгакова, именно антропологическая природа слова делает его символом: язык есть явление социально-историческое и вместе с тем метаисторическое, поскольку метафизической основой объединенной речи является «внутренний» язык, не говоримый, но говорящийся в нас. Единицей двуединства в данном случае выступает Логос — и человечество, трактуемое Булгаковым в духе Соловьёва, как временная ипостась Софии. Булгаков устанавливает отношения между миром идей (Софией нетварной) и языками в их данности, постулируя некое мета-слово, его ноумен, который выявляется в звуковой оболочке. Эти оболочки в своей совокупности образуют язык как организм слов (так же, как София — организм идей), «языки суть как бы различные, определенным образом настроенные резонаторы, которые вибрируют на данные волны, причем, конечно, различна их специальная настроенность, но, вместе с ней, различно резонируют и все остальные звуки»². Языки эквивалентны в том смысле, что каждый из них логичен в своей мета-

¹ *ФИ (Бул.)*. С. 32.

² *ФИ (Бул.)*. С. 38.

физической основе, и, вслед за разрозненностью человечества, они различны в своей явленности.

Весь вышеприведенный анализ относится к слову, вырванному, вычлененному из контекста, из речи. Однако совершенно очевидно, что слово есть часть речи, «действующее лицо» языка и грамматики. Для Булгакова попытка построить философию грамматики продиктована прежде всего необходимостью трансляции собственной онтологической конструкции на стихию языка или, что точнее, необходимостью вычленить ее из языковой стихии. Слово предстает перед нами как символ всеединства и, вследствие своей всеединой природы, дает нам возможность реконструировать в грамматике (и свести к ней все основные грамматические формы) излюбленную булгаковскую схему — «я есть нечто», «Я есть не-Я».

Если космическое значение слова, мета-слово, его эйдос «есть лишь некоторая, не имеющая измерений, точка в мировом все и с ним связана, как отправная точка бесконечных мироявлений (космофаний)», то и языковое его оформление возможно только в речи как символе связного, всеединого потока смыслов, всегда актуализирующейся, динамической «всеиности». И все же в этом бесконечно-связном потоке речи необходимо, по мысли Булгакова, вычленить некоторые смысловые единицы (помимо слов); установить общую схему тех отношений, в которые становятся слова. В философии грамматики роль такой схемы играет предложение, в котором, отвлекаясь от собственно эйдетического момента слова, мы можем проанализировать онтологическую сущность грамматико-логической стороны речи.

Все имеющиеся в языке части речи Булгаков, по существу, сводит к трем основным формам: местоимение, имя существительное и глагол. Подчиняясь своей универсальной сверхзадаче (уловить в речи декларируемую онтологическую троичность), философ возводит, соотносит «по образу и подобию» предложение к Первосуждению; при этом местоименность играет роль «онтологического крюка», на который «вешается» (терминология о. С. Булгакова. — *А. Р.*) субъект-существительное; глагольности, широко трактуемой, отводится роль абсолютной предикативности; онтолого-гносеологическую роль («у-себя-бытие» — завершение круга) играет связка.

Любое имя, утверждает философ, «есть антиномия: апогически-логическое, невыразимо-выражаемое, из недр бытия рождаемое слово», однако глагольность, сказуемость как таковая абсолютно лишена этой антиномичности — и, тем самым, укорененности в бытии, космическая энергия слова носит в этом случае абстрактный характер и нуждается в «скреплении» с мировым бытием. В этой субъект-объектной оппозиции (говорящий — говоримое (сказуемое)) берет свое начало любая гносеология: «если мы говорим то, что познаем о мире, как космические существа, — пишет Булгаков, — то эти

высказывания о мире имеют не только содержание, окачественность, но и объективность. Мы не только внемлем мировым голосам и их возглашаем, но мы переживаем этот мир и находимся с ним во внутреннем общении, которое выражается в слове <...>. Наше положение, как сущих в космосе, обрекает нас на постоянные встречи с его агентами <...>. Оно-то и скрепляет наши слова в речь»¹. В различении существительного и глагола заключен первичный акт мышления и познания. Имя существительное, действительно, есть живое свидетельство того, что нечто есть, и эта данность является первичным, неразложимым далее онтолого-гносеологическим актом. Это «приурочивание к точкам бытия» всякой мысли о мире и конституируется в той грамматической форме, которая называется «именем существительным» — именем, знаменующим бытие, а не только «идею» или «смысл».

Местоимение (*вместо*-имение) мыслится в этом случае как *тень* имени, «неизменно отбрасываемая им», «молчаливый мистический жест, который всегда присутствует в имени»; знаменование Первосуждения. «Всякое наименование содержит скрытое экзистенциальное суждение, — пишет Булгаков, — в котором констатируется мистический акт выхождения субъекта в космос и вхождения в него космоса, соприкосновение сознания и бытия». Этот двуединый онтологический акт осуществляется только благодаря личному местоимению: функция местоимения — «выражать невыразимое в слове-идее, передавать мистический жест, онтологические точки касания»². *Я есть точка зрения субъекта на мир*, «онтологическая рама», в которую вмещается все бытие (и бытие самого я), нечто абсолютно ноуменально-феноменальное, *самораскрытие усии*, «обнажающейся в феноменах как первородящей энергии». «Местоимение не выражает никакой частной идеи о качестве, но оно есть словесное свидетельство о сущности, которой принадлежит бытие и все его качества, — утверждает Булгаков. — Оно выражает собою усию οὐσία, по отношению к которой обнаружениями энергии, энергетическими феноменами является всякое бытие, всякое высказывание: это первая ипостась бытия, в которой рождается вторая, — слово, и которая, сознавая свою связь с этим словесным выражением, видя в ней себя и свое откровение, в функции предикативности осуществляет и третью свою ипостась»³, — как мы видим, Булгакову как бы «не терпится» зафиксировать свою троичную интуицию в акте именования, ипостаси как бы «плавают» — в частности, предикативность, сказуемость становится *третьей* ипостасью бытия, а функцию *логической* связи выполняет *слово-логос* (вторая ипостась). Однако нелогичность эта мнимая: речь идет не о взаимоотношениях Ипостасей внутри Абсолютного;

¹ *ФИ (Бул.)*. С. 49.

² *ФИ (Бул.)*. С. 52.

³ *ФИ (Бул.)*. С. 55.

речь идет о реализации — осуществлении *в инобытии* — Сущности-усии этого Абсолютного. Булгаков, как нетрудно заметить, повторяет противоречия соловьевской онтологической схемы («путаницу» между второй и третьей Ипостасями), Богочеловечество или пространство стихии языка суть в данном случае лишь разные формы инобытия.

Итак, имя существительное декларируется Булгаковым как неразвернутое предложение (это дает возможность Булгакову дать великолепную дефиницию слова: слово — «вот это нечто, что сигнализует о себе, как о сущем, тем самым ставит вопрос о себе, а вместе и отвечает на него»¹). При этом существеннейшую роль в акте именовании философ отводит связке: коль скоро онтологический акт именования есть облечение, воплощение идеи в слово-плоть, необходима некоторая сила, некоторая энергия (*ἐνέργεια*), собственно, и осуществляющая это воплощение. «Слово, в котором выражается имя, присоединяется связкой к безымянному и именуемому его носителю, есть словесное действие, самооткровение этого носителя. Он присваивает себе, связывает себя с известным словом-идеей»². Имя как феномен есть проявление или откровение «вещи в себе», «ноумена», сущности-усии, в котором проявляется ее действительность — энергейя. В этом заключается антиномичность (но, вместе с тем, и разрешение антиномии) имени существительного: «то, что именуется, именуемо, трансцендентно слову — идее, выражающей модус космического бытия. То, что находится *под* именем, — *под*-лежащее, или *sub-jestum* ὑποκειμενον, есть трансцендентный ноумен, οὐσία, Кантовская “вещь в себе”. То, чем именуется она, есть сказуемое, κατηγορούμενον 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». Ноумен не «лежит на основании феномена и не трансцендентен ему вполне <...>. Ноумен просто *есть* феномен <...>. Трансцендентно-актуальное (первая ипостась бытия) смотрится в бытии имманентном, раздельном, и расчлененном идеями, словом (вторая ипостась бытия) и опознается действительно, τῆ ἐνέργεια утверждает себя именованиём, в связке опознает свое единство трансцендентного и имманентного (третья ипостась)»³. Заметим, что здесь ипостаси как бы «становятся на свои места», и это не случайно: если в предыдущей фиксации троичной интуиции речь шла о раскрытии сущности в инобытии (взгляд как бы из глубины — наружу), то в данном случае речь идет о существовании в этом инобытии *реализованной* сущности, при этом вторая и третья ипостаси бытия как бы снова «меняются местами».

¹ *ФИ (Бул.)*. С. 59.

² *ФИ (Бул.)*. С. 61.

³ *ФИ (Бул.)*. 69–70.

Этот момент непосредственно связан со всей онтологической моделью, предлагаемой Булгаковым; прежде всего с его концепцией творения, детально разработанной уже после создания «Философии имени». Булгаков повторяет основной тезис софиологии: творение, как творческий акт Творца, есть полагание иного — внебожественного мира, Софии тварной. София Божественная, трактуемая им как ипостасность, усия, служит основанием для творения: «если отрицательное определение, что “Бог сотворил мир из ничего”, устраняет мысль о каком бы то ни было небожественном или вне-божественном начале творения, — комментирует этот диалектический момент Л. А. Зандер, — то положительное ее содержание может быть лишь таково, что Бог сотворил мир Собою, из Своего естества <...>. Положительное содержание мирового бытия столь же божественно, как и его основания в Боге, ибо иного и нет никакого для него начала»¹. По мысли Булгакова, метафизически творение ипостасей состоит именно в полагании предвечно существующего божественного мира, в срастворении его с ничто, со становлением. В результате этого первичного двуединства Божественной Софии и абсолютного небытия возникает София Тварная как иной образ инобытия божественного мира, отличающийся от него не по сущности, а по факту. Поэтому подобосущие Бога и мира отличается от единосущия Троицы и имеет, если так можно выразиться, «вертикальное» направление, не только связывая единством сущности тварь и Творца, но и различает их различием образов ее бытия.

В «Философии имени» Булгаков опирается в целом на платоническую модель творения (Демиург творит мир, глядя на божественные образцы вещей), используя вместе с тем и концепт Софии: проявляемая в именовании сущность-усия есть София, «Душа мира, Мудрость мира, как всесовершенный замкнутый организм идей, как Плерома, полнота бытия»², мир как Космос (порядок). Феноменальный мир (как хаос) есть становящийся Космос, софийный по своей сущности, но несофийный по состоянию. Поэтому «смыслы-идеи» нашей обыденной речи имеют основание в мире идей, но это идейное содержание может быть замутнено или искажено. «Есть две области идей, — пишет Булгаков, — мир горний и мир дольний. <...> Слова сказуемые также творятся взирая на творческие первослова, которые просвечивают через их покровы в системе зеркал, преломляясь, замутняясь, искажаясь, но все же отражаясь, так что без них ни было бы и самих слов»³ —

¹ Л. А. Зандер. Бог и Мир. Париж, 1948. Т. 2. С. 215. Видно, что Булгаков пытается решить богословскую проблему творения из ничего с помощью философских методик диалектического взаимодействия единого и многого, целого и частей, сущности и ее феноменальных проявлений. По сути дела, всякая попытка помыслить единое основание у Бога и у мира есть способ философского анализа Сущности — и способ утверждения правомерности такого анализа.

² *ФИ (Бул.)*. С. 74.

³ *ФИ (Бул.)*. С. 75.

сказуемость (предикативность) есть *весь мир в становлении*, не теряющий с помощью связки — «системы зеркал» — связи с подлинным бытием.

Всю философию грамматики, весь синтаксис простого предложения Булгаков сводит к различению двух функций — подлежащего и сказуемого, точнее — к установлению двух универсальных онтологических «провинций» — «подлежащести» и «сказуемости». «Речь состоит в предикировании или именовании, и части речи либо прямо служат этой задаче, либо играют служебную роль», «при чем на стороне субъекта имеется, кроме общего словесного значения, еще непрозрачное ядро бытия, на стороне же предиката — чистые смыслы, идеи, лишённые этого ядра»¹. Если имя свидетельствует о сущности, предикат свидетельствует о качестве, о модальности, способе бытия вещи в мире.

С точки зрения Булгакова, все существенные части речи — местоимения, существительные, прилагательные, глаголы, а также наречия, предлоги, союзы выражают основную функцию речи — именование; при этом онтологический статус субъективности, «подлежащести», практически всегда шире «просто» подлежащести, а статус предикативности — шире сферы «просто» сказуемого. Попытка сведения всей наличной человеческой речи к искомой онтологической формуле «А есть В» является для Булгакова актуальной возможностью обнаружить образ Первообраза; коммуникативность обыденной речи есть коммуникация между Богом и миром — причем такой ее род, который умопостижим, т. е. «поддается» философской дескрипции и анализу, единственная возможность создания корректной гносеологии.

Специфическое «притяжение-отталкивание» кантовского гносеологизма, столь характерное для Булгакова на протяжении всего его творчества, нашло свое выражение и в философии имени: гносеологический аспект именования раскрывается Булгаковым непосредственно в полемике с Кантом. Не имея, к сожалению, достаточного количества текстуального пространства, чтобы подробно остановиться на оценке границ влияния кантианства на гносеологию Булгакова, представляется возможным согласиться с мнением архим. Евфимия, считавшего, что «слепота Канта была благодетельной для науки: она дала: вещь вообще, вещь в себе, четверицу терминов, определяющих-определенных Богом, и соответственную — для Ничто: — истиннейшее узрение при слепотствовании в его обосновании, при отсутствии малейшего луча Откровения. <...> В середине книги “Философия Имени” отец Сергей делает прямое нападение на “схемы” Канта <...>, т. е. применимость <...> представлений пространства и времени к понятийным сказуемым <...>. Орудием нападения он берет триаду, характеризующую предложение, — подлежащее, сказуемое, связка, направляя ее до значения Триады Перводогмата, т. е. в Ролях Отца, Сына и Свято-

¹ *ФИ (Бул.)*. С. 80, 81.

го Духа, и сейчас же удваивает, говоря “суждение-предложение”, что уже есть тетрада в триаде. Это — случай удивительного двоеположения субъекта, один раз в связи с объектом, другой раз — предикатом <...>. Таким образом, нападение отца Сергия оказывается беспредметным, и проявление его невидения Тетрады, нагромождая триадные толкования, сминает конструкции¹. Преодоление недостатков гносеологической конструкции о. Сергия Булгакова, коренящихся в удвоении Абсолютного Субъекта — Софии, архим. Евфимий видит в изменении самой модели — в переходе от Триады к Тетраде (отметим, что такой переход уже наметился в учении о Софии как ипостасности Троицы).

Гносеология, разрабатываемая Булгаковым, представляет собой попытку обосновать подлинное место человеческой субъективности в системе бытия, определяемое основной софиологической пропорцией: София Божественная относится к Ипостасям Св. Троицы подобно тому, как София Тварная — к ипостасям человека. Слово «подобно» означает, по мысли Булгакова, не абсолютное тождество, но именно подобие отношений, коренящееся в том, что тварная София есть инобытие Софии Божественной, а ипостась = личность человека есть образ и подобие Личности Бога. «В каждом самом элементарном акте познания — именовании, — утверждает Булгаков, — мы присутствуем при великой и священной тайне творения человека по образу триипостасности: из недр бытия рождается слово, и это слово опознается не как придуманное, извне принесенное, но рожденное самой вещью, ее выражающее. Поэтому вслед за различением, сопровождающим рождение слова, следует синтетическое сознание того, что это и есть то, именование, суждение, познание»². В любом познавательном акте содержится образ Триады: «глухой голос бытия», оформленный в слове, и сам момент этого оформления — именование. Субъект выступает здесь как со-именующий, как причастный Откровению. Философский анализ языка приводит Булгакова к очевидности истин православного энергетизма (в специфическом, булгаковском его понимании): Откровение суть проявление Божественных энергий; сущее Божество трансцендентно миру, но его энергия «есть то, что мы называем Богом»³. Божии действия открываются как Божественные Имена — энергии, которые говорят в человеке через акт именованья. Человеческое слово и отлично и неразделимо от Божественной энергии, человек служит здесь «инобытийным фоном», на котором проступает и голос вещи, и голос Бытия.

¹ *Архим. Евфимий. Relatio religare // Вестник РСХД. 1971. № 101–102. С. 40. Ср. также: И. Б. Поднянская. Читатель и толмач замысла о мире // С. Н. Булгаков. Первообраз и образ. Соч: В 2 т. М., 1999.*

² *ФИ (Бул.). С. 118.*

³ *ФИ (Бул.). С. 180.*