



## **С. С. ХОРУЖИЙ**

### **София — Космос — материя: устои философской мысли отца Сергия Булгакова**

Следуя настоятельной потребности общества, философия в России как будто берется наконец за серьезное освоение своего поруганного и заброшенного наследства — творчества крупнейших русских мыслителей. Одной из первых же задач этой работы должно, несомненно, стать основательное изучение творчества Сергея Николаевича Булгакова, мысль и деятельность которого как в России, так и позднее в изгнании, всегда находились в центре философского процесса, оказывая на этот процесс немалое влияние. Глубина, обширность, разнообразие творчества о. Сергия делают эту задачу нелегко исполнимой. В качестве одного из начальных подступов к ней, возможно, будет небесполезен и нижеследующий текст, написанный в 1982 г. (за вычетом раздела о «трагедии философии») и разбирающий главные темы и мотивы философской мысли Булгакова.

#### **1**

Жизненный путь о. Сергия, его духовная эволюция отразили в себе многие типические черты судеб русской интеллигенции. Как сам он часто указывал, необычайно важными для его пути явились истоки — родовое происхождение и детство. Они сразу и навсегда утвердили в его мире как два незыблемых основания — Церковь и Родину. Булгаков родился в глубине Руси, в старинном городке Ливны Орловской губернии. Предки его во многих поколениях были священниками; отец служил настоятелем бедной кладбищенской церкви св. Сергия. И для детской жизни его в скудном маленьком городке, каким были Ливны, источником почти всех духовных впечатлений стала

церковь. История, культура, искусство — все приходило к нему через церковь, через богослужение, вобранным в церковный космос. Неудивительно, что в зрелые годы именно церковность стала его главенствующей установкой, доминантой как творческой, так и жизненной позиции.

Однако детская погруженность в стихию веры и церкви отнюдь не перешла непрерывно в позднейшее православное мировоззрение Булгакова. Будущий богослов и священник прошел период атеистического материализма и даже довольно длительный. Окончив духовное училище и уже приближаясь к окончанию духовной семинарии в Орле, Булгаков в 1888 г. семинарию покинул. Принудительность и формализм семинарского религиозного уклада разрушали его веру, тяга к культуре не удовлетворялась, а главное — на него сильно уже воздействовали общеинтеллигентские воззрения той поры, непременной частью которых были позитивизм и материализм, идеал прогресса, идеи служения народу и противостояния власти. Вместо семинарии он заканчивает гимназию в Ельце, затем поступает на юридический факультет Московского университета и в 1894 г. оканчивает его по кафедре политической экономии и статистики. Ближайшие годы Булгаков посвящает научным занятиям в этой области; по убеждениям, он в данный период — марксист и социал-демократ. Эти убеждения были глубоки и серьезны; как он писал впоследствии, «я старался верой и правдой служить марксизму». Даже много позднее он признавал за ранним периодом русского марксистского движения немаловажные достоинства. По его мнению, марксизм был для общественного сознания шагом вперед, выходом «из томительного удушья 80-х годов». Помимо того, в России он не только и не столько служил научной доктриной, сколько «утолял религиозную жажду абсолютного» — по той немыслимой логике русских радикалов, алогизм которой афористически выразил Вл. Соловьев: «Человек произошел от обезьяны — и потому должен полагать душу свою за братьев своих»... И первые работы Булгакова — статьи, книга «О рынках при капиталистическом производстве» (1897) — были серьезным вкладом в марксистскую ученость, который замечен был и в Европе.

Отход от марксизма назревает у о. Сергия на рубеже двух веков. Существенно, что не религиозные искания были главным его мотивом. Та показательная для многих эволюция, которую мы следим, точно резюмируется позднейшей формулой: от марксизма к идеализму, и от него — к православной религиозности. И средний этап, «идеализм», здесь отнюдь не второсте-

пенен; у иных он оказывался и последним, не получая религиозного заключения. Весьма заметен, весом этот период и у Булгакова. Для своего поворота он сам указывал два главных фактора. Во-первых, его марксистские позиции неожиданно оказывались подорваны изнутри, в результате его собственных исследований. Трудясь над марксистским анализом аграрного вопроса, он обнаруживает в данной теме непреодолимые недостатки марксистского подхода: «Против воли и в борьбе с собой я вынужден был признать, что аграрная эволюция совершенно не имеет предполагаемого и желаемого мною характера... От здания, которое еще недавно казалось мне столь стройным и цельным, остались одни стены» \*. Другой фактор — критика метода и философских оснований марксизма с позиций гносеологии Канта. А на положительном полюсе, о. Сергия в те же годы начинают все более привлекать идеи и темы русской мысли, творчество Достоевского и Владимира Соловьева. В 1903 г. выходит сборник статей Булгакова, отразивших и его сомнения, и его новые интересы. Автор нашел для него простое и в то же время крылатое название, которое, по слову биографа, «сделалось как бы поговоркой, характеризующей эпоху»: «От марксизма к идеализму».

Между тем, Россия вступала в революционный период. Можно тут видеть или не видеть прямую связь, однако в эти же годы у о. Сергия заметно возрастает его общественная активность. Именно сейчас складывается его известность как общественного деятеля, одного из духовных лидеров русской интеллигенции. В 1906 г. он был даже избран депутатом Второй Государственной думы (как беспартийный «христианский социалист»). На первый план в его творчестве выходит публицистика на актуальные общественные темы: о задачах интеллигенции, революционной и христианской этике, христианском подходе к теории прогресса, культуре, социальным проблемам... Он выступает с лекциями, ведет журнальную и издательскую деятельность, участвует во многих начинаниях, из которых постепенно слагалось то, что мы называем сегодня «русским религиозно-философским возрождением». В этой деятельности он сближается с рядом тех, кто, подобно ему, проходит эволюцию от марксизма к идеализму: в первую очередь, это Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, П. Б. Струве. В 1904 г. он принимает близкое участие в журнале «Новый путь», в 1905 г. издает журнал «Вопросы жизни», выступает в числе инициаторов и участников

\* Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. XII.

ряда сборников, среди которых надо назвать «Проблемы идеализма» (1902), «Вопросы религии» (1906), и конечно — «Вехи» (1909). Выпуск знаменитого сборника — кульминация общественного служения о. Сергия. Ему принадлежит там одна из главных статей, сильно и смело говорящая о пороках революционной идеологии и интеллигентской стадной морали.

Из многих философских начинаний с участием Булгакова нужно особо вспомнить работу книгоиздательства «Путь», основанного в 1909 г. Во всей философской жизни Серебряного века, небывало насыщенной и богатой, «Путь» смело можно назвать важнейшим издательским предприятием. Руководимое редакцией, куда, кроме Булгакова, входили Е. Н. Трубецкой, Н. А. Бердяев, Г. А. Рачинский и В. Ф. Эрн, издательство стремилось, и не без успеха, проводить единую линию, направленную на формирование самобытной русской религиозно-философской традиции. Следуя этой линии, осуществлялись первые научные издания русских мыслителей — Чаадаева, Ив. Киреевского, В. Одоевского<sup>1</sup>, выпускались сборники на актуальные темы религии и культуры, печатались новые труды современных философов. До 1917 г. (работа была прервана только революцией) «Путь» успел выпустить впервые многие сочинения Вл. Соловьева и капитальный двухтомник Е. Трубецкого о его творчестве, «Столп и утверждение Истины» Флоренского, «Философию свободы» Бердяева и «Борьбу за Логос» Эрна, том сочинений Л. М. Лопатина, монографии о Сковороде, Хомякове, А. А. Козлове<sup>2</sup>. Виднейшее место в разряде новых работ занимали книги Булгакова. Он выпустил в «Пути» три крупных труда: «Два града» (т. 1—2, 1911), «Философия хозяйства» (1912), «Свет Невечерний» (1917). В них — главные плоды его творчества за весь дореволюционный период. И если первый из этих трудов, подобно книге «От марксизма к идеализму», еще был сборником статей на философские и историко-культурные темы, то следующие за ним носили иной характер. В них систематически развивалось оригинальное философское учение Булгакова: христианская философия Бога и мира, полагающая в основу (вслед за учениями Соловьева и Флоренского) мифологию Софии Премудрости Божией.

\* \* \*

Революционные годы открываются в биографии Булгакова событием принятия священства, которое окончательно и вещественно закрепило переход его философского идеализма в пра-

вославную церковность. Это событие совершилось летом 1918 г., в период работы Поместного собора Российской Церкви. Булгаков был его деятельным участником, а часто и близким сотрудником св. Тихона, новоизбранного патриарха. Вскоре за тем ему пришлось выехать из Москвы в Крым за бывшею там семьей, и вернуться он по условиям времени не смог. Но еще прежде, в первые же послеоктябрьские месяцы, он успел написать важную вещь, выражающую его отношение к разверзшейся русской смуте: диалоги «На пиру богов», прямо перекликающиеся с «Тремя разговорами» Соловьева. Диалоги вошли в знаменитый сборник «Из глубины» (1918), явившийся продолжением «Вех» и соборным суждением русской мысли о русской революции. Крымские годы о. Сергия (1918—1922), прошедшие в изоляции и лишениях, были временем интенсивной философской работы. Главное из написанного в Крыму — книги «Трагедия философии» и «Философия имени». Они заметно отличаются от его ранней метафизики, близкой по типу к Шеллинговой «философии откровения». Вместо канонического набора тем «о Боге, мире и человеке», развиваемых в вольно-описательном стиле, в центр встают темы иного рода: о самой философии и ее внутренних границах (в «Трагедии философии») или о языке, о связи мысли и слова (в «Философии имени»). Это были, однако, его последние философские труды. Подвергнув в них критике всю философскую традицию Нового времени, о. Сергий в дальнейшем переходит исключительно к богословскому творчеству.

Судьба мыслителя соединила во времени две важные вехи его пути: вольное расставание с философией и насильное разлучение с родиной. В 1922 г. он был включен в обширный список философов, ученых и общественных деятелей, изгонявшихся за границу, и в последние дни года выслан из Крыма в Константинополь. Оттуда он вскоре переехал в Прагу. Все годы изгнания о. Сергий оставался одною из ведущих фигур в церковной и академической жизни эмиграции, снова, как и на родине, участвуя во множестве начинаний. Главнейшим из них была организация и деятельность Православного богословского института, который открылся в Париже в 1925 г. Перебравшись из Праги, о. Сергий со дня открытия Института становится его деканом и главой кафедры догматического богословия. Под его руководством Сергиевское подворье — как назван был комплекс институтских строений с храмом преп. Сергия Радонежского — сделалось выдающимся центром русской религиозной мысли и православного просвещения на Западе.

Творчество о. Сергия в эмигрантский период также необычайно интенсивно. Целиком посвящаясь — как уже сказано — богословию, оно охватывает самые разные его разделы и темы. Но в центре всего стоят капитальные догматические труды — так называемая «большая трилогия», в которой Булгаков разворачивает самостоятельную богословскую систему: «Агнец Божий» (1933) — «Утешитель» (1936) — «Невеста Агнца» (1945). Эта система — окончательная формулировка его учения о Софии и Богочеловечестве. Разработка системы ведется и в других трудах, создаваемых о. Сергием в последние годы жизни. Уже после его кончины, наступившей в Париже 12 июля 1944 года, увидели свет, помимо «Невесты Агнца», немало значительных работ, из которых назовем «Софиологию смерти», «Апокалипсис Иоанна», «Расизм и Христианство». В этих работах находят свое завершение его многолетние темы. В самом главном у него была счастливая творческая судьба: ему дано было сполна выразить себя.

## 2

Как и жизнь Булгакова, его творчество в своем внутреннем смысле стоит все под знаком превращения, перемены: в элементе *пути* — ключевой мифологемы для судеб российской интеллигенции. Напомним сжатую формулу эволюции его воззрений: от марксизма к идеализму и от него к православной религиозности, — и раскроем подробнее ее философское содержание. Что говорит эта формула о типе булгаковского философствования? С самого начала, с марксистского периода творчества, мысль Булгакова прочно оказывается в орбите немецкой философии, под ее подавляющим влиянием. Теоретический марксизм, по существу, был тогда ответвлением немецкой философской и экономической мысли, и немало времени и усилий Булгаков потратил на изучение этой мысли у ее истоков, в Германии. То была первая основательная школа его ума. В этом аспекте, переход к этапу «идеализма» не выводил из прежней орбиты, а был лишь перемещением в ее пределах. Отвергнуты были онтологические постулаты, идейные положения марксизма, однако основой философского строя и языка продолжала оставаться классическая немецкая философия. Но в то же время, позиции и интересы философа все более и более входят в сферу православного мирозерцания и русской религиозно-фи-

лософской традиции. Он переходит к проблемам христианского учения о Боге и мире и обретает для своей мысли новые питающие источники и направляющие ориентиры, находя их в творчестве Достоевского, Соловьева, Федорова, в писаниях отцов Церкви и непосредственно в области церковного культа. И потому в его философии возникло и нарастало раздвоение, расхождение между идейной основой, церковной и православной, и языком, категориями, методом, которые принадлежали «идеализму», т. е. в данном контексте, классическому немецкому идеализму (на первом месте по масштабу влияния стоял Шеллинг, дальше шел Кант, но и Гегель, и Фихте были тоже тщательно изучены и оставили свой след). Это расхождение — характернейшая черта работ периода «идеализма», начиная с главных, «Философии хозяйства» и «Света Невечернего». Оно нисколько не было скрытым от самого философа, и вскоре сделалось для него предметом всестороннего продумывания.

В «Трагедии философии», написанной в Крыму в 1920—1921 гг., о. Сергей развивает собственную интерпретацию систем классического идеализма Нового времени, соединяя ее с оценкой этих систем в свете христианского догмата. Неутешительный характер оценки ясен уже из названия. «Трагедия философии» — книга суда. Прилагая «догмат христианский как меру истинности философских построений», автор прочитывает историю философии как историю ересей. Конечно, за века отношений философии и религии подобный прокурорский подход — не редкость; однако отличие нового суда в том, что он вершится более изнутри, нежели извне философии (отчего и заключает о «трагедии» ее, а не о «преступлениях»). В основе суда — не только догмат христианский, но и новые философские идеи о. Сергия. Они развиваются и в «Трагедии философии», и во второй крымской книге, «Философия имени», которые тесно связаны между собой. Онтологические позиции этой «крымской философии» покоятся на двух главных постулатах. Первый из них, говорящий о Боге, есть догмат троичности — краеугольный камень и постоянная тема поздней мысли Булгакова; второй, говорящий о связи Бога и мира, утверждает присутствие троичности (запечатленность Св. Троицы) в здешнем бытии и, в первую очередь, в природе человека и в сфере человеческого духа. Сущностное строение здешнего бытия определяется сущим в нем образом Св. Троицы. Понятно, что такой постулат — всецело в рамках христианского платонизма. Умозрение, направляемое «троической аналогией», *Analogia Trinitatis*, — древнее русло христианской мысли, идущее от Августина и

широко развитое в схоластике. Тут велика опасность отнесения к самой Троице тех или иных свойств ее тварных образов — и позднее, уже в парижских «Главах о троичности» (1928—1930), Булгаков отделяет себя от этого русла, находя в нем «психологизм и антропоморфизм в учении о Св. Троице». Но это не отменяет полностью его родства с ним.

Далее следует важный и любопытный поворот мысли. Главным из всех образов троичности о. Сергей объявляет образ, обретаемый в языке: предложение. Предложение или же суждение — не просто форма выражения мысли, но универсальный выразительный акт. Само существование человека может рассматриваться как суждение — развернутое высказывание человека о том, что он есть: «Жизнь человеческого духа есть непрестанно... осуществляющееся суждение: я есмь нечто» \*. Иными словами, «человек есть живое суждение или предложение» \*\* и потому «проблема суждения вырастает в антропологическую проблему» \*\*\*. Имеет место и большее: теснейшая связь проблемы суждения с онтологией. По Булгакову, «предложение... сводится всегда к типу: *я есмь нечто*» \*\*\*\*. Это — «первосуждение», универсальная форма (модель, архетип...), посредством которой выразим смысл любого суждения. Обладая тройственным строением, как единство трех членов (подлежащее, сказуемое и связка), первосуждение несет в себе образ троичности. Это — «онтологическое суждение», «схема сущего», универсальная онтологическая структура — и о. Сергей решительно ставит ее в центр философствования. В итоге, онтология переформулируется в категориях грамматики. К анализу Первосуждения сводятся и проблема бытия, и проблема мышления, ибо «в предложении заключена сущность и образ бытия», а «в форме суждения — тайна и природа мысли».

Обращение философии к языку, утверждение его первостепенной важности для философии, тема скрытого пребывания философии в языке и обусловленности первой вторым как своею «прозрачной, но вместе с тем и преломляющей средой» («философия имени»; согласимся — отличная формулировка!), — все это составляет немаловажное философское достижение Булгакова. Признание и исследование языка в качестве обиталища философии — одно из главнейших русл философ-

\* Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. М., 1993. Т. I. С. 391.

\*\* Там же. С. 416.

\*\*\* Там же.

\*\*\*\* Там же. С. 391 (курсив автора).

ского процесса нашего столетия, куда внесли вклад Гуссерль и Хайдеггер, Витгенштейн и Карнап, Гадамер и Ортега...<sup>3</sup> Лингво-философские труды Булгакова, равно как Флоренского и Лосева, оставшись неизвестными, не сыграли роли в этом движении, но, тем не менее, являются для него пионерскими — частая судьба пионерских работ! Все эти труды связаны прочным единством, происходя из размышлений своих православных авторов над движением имяславцев в русском монашестве и стоя на позициях твердого онтологизма и реализма, утверждения бытийности, а не условности языка: «Не мы говорим слова, но слова, внутренне звуча в нас, сами себя говорят»\*.

Обращаясь же к истории мысли, о. Сергей находит, что в грамматике, в суждении — не только «схема сущего», но и «схема истории философии». Истинная реальность, скрытая в форме Первосуждения, есть единство, равновесие и равноправие трех грамматических начал, понятых как начала онтологические: подлежащее (*Я*: субъект, лицо), сказуемое (*нечто*: предикат, логос, идея), связка (*есмы*: безличное бытие, природа). Но всякой философской системе, самой философии как таковой, присущ, по Булгакову, монизм, утверждение единственного верховного начала: «изначальное единство, отрицающее тройственную природу предложения, таков корень всякой философской системы»\*\*. Поэтому философия в принципе неспособна выразить цельность триединой реальности и обречена сводить Троицу к единице, избирая часть вместо целого — что, по самому определению, и есть «ересь». И как то и обещает прерамбула к «Трагедии философии», история философии предстает как ересеология: определяющим признаком философских учений, принципом их классификации оказывается способ искажения триединства. Главные способы опять-таки предопределены структурой предложения: система может избирать своим верховным началом любой из трех его членов — и, соответственно, в истории выделяются «философии субъекта» (коих чистый образец — система Фихте), «философии сказуемого, или панлогические» (образец — система Гегеля) и «философии связки» (образец — система Спинозы). Критический анализ всех этих типов — главное содержание «Трагедии философии».

В категорических выводах книги продолжается и заостряется старая русская тема о несовместимости новой западной

\* Булгаков С. Н. Философия имени. Париж, 1953. С. 23.

\*\* Булгаков С. Н. Соч.: В 2 т. Т. I. С. 319.

философии с началами православной церковности. Тема эта восходит еще к Хомякову, возникает у многих авторов церковной и славянофильской ориентации и уже после о. Сергия вновь закрепляется в «Путиях русского богословия» о. Георгия Флоровского: «Немецкий идеализм был, в большой мере, только рецидивом дохристианского эллинизма» \*. Однако, при всей категоричности, критика о. Сергия стремится сохранять тщательность и непредвзятость анализа. В ней немало пронизательного и справедливого, и многие ее аргументы перекликаются с тем, что высказывалось в разных направлениях современной философии, таких как феноменология или экзистенциализм. В историко-философских оценках Гуссерля, Хайдеггера, из русских авторов — Франка, найдется немало созвучного «Трагедии философии». Однако трудно не согласиться, что ни философия в целом, ни мысль немецких классиков не сводимы всецело к тем сугубо односторонним типам философии, которые рисует Булгаков. Критикуемые им установки жесткого монизма, выведения всей философии из одного отвлеченного принципа, могли преодолеваться и преодолевались внутри самой философии — в частности, в феноменологическом подходе — и его анализ отнюдь не дает оснований для глобального приговора над всеми возможностями и всеми судьбами философской мысли.

Но так или иначе, в крымский период о. Сергей делает решительный вывод о неспособности философии служить адекватным средством и языком для выражения православного мирозерцания. Период «идеализма» завершается ничуть не менее глубокими переменами, нежели период марксизма. Булгаков оставляет философское творчество, и дальнейшее развитие его мысли осуществляется в формах догматического богословия. «Догматическое богословие только и может быть единственно возможной религиозной философией» \*\*, — так резюмирует он поздней свою новую и окончательную позицию. Существенно подчеркнуть, однако, что этот перелом сочетается с сохранением идейного единства. И на философском, и на богословском этапе в основе булгаковского учения — те же ведущие мотивы, и даже те же центральные понятия. Это — София и Богочеловечество.

\* Флоровский Г. В. Пути русского богословия. Париж, 1983. С. 511.

\*\* Булгаков С. Н. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова // Современные записки (Париж). 1939. № 68. С. 313.

Основной мотив философской мысли Булгакова есть *оправдание мира* — убежденное, нередко эмоциональное, утверждение ценности и осмысленности здешнего бытия и материального космоса. Этот пафос утверждения не относится у него лишь к каким-либо высшим, избранным началам или сторонам здешней реальности. Полемизируя с традицией германского спекулятивного идеализма, Булгаков решительно отказывается рассматривать мышление и разум человека в качестве высшего начала, приписывать им исключительную прерогативу причастия Абсолютному. Напротив, предмет его утверждения есть здешний мир, взятый во всей наполненности материально-телесного бытия, включая и сферы пола, хозяйства, социального устройства. Таким образом, оправдание мира у Булгакова имеет одну из главных своих сторон *оправдание материи*; и тип своего философского мировоззрения он сам иногда определяет взятым у Вл. Соловьева сочетанием «религиозный материализм». Однако при этом задача «оправдания» с самого начала мыслится им в рамках ортодоксально-христианского миропонимания, предполагающего, что залог и источник оправданности, осмысленности и ценности всего сущего обретается лишь в Боге, как-им Он открывает Себя человеку в христианском откровении Ветхого и Нового Завета. Поэтому реализация философской задачи «оправдания мира» не сводится попросту к построению учения о мире, а складывается, в свою очередь, из двух задач или же двух больших разделов, из коих первый и главный должен раскрыть связи мира и Бога, и лишь второй, на основании этих связей и в свете их, сможет трактовать собственно о мире — о материи, о телесности и других предикатах существования природы и человека. Таков логический порядок учения Булгакова; но исторический был обратным ему: философия Булгакова развивалась «снизу», от экономической проблематики и философского учения о хозяйстве («Философия хозяйства») к общему учению о материи и о мире, уже ввявь опирающемуся на определенные постулаты о связи мира и Бога, но еще не делающему сами эти постулаты предметом углубленного анализа («Свет Невечерний»), — и, наконец, к развернутой богословской системе, дающей окончательное решение исходной задачи оправдания мира: прочно укореняющей мир в Боге и, вместе с тем, прямо следующей христианскому откровению и догматике.

Начнем прямо с философского средоточия системы Булгакова — с его учения о мире. Ядром этого учения служит оригинальная концепция материи, соединяющая Афины и Иерусалим: концепции древнегреческой философии привлекаются тут для истолкования библейской доктрины творения.

«Миру не принадлежит его бытие — оно ему дано» \*, — гласит исходный тезис Булгакова. В этом тезисе уже заключен неявно целый костяк онтологической структуры: премирное Начало, от Которого мир получает бытие (Бог); начальный акт — творение мира Богом; сам мир — отличный от Бога онтологический горизонт, характеризуемый своим первым и главным предикатом, *тварностью* (сотворенностью, созданностью). Следующий шаг — кардинальный вопрос, помогающий увидеть суть тварности: из чего создан мир? Ответ Булгакова ортодоксально следует библейской традиции: творение мира — творение из ничто, чистого небытия и несуществования. Этой позиции, как он находит, возможна единственная альтернатива: принять, что сам мир божествен — либо прямо тождествен Абсолютному, либо, если и сотворен Им, то из собственного Его существа. Такому решению следуют, по Булгакову, не только открыто пантеистические системы (Бруно, Спиноза), но и вообще все монистические системы спекулятивной мистики и философии (Плотин, Бёме, Шеллинг, Гегель и др.). Но характерно, что, споря с этою линией, о. Сергий по сравнению с нею не только низводит, но и возвышает тварное бытие. Напоминая известное догматическое положение: акт творения принципиально отличен от неоплатонической эманации, — он видит в нем указание на определенную автономию мира, его собственные внутренние возможности — коль скоро мир не есть лишь пассивное «истечение» Единого. Отрицая божественность мира, он в то же время утверждает его (относительную) самостоятельность и творческую активность, признает за ним «собственное задание и смысл».

Онтологический горизонт, обладающий такими чертами, не есть ни чистое бытие, ни чистое ничто, но их специфическое соединение: ничто, наделенное бытийными, рождающими потенциями, или же бытие, подверженное уничтожению. Подобное соединение Булгаков описывает в категориях античной мысли. Именно, тварное бытие как ничто, чреватое бытием, соответствует платоновскому и неоплатоническому понятию меона или относительного небытия,  $\mu\acute{\iota} \acute{\omicron}\nu$ ; чистое же ничто, всеце-

\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. М., 1917. С. 176.

лая противоположность бытию, передается понятием укона, радикального отрицания бытия, οὐκ ὄν. Таким образом, возникает (уже выдвигавшаяся у позднего Шеллинга в «Изложении философского эмпиризма») философема о творении мира как превращении или подъятии укона в меон творческим актом Бога.

Отсюда, опираясь на космологию платоновского «Тимея», Булгаков приходит и к понятию материи. Как бытие, погруженное в водоворот возникновения и уничтожения, являющее собой непрерывную цепь переходов и превращений, тварное бытие есть «бывание» (τό γυνό μεν ον). Но за множественностью и многоликостью бывания приходится с необходимостью предполагать некую единую подоснову, в лоне которой и из которой только и могут совершаться все возникновения и превращения тварных феноменов. Эта универсальная подоснова (ὑλοδμή, «субстрат») бывания, из которой непосредственно возникает все возникающее, все вещи мира, и есть материя. Булгаков принимает положения античной традиции, касающиеся материи. Материя — «третий род», необходимо присутствующий в картине бытия наряду с вещами чувственного мира и их идеальными первообразами, идеями. Она есть неоформленная, неопределенная, неуловимая «первоматерия», *materia prima* — потенциально сущее, способность выявления в чувственном. Наконец, в своем онтологическом существе она, как и тварное бытие вообще, есть, очевидно, меон, «бытие — небытие». Однако многие из важнейших для Булгакова свойств и сторон материи далеко не охватываются этими общими представлениями. Они связаны в первую очередь с рождающей, производящей ролью материи. В этом своем аспекте она выступает как «Великая Матерь-Земля» — мифологема, присущая древним языческим культам Греции и Востока (Деметра, Иштар<sup>4</sup>, Кибела), а, по Булгакову, также и библейскому креационизму («земля» первых стихов Книги Бытия). «Земля» и «мать» — ключевые определения материи у Булгакова, выражающие ее зачинающую и рождающую силу, ее плодотворность и плодоносность. Земля «насыщена безграничными возможностями»; она есть «всематерия, ибо в ней потенциально заключено все»\*. Конечно, лишь после Бога и лишь вследствие источного Божия «да будет», но все же материя в своих пределах сама есть некое творческое начало: вслед за Григорием Нисским Булгаков утверждает, что после изначального творческого акта Бога дальнейшее развертывание все-

\* Там же. С. 240—241.

го многообразия тварного бытия совершается при непременно и творческом участии уже самой материи, самой «земли». Как мы увидим ниже, эти творческие потенции материи находят у Булгакова особое обоснование в учении о Софии, а их специфический характер раскрывается глубже в его метафизике пола, через отождествление материи с женственной, женской стихией, оплодотворяемой мужским началом — Логосом — и зачинающей от Него.

Признание либо непризнание самостоятельных творческих потенций в материи проводит глубокий водораздел между различными учениями и в древней, и в новой философии. Понятно, что учения материалистические и идеалистические лежат по разные стороны этого водораздела; позиция же Булгакова весьма характерным образом оказывается ближе к материализму. В этом важном пункте Булгаков отходит от платоновского учения о материи, отвергая присущее ему представление о пустой, бескачественной «материи вообще», и одновременно сближается с позицией орфиков и стоиков\*. Он полагает, что греческий идеализм, равно как идеализм позднейший, знают лишь обедненное, чисто негативное понятие материи как ущербности и «убыли» бытия, «бытийного минуса», а отсюда приходят и к ложному принижению материи, как бы гнушаясь ею, что характерно в особенности для неоплатонизма и что Булгаков в свете российских дискуссий эпохи «Вех» расценивает как «интеллигентски-декадентское» отношение к материи и к жизни. В противоположность этому «материализм... живым чувством земли («материи») выгодно отличается от идеализма»\*\*.

Теперь нам вполне понятно, что же стоит за характеристикой мировоззрения Булгакова как «религиозного материализма». Ему присущ подлинный пафос материи, благоговейное возвеличение ее как живоносного, глубоко положительного начала. И, однако же, акцент на первом из членов этой характеристики, несомненно, еще более важен. Ибо свой подлинный смысл возвеличение материи у Булгакова получает лишь в религиозном контексте, а наиболее глубокий, сокровенный смысл — в контексте мистическом. Земля-мать не просто рождает из себя, изводит из своих недр все сущее, все живое. На вершине своего рождающего и творческого усилия, в его предельном напряжении и предельной чистоте, она потенциально является

\* Ср., например: Лосев А. Ф., Тахо-Годи А. А. Комментарии к «Тимею» Платона // Платон. Собр. соч. Т. 3 (I). М., 1971. С. 656, 673.

\*\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 241.

«Богоземлей» и Богоматерью. Из недр ее происходит Мария — и земля становится готовою принять Логоса и родить Богочеловека. Земля становится Богородицей — и только в этом истинный апофеоз материи, взлет и увенчание ее творческого усилия. «Богородица — великая мать-сыра земля есть, и великая в том заключается для человека радость». В этом прорицании, которое передает тайновидица — Хромоножка у Достоевского<sup>5</sup>, скрыт мистический ключ не только к учению о материи, но и ко всему «религиозному материализму» Булгакова (как равно и к христианскому почвенничеству самого Достоевского).

## 4

Учение о матери-«земле» составляет один из важнейших узловых пунктов философии Булгакова, от которого протягиваются нити ко всем ее остальным главным темам. И мы уже подошли вплотную к самой существенной из них — к пресловутой «софиологии» о. Сергия. Ибо, как выше уже подчеркивалось, учение о мире как таковом не мыслится у Булгакова замкнутым и самодовлеющим; его необходимым продолжением должно явиться учение о связи мира с Богом. Притом эта связь не должна быть просто генетической или субординационной связью, которая уже заключена в факте творения мира Богом и зависимости мира от Бога. Она должна обеспечивать ценность и смысл мира, а это возможно только одним путем — путем утверждения реальной причастности мира Богу как источнику всякого смысла и всякой ценности. Именно это утверждение и осуществляет софиология Булгакова: ее можно определить как метафизическое учение о причастности мира Богу, соединяемое с богословским учением о догматических предпосылках такой причастности.

Причастность мира Богу *a priori* может носить весьма различный характер. И выдвигание в центр религиозно-философского учения символа или мифологемы Софии (объединяющее между собою все опыты христианской софиологии) есть с философской точки зрения *онтологический постулат*, которым утверждается весьма определенный род и способ этой причастности. Согласно данному постулату, у мира имеется некий «идеальный первообраз» в Боге — близкий аналог платоновского мира идей. «Мир... в своем первообразе, в своей идее... предвечно есть в Боге»\*, — и связь, соответствие между тварным

\* Булгаков С. Н. Агнец Божий. Париж, 1933. С. 183.

миром и его идеальным первообразом и составляет причастность мира Богу. Сам же этот первообраз или «Божественный мир, сущий в Боге «прежде» творения», «предвечное человечество в Боге», «мир умопостигаемых идей» и есть «София», «премудрость Божия» (*греч.* σοφία, мудрость) — понятие-символ со сложной историей в древней и средневековой мысли, как в эллинской, так и в иудейской духовной традиции выражавшее интуитивные представления о смысловой наполненности и гармонической сообразности мироздания.

София не только единый первообраз мира, тварного бытия в целом, но в то же время собрание аналогичных первообразов, или идей, или «божественных замыслов», отвечающих каждой из вещей и явлений в мире. В ней неотъемлемо присутствует аспект множественности и единства множества: она есть «все-организм идей», «единое и все» — т. е., иначе говоря, Всеединство — основная онтологическая парадигма эллинской античности и всей духовной традиции платонизма. Таким образом, всякая христианская софиология с самого начала строится в русле христианского платонизма и по своей философской сути представляет собой попытку совмещения, объединения безличной платонической онтологии Всеединства и остро личностной христианской онтологии Трехипостасного Бога. При этом данная попытка является весьма радикальной: речь идет не об использовании отдельных мотивов или понятий платонизма (что вполне обычно в истории христианской мысли), но о том, чтобы непосредственно ввести платоновский мир идей в недра и жизнь, в «таинственную икономию» христианской Троицы. Неудивительным образом на этом пути возникает целый ряд трудностей и препятствий как философского, так и догматического порядка. За много веков теологической и философской работы в Православии сформировался вполне четкий корпус фундаментальных догматических представлений, согласно которым в сфере Божественного признаются лишь следующие внутренние различия: Сущность (Усия), Ипостаси (Лица) Отца, Сына и Духа и Энергии, принадлежащие сущности. Поэтому «онтологический постулат» софиологии немедленно встречает прямой вопрос: какое же место София может занимать в Боге? В каком отношении она находится к указанным внутренним различиям в Нем? Убедительного ответа на этот вопрос не найдено ни в одном из донныне известных опытов софиологии; и софиология Булгакова, будучи наиболее развитым и систематичным из всех этих опытов, вызвала в то же время и наиболее сильные возражения.

Еще в 1927 г. Архиерейский синод в Сремских Карловцах (Сербия), представляющий ту ветвь зарубежной Церкви, что утверждает неотделимость русского православия от монархии и дома Романовых, составил послание с обвинениями богословских взглядов о. Сергия в «модернизме». Выход в свет «Агнца Божия» вызвал новые обвинения, более четкие и категоричные. Софиология Булгакова впервые явилась тут не частью философского построения, но полным богословским учением, и это сделало неизбежной ее оценку с позиций христианской догматики. Главной проблемой оказывалось соотношение между Софией и Ипостасью. Дело в том, что София — не просто всеединство или мир идей, но всегда мыслится как персонификация, олицетворение подобных реальностей. И Булгаков, равно как и прочие софиологи, предельно сближает ее с лицом, наделяет атрибутами личного бытия: «София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо... ипостась»\*. Отсюда же, казалось бы, возможно только двойное: либо эта ипостась является новой, четвертою ипостасью Бога (что — вопиющая ересь), либо она совпадает с одной из Трех Ипостасей (и тогда нет почвы ни для какой особой софиологии).

Булгаков ищет выход из этой дилеммы. В «Свете Невечернем» он приписывает Софии некий особый род бытия, пограничный между Богом и миром, — и за счет этого она, хотя и признается «четвертою ипостасью», однако «не участвует в жизни внутрибожественной, не есть Бог... и не превращает троицы в четверицу»\*\*. Но это особое бытие есть явное измышление *ad hoc*<sup>6</sup>, отвечающее притом не столько христианской, сколько неоплатонической иерархической онтологии. На богословском этапе вопрос пересматривается заново, и весьма капитально. Булгаков предпринимает штудии тринитарной и софийной проблем — их категории, их истории\*\*\*; и лишь затем выдвигает в «Агнце Божиим» новую концепцию. Теперь София в своем статусе не промежуточна, но Божественна, пребывает в Боге, однако сближается она не с категорией ипостаси, а с категорией усии; она больше не ипостась, но общая природа всех

\* Булгаков С. Н. Свет Невечерний. С. 212.

\*\* Там же.

\*\*\* Ср. особенно «Купина Неопалимая», Париж, 1927 (2-е изд., Вильнюс, 1991) и статьи «Ипостась и ипостасность» (в сб. статей, посвященных П. Б. Струве ко дню 35-летия его научно-публицистической деятельности, 30 января (1890—1925). Прага, 1925), «Главы о троичности» (Православная мысль. 1928. № 1; 1930. № 2).

ипостасей. При этом, чтобы сохранить незыблемое ядро всякой софиологии, еще ветхозаветное понимание Софии как «мира в Боге», приходится полагать Софию не Усией как таковой, Сверхсущностной и Неизреченной Сущностью Бога, но — «Усией в самооткровении», раскрытии. В итоге, «Божественная София есть... природа Божия, усия, понимаемая... как раскрывающееся содержание, как Всеединство» \*.

Однако и этот столь выношенный вариант вызывает не меньшие сомнения. Проблема соотношения Софии и Ипостаси совсем не исчезла: Сущность Бога раскрывается в Его Лицах; и, чтобы Софию, тем не менее, не признать Лицом, Булгаков вновь вынуждается к измышлениям *ad hoc*. Помимо раскрытия Усии в Лицах, он вводит еще некое «неипостасное, но ипостасированное» Ее раскрытие — отдельное «Божество в Боге», «неипостасную Любовь» и т. п., и тем вносит в область Божественного искусственные конструкции, которые, как прежде — лишняя ипостась, отнюдь не укладываются в строгую догматическую картину Сущности, Лиц и Энергий. Более того, в этой новой зрелой трактовке еще отчетливей выступают родовые черты софиологии, уклоняющие ее к языческой (нео) платонической картине бытия. Если «мир в Боге» — сама природа Бога, Усия (ср.: «Бог есть Усия или София или Божественный мир» \*\*), то, стало быть, Бог и мир соединены между собою по сущности — тогда как православный догмат утверждает их соединение исключительно по энергии. Различие кардинально и сказывается на всем и, в первую очередь, на сути и характере мирового процесса. Будучи в самой своей природе Божествен, мир предстает как тварный образ заданного предвечного Первообраза; и стихия его существования есть простое самоосуществление или развертывание его Божественной природы, которое должно привести к «ософиению» мира — совершенному совпадению образа с Первообразом. Это — природный и детерминированный процесс со статичным и монистическим онтологическим содержанием. Напротив, энергичная связь Бога и мира диктует для мирового процесса решающую роль начал личности и свободы, нравственно-волевой стихии, в корнях которой — отношения человеческой воли и Божией благодати. Поэтому крупный богослов В. Н. Лосский в своем разборе софиологии Булгакова замечает, что прочная черта ее — «поглощение личности софийно-природным процессом, уничтожающим свободу,

\* Булгаков С. Н. Агнец Божий. С. 125.

\*\* Там же. С. 127.

замена Промысла, предполагающего нравственно-волевое отношение личностей, природно-софийным детерминизмом» \*. Эта подмена личной стихии «софийным детерминизмом» прослеживается им во всех главных темах булгаковского учения, приводя к суммарному выводу: «Смешение природы и личности есть коренное заблуждение всей софианской системы о. С. Булгакова» \*\*.

«Спор о Софии» В. Лосского — лишь один из документов полемики, сопровождавшей выход в свет «Агнца Божия». Открылась же полемика сразу «административными выводами» — осуждениями учения Булгакова в указах Московской патриархии (7.IX.1935) и Архиерейского собора в Карловцах (30.X.1935). На эти осуждения, как и на более раннее Карловацкое послание 1927 г., о. Сергей представлял свои ответы-возражения \*\*\*; Западно-Европейский Экзархат, возглавляемый митрополитом Евлогием, которому о. Сергей канонически подчинялся, принял их и не поддержал осуждений. Тогда же появился и большой труд архиепископа Серафима (Соболева) «Новое учение о Софии Премудрости Божией» (София, 1935) с критикою взглядов Булгакова (главным образом), а также Флоренского и имяславцев. Особое русло составили критические исследования истории софийной темы в Византии и на Руси \*\*\*\*. Однако из всех материалов «Спор о Софии» остается самым глубоким и важным. Даже сегодня к его оценкам можно было бы добавить не много. Учитывая традиционное преобладание на Западе монистической и имперсоналистской онтологии, мы не удивимся тому, что софиология оказалась близка ряду современных западных богословских учений. Особенно ей созвучна теория Тейяра де Шардена<sup>7</sup>, также рисующая природно-космический и детерминированный Богочеловеческий процесс. Отмечалась и общность с протестантской теологией Барта и Тиллиха<sup>8</sup>. Говоря обо всех этих учениях, современный православный богослов замечает: «Параллель с русской софиологией, а также общее основание

\* Лосский В., Б. Ф. Спор о Софии. Париж, 1936. С. 82.

\*\* Там же. С. 68.

\*\*\* См.: О Софии Премудрости Божией. Указ Московской патриархии и докладные записки проф. прот. Сергея Булгакова митрополиту Евлогию. Париж, 1935; Булгаков С. Н. Еще к вопросу о Софии Премудрости Божией // Путь (Париж). 1936. № 50.

\*\*\*\* Новейшая работа, включающая и библиографию темы: Митрополит Антоний. Из истории новгородской иконографии // Богословские труды. 1936. № 27.

обеих школ в немецком идеализме совершенно очевидны. Если бы Флоренский и Булгаков были на поколение моложе или труды их были более известны, они бы, конечно, разделяли влияние и успех Тиллиха и Тейяра де Шардена» \*.

В целом же, сегодня уже считать сложившимся определенный *consensus*, согласно которому для Софии как самостоятельного начала нет места ни в тринитарном, ни в христологическом учении Церкви, но нет и таких проблем, которые для своего разрешения с необходимостью нуждались бы в этом начале. По суждению одного из авторитетных современных авторов, «София... *не нужна*, и не нужна прежде всего самому богословию о. Сергия. Она воспринимается... как какой-то чуждый и надуманный элемент в его писаниях ... ибо все то, о чем он пишет, что составляет тему и вдохновение его творчества... все это не нуждается в Софии» \*\*.

## 5

Напротив, в сфере учения о мире, не обставленной догматическими преградами, софиологические теории обретают уверенность и свободу. Как правило, они разворачиваются в широкую панораму тварного бытия, рассматриваемого в свете своей причастности Софии. Свойство причастности отдельного явления или всего тварного мира Софии как своему идеальному первообразу традиционно именуют *софийностью* или же софийными корнями, истоками, потенциями явления либо мира в целом. И главный труд при создании софиологической картины мира заключается в том, чтобы последовательно вскрыть эти софийные потенции в каждой из областей тварного бытия, отделяя «софийную основу бытия» от «внесофийной оболочки бытия». Для этого, однако, нужно сначала отыскать какие-то общие критерии софийности, и в решении этой проблемы различные софиологические учения далеко расходятся между собой. Комплекс прочно признанных представлений о Софии и софийности, диктуемых общими позициями христианского платонизма и метафизики Всеединства, совсем небогат и заведомо недостаточен для того, чтобы на его основе произвести полный суд и

\* Прот. Иоанн Мейендорф. Православие в современном мире. Нью-Йорк, 1981. С. 170.

\*\* Шмеман А., *свящ.* Три образа // Вестник РСХД. № 101—102. 1971. С. 21.

рассечение, с бесповоротностью отделить в живой ткани тварного бытия «софийные» элементы от «несофийных». (Добавим: если такое рассечение вообще возможно!) По существу, в этот комплекс входят лишь главные имена или дефиниции Софии: Благо, Истина, Красота, — и общие интуиции, согласно которым софийность есть некий гармонический лад вещей, принцип закономерности и сообразности, «универсальная связь мира», противостоящая «несофийным» тенденциям вражды, хаоса, распада. На этой канве еще могут возникать весьма разные картины. В итоге, каждое из русских софиологических учений имеет свою трактовку софийности, и в каждом эта трактовка довольно субъективна, в большой мере определяясь личностью автора, особенностями его духовного склада и духовного опыта. Спиритуалистическая и визионерская софиология Вл. Соловьева учит об «обманчивости мира» и о софийности, резко отделенной от материи, от «грубой коры вещества» как некой «личины». Софиология Флоренского, являющаяся сознательной транспозицией античного мироощущения и платоновской онтологии на почву христианского вероучения, учит о прямо противоположном: о «правде и красоте самого вещества», о софийности, непосредственно заключенной в любом явлении и превращающей его в наполненный смыслом символ. Эклектическая софиология Е. Трубецкого составляет обширные реестры вещей софийных и несофийных, почерпая критерии для их разделения из множества разношерстных интуиций. Собственный подход к проблеме софийности присущ и учению Булгакова. В своей отличительной особенности подход этот может быть назван «литургическим», ибо, по существу, не чуждым софийности у Булгакова признается все то, «за что можно молиться», что благословляет и освящает Церковь в своем богослужении. А отсюда принадлежат отнюдь не одни только благие и прекрасные, «возвышенные» стороны и устремления тварного бытия. Церковная молитва — не об идеальном, а именно о грешном и падшем мире, и она обнимает собой все неотъемлемые измерения его жизни: узловые вехи земного существования — рождение, продолжение рода, смерть; нужды поддержания этого существования — труд, хозяйство; узы, соединяющие людей на путях этого существования, — семью, отечество, законные власти. Все эти измерения Булгаков делает темами своей софиологии, и все они у него приобщаются софийности. Само же тварное бытие, тварный мир, взятый в аспектах своей софийности, наделяется у него именем «тварной Софии». Это понятие, нередко смущавшее ортодоксально-православных критиков, в

действительности вполне органично в контексте софийной мысли: коль скоро София есть «Божественный мир», то, стало быть, и наоборот — мир, тварный образ своего божественного первообраза, может рассматриваться как «София в творении» — «тварная София». Такое понятие имеет свои аналоги в большинстве софиологических учений и восходит к платоновскому различению Афродиты Небесной и Простонародной<sup>9</sup>. Но Булгаков идет и дальше: различая в соответствии с библейской мифологемой грехопадения тварное и падшее тварное бытие, Булгаков также и за последним утверждает повсюду проникающую софийность (слитую теперь, однако, с ничто, в согласии с онтологией Булгакова) и усваивает ему имя «Софии падшей».

Характерное для падшего мира «меональное» переплетение софийности и ничтожности, быть может, нагляднее всего выступает в сфере хозяйства, пребывающей в центре внимания Булгакова с первых шагов его творчества. Хозяйство — куда Булгаков относит и экономическую, и научно-техническую деятельность человека — самая показательная стихия падшего бытия; здесь наиболее полно выразился специфический образ существования, присущий тварному миру после его падения. В своем истоке оно совсем не порождено лишь падшим состоянием мира (как порождены этим состоянием зло и смерть). Согласно Булгакову, существует и «райское хозяйство» как бескорыстный любовный труд человека над природой для ее познания и усовершенствования, раскрытия ее софийности<sup>\*</sup>. Отсюда следует, что «хозяйство софийно в своем метафизическом основании»<sup>\*\*</sup>, и это его софийное основание — в том, что независимо от падения раскрытие и реализация софийности природы, космоса есть миссия человека, лежащий на нем «труд познания и действия». Однако в падшем состоянии мира смысл и мотивы хозяйства радикально меняются. Оно приобретает теснейшую связь с коренными отличиями падшего бытия — нуждой, ущербностью, ограниченностью. Оно требует теперь усилия, является тяжким бременем; и оно служит теперь не раскрытию софийности мира, но «природной необходимостью», нужде человека в простом поддержании своего существования. Поэтому «хозяйство подвержено власти ничто»<sup>\*\*\*</sup>; однако и в этом положении оно еще сохраняет некие «низшие формы» софийности. В своей хозяйственной функции человек утверждает

\* Булгаков С. Н. *Философия хозяйства*. М., 1912. С. 156.

\*\* Там же. С. 141.

\*\*\* Булгаков С. Н. *Свет Невечерний*. С. 354.

свое центральное и главенствующее положение в мироздании — и это соответствует его софийному первообразу. Еще более существенно, что «хозяйство есть творчество... как всякое человеческое делание»\*; начало же творчества, по Булгакову, есть печать образа Божия в человеке и один из главных элементов его софийности.

«Любовный труд» свободного развертывания человеком софийных потенциалов тварного космоса (каким предстает, по Булгакову, хозяйство в падшем модусе мира) является в равной мере не только хозяйством, но и искусством, ибо одно из главных имен Софии — Красота, и осуществление тварью своей софийности есть ее «рождение в красоте», выявление красоты тварного мира — что *ex definitione*<sup>10</sup> и есть искусство. «Райское хозяйство» и «райское искусство» тождественны друг другу и представляют единую, синтетическую активность, которая включает в себя узрение, распознавание софийного первообраза твари и действительное раскрытие его, достижение тождества с ним. Следуя мистико-теософской традиции в христианстве и непосредственно Вл. Соловьеву, Булгаков называет эту активность софийного преображения мира *теургией* (от гр. θεού έργον, богодействие). Однако в падшем модусе мира это изначальное единство хозяйства, искусства и теургии разрушается, раскалывается, и они делаются в корне различны между собой. Хозяйство и искусство оказываются теперь только ущербными подобиями теургии, утрачивая важную часть ее свойств. При этом ими утрачиваются, в определенном смысле, противоположные стороны теургии, так что они становятся как бы дополнительными друг к другу. Хозяйство, сохраняя способность действительного изменения, преобразования мира, утрачивает ориентир софийности, способность созерцания Софии. Искусство же сохраняет способность видеть софийность, но утрачивает возможность ее осуществить, достичь преображения твари. Его отношение к Софии (как Красоте) теперь выражается понятием *Эроса*, т. е. влечения, устремления, которое, однако, не достигает полного соединения со своим предметом. Невозможность достичь Софии составляет *трагедию искусства*, заложенную в самой его сущности.

Надо заметить далее, что ни начало Эроса, ни начало трагедии не являются специфическими для искусства; они лежат в природе всякого человеческого творчества. Свою тщету, неспособность достичь Софии, искусство разделяет со всеми без ис-

---

\* Там же.

ключения сферами тварного бытия и человеческой активности. Но есть одно, что выделяет его и ставит на высшее место между ними: это его способность увидеть и показать софийность (как красоту). Если хозяйство, по Булгакову, есть средоточие, центральный узел всего устройства или «домостроительства» падшего тварного бытия, то искусство — вершина этого домостроительства, наибольшее приобщение к теургии, доступное силам человека. Булгаков решительно утверждает за искусством «исключительное значение» и несравнимую «иерархическую высоту». Этот усиленный эстетический акцент, разделяемый и другими опытами русской софиологии, отражает глубокую и традиционную черту русской духовной культуры. Она видна уже в известной легенде о выборе Владимиром Святым христианства для Руси под воздействием красоты богослужения — и затем проходит сквозь всю историю русской духовности, вплоть до Вл. Соловьева и Достоевского с его девизом «Красота спасет мир» (принимаемым и в софиологии Булгакова). Теоретическое же основание для этого «православного эстетизма» лежит, согласно Булгакову, в том, что из всех имен и ликов Софии именно Красота всего непосредственной и бесспорней проявляется в нашем мире. Но что есть Красота? По Булгакову, она выражает присущий Софии аспект идеальной, сублимированной чувственности и телесности: необходимо «понимать идеи как наделенные всей полнотою реальности, т. е. и чувственностью или телесностью... платоновские идеи имеют тело... идеи не только знают себя, но и чувствуют. И эта духовная чувственность, осязаемость идеи есть красота» \*. Если в целом софиология искусства Булгакова строится в общем русле эстетики платонизма, то в данном мотиве «чувственности идей» он воспринимает интерпретацию платонизма, развитую Флоренским.

Софиологический анализ хозяйства и искусства дополняется у Булгакова целым рядом других частных софиологий, относящихся к различным сферам тварной реальности. Назовем первой софиологию пола. Начиная с древности метафизика пола оставалась одною из классических тем мистико-теософской спекуляции, зачастую решавшейся в духе принижения и осуждения сферы пола; и сам феномен пола нередко относили к числу проявлений мирового зла, к стигматам грехопадения. Булгаков же, по стойкому обычаю, выступает и здесь с апологией земной реальности, утверждая ее софийные корни. Аспект пола или двуполости присущ тварному бытию вне зависимости от грехо-

\* Там же. С. 251.

падения, и «пол... есть положительная и благая сила» \* (хотя в падшем состоянии мира он деформируется и «затемняется» привнесением сексуальности, похоти). «Мужское» и «женское» выступают в философии Булгакова как два универсальных софийных принципа, отражения которых прослеживаются им во множестве самых разнообразных явлений. В частности, на базе этих принципов им развиваются софиология творчества и софиология власти. Творчество, по Булгакову, возникает из соединения дара гениальности и дара талантливости, из которых первый — способность зачатия, открытия новых идей — составляет «мужскую сторону творчества», тогда как второй — способность вынашивать, развивать уже данные идеи — есть «женская» сторона. Что же до феномена власти, то в нем Булгаков усматривает тесное единство заложенных в человеческой природе двух противоречивых стремлений — к господству и к подчинению. Первое из этих стремлений, как нетрудно уж догадаться, он расценивает как проявление «мужского», а второе — как проявление «женского» начала. Софийность же этих начал сообщает софийную укорененность и феномену власти. Более того, снова явственно обнаруживая литургическую подоснову своей софиологии, Булгаков утверждает «религиозную и мистическую» природу власти, ее харизматический характер, и высказывается против секуляризации власти, в частности и против современной демократической государственности — в пользу идеала *теократии* (привлекавшего также Достоевского и Вл. Соловьева).

В этой сакрализации власти отражается свойственная софиологии Булгакова (а отчасти и русской софиологии вообще) тенденция к признанию благой софийной основы почти во всех явлениях земной жизни. Существуют у него и более крайние проявления тенденции — например, софийные корни усматриваются им и в войне. Бесспорно, что это не противоречит его литургическому критерию софийности, в такой позиции — прямая связь с церковными молитвами за христолюбивое воинство и о покорении под ноги сущих властей всякого врага и супостата. Однако настолько ли уж бесспорен сам этот *литургический* критерий, когда хотят вынести твердое суждение о причастности здешнего явления горизонту божественного бытия — суждение, в своем существе *догматическое*? Для Булгакова (по крайней мере в период «Света Невечернего») литургика имеет несомненное первенство перед догматикой; она «может

\* Там же. С. 296.

осветить вопрос глубже и жизненнее, нежели рассудочные определения догматики» \*. И все же: не выражает ли молитва парадоксальную, на грани реального живущую надежду, истовое упование, скорей чем жесткое утверждение? И вряд ли возможны два разных мнения о том, где сильней неизбежные наслоения исторического и относительного — в составе ли православного молитвословия и молитвенной практики или же в корпусе православной догматики. Те же церковные моления о еже покорити под нози... — за успех каких только деяний не возносились они за долгие века истории «христианского мира» и его «христолюбивых воинств»! И не отмечает ли сам о. Сергей в своих поздних трудах примеры догматических ошибок в литургических текстах? \*\*

Наряду с материей коренная принадлежность здешнего бытия — время. Предикат временности налагает резкий, решающий отпечаток на существование человека, но вовсе не столь же резкий — на существование природы. Соответственно время играет весьма незаметную роль в космосе Флоренского, где на первом месте природа, и самую существенную — в антропоцентрическом космосе Булгакова. Острое чувство времени и истории — яркая черта о. Сергия, сближающая его с Бердяевым и ограничивающая влияние Флоренского. С нею связан ряд важных разделов его софиологии, рассматривающих проявления временности (конечность, смерть), равно как и противостояние человека времени, историю.

В 1939 г., перенеся рак горла, о. Сергей продолжительно побывал на краю кончины; и вскоре же после этого он пишет «Софиологию смерти», сочетание богословия и уникального прямого свидетельства, доставленного, как говорит он, «вестником *оттуда*». Человек перед лицом смерти — классическая тема экзистенциализма, и некоторая с ним близость явственна здесь. Среди общих моментов — важное положение: опыт смерти, осознание своей смертности — единственный путь к открытию человеком собственной сущности. Однако различие глубже сходства. Как «вестник», о. Сергей свидетельствует, что вопреки экзистенциалистам в умирании одиночество и отъединенность от людей не абсолютны, любовь побеждает их: «Я любил братьев своих, и всех любил... гармония любви прорывалась

\* Там же. С. 285.

\*\* См., например: *Булгаков С. Н.* Богословие Евангелия Иоанна Божьего слова // Вестник РХД. № 136. 1982. С. 59.

через диссонансы моего смертного дня» \*. Онтология же смерти Булгакова и вовсе ничем не напоминает аналитику *Sein zum Tode*<sup>11</sup>. Прежде всего он различает умирание и смерть, даже противопоставляет их. Первое — лишь дурная, безысходная длительность, застывший миг смертного страдания и мрака; но вторая — истинное завершение человеческого существования, несущее в себе «законченность, исход и освобождение от умирания» \*\*; и о. Сергей говорит даже о «свете смерти», «радости смерти». Ибо и в ней человек остается связан с Богом: своею смертью каждый участвует, включается в крестную смерть Христа — «всесмерть», тождественную «множеству всех личных человеческих смертей», — и благодаря этому включается и в Его воскресение. Итак, победа над смертью, чаемая по вере христиан, предстает у Булгакова не изгнанием смерти, но как жизнь-через-смерть, что расходится с учением Федорова и совпадает с метафизикой смерти Карсавина<sup>12</sup>. И видим также, что, кроме названия сочинения, софиология едва ли вообще присутствует у Булгакова в теме смерти, все освещение которой является у него глубоко личным, мистическим и христоцентрическим.

В известной мере это же верно о темах истории и эсхатологии. Софиологические понятия используются тут активно, но, следуя духу христианского историзма, Булгаков наделяет их новыми чертами, явно не свойственными платонической философии.

Исходный тезис христианского историзма — признание онтологической ценности истории. Булгаков принимает, что существование тварного мира, по самой сути, — процесс, не статичная неизменность, но динамика, превращение; и существо этого процесса — «соединение Софии тварной с Софией Божественной». Сие значит, что София тварная (софийность) не есть неподвижный атрибут тварного бытия: она раскрывается, развертывается, приобретает в тварном бытии все большее место и значение и, наконец, всецело преобразив его природу, делается его главным оформляющим принципом. Этот существенно новый динамический аспект софийности вводится у Булгакова через известное святоотеческое истолкование библейской формулы об отношении человеческой природы к Богу: «по образу и подобию». В этой двучленной формуле «образ» интерпретиру-

\* Булгаков С. Н. Софиология смерти // Вестник РХД. № 127. 1978. С. 37.

\*\* Там же. С. 41.

ется как статический принцип — сходство по некоторым неизменным признакам, скажем, по форме или строению (так, к элементам образа Божия в человеческой природе богословы часто относят усматриваемые в ней черты троичности, тройственного строения). Подобие же понимается как динамический принцип — развертывание образа до отождествления с Первообразом. В итоге образ и подобие соотносятся между собою как данность и задание, потенциальность и актуальность. Софийность же как целокупная причастность человека Богу есть вместе и образ, и подобие, и поэтому она совмещает в себе оба аспекта, обладая и неизменностью образа, и динамизмом подобия. Ее присутствие сказывается как «непрестанный зов», и она выступает в качестве динамического принципа тварного бытия, силою которого существование мира превращается в его «ософиение» — онтологический процесс его соединения со своим Божественным Первообразом или же «Богочеловеческий процесс», по популярному в русской философии выражению. Учение об истории как Богочеловеческом процессе, онтологической динамике восхождения мира к Богу, развивал Вл. Соловьев, за ним — Е. Трубецкой, Бердяев, Карсавин. В этом русле, как видим, лежит и софиология истории Булгакова.

В Богочеловеческом процессе, по Булгакову, критически важно сочетание божественного действия и человеческого усилия. Уже в «Свете Невечернем» он подчеркивал, что в падшем мире собственная активность человека бессильна достичь Софии, и действительное раскрытие софийности твари доступно лишь Богу, проявляющемуся в мире своею благодатью, божественными энергиями. Отстаивая это положение, Булгаков входит в полемику с учениями Вл. Соловьева и Н. Ф. Федорова, где упускается из вида решающая роль благодати в софийном преображении мира. В данном аспекте эти учения как бы взаимно дополнительные: Соловьев отождествляет теургию с искусством, когда оно стремится воздействовать на жизнь, преобразовать жизнь; напротив, по убеждению Федорова, преодоление падшего состояния мира — миссия хозяйства. Булгаков же, отвергая обе эти позиции, утверждал, что задача теургии «неразрешима усилиями одного искусства», а назначение хозяйства ограничивается экономической и социальной сферой. В поздней «Невесте Агнца» положения о благодатном, а не «рукотворном» характере Богочеловеческого процесса принимают окончательную форму, связываясь с церковным учением о «синергии» — соучастии, сотрудничестве человека с благодатью. «Ософиение твари

есть принятие благодати» \* — и есть, таким образом, по преимуществу действие Бога, божественных энергий. Однако роль человека не сводится к пассивности: надобно, чтобы он и хотел, и мог воспринять благодать, сделался бы «открытым сосудом» для нее, и достижение этого — тонкий и кропотливый духовный труд, знаменитое «духовное художество» православной аскетике.

С признанием благодатной природы Богочеловеческого процесса в центре последнего оказывается Церковь, поскольку подание благодати тесно связано с таинствами и со всею сферой церковного культа. Благодаря этому «Церковь действует в истории как творящая сила» \*\*; она «закваска», истинный движитель Богочеловеческого процесса и потому центральное понятие всей историософии Булгакова. Как движущая сила процесса ософияния, она в ближайшем отношении к Софии: по Булгакову, это один из обликов Софии, и именно тот, в котором София предстает в своей главной роли соединительного звена между Богом и миром. «Церковь... есть София в обоих аспектах, Божественная и тварная, в их взаимоотношении и в их единении, причем это единение есть богочеловечество in actu» \*\*\*<sup>13</sup>. Но ведь в Богочеловеческом процессе участвует не какая-то избранная часть тварного бытия, это глобальный процесс, «субъект» которого — весь мир. Поэтому движитель этого процесса, Церковь, также с необходимостью должен иметь вселенский и космический масштаб, космическую природу. И этот космический аспект Церкви активно утверждается у Булгакова: «Границ Церкви не существует... Церкви принадлежит все мироздание, которое есть ее периферия, ее космический лик» \*\*\*\*. В данном аспекте, очевидно, содержание Богочеловеческого процесса заключается в том, что весь космос вбирается, вовлекается в Церковь и сам становится Церковью.

Наконец, глобальность и всеохватность Богочеловеческого процесса обнаруживается не только в пространственно-космическом измерении, но и в отношении ко времени. Богочеловеческий процесс не только обнимает собою весь космос; он переходит рамки времени и истории, простираясь за их пределы и включая в себя трансцендентный истории «метаисторический» этап или «эон», решающий для его смыслового содержания. Но

\* Булгаков С. Н. Невеста Агнца. С. 219.

\*\* Там же. С. 362.

\*\*\* Там же. С. 274.

\*\*\*\* Там же.

это еще не специфическое отличие системы Булгакова, а непреходящая особенность всех христианских концепций мировой истории, прямо коренящаяся в радикальном эсхатологизме Нового Завета. История мыслится там как замкнутое целое, проникнутое смыслом, который отождествляется с итогом, финальным «исполнением» истории, так что история получает свой смысл от своего финала; но финал этот, дабы он мог напоить смыслом всю историю, в каждом ее моменте, уже не может сам быть только одним из таких моментов — он должен разыгрываться «не на земле, а на небе», в некоем метаисторическом горизонте. Данная эсхатологическая структура или модель представлена в Новом Завете посредством мифологем Всеобщего Воскресения и Второго Пришествия (парусии). Что же до эсхатологии Булгакова, то, развиваясь скорее в богословском, нежели в философском русле, она весьма близко следует этой канонической новозаветной модели (значительно ближе, чем большинство других эсхатологических учений в новой русской философии, к примеру, Соловьева или Карсавина, не говоря уж о Федорове). И наша задача здесь — уловить, что же в этой модели особенно акцентирует, выделяет о. Сергей как нечто близкое и важное для себя? Или, напротив, в чем его мысль все-таки отклоняется от нее? Проследивая такие индивидуальные отличия эсхатологии Булгакова, мы увидим, пожалуй, два наиболее существенных: резкое отрицание доктрины исторического прогресса и апокатастасис, учение о конечном спасении всех.

Для первой из этих тем корни личного и обостренного внимания к ней прозрачны: спор с либерально-позитивистской, прогрессистской идеологией — одна из главных идейных линий «Вех» и всего дореволюционного творчества Булгакова. По существу же, эта тема имеет под собою прочную почву в Писании и в церковном учении: достаточно ясно, что позитивистская доктрина бесконечного прогресса и совершенствования человека и общества идет вразрез с новозаветным эсхатологическим мироощущением. И нельзя не отметить, что Булгаков в сильнейшей степени был проникнут этим новозаветным эсхатологизмом. Сквозь все его творчество проходит апокалиптическая напряженность, истовое чаяние Конца, Второго Пришествия, не раз заставлявшее его заканчивать свои труды апокалиптическим призыванием: «Ей, гряди, Господи Иисусе!» Вне этого мистического Конца для него немислимо истинное исполнение бытия и истории. Поэтому совершенно закономерно, что в противовес обычному «эволюционному прогрессу» он выдвигает понятие «трагического» или «эсхатологического» прогресса —

внутреннего созревания мира к своему концу — и утверждает полярную непримиримость обоих понятий. Возможно, он даже слишком категоричен тут, утверждая полную неизбежность неудачи, крушения истории в эмпирическом плане и настаивая на предрешенности именно катастрофического, а не «благополучного» конца истории. Но диво ли это? О. Сергей всегда был необычайно чуток к своему времени, и эсхатологическая тема возникала у него поистине в эсхатологические времена: «Свет Невечерний» писался во время Первой мировой войны, а «Невеста Агнца» — во время Второй...

Напротив, тема апокатастасиса у Булгакова уже не восходит к прочному ядру евангельской и церковной эсхатологии, а принадлежит к числу многих «теологуменов», частных богословских мнений, присутствующих в его творчестве. Учение об апокатастасисе (греч. ἀποκατάστασις, восстановление), т. е. конечном спасении всей твари, включая и осужденных на вечные муки и падших ангелов во главе с Сатаной, впервые выдвинутое Оригеном и принимавшееся также свв. Климентом Александрийским<sup>14</sup> и Григорием Нисским, было анафематствовано Константинопольскими Соборами 543 и 553 гг.<sup>15</sup> и с тех пор защищалось лишь в ряде сект и некоторыми отдельными богословами (в частности, Шлейермахером<sup>16</sup>).

Булгаков же был издавна убежден в истинности этого учения, и долгое время оно оставалось у него одной из «заветных» тем, упоминаемых вскользь и слегка загадочно; пока наконец в «Невесте Агнца» он не выпустил с его открытой защитой. Говоря очень вкратце, в истолковании Булгакова вечность адских мучений должна пониматься лишь в смысле некоторого одного «мирового зона», тогда как обетование искупления и спасения имеет, напротив, всеобщий и абсолютный смысл; так что в итоге утверждается перспектива «постепенного “апокатастасиса”,... всеобщего спасения без всяких ограничений и исключений, а только с многообразием и многостепенностью»\*. И слова ап. Павла «будет Бог всяческая во всем» Булгаков толкует как «пророчество о всеобщем обожении и апокатастасисе».

Однако нам более интересна сейчас не богословская проблематика апокатастасиса, а те движущие пружины, которые стоят за его настойчивым утверждением у Булгакова. Нетрудно увидеть, что тут явственно проступает одна из глубоких и типичных черт русской мысли и русского религиозного сознания: присущий им нравственный и религиозный максимализм. По-

\* Там же. С. 583.

зднее он был оболган и оплеван, еще позднее — прочно забыт; однако он был духовной реальностью — и это именно для него оказывалась органически инородна и нравственно неприемлема идея вечного наказания, вечных мучений. И эта неприемлемость выражалась открыто и у Достоевского, и у Владимира Соловьева (назвавшего учение о вечных муках «гнусным догматом»!), и почти во всех построениях русской религиозной философии, пускай мы и не найдем в них разбора доктрины апокатастасиса. В ту ушедшую пору для нравственного и религиозного чувства русского философа, русского интеллигента, русского человека, ясно было и так, без богословских дискуссий, что единственный идеал, который оно без колебаний готово принять, — это именно «всеобщее спасение без всяких ограничений и исключений». И, кстати, какое сходство звучания в этой богословской фразе Булгакова с языком русской революции (в корне отвергаемой им)! Спасение — всеобщее, равное и тайное! Без аннексий и контрибуций! Тут невозможно обмануться: перед нами собственно персоной русский максимализм... Итак, неприятие вечных мук — один из исконных мотивов русского Ренессанса, глубоко близкий и сродственный всей духовной атмосфере его, всему его этосу. И защита апокатастасиса, предпринятая о. Сергием в своем заключительном, уже посмертно вышедшем сочинении, — последнее свидетельство его пожизненной верности этому этосу.

## 6

В нашем беглом обзоре софиологии Булгакова мы высказали попутно немало оценок и замечаний, относящихся, собственно, к более широкому контексту всей русской софиологии в целом. Это естественно и неизбежно, ибо в этом контексте и развивалось учение о. Сергия: черпая из общих истоков, преодолевая, как выражались тогда, Владимира Соловьева, но признавая авторитет Флоренского и многое у него заимствуя на первых этапах... Поэтому общая оценка учения Булгакова неотделима от оценки всего «софийного» русла в российской философии, и сейчас, подводя итоги, мы с необходимостью должны задаться вопросом о такой глобальной оценке. Итак, что же такое софиология? Можем ли мы сформулировать некоторый цельный взгляд и единую оценку ее? Ответ на эти вопросы мы бы начали с утверждения о том, что софиологический подход имеет под

собой реальные основания, обладает «софийными корнями», если воспользоваться его собственным словарем. Но эти основания лежат не в сфере спекулятивной мысли; в своих истоках софиология менее всего есть головное учение, родившееся из обстоятельств развития теоретической философии. Более того, эти истоки вообще не принадлежат какому-то определенному философскому руслу, даже и руслу платонизма (хотя можно сказать, что они родственны истокам платонизма, и это объясняет тягу софиологии к последнему). Настоящий исток софиологии — знакомое многим натурам особое «софийное чувство», которое словами бедными и приблизительными можно было бы передать как дар непосредственного переживания непреходящей красоты и рассудком недоказуемой ценности, таинственно заключенной в вещах мира, вопреки их видимой скудости, эфемерности, дисгармонии. На почве этого чувства вырастает цельное «софийное мироощущение», «восприятие мира в элементе софийности». Оно близко родственно художественному, поэтическому, мистическому видению мира, и наиболее адекватные его выражения нужно искать в поэзии или в мистической традиции. Так, подлинную и точную поэтической декларацией софийного чувства является тютчевское:

Чему бы жизнь нас не учила,  
 Но сердце верит в чудеса:  
 Есть нескудеющая сила,  
 Есть и нетленная краса

.....  
 Не все, что здесь цвело, увянет,  
 Не все, что было здесь, пройдет!

И далеко не случайно, что тонкая чуткость к искусству, художественная одаренность — едва ли не единственная черта, соединяющая между собою всех русских софиологов, которые почти во всем остальном были натурами поразительно, диаметрально различными. С этой *художественной* стороной софийного чувства неразрывно переплетается *религиозный* мотив радования и умиления перед раскрывающейся софийному взгляду духовной красотой мира, религиозное побуждение воздать этой красоте преклонение и хвалу. Но это преклонение не бездумный восторг, готовый предать прекраснодушному забвению всю тяжкую косность и безобразие окружающего. Отнюдь нет, подлинная софиология — это «преклонение вопреки всему», позиция, требующая и мужества, и глубины. И снова поэзия дает нам совершенную формулу этого нелегкого и непрос-

того взгляда на мир. Это девиз Рильке<sup>17</sup>: «dennoch preisen!» — «И все же — восславим!»

Однако философское претворение софийного мировосприятия на путях христианской мысли оказывается весьма трудной задачей, к тому же связанной, как мы видели, с изощренной теологической проблематикой. И мы вынуждены констатировать, что наличные опыты русской софиологии не нашли убедительного решения этой задачи. Пытаясь превратить «софийное чувство» с его тонкими художественными и религиозными гранями в жесткий метафизический принцип, софиология насилует и обедняет его или, напротив, привносит в него чуждые, искажающие мотивы. Таким искажением является в софиологии Вл. Соловьева ее спиритуализм, резко противопоставляющий софийное начало земной реальности. Наоборот, в софиологии Флоренского «софийное чувство», по существу, отождествляется с тягой к сакрализации, освящению всего земного миропорядка — одною из древнейших родимых черт языческого сознания, в корне чуждой изначальному, доконстантинову христианству. Наклонность к сакрализации земного не чужда, мы видели, и софиологии Булгакова. (Да это и неизбежно, ибо отчасти она заложена уже в священническом служении как таковом, в самой позиции священника, а о. Сергей, как и друг его, о. Павел Флоренский, оба были в жизни прежде всего священниками.) Но тем не менее в целом именно литургическому мироощущению Булгакова наиболее удастся сохранить подлинность и чистоту софийного чувства, живую реальностью которого веет на нас со многих страниц его книг. За эту мистическую чуткость учение Булгакова платит, однако, тем, что оно оказывается наименее искушенным в философском отношении, по существу, оставаясь еще за порогом методической философии, а принадлежа скорее к жанру «свободной теософии», классическим образцом которого служат работы позднего Шеллинга. Впрочем, некоторая философская недоработанность — почти что родовое свойство русской мысли...

\* \* \*

Итоговая оценка творчества Булгакова должна отметить, что его главное значение заключено, скорее всего, не столько в глобальности его размаха или в конкретных решениях тех или иных тем, сколько в некоем особом и уникальном положении, которое оно занимает в духовной панораме своей эпохи. Хотя по своим масштабам, по широте охвата богословской и фило-

софской проблематики и даже по единству идей, учение Булгакова имеет, казалось бы, все признаки «больших систем» христианской философии, каковы были в древности и Средневековье, скажем, учения Оригена или Эриугены<sup>18</sup>, а в Новое время — Шеллинга и Владимира Соловьева, тем не менее было бы известным преувеличением относить его к такому разряду. Чтобы стать в ряд с этими классическими системами, ему все же многого недостает. Со стороны профессионально-философской учение Булгакова едва ли возможно отнести к наиболее сильным и оригинальным достижениям русской мысли его периода. Оно не имеет законченной философской формы: определенная — и существенная — часть его идей разработана лишь в сугубо богословском горизонте. Его философский стиль вопиюще эклектичен: помимо главных слагаемых, в лице православной догматики и платонической онтологии, мы обнаружим здесь фрагменты кантовского метода и понятийного аппарата, теософские идеи позднего Шеллинга, влияние «Столпа и утверждения Истины» Флоренского и еще многое другое. Это учение ощутимо уступает, скажем, философии Красавина в логике и смелости рассуждений, философии Флоренского — в новизне и самостоятельности, философии Франка — в выдержанности метода и безошибочности философского чутья. Но в то же время — и отчасти даже благодаря своим слабостям — оно сумело выразить дух и проблемы своей эпохи гораздо полнее и ярче, чем любое из перечисленных учений. На разных его этапах мы находим в нем все главные темы, волновавшие в то время русскую общественность и философскую мысль: о путях экономического развития России, о сущности и задачах интеллигенции, о поисках общественного и религиозного идеала, об освобождении русской философии от западного диктата и отыскании для нее собственного пути, укорененного в отечественной духовной традиции. Творчество Булгакова — чистопробнейший образец мысли русского Ренессанса. В нем предстает как в зеркале неповторимый облик этого единственного в своем роде периода — с его духовными поисками и метаморфозами, его смятениями и обращениями, его ученичеством и эклектизмом в делах строгой философии и его культом Достоевского и Владимира Соловьева как предтеч и учителей. Связь со временем дополняется связью со страной: творчество Булгакова лежит на скрещении множества традиционных тем русской мысли, и все главные темы его, все питающие истоки глубоко национальны. В российской философии Булгаков — один из самых русских философов, и, как проникновенно раскрывает он сам в «Автобиогра-

фических заметках», все глубинные интуиции его творчества были ему наваяны еще в детстве — жизнью с русской природой, церковными службами в бедном кладбищенском храме родного городка... И еще обязательно, говоря о Булгакове, сказать, что роль его и значение существенно шире, нежели роль и значение одного его творчества. Наряду с творчеством еще была его деятельность, которую он всегда направлял на самые насущные проблемы духовной жизни России: организуя сборники, по которым потомки измеряют сейчас идейный путь русской интеллигенции: участвуя в Церковном соборе, глубоко изменившем уклад русского православия; и, наконец, стоя во главе Парижского богословского института, ставшего крупнейшим центром русского религиозно-философского творчества. Пройденный им путь делает его, по нашему мнению, одною из ключевых фигур в духовной жизни России нашего века. Его творчество и его судьба и сам его человеческий облик, отмеченный редкой нравственной высотой, глубокой искренностью и благородством, остались незабываемым воплощением лучших и светлых черт эпохи русского Ренессанса.

