

УДК 1(091) (082) + 1 (09С) – 8 БУЛГАКОВ С.Н.
ББК ЮЗ 6-8 БУЛГАКОВ С.Н.

СУДЬБА ИУДЫ: ОПТИМИСТИЧЕСКАЯ ТРАГЕДИЯ ЛИЧНОСТИ И НАРОДА В ИНТЕРПРЕТАЦИИ С.Н. БУЛГАКОВА*

И.В. Калмыкова, П.П. Мартинкус

Аннотация. В статье исследована эволюция историсофских представлений философа-богослова С.Н. Булгакова, оказавшегося в вынужденной эмиграции, о смысле русской революции. Если, начиная с 1923 г., его отношения к революции можно охарактеризовать принципом «да и нет»: принятие революции через ее отвержение, то к 1931 г. в статье «Иуда Искариот – Апостол Предатель» Булгаков преодолевает эту двойственность в оптимистическом «да». Отпадение русского народа от Христа находит богословское обоснование в судьбе Иуды. Она рассматривается как архетип такого личного поиска божественного, которое доходит до богоборчества. Если объективная сторона (последствия) революционно-грехопадения ясны: это гибель всего русского, то субъективная сторона (личные мотивы) нуждаются в прояснении. С.Н. Булгаков достигает этой ясности в софийно-антропологическом учении о свободе, которой Бог наделяет каждого индивида и мир (Тварную Софию) в качестве привилегии. Однако свободу можно понимать негативно, поэтому и возможно отпадение от Бога: человек может искать Бога, используя не те средства, которые для этого предуготовлены. Тем самым свобода содержит в себе лишь возможность личной ошибки (а потому ответственность за нее нельзя отнести к Богу, поскольку не он ее совершает), но она всегда содержит и возможность ее исправить. Иуда и стал тем, кто субъективно ошибся (предал Христа из-за любви к нему), но при этом раскаялся и остался апостолом даже в своей смерти. В этой связи и Иуда, и русский народ (как тот, кто может раскаяться) заслуживают не только понимания, но и прощения. Думаем, С.Н. Булгаков верно уловил богоборческо-богоискательские настроения русской интеллигенции, выраженные, прежде всего, в постреволюционном творчестве. В качестве типологической параллели к булгаковским размышлениям в статье предложена авторская интерпретация пьесы Вс. Вишневского «Оптимистическая трагедия».

Ключевые слова: С.Н. Булгаков, Иуда, революция, свобода, личность, софийный оптимизм, историсофия, антропология греха, Вс. Вишневский.

* Исследование ведется И.В. Калмыковой, одним из авторов статьи, в рамках научно-исследовательского проекта № 15-03-00761, поддержанного РФНФ.

JUDAS'S DESTINY: OPTIMISTIC TRAGEDY OF THE PERSON
AND THE PEOPLE IN S.N. BULGAKOV'S INTERPRETATION**I.V. Kalmykova, P.P. Martinkus**

Abstract. *This article investigates evolution of historiosophical representation the sense of Russian revolution in works philosopher and theologian S.N. Bulgakov after his exile from Russia. Since 1923 his attitude towards revolution can be characterised as the principle “both yes and no”: he accepted revolution, and he rejected it. In 1931 in the article Judas Iskariot - the Apostle the Betrayer Bulgakov overcame this dual principle for optimistic “yes”. In Judas’s destiny he found the doctrinal justification for desertion Russian people from the Christ. Bulgakov considered this destiny as an archetype of personal search for heaven, that it is transformed into theomachism. The objective part of the revolutionary sin (its consequences) was clear: it consisted in the destruction of Russia, but the subjective part of the sin (their personal motives) needed to be clarified. Bulgakov resolved the issue with the help of the sophianic-anthropological doctrine of freedom as the privilege which God has given to each individual and to the world (Create Sofia). However, freedom could be perceived negatively, therefore desertion from God was probable. The person could search for God, but he could use bad means, which have not been designed for this purpose. Thereby freedom only comprised the possibility of a personal error (that means what God was not responsible for it, because he did not make it), but it always contains the possibility to correct this error. Judas became the person who committed a subjective error (he betrayed the Christ because he loved him). But here-pented, therefore he remained the apostle even in his death. Thereupon both, Judas and Russian people (because they may repent), deserved more than comprehension, they also deserved pardon. We think S.N. Bulgakov was right when he caught the theomachism and at the same time the god-seeking moods of Russian intelligency. This was manifested in revolutionary art. In this regard, we offer our interpretation of the play Vs. Vishnevsky Optimistic tragedy as a typological parallel to reflections of Bulgakov.*

Keywords: *S.N. Bulgakov, Judas, revolution, freedom, the person, sophianic optimism, historiosophical, anthropology of the sin, Vs. Vishnevsky.*

Бердяев развивает трагически-пессимистический проект в идее свободы, Булгаков же – оптимистическую систему в идее Софии.

В. Дмитрих

В написанной в конце 1923 г. статье «Старое и новое», посвященной причинам русской революции и ее итогам, С.Н. Булгаков хотел раскрыть тайну *предустановленного* Богом превращения России в собственный антипод – враждебную всему русскому «Совдепию» [1, с. 97]. В результате о. Сергей пришел к выводу, что советскую власть надо *понять* на основе «узрения смысла» [там же, с. 125] текущих событий. Об этом религиозном смысле революции С.Н. Булгаков высказывался довольно часто¹. Но здесь он указывает на «ценность» революции, а потому новую власть надо не только понять, но и *принять*:

1) как шаг к реализации судьбы христианского всечеловечества;

2) как реальный шаг к свободе народа;

3) как необходимое испытание для верующих, напоминающее радостные (в ожидании неминуемого Апокалипсиса) времена раннего христианства.

Но принять новую власть не значит согласиться с ней. Она дает только возможность новой религиозной жизни, сама же эта жизнь может быть обретена лишь в борьбе с «дьявольской» властью. Нарочито заостряя эту антиномию, С.Н. Булгаков хотел бы, чтобы верующий сделал свой выбор в ситуации богооставленности. Иначе говоря, в данной статье

о. Сергей строит оправдание постреволюционной действительности на основе принципа «да и нет»²: он принимает реальность Советской России через ее же отвержение.

Думаем, однако, что этот принцип завел о. Сергия намного дальше, чем он мог первоначально предполагать. Он рассматривает социальную ситуацию не только в свете «лучших сынов» Отечества, так или иначе оказавшихся в эмиграции или репрессированных Советской властью, но и с точки зрения противоположной стороны: тех, кто предал все идеалы, которые могут быть святы для православного. Таким образом, результатом творческой эволюции Булгакова стало не только то, что он показал возможность будущего как результат правильных действий тех, кто принял Христа и испытывает эсхатологическую радость от происходящего, но и как результат неправильных действий тех, кто испытывает революционное (и богоборческое) рвение. Если первые говорят – «да и нет» (мы понимаем ситуацию, но будем бороться с ней), то вторые – «нет и да» (мы боремся с Христом, но за его идеалы, хоть и неверно понятые).

Своеобразное булгаковское ситуативное принятие ненавидимой им Советской власти было собственно только первым шагом, следующим стал шаг в направлении не просто осознания революционной ситуации

¹ Особое положение в этом отношении занимает, пожалуй, знаменитый диалог С.Н. Булгакова «На пиру богов. Pro и contra», написанный в 1918 г. (нашу интерпретацию этого текста см.: [2; 3]).

² Наш анализ статьи С.Н. Булгакова «Старое и новое» в свете этого принципа см.: [4].

как необходимой объективно, но и как необходимой субъективно, как испытание и избранных, и *отступившихся*. Те, кто принял революцию, конечно, предатели, но их нужно не просто понять и принять как агентов, способствующих божественному замыслу, но даже *простить*, как неправильно понявших христианский идеал. В этой связи можно было бы обратиться, например, к статье 1931 г. «Душа социализма» [5]³, но мы в качестве более проблемного текста рассмотрим весьма вызывающий (с точки зрения официального православия⁴) христологический этюд того же года об Иуде Искарите, в которой апостол-предатель предстает избранным учеником, а не простым сребролюбцем, за деньги продавшим учителя.

В этой истории Булгаков обнаруживает «священную тайну» в лице Иуды и Христа: каким образом «сердцевед» мог попустить иудино предательство? Этот вопрос, как мы покажем далее, по-булгаковски органично перетекает в социально-религиозную проблему: каким образом Вседержитель мог допустить падение русского народа? В этой связи появляется тема теодицеи, которую Булгаков не затронул несколько лет назад в статье «Старое и новое». Впрочем, не обратился он к ней и в

своей работе «Лествица Иаковля. Об ангелах», опубликованной в 1929 г. В этом богословском труде о. Сергей кратко рассматривал аналогичный вопрос об отсутствии «прямого онтологического оправдания» некоторых греховных существ, одновременно являющихся и «плод[ом] отрицательного творчества дьявола в пленном им мире», и имеющих «свою опору только в богозданных и ангелами хранимых основах бытия». Пытаясь преодолеть эту двойственность, С.Н. Булгаков утверждает, что «даже в своих болезненных греховных состояниях мир не остается лишен ангельского блюдения во исполнение Божия промысла о нем», но само «действие промысла Божия совершается [только] через ангелов» [8, с. 419-420]. Это означает, что еще за два года до «Иуды Искарита» Булгаков не до конца решил вопрос об онтологической природе зла, хотя к 1931 г. он уже готов это сделать, окончательно зафиксировав свой ответ в эсхатологической «Невесте Агнца» (написанной к 1939 г.), подробно рассматривающей вопросы о зле и теодицее [9, с. 159-208, 576-581]. Обратимся, однако, к тексту интересующей нас статьи, оставив сейчас разрешение вопроса о дальнейшей булгаковской эволюции другим публикациям.

³ Естественно, анализ ситуации в подобном ключе не нов для Булгакова: уже в знаменитой статье «Карл Маркс как религиозный тип» (1906 г.) он говорит о религиозности как «подлинной душевной сердцевине» любого человека, в том числе отрицающего любые формы религиозности. Однако религиозность понималась в этой «ранней» статье в очень широком смысле – как «те высшие и последние ценности, которые признает человек над собою и выше себя, и то практическое отношение, в которое он становится к этим ценностям» [6, т. 2, с. 240]. В постреволюционный же период понятие религиозности сужается до сугубо христианской (всемирно православной), причем понимается она не как борьба в душе двух начал (божественного и дьявольского), а как антиномичное единство одного начала.

⁴ Опубликованный лишь после смерти мыслителя рукописный этюд «Два избранника», продолжающий ту же тему, некоторые православные богословы из РПЦЗ прямо называли кощунственным и еретическим [7].

Для о. Сергия важен сам факт избрания Иуды, единственного горожанина среди галилейских рыбаков и земледельцев, на апостольство. Даже «пролетарский» и «большевистский» характер «националиста-ревнителя», как выражается С.Н. Булгаков, требующий выхода в мессианском социализме и *политическом терроре*, ничего не могут изменить в отношении иудиного апостольства [10, с. 9-10, 14]. Тем самым автор прямо отождествляет бесчисленных революционеров с образом Иуды. В таком совпадении образов нет, конечно, ничего удивительного, ведь сравнение революционеров с Иудой было типичным для той поры. Необычно именно то, что судьба Иуды по Булгакову «сделалась нашей собственной судьбой, не личной, но народной», в связи с чем надо (может быть, сокрушаясь и проклиная) понять: судьба народа есть судьба каждого, кто хочет быть верен ему [11, с. 28]⁵. Таким образом, в статье нет деления народа на «избранных» и «предающих». Автор тем самым желает сказать, что для всех участников революционных событий деяние Иуды парадигмально: образцом религиозной жизни становятся не только «позитивные» события священной истории, но и то, что всегда рассматривалось как незаконное деяние.

Думаем, ясно, почему такое сходство вообще отмечается о. Сергием: как Иуда был апостолом, так и русский народ был народом-богословцем. В обоих случаях мы имеем дело с тем, кто пал, будучи избран-

ным для высшего служения. Загадка этой избранности, в свете последующего падения, вызывающая и в рамках богословия от нее нельзя отмахнуться как от псевдопроблемы. Кроме того надо пояснить – является ли это падение окончательным (как в случае с падшим ангелом Люцифером) или оно свидетельствует о чем-то другом.

Рассмотрение онтологических причин предательства Иуды напоминает булгаковский анализ первородного греха, вопрос о котором был систематически рассмотрен в работе 1927 г. «Купина неопалимая» [8, с. 20-75]. В этом тексте субъективной стороной греха (виной) было признано «свободное самоопределение и личный грех непослушания, неверия и нелюбви к Богу» первочеловека Адама [там же, с. 24], что наложило отпечаток на все последующие исторические события. Но если грех Адама стал личным грехом каждого (включая младенцев), то, конечно, возникает вопрос, «когда и как» он совершается. Иначе говоря, каким образом «событие» в Эдемском саду становится актуальным грехом тех, кто к Адаму не имеет прямого отношения? Исходя из такого же типа вопрошания, только повернутого в прошлое, С.Н. Булгаков рассматривает иудин грех как «страшную и спасительную тайну», в которой должны быть открыты «пути Божии и пути человеческие, глубины Божии и глубины творения» [10, с. 6]. Иными словами, ответы на вопросы по поводу событий, несовместимых со святостью, смогут

⁵ Хотя С.Н. Булгаков оговаривается, о том, что «судьбу народа» нельзя смешивать с личной судьбой, но можно «сопоставлять и сближать те духовные начала, которые в них раскрываются, как внутренний закон их жизни» [11, с. 29].

приоткрыть непростое⁶ соотношение Бога и сотворенных им мира и человека, то есть открыть тайну Софии, оказавшейся в мире.

В «Купине неопалимой» этой связи греха (актуальной вины каждого) и Софии еще нет, поскольку здесь о. Сергей утверждал, что чистый и непорочный первочеловек «был личным носителем Божественной Премудрости», причем в софийности состояла его «онтологическая полнота» и только в его тварности лежала «причина непрочности его состояния» [8, с. 20-21]⁷, поскольку она была связана со свободой как возможностью к самоопределению. Но в «Иуде» картина несколько меняется: здесь явно фиксируется антиномия «Бога в себе» (абсолют) и «Бога, как Творца» (соотносимого с миром) и, соответственно, София становится не только по названию, но по сути различной: тварная София теперь выражает не божественную стабильность (ее выражает Единая София), а положительную самостоятельность («подлинную реальность») мира [11, с. 11]. Тем самым о. Сергей зафиксировал, что само обретение личностью индивидуальности автоматически не становится грехом (к чему он склонялся в «Купине неопалимой» [8, с. 31-32, 36-38]), наоборот, инди-

видуальность теперь связывается с софийностью [11, с. 18-19].

Отец Сергей утверждает, что индивидуальности суть «семена бытия», которые одновременно детерминированы (так как «окачествеваны» Богом) и свободны (так как Я вправе выбирать, то есть принять именно такие качества) [там же, с. 19-20]. В самом этом «да», в ответ на «fiat» Бога, нет ничего греховного, наоборот, ответ свидетельствует о самополагании Я, способности к сотворчеству с Богом и, тем самым, к относительной независимости от него [там же, с. 16, 20]⁸. Поэтому свободу нужно рассматривать, прежде всего, как привилегию тварного мира, в грехе же акцент следует делать только на неправильном употреблении личностью этой положительной свободы, полученной от Бога, которую индивид может превратить в негативную свободу. Иначе говоря, самотворчество и самоопределение личности способно придавать изначально «вложенным» божественным качествам новые их модальности, уже не связанные с божественной целесообразностью. Соответственно в создании тварного мира и человека (Тварной Софии) Бог как бы самоограничивает себя, поскольку, даруя им бытие, он уже не может

⁶ Уже в «Трагедии философии» (1921 г.) С.Н. Булгаков пояснял, что основная вина философии состоит в том, что «сложное, многомотивное, антиномическое для разума учение упрощается, приспособляется к постижению разума и тем самым извращается» [6, т. 1, с. 317].

⁷ Софийность (как Образ Божий) здесь понимается как основа святости в человеке [8, с. 76].

⁸ Думаем, что здесь речь неявно идет о споре с Г. Лейбницем по поводу «предустановленной гармонии». Точнее о споре-согласии: Булгаков, вероятно, соглашается с Лейбницем, что души (монады) не могут быть тождественными (принцип различия), но он не согласен с основанием отсутствия тождества. У Лейбница различие подразумевало нумерическое несходство – только порядок внутренних состояний-впечатлений у монад отличается (сам же набор состояний идентичен). И потому все монады были «духовными автоматами»: в них в связи с предустановленным богом (а не ими самими) планом менялись их внутренние состояния. Булгаков же утверждает, что «не бескачественные и лишь нумерически отличающиеся между собою я творит Бог» [11, с. 20], но личности, то есть качественно различные души.

непосредственно вмешиваться в бытия, независимые от него, утверждая тем самым самозаконность мира.

Именно здесь ключ к пониманию предательства Иуды и, соответственно, трагедии русского народа в пределах теодицеи и софийности. Бог творящий (*natura naturans*) дал Иуде душу (*natura naturata*), впечатав в нее апостольское призвание, но предательства он в нее не вкладывал. Иуда лишь довел до логического конца ту человеческую немощь (онтологически связанную, с точки зрения Булгакова, с первородным грехом), которую, так или иначе, испытали все апостолы. Резюмировать это понимание можно следующим высказыванием философа-богослова: «...мы отстраняем элемент случайности или произвола, хотя бы и Божественного, в судьбе Иуды, одинаково как в его избрании, так и в его падении. Иуда был призван во апостолы, потому что таким он был сотворен и сам приял свое бытие и свое призвание на грани временного бытия, но вместе с тем определился и образ его апостольства, который повлек в окончательном своем раскрытии предательство» [там же, с. 26].

Как видим, такое понимание явно двойственно, поскольку С.Н. Булгаков пытается решить нетривиальную проблему – найти точки соприкосновения между двумя аксиомами христианства: принципом божественной абсолютности и принципом

антропной⁹ ущербности¹⁰. Действительно, совершенство должно каким-то образом, во-первых, породить несовершенство, и, во-вторых, «промышлять» о нем. Иначе говоря, о. Сергия волнует вопрос о соотношении творца и творения, совместимости образов Бога: создателя и спасителя человечества. Ведь если Бог создал действительно что-то несовершенное (или необходимым образом ставшее несовершенным), то и «выговорить-то [это] запретно», как утверждал еще Платон (Plato, *Tim*, 29a), и что, конечно, не совместимо с церковными догматами. Только с введением в рассуждение «по образу» (софийно) сотворенного свободного человека эта проблема может быть вообще решена. Но это не значит, что в решении отсутствует «тайна», поскольку своим ответом о. Сергей запутывает проблему еще больше: если человек свободен, то каким образом Бог мог бы достичь в мире своих целей? Или иначе: каким образом свободная человеческая деятельность вообще соотносится с божественным промыслом?

Тем самым, решая «тайну Иуды», С.Н. Булгаков пришел к такому вопрошанию, которое принципиально не имеет ответа – от одной тайны он пришел к другой. Как мы думаем, такое *рассуждение от имплицитных противоречий к тайнам* (которые, собственно, также являются противоречиями, только эксплицит-

⁹ Именно антропной, а не мировой, о чем С.Н. Булгаков ясно высказывается, например, в таком пассаже: «природа» в своем роде гораздо совершеннее человека, адекватнее своей идее, поскольку она не связана с человеком и не несет вместе с ним бремя его свободы и его греха» [11, с. 19]. Мир поэтому становится «больным», только в силу господства над ним «больного» человека, то есть от неправильного «употребления».

¹⁰ Так еще в «Купине Неопалимой» о. Сергей показывал (в противоположность соответствующему католическому догмату XIX века), в каком смысле и Дева Мария не была абсолютно лишена «греховности» [8, с. 54-75].

ными) наряду с принципом «да и нет» постепенно становится методом булгаковской «творческой лаборатории». В данном случае этот метод понадобился ему, чтобы показать личную трагедию Иуды, раскрывающую трагедию и русской истории.

Все усилия С.Н. Булгакова направлены на то, чтобы прояснить важный нюанс: мы имеем дело не с принуждающей силой трансцендентного и неизбежного рока (властного и над богами), но с трагедией свободного выбора. Если перед нами предательство, основанное на личной ошибке предающего, то есть своеобразная «трагедия ошибок», то последняя может быть разрешена только путем осознания и раскрытия самого факта ошибки. В этом смысле С.Н. Булгакову явно присуща склонность рассматривать догматические богословские вопросы не сами по себе, а лишь в контексте указания на «нравственные/безнравственные» образцы поведения, ведь предательство «по ошибке» может быть искуплено только личным действием – возвратом к тому, что было предано. Все богословие о. Сергия оказывается имплицитно наполнено этикой действия, предполагающей и свободу, и ответственность в качестве основания нравственных поступков человека. Тем самым предательство может и не быть концом истории предателя, ее концом может стать искупление.

Судьба Иуды, по мнению о. Сергия, демонстрирует именно такую необычную траекторию. Раскрывая «психологический портрет» предате-

ля, он своеобразно объясняет ошибочный характер его деятельности. Иуда, в булгаковской интерпретации, понял, что смысл его апостольства именно в том и состоит, что необходимо предать душу свою, предать Учителя, чтобы тот смог явить миру свое величие [10, с. 25-26]. Иуда предполагает, что Христос «сам ожидает ...жертвенной помощи своего друга...» [там же, с. 26]. И свидетельству такого участия Христа в замысле «спасительного предательства» не замедлили себя ждать: это и приготовление к погребению Иисуса на вечере у Симона Прокаженного, и сцена с прямым указанием Христа на своего предателя. Именно последний эпизод «горького причастия» становится для Иуды, с точки зрения Булгакова, знаком того, что Иисус соглашается с иудиним планом, вступая тем самым в особые доверительные отношения со своим «предателем» [там же, с. 44]. Следовательно, Иуда с субъективной точки зрения действительно *просто* ошибся и, хотя это не отменяет объективную *реальность* предательства, его ошибка заключалась лишь в неверно истолкованной, но все же *любви* к Христу. Именно это дает право надеяться на прощение: понявший цену предательства, раскаявшийся Иуда имеет право на «вечность»¹¹.

Действительно, в интерпретации о. Сергия, Иуда не просто раскаявается, а совершает поступки, достойные апостола. Например, возвращение сребреников обратно было апостольским свидетельством об Иисусе, как о Боге, перед лицом осу-

¹¹ С.Н. Булгаков ясно говорит, что даже предательство Иуды Бог может простить, так же, как он, например, простил и принял Савла, ставшего апостолом Павлом. Надо лишь прозреть и раскаяться [11, с. 40].

дивших его. Тем самым Иуда стал единственным из апостолов, кто не просто не бежал после осуждения Христа, но и не предал Учителя. По сути, теперь, предавая самого себя, Иуда пытался заслужить смерть рядом с Христом. И не заслужив ее от иерусалимских первосвященников, «в ложной, черной мощи», он «сознает себя недостойным прощения, и сам судит себя ...последним судом» [там же, с. 57-58].

Итак, перед нами разворачивается трагедия *личности*, которая заключается в противостоянии в ней божественной сущности и собственной свободы (то есть двух Софий). Тем самым, личность обретает способность к ошибочной деятельности в рамках стремления к божественному. Такая трагедия открывает темную бездну пораженной души в ее разрушении космическим вихрем, обнажающем «первозданные корни ее бытия» [11, с. 27]. Но именно в этой бездне обнаруживаются и те силы, которые могут из нее вывести: отпадение от Бога в его же поисках *должно*, с точки зрения о. Сергия, привести обратно.

Собственно это и позволяет философу отождествлять ситуации Иуды и русского народа: трагедия личности перерастает в трагедию народа (каждой личности в нем). Предательство всего народа заключается не в том, что тот обменял в условиях экономического террора веру на продовольственную карточку, или даже не в простом насаждении бессознательного безбожия – оно в сознательном и фанатичном *богоборчестве*, которое нужно понимать как «христоборство, во имя ложно понятой и ложно направленной любви к Хри-

сту» [там же, с. 31-32]. Тем самым это предательство – явление *религиозного* порядка, это искушение титанизмом, которого избежал Христос, и не избежал Иуда – искушение прямого обожения человека, который своим богоборчеством утверждает собственную божественность, то есть полноту власти над миром. Ошибка, которая возникла «на почве искания правды жизни, Царствия Божия на земле», и продолжаемая «с апокалиптической напряженностью веры в будущее, с искренним желанием его осуществить» [там же, с. 40] должна (С.Н. Булгаков, еще раз повторим, *верит* в это) привести к раскаянию и прощению. В конце концов, для того, чтобы поправить смерть и возродиться, надо умереть. Тем самым мы имеем дело с «оптимистической трагедией»: с окончательным булгаковским «да» (преодолевающим дуализм «да и нет») той ситуации, в которой «христоубийство в сердцах и душах в России таит воскресение Христово» [там же, с. 42].

Думаем, что именно как философ С.Н. Булгаков своим оригинальным анализом уловил нечто глубокое в революционной атмосфере тех лет, поскольку, как минимум, некоторые весьма популярные произведения этого периода носят в себе следы подобных же настроений. На международной научно-практической конференции «Вселенная Свободы и Любви» (XVII Волошинские Чтения, посвященные 100-летию Дома Максимилиана Волошина), проходившей в Коктебеле в 2013 г., мы рассматривали в этом ключе некоторые аспекты творчества поэта М. Волошина [12]. Но волошинские стихи уже к 1930-м гг. воспринимались как маргиналь-

ные (а для массового сознания они, наверняка, вообще не существовали). Поэтому в качестве примера осмысления революции в «булгаковском духе» мы кратко рассмотрим знаменитую, имевшую замечательный успех на театральной сцене революционную пьесу Всеволода Вишневского «Оптимистическая трагедия», созданную в 1932–1933 гг. [13]. Хотя она и была написана через год после булгаковской статьи, вряд ли речь может идти о каких-либо косвенных связях в выборе тематики (не говоря уже о прямых заимствованиях), тем более, что в пьесе нет речи ни о Иуде, ни о Воскрешении, ни тем более о гибели России. Явным образом здесь говорится только о жертвенности и революционной необходимости, но само построение текста вызывает ощущение как бы художественного воплощения некоторых мыслей о. Сергия¹².

Во-первых, пьеса Вишневского начинается с обращения от лица погибшего («прошедшего свой путь до конца») полка к потомкам, которых просят постигнуть, что такое «борьба и смерть» [13, с. 218]. При этом сам полк откуда-то спускается, одет в белое и залит ярчайшим («блеск его невыносим») светом. Ясно, что речь идет о своеобразном небесно-революционном воинстве, по которому не надо справлять поминок, поскольку смерть за революцию может принести только *радость* («Будьте бодрей! – просили бойцы, погибая. – Гляди веселей, революция!» [там же,

с. 218]). Напомним, что именно радость¹³ испытывали в связи с апокалипсисом первохристиане и должны испытывать современники в предвкушении грядущего апокалипсиса.

Во-вторых, действие автор начинает в вечерних сумерках, когда «безмерная тоска» и одиночество разлито в тишине. Этот контраст, противопоставляющий Свет потустороннего (постреволюционного) и Сумерки революционного мира, весьма примечателен. На этой световой (помимо музыкальной) метафорике, настойчиво участвующей в ремарках, построено общее визуальное решение пьесы. В этом смысле неудивительно, что сумерки постепенно сгущаются так, что в третьем акте действие происходит ночью, чтобы именно накануне рассвета умерла Комиссар. Новый день прямо начинается с ее смертью и превращается в ремарках В. Вишневского даже в бессмертие («поток») жизни [там же, с. 276]. Все эта световая метафорика вполне соответствует световым образам С.Н. Булгакова: «Чем глубже смерть, чем непрогляднее ночь, чем безнадежнее тьма, тем ярче в ней засветится свет. Надо умереть всей силой и глубиной смерти, вкусить смерть, для того, чтобы ею, в ней и из нее воссиял свет воскресения» [11, с. 41].

В-третьих, пожалуй, ясно, какой образ имеет в виду вся последняя сцена пьесы. Конечно, Комиссар – не калька евангельского Христа, в ее образе только намек на него, но, думаем, этот намек сознателен. Так,

¹² Замечательный советский художественный фильм реж. Самсона Самсонова (1963 г.) по этой пьесе только усиливает это ощущение, хотя в нем количество визуальных отсылок к евангельским сюжетам минимально.

¹³ В статье «Старое и новое» о. Сергий настойчиво (10 раз во всей статье, а на одной странице – 6 раз [1, с. 113]) это слово употребил.

психологическая достоверность сцены, в которой возжелавших любви матросов остановило убийство «огромного полуголого татуированного» человека, вылезшего в тишине «неожиданно и медленно» откуда-то снизу, когда все возможные сторонники Комиссара оставили (были ею же отосланы) [13, с. 223-224], маловероятна. Зачем же тогда понадобилась сцена? Думаем, не только чтобы показать ее бесстрашие, но и для того, чтобы Комиссар сказала ключевую фразу: «Ну, кто еще хочет попробовать комиссарского тела?...» [там же, с. 224]. Но почему «попробовать тела»? Единственное тело, которое можно и нужно вкушать – это тело Христа. Иначе говоря, возможно, речь здесь идет об отказе анархистам («сат-танам» [там же, с. 219, 240]) от евхаристии. Комиссар, тело которого «истекает кровью», завершает этот образ «жертвоприношения» плоти и крови, как залог будущей (а в 1933 г. уже реальной) победы революции в ее большевистском понимании. Кроме того, первая сцена с участием Комиссара являлась, возможно, и метафорой искушения в пустыне¹⁴, где Вождь анархистов играет роль своеобразного беспощадного отца лжи («Не доверяй ни ему, ни ей... [И мне] не верь. Все лживые скоты. Все отравлены...» [там же, с. 231]), задумавшего переманить Комиссара на свою сторону, но в результате побежденного ей.

Соответственно в пьесе есть и предатель – сифилитик Сиплый. Он,

как и булгаковский Иуда, предает только ради своего идеала – революции. Последнюю он понимает как безграничную свободу: свободу без человечности, свободу, где смерть возможна просто потому, что кто-то решил убить (сцены со старушкой, потерявшей кошелек, с пленными офицерами-калеками, с убийством Вайнонена). В результате он косвенно (но реально) предает и революцию, поскольку помогает ее врагам. Впрочем, он не предает ее мысленно: «Пугай чем-нибудь свою милыху. “Участь”! Плюю! ...Никому неподвластен» [там же, с. 272].

Но все же явное предательство Сиплый совершает: хотя ему и нравится Комиссар своим бесстрашием («Зато какая у нас женщина! ...Женился бы на такой» [там же, с. 252]), он, страшась быть «удавленным» бывшими товарищами [там же, с. 272], предает ее. Хотя «иудиного поцелуя» (возможно, чтобы избежать излишних ассоциаций) в сцене этого предательства нет (зато он есть в сцене «братского» поцелуя Алексея Вожаком [там же, с. 231]), тем не менее, его аналог присутствует: Сиплый прямо называет пол Комиссара, которая является единственной женщиной среди моряков. Кроме того, последующая сцена напоминает соответствующее евангельское описание ареста Христа (Лк. 22:49-51; Ин. 18:5-11): Комиссар сама называет себя и успокаивает других (в ремарке пьесы – для того, чтобы оттянуть время) [там же, с. 272].

¹⁴ В словаре С.И. Ожегова [14, с. 605] дается три варианта значения глагола «пробовать»: 1. испытать (у В.И. Даля даже «искусить») что/кого-либо; 2. есть что-то, чтобы определить вкус; 3. пытаться что-либо сделать. Третье значение (которое сразу приходит на ум) было бы, конечно, более простым объяснением этой фразы, но в контексте остальной символики пьесы (и этой сцены) вряд ли правильной.

В-четвертых (и, пожалуй, это главное), первый же содержательный диалог пьесы начинается со своеобразного рассуждения об «абсолютных понятиях» – добре и зле, а один из главных героев (Алексей) даже заявляет, что он «ищет правду» и почти находит ее в учении о том, что в будущем всем будет хорошо (социализм), «как в святом писании» [13, с. 219-220]. Впрочем, будучи анархистом (то есть признающим только негативную свободу), он тут же отвергает подобную истину, заявляя о вечном движении. Так, по крайней мере, некоторые герои пьесы понимают, что сейчас (когда Октябрьская революция уже свершилась) «не хорошо» и только в свете будущего (прежде всего победы над многочисленными врагами революции) это положение может измениться. Сам сюжет пьесы в этой связи можно свести к преображению Алексея из отвергающих такое «учение» в яростного его сторонника. Собственно, Алексей прошел именно тот диалектический путь, который подразумевает Булгаков: дореволюционный человек живет, не сомневаясь («Я раньше, как по уставу, знал: служить хорошо..., богу молиться хорошо...» [13, с. 219]), в революционную пору теряет всякие ориентиры («Я партии собственного критического рассудка. Моя партия – никакой партии» [там же, с. 230]) и тем самым предает особую русскую судьбу, но в результате превращается в «бойца-коммуниста», подобного Комиссару, для которого и «смерть бывает партийной работой» [там же, с. 269].

В последнем акте этот диалектический ход в развитии действия обретает свою кульминацию и, пожа-

луй, именно в булгаковском ключе. Мы подразумеваем сцену со священнослужителем армии противника (то есть немцем) и матросами (эта сцена не вошла в фильм 1963 г.). Этот священник говорит по-русски и утверждает, что слова («простые, такие человеческие») единственной молитвы Евангелия «Отче наш» (Мф. 6:9–13, Лк. 11:2–4) «звучат на всех языках мира одинаково» [там же, с. 275]. Алексей с матросами подыгрывают священнику, а затем, «отшвырнув насажень попа», рвутся выручать Комиссара. Символика, пожалуй, прозрачна – новый мир, хоть и напоминает евангельские заповеди (так в разговоре Комиссара и Алексея во 2-м акте поднимается вопрос о необходимости преодолеть «мое», то есть собственническое отношение [там же, с. 246-247]), но новая «человечность» принципиально отличается от них: она предполагает вечность человека, а не чего-то большего, чем человек. В высказывании Вожака: «Бога нет, людей нет. ...Разве это люди? Ничего нет» [там же, с. 252], – только часть правды. Символическим жестом Алексей подтверждает: в новом мире «Бога нет», но есть люди, готовые умереть за других людей и победить в борьбе «против всех сил старого мира» [там же, с. 226]. Это небоженная (и в то же время богоподобная) человечность и явное богоборчество.

Но это богоборчество, прямо по слову С.Н. Булгакова, представляет собой не чистое анархистско-дьявольское («чортовая сволочь») отрицание, а попытку построить будущее так, чтобы «всем было хорошо». В этом смысле оптимизм богоискателя С.Н. Булгакова и богоборца Вс. Вишневского, конечно, различны. Первый

надеется на возрождение, которое возможно только с Христом и его Церковью, второй *знает*: возрождение уже осуществилось и заключается в вечном возобновлении жизни под управлением Партии, направляющей развитие и сметающей на своем пути всех врагов. Для первого поэтому будущее еще впереди, для второго же оно уже наступило. Иначе говоря, там где Вс. Вишневский останавливается, там С.Н. Булгаков еще видит длинный путь. Но даже если по нему не пойдут и безбожный проект будет доведен до конца, приведя к гибели России (в чем С.Н. Булгаков не сомневается), то «это есть все-таки почетная, достойная гибель» [11, с. 40]. А значит, Булгаков готов уже не столько бороться, сколько прощать. Прощать в том числе и гибель дорогой ему России.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

1. Булгаков, С.Н. Старое и новое [Текст] / С.Н. Булгаков // Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви. – 2013. – Вып. 1 (50). – С. 96-128.
2. Калмыкова, И.В. Диалог С.Н. Булгакова «На пиру богов»: опыт интерпретации [Текст] / И.В. Калмыкова, П.П. Мартинкус // Русское богословие в европейском контексте: С. Н. Булгаков и западная религиозно-философская мысль. – М., 2006. – С. 205-213.
3. Калмыкова, И.В. Мифологический архетип диалога С.Н. Булгакова «На пиру богов. Pro и contra» [Текст] / И.В. Калмыкова, П.П. Мартинкус // Булгаковские чтения: Сб. научных статей по материалам VI Всероссийской научной конференции с международным участием. – Орел, 2011. – С. 126-133.
4. Калмыкова, И.В. «Да и нет» отца Сергия: Советская власть в оценке С.Н. Булгакова в 1923–1927 гг. [Текст] / И.В. Калмыкова, П.П. Мартинкус // Булгаковские чтения: Сборник научных статей по материалам VIII Всероссийской научной конференции с международным участием. – Орел, 2015. – С. 32-37.
5. Булгаков, С.Н. Душа социализма [Текст] / С.Н. Булгаков // Новый град. – 1931. – № 1. – С. 49-58.
6. Булгаков, С.Н. Соч. Т. 1-2 [Текст]. – М., 2003.
7. Граббе, Г. (en.). Иуда: предатель или избранник Божий? // Граббе Г. (en.). Церковь и ее учение в жизни: Собр. соч. – Т. 3. – Джорданвилль, 1992 [Электронный ресурс] / Г. Граббе. – URL: <http://www.portal-credo.ru:12000/site/?act=lib&id=25> (дата обращения: 15.05.2015).
8. Булгаков, С.Н. Малая трилогия [Текст] / С.Н. Булгаков. – М., 2008.
9. Булгаков, С.Н. Невеста Агнца [Текст] / С.Н. Булгаков. – Париж, 1945.
10. Булгаков, С.Н. Иуда Искариот – Апостол Предатель [Текст] / С.Н. Булгаков // Путь. – 1931. – № 26. – С. 3-60.
11. Булгаков, С.Н. Иуда Искариот – Апостол Предатель [Текст] / С.Н. Булгаков // Путь. – 1931. – № 27. – С. 3-42.
12. Волошин, М.А. Иуда – апостол [Текст] / М.А. Волошин // Волошин М.А. Собр. соч. – Т. 1. – М., 2003. – С. 369.
13. Вишневский, В.В. Оптимистическая трагедия [Текст] / В.В. Вишневский // Вишневский В.В. Собр. соч. – Т. 1. – М., 1954. – С. 215-276.
14. Ожегов, С.И. Толковый словарь русского языка. 4-е изд. [Текст] / С.И. Ожегов, Н.Ю. Шведова. – М., 2006.

REFERENCES

1. Bulgakov S.N., Dusha socializma, *Novyj grad*, 1931, No. 1, pp. 49-58. (in Russian)
2. Bulgakov S.N., Iuda Iskariot – Apostol Predatel, *Put*, 1931, No. 26, pp. 3-60. (in Russian)
3. Bulgakov S.N., Iuda Iskariot – Apostol Predatel, *Put*, 1931, No. 27, pp. 3-42. (in Russian)
4. Bulgakov S.N., *Malaja trilogija*, Moscow, 2008. (in Russian)
5. Bulgakov S.N., *Nevesta Agnca*, Paris, 1945. (in Russian)
6. Bulgakov S.N., *Sochinenija*, Vol. 1-2, Moscow, 2003. (in Russian)

7. Bulgakov S.N., Staroe i novoe, in.: *Vestnik PSTGU II: Istorija. Istorija Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi*, Vol. 1 (50), 2013, pp. 96-128. (in Russian)
8. Grabbe G. (ep.), Iuda: predatel ili izbrannik Bozhij?, in.: *Grabbe G. (ep.). Cerkov i eja uchenie v zhizni. Sobranie sochinenij*, Vol. 3, Dzhordanvill, 1992, available at: <http://www.portal-credo.ru:12000/site/?act=lib&id=25> accessed: 15.05.2015). (in Russian)
9. Kalmykova I.V., Martinkus P.P., “Da i net” otca Sergija: Sovetskaja vlast v ocenke S.N. Bulgakova v 1923–1927 gg., in.: *Bulgakovskie chtenija: Sbornik nauchnyh statej po materialam VIII Vserossijskoj nauchnoj konferencii s mezhdunarodnym uchastiem*, Orel, 2015, pp. 32-37. (in Russian)
10. Kalmykova I.V., Martinkus P.P., Dialog S.N. Bulgakova “Na piru bogov”: opyt interpretacii, in.: *Russkoe bogoslovie v evropejskom kontekste: S. N. Bulgakov i zapadnaja religiozno-filosofskaja mysl*, M., 2006, pp. 205-213. (in Russian)
11. Kalmykova I.V., Martinkus P.P., Mifologicheskij arhetip dialoga S.N. Bulgakova “Na piru bogov. Pro i contra”, in.: *Bulgakovskie chtenija: Sbornik nauchnyh statej po materialam VI Vserossijskoj nauchnoj konferencija s mezhdunarodnym uchastiem*, Orel, 2011, pp. 126-133. (in Russian)
12. Ozhegov S.I., Shvedova N.U., *Tolkovyj slovar russkogo jazyka*, Moscow, 2006. (in Russian)
13. Vishnevskij V.V., Optimisticheskaja tragedija, in: *Vishnevskij V.V., Sobranie sochinenij*, Vol. 1, Moscow, 1954, pp. 215-276. (in Russian)
14. Voloshin M.A., Iuda – apostol, in.: *Voloshin M.A. Sobranie sochinenij*, Vol. 1, Moscow, 2003, p. 369. (in Russian)

Калмыкова Инна Викторовна, кандидат философских наук, доцент, кафедра философии, Московский педагогический государственный университет, kalmikovainna@mail.ru

Kalmykova I.V., PhD in Philosophy, Associate Professor, Moscow State Pedagogical University, kalmikovainna@mail.ru

Мартинкус Петр Петрович, кандидат философских наук, доцент, кафедра философии, факультет экспериментальной и теоретической физики, Национальный исследовательский ядерный университет «Московский инженерно-физический институт», martin2@mail.ru

Martinkus P.P., PhD in Philosophy, Associate Professor, Experimental and Theoretical Physics Department, National Research Nuclear University “MEPHI”, martin2@mail.ru