



## В. В. ЗЕНЬКОВСКИЙ

### История русской философии

<фрагмент>

#### Глава VI МЕТАФИЗИКА ВСЕЕДИНСТВА

<...> 5. *О. Сергей* (Сергей Николаевич) *Булгаков* (1871—1944) родился в семье священника в г. Ливны Орловской губ. \* Детство его, о котором сам Булгаков написал прекрасные страницы в «Автобиографических заметках», протекало в условиях строгой церковности. Но уже в духовной семинарии, куда поступил он 13 лет, у него начался религиозный кризис — и этот период неверия длился у него до 30-летнего возраста \*\*. Неверие особенно усиливалось благодаря «принудительному благочестию» в семинарии \*\*\*: «я сдал позиции веры, — пишет Булгаков \*\*\*\*, — не защищая их», «я воспринял нигилизм без боя». Булгаков бросил семинарию за год до окончания, поступил в последний класс гимназии, а по окончании ее (1890 г.) поступил в Московский университет. Уже в это время он увлекался марксизмом, специализировался по политической экономии и

---

\* Для биографии о. С. Булгакова см. его «Автобиографические заметки» (Париж, 1946), в которых, впрочем, рассказаны лишь отдельные моменты из его жизни; см. также небольшую брошюру «Памяти о. С. Булгакова (Париж, 1945), где составителем ее (Л. А. Зандером) даны основные сведения о жизни о. С. Булгакова, тщательно просмотрена «хронологическая канва» его жизни (С. 49, 31). В книге Л. А. Зандера «Бог и мир; мирозерцание о. С. Булгакова» (Т. I—II. Париж, 1948), в конце второго тома дана полная библиография работ о. Сергия — для нас особенно важны указания философских статей его (Т. II. С. 349—352). К сожалению, Л. А. Зандер не дал обзора книг и статей, посвященных анализу идей о. Сергия.

\*\* Автобиографические заметки. С. 25.

\*\*\* Там же. С. 27.

\*\*\*\* Там же. С. 30.

по окончании университета очень скоро сдал магистерский экзамен, после чего, уже женившись, отправился за границу для работы к диссертации. Темой его работы была проверка основных положений марксизма в области земледелия («Капитализм и земледелие», т. I и II, 1900) — и уже в этой, очень насыщенной фактами и очень тщательной в анализах работе Булгаков показал, что положение Маркса не оправдывается на сельскохозяйственной эволюции. По свидетельству самого Булгакова \*, он был в это время «в плену научности», да и не только научности: он был уже членом соц<иал>-демократической партии, близко познакомился с Каутским, Бебелем, Либкнехтом<sup>1</sup>, писал статьи и очерки по политической экономии и постепенно стал приобретать всероссийскую известность. По защите магистерской диссертации Булгаков был избран профессором (по кафедре политической экономии) Киевского политехнического института. В Киеве Булгаков прожил 5 лет (1901—1906) и как раз в эти годы в нем произошел второй духовный кризис (но уже в сторону религиозную). Все, что писал в это время Булгаков и что собрано в его замечательном сборнике «От марксизма к идеализму» (Петроград, 1903), представляет собой выражение прежде всего *философского перелома* у Булгакова (очень близкого к тому же перелому у Бердяева. См. выше, ч. IV, гл. II). Выступления (в публичных лекциях) и статьи Булгакова получали в это время широкий отклик в русском обществе, — Булгаков вместе с Бердяевым (отчасти Струве и Франком) становятся наиболее видными вождями той русской интеллигенции, которая искала религиозно-философского обновления. Собственно, уже из-за границы Булгаков вернулся, как он пишет, «потерявшим почву и уже с надломленной верой в свои идеалы» \*\*. Поворот «от марксизма к идеализму» начал новую эпоху в жизни Булгакова — и здесь он был очень многим обязан Вл. Соловьеву, как об этом свидетельствуют его статьи о Соловьеве (особенно статья «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева» в сборнике «От марксизма к идеализму»). Вот что Булгаков писал в эту эпоху: «Философия Соловьева дает современному сознанию целостное и последовательное развитое *христианское* мирозерцание» \*\*\*. Булгаков

\* Там же. С. 62.

\*\* Там же. С. 64.

\*\*\* От марксизма к идеализму. С. 264. Здесь и далее курсив обозначает слова и выражения, выделенные Зеньковским, курсив оригинала обозначен полужирным шрифтом. — *Примеч. ред.*

не только философски освободился от доктрины экономического материализма, но и перешел сознательно и всецело к религиозному миропониманию. Булгаков вместе с Бердяевым создает журнал «Вопросы жизни» (1905 г.), где помещает ряд статей на религиозно-общественные темы. В 1906 г. он переезжает в Москву и получает кафедру в Коммерческом институте (директором которого был известный уже нам П. И. Новгородцев), избирается депутатом во 2-ю Государственную думу (от конституционно-демократической партии), пишет ряд замечательных статей, собранных в сборнике «Два града» (т. I—II. М., 1911). В эти годы Булгаков чрезвычайно сближается с о. П. Флоренским, имевшим громадное влияние на него, принимает софиологическую концепцию Флоренского, которую постепенно по-своему перерабатывает. В 1912 г. он издает книгу «Философия хозяйства», (за которую получает в Московском университете степень доктора политической экономии), где развивает впервые свою софиологическую концепцию. В то же время Булгаков отдает немало времени писанию публицистических статей (из которых наиболее яркая «Героизм и подвижничество» была помещена в известном сборнике «Вехи»), сближается с самыми выдающимися представителями религиозного возрождения в России (Самарин, Новоселов и др.), издает наконец (в 1917 г.) большую книгу «Свет Невечерний» — очерк системы нового его мирозерцания\*. Книга эта — говорит сам Булгаков\*\*, — писалась в течение 5 лет (1911—1916): «Книга моя, — писал Булгаков в предисловии, — представляет собой род духовной автобиографии или исповеди; она является обобщающим постижением, как бы итогом моего пройденного, столь ломаного и сложного — слишком сложного! — духовного пути». Книга эта собственно заканчивает период чисто философского (в том числе и религиозно-философского) творчества Булгакова; ныне, за исключением небольшого сборника «Тихие думы» (М., 1918), где собраны превосходные статьи его по вопросам искусства\*\*\* — Булгаков всецело переходит к чисто богословскому творчеству. В 1918 г. Булгаков принимает священство, попадает в Крым, оттуда уже он не смог вернуться назад в Москву,

\* Книга имела подзаголовок «Созерцания и умозрения».

\*\* Свет Невечерний. С. 11.

\*\*\* Книга «Философия трагедии», (вышедшая только по-немецки: Philosophie d. Tragödie. Darmstadt, 1927)<sup>2</sup>, хотя и посвящена диалектике немецкой философии XIX века, но в то же время насыщена богословскими идеями.

становится на время профессором Симферопольского университета, но очень скоро должен его покинуть (из-за священства). В 1923 г.<sup>3</sup> советская власть изгоняет Булгакова из России, он едет сначала в Константинополь, а оттуда в Прагу, где читает лекции в Русском юридическом факультете, существовавшем тогда в Праге, а в 1925 г. переезжает в Париж, в связи с основанием Богословского института в Париже. С самого начала Богословского института до конца дней своих Булгаков был его бессменным деканом; преподавал он в институте догматику.

В эти годы расцвело богословское творчество Булгакова. Кроме «малой трилогии» («Купина Неопалимая», «Друг Жениха», «Лествица Иаковлева»), отдельных этюдов (часто довольно значительных, как «Икона и иконопочитание») Булгаков пишет «большую трилогию» — «О Богочеловечестве» (ч. I — «Агнец Божий», ч. II — «Утешитель», ч. III — «Невеста Агнца»). Последний том трилогии вышел уже после смерти Булгакова. Кроме этих трудов осталось немало его книг, вполне подготовленных к печати, из которых пока увидела свет только книга об Апокалипсисе<sup>4</sup>, остальные остаются еще ненапечатанными.

Защита софиологического понимания догматов христианства вызвала по адресу Булгакова полемику, а позже суровое осуждение в ереси со стороны митрополита Сергия (Москва), имевшего, впрочем, под руками лишь обстоятельные выписки из его книги, сделанные противниками Булгакова и ими посланные в Москву. Митрополит Евлогий, как ректор Богословского института, счел нужным создать особую комиссию для уяснения вопроса о «еретичестве» о. Булгакова; доклад комиссии был в общем благоприятен для Булгакова, который мог дальше продолжать свое преподавание в Богословском институте<sup>5</sup>.

Весной 1939 г. Булгаков должен был подвергнуться тяжелой операции (у него оказался рак горла). Операция была удачна, но голосовые связки были удалены, — однако, через несколько месяцев Булгаков мог говорить (почти шепотом), мог совершать литургию и даже читать лекции. Летом 1944 г. вследствие кровоизлияния в мозг Булгаков скончался.

Богатая, напряженная, всегда творчески насыщенная жизнь Булгакова сама по себе замечательна, как исключительный памятник тех духовных исканий, того возврата русской интеллигенции к Церкви, который наметился в России еще до революции 1917 г. и который с такой силой проявился в последние 30 лет. Но не менее богато и значительно творчество Булгакова, — из которого мы извлечем здесь только его философские взгляды.

6. Коснемся прежде всего тех философских влияний, которые испытал Булгаков.

Уже в ранние годы, когда он был в заграничной командировке и стал со вниманием изучать философию, Булгаков примкнул к критическому рационализму Канта. «Должен сознаться, — писал Булгаков в предисловии к книге «От марксизма к идеализму» \*, — что *Кант всегда был для меня несомненное Маркса*, и я считал необходимым *поверить Маркса Кантом*, а не наоборот». В этом проявилось философское чутье Булгакова, в противоположность Плеханову, увлекшемуся французскими материалистами. Однако в эту пору Булгаков еще надеялся «придать положительному учению экономического материализма приемлемую форму, освободив его от абсурдов» \*\*. В дальнейшем процессе философских исканий Булгаков особенно остро ставил для себя вопрос о «теории прогресса». *Историко-философская тема была у него на первом плане*, и уже здесь выступала потребность пойти дальше чистого кантианства. Булгаков стал перед вопросом: «Возможно ли средствами одной опытной науки построение такого мирозерцания, которое давало бы *теоретическое обоснование активному социальному поведению* и идеалам общественного прогресса, короче: возможна ли научная теория прогресса?» \*\*\*. В этом именно пункте (теургическом, т. е. в проблеме «активного социального поведения во имя идеала») Булгаков, уже вышедший на путь трансцендентализма, почувствовал необходимость опереться на «религиозно-метафизические предпосылки» \*\*\*\*: «Вопрос о социальном идеале все яснее и яснее, — пишет тут Булгаков, — формулировался, как религиозно-метафизическая проблема, затрагивающая самые глубокие корни метафизического мировоззрения», — и здесь-то и началось влияние Вл. Соловьева на Булгакова. «Я долгое время, — пишет Булгаков, в том же предисловии к книге «От марксизма к идеализму» \*\*\*\*\*», — держался мнения..., что Кант навсегда закрыл дверь в метафизику и окончательно утвердил господство критического позитивизма», но, придя (на почве критики теории прогресса) к сознанию неизбежности «религиозно-метафизического обоснования» социального идеала, Булгаков, с присущим ему духовным мужеством, обратился

\* От марксизма к идеализму. С. XI.

\*\* Там же. С. XII.

\*\*\* Там же. С. XVI.

\*\*\*\* Там же. С. XVI.

\*\*\*\*\* Там же. С. XVIII.

к тому, что так долго отвергал. Найдя в Соловьеве широкий синтез христианских начал с данными философии и науки, Булгаков стал на новый путь религиозной метафизики, как об этом вполне определенно свидетельствует его статья «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева»\*. Но у Соловьева Булгаков взял и его основную идею «всеединства»... Несколько позже Булгаков писал \*\*: «Теперь уже ясно, что Соловьев как мистик с особым, богатым и своеобразным мистическим опытом *значительнее, оригинальнее, интереснее, нежели Соловьев-философ*». Но это писано в эпоху, когда Булгаков уже всецело сосредоточился на *софиологической* теме (которую в эту эпоху Булгаков все же обдумывал лишь в космологическом ее аспекте — София для него в это время «принцип мироздания или совокупность творческих энергий в Божестве»)\*\*\*. Булгаков даже утверждает в это время, что «учение Соловьева о Софии — наиболее оригинальная черта его философии — осталось незаконченным и недоговоренным...»\*\*\*\* Это все уже относится ко времени огромного влияния Флоренского на Булгакова — влияния, впрочем, скорее личного, чем идейного, а все же, взяв от Соловьева основную концепцию всеединства (со включением софиологической темы), Булгаков, под влиянием Флоренского, целиком уходит в сторону софиологических размышлений.

После издания книги «Свет Невечерний» Булгаков, принявший священство, целиком отдается церковным темам\*\*\*\*, и все его творчество приняло характер богословствования. Однако и в своих чисто богословских трудах Булгаков *остается философом*, — закваска трансцендентализма, метафизики всеединства, даже некоторые общие начала философской мысли, усвоенные Булгаковым на заре научной жизни, сохранили свою силу и в годы чистого богословствования.

Вернемся еще к вопросу о трансцендентализме у Булгакова. Если в эпоху написания книги «От марксизма к идеализму»

\* В сборнике статей «От марксизма к идеализму» (С. 195—262).

\*\* Сборник «Тихие думы» (М., 1918). См. статью «Стихотворения Вл. Соловьева» (С. 73).

\*\*\* Там же. С. 95.

\*\*\*\* Там же. С. 103.

\*\*\*\*\* В «Автобиографических заметках» (С. 49), относящихся к этому периоду, Булгаков упоминает о том, что одно время он «обращал свои упования к Риму», что «позднее он совершенно преодолел это в себе», «потеряв к Риму духовный вкус».

Булгаков, стоя на основе трансцендентального идеализма, признал значение интуиции (которую отождествлял с верой)\*, то в «Свете Невечернем» интуиция, по-прежнему, связана с защитой трансцендентального реализма, но оказывается совершенно не связанной с верой\*\*. Тут же появляется и новый мотив — для Булгакова ныне познание в своем происхождении оказывается восходящим к «греховной расщепленности бытия»\*\*\*. Тем не менее, должно признать, что система Соловьева потому и могла повлиять на Булгакова, что она *не разрушала* у него основ трансцендентализма, а лишь дополняла их. Критицизм — с разными дополнениями и модификациями — сохранил у Булгакова свое значение до конца дней его\*\*\*\*.

Влияние Соловьева было решающим в философском развитии Булгакова больше всего в силу синтетического замысла Соловьева — его стремления создать систему, в которой наука, философия и религия внутренне и органически связаны друг с другом. Так и для Булгакова в частности чрезвычайно характерно то, что он всю жизнь оставался ученым, всю жизнь работал научно — во всей строгости методов научной мысли (*lege artis*, по его любимому выражению).

Можно сказать, что потребность научной работы с ее неустранимым чувством реальности видимого мира\*\*\*\*\* была существенным элементом в творчестве Булгакова. С другой стороны в Булгакове очень рано проявился философский дар — мы приводили уже его замечания, что он всегда считал Канта «несомненное» Маркса... Философом Булгаков оставался и тогда, когда он целиком перешел к богословию, — вернее говоря — в нем *нельзя отделить* философа от богослова: скорее можно о его богословии думать, что он в нем больше философ, чем богослов, чем можно было бы сказать, что богословие как бы подавило философское творчество. «Свободное искание истины», которое Булгаков называет «священнейшим достоянием философии»<sup>6\*</sup>,

\* От марксизма к идеализму. С. 117. Ср.: Философия хозяйства. С. 138, где находим критику *односторонностей*, в которые впадает трансцендентализм — ибо знание вообще возможно лишь «благодаря реальной причастности человека к Божественной Софии».

\*\* Свет Невечерний. С. 32.

\*\*\* Там же. С. 77.

\*\*\*\* См. в его посмертном труде «Невеста Агнца» (С. 250).

\*\*\*\*\* См. яркие страницы о «реальности множественного бытия» в «Свете Невечернем» (С. 177—178).

6\* Там же. С. 76.

было коренным для Булгакова. Совсем в духе Соловьева Булгаков писал\*: «Философия неизбежно стремится к абсолютному, к *всеединству*\*\* — или к Божеству, насколько оно раскрывается в мышлении; в конце концов и она имеет своей единственной и универсальной проблемой — Бога и только Бога». Это писано в 1916 г., когда мирозерцание Булгакова приняло определенно религиозный характер, но он оставался философом и тогда, когда его философия стала богословием... Во всяком случае грандиозный синтетический замысел Соловьева тем и покорила себе Булгакова, что соответствовал его собственным исканиям. Мы увидим при изучении метафизики Булгакова, до какой степени идеи Соловьева глубоко засели в нем.

Необходимо особо подчеркнуть влияние Флоренского на Булгакова. Во Флоренском было гораздо более стилизации, чем это было у Булгакова, но манера Флоренского брать «старые меха» для нового вина в большей мере определяла творчество и Булгакова. Впрочем, надо сказать, что когда революция разделила Флоренского и Булгакова (1918 г.), Булгаков все более освобождался от того, можно сказать, гипнотического влияния на него Флоренского, которое длилось несколько более десяти лет.

По типу своей мысли, по внутренней логике своего творчества Булгаков принадлежал к числу «одиночек» — он не интересовался мнением других людей, всегда прокладывая себе дорогу сам, и только Соловьев и Флоренский вошли в его внутренний мир властно и настойчиво. В мужественном и даже боевом складе ума у Булгакова — как ни странно — жила всегда женственная потребность «быть в плену» у кого-либо, потому что живая, многосторонняя личность Флоренского, от которого часто исходили излучения подлинной гениальности, имела столь глубокое влияние на Булгакова, что софиологическая концепция, развитая Флоренским, пленила впервые ум Булгакова именно в редакции Флоренского: лишь на этой почве построения Соловьева вновь ожили у Булгакова... Перейдем теперь к изучению системы Булгакова.

7. Излагать учение Булгакова тем труднее, что книги его насыщены богатым содержанием — достаточно посмотреть в книге Зандера о Булгакове перечень работ последнего, чтобы убедиться, как разнообразны, глубоки и существенны были темы его творчества. Поскольку, однако, заняты мы здесь философией

\* Там же. С. 76.

\*\* Это сказано *en passant*<sup>6</sup>, но в этом мимолетном замечании — ключ к философским исканиям Булгакова.



Булгакова, для нас отходит в сторону очень многое из того, что писал Булгаков. Собственно философское творчество его кончается книгой «Свет Невечерний», — дальнейшие же работы, не теряя внутренней связи с проблемами философии, уходят в богословие. Нам представляется наиболее целесообразным поэтому положить в основу нашего изложения тот философский материал, который мы находим в добогословский период творчества Булгакова (т. е. кончая его «Светом Невечерним»), — но мы все время будем дополнять его в соответствующих частях и тем, что дают богословские работы его.

Было бы вполне возможно начать изложение философской системы Булгакова с анализа его гносеологических взглядов — но в своей гносеологии он совершенно не оригинален, и не в ней надо искать творческой основы философских исканий Булгакова: дело ведь не в том, чтобы раскрыть формальную системность в его мысли, а в том, чтобы вникнуть в самую динамику его мысли. Если сам Булгаков, излагая систему Соловьева \*, начинает с изложения его гносеологии (которая тоже не является основоположной у Соловьева), то потому, что Булгакову очень уж хотелось представить различные учения Соловьева именно, как систему. У самого же Булгакова его гносеология (трансцендентальный реализм с различными дополнениями) определяла лишь формальную сторону его построений, не влияя на их содержание. Это особенно видно на постоянном подчеркивании антиномизма в мышлении: принцип антиномизма имел коренное значение для Булгакова, но например, в «Философии хозяйства», где Булгаков так много говорит о «конкретном неразложимом единстве логического и алогического» \*\*, т. е. о реальной антиномичности жизни, само понятие антиномизма не выдвигается еще Булгаковым. Только в «Свете Невечернем», с прямой ссылкой на Флоренского \*\*\*, понятие антиномизма получает исключительно широкое применение. Однако философская система Булгакова *in nuce*<sup>7</sup> дана уже в «Философии хозяйства». Рационализм дорог Булгакову лишь как критицизм \*\*\*\*, он даже подчеркивает в одном месте \*\*\*\*\* , что «о

\* В статье «Что дает современному сознанию система Вл. Соловьева» (в сборнике «От марксизма к идеализму»).

\*\* Философия хозяйства. С. 21.

\*\*\* Свет Невечерний. С. 238.

\*\*\*\* В «Невесте Агнца» Булгаков прославляет «критический антиномизм» (С. 250).

\*\*\*\*\* Свет Невечерний. С. 238.

нездешних корнях нашего бытия (что и образует основную концепцию у Булгакова. — В. З.) нам может поведать «*только откровение... которое затем уже может получить и философскую обработку*». Булгаков говорит даже по отношению к учению, что мир сотворен Богом, что это «*аксиома веры*» \*; он упрекает Вл. Соловьева в «чрезмерном дедуцировании» творения, т. е. в рационализме \*\*. И нарочито против Соловьева он утверждает, что «переход Абсолютного к относительному бытию *не понятен*» \*\*\*.

Если вдуматься в то, что составляет *основу* философских построений Булгакова \*\*\*\*, то можно сказать словами его предисловия к «Свету Невечернему», что он ищет «пути *через современность* к Православию»: Булгаков идет тем же путем «восхождения» (от космоса к Богу), как мы видели у Флоренского, — и даже больше: основы философских построений Булгакова лежат в его *космологии*. Религиозный перелом не оторвал его от мира, а сам определялся (во всяком случае в значительной степени) потребностью глубже понять мир и проникнуть в его сокровенную жизнь, сокровенный смысл. Булгакову чужд «*соблазн божественности мира*» \*\*\*\*\*, во всяком случае *различение* Абсолюта и космоса во всей силе сохранялось у него до конца (несмотря на то, что в своем богословии Булгаков принимает *метафизическое* их единство), — и самую их идею «всеединства» он долго относит *только к космосу*. Это очень важно утвердить в самом начале при изучении построений Булгакова, которого не соблазняет «маска вещности» 6\*, лежащая на природе, создающая «непроницаемую» оболочку мира. В софиологии, о которой идет речь уже в «Философии хозяйства», Булгакова интересует прежде всего ее «космический аспект» 7\*. «*Тварь есть всеединство*», — утверждает Булгаков в «Свете Невечернем» 8\*: она есть «единое — многое», все, «ей принадле-

\* Там же. С. 176.

\*\* Там же. С. 179. Примеч. 2.

\*\*\* Там же. С. 177.

\*\*\*\* Любопытно отметить, что еще в «Свете Невечернем» Булгаков говорит: «Лишь как искатель религиозного единства жизни *взыскуемого, но не обретенного*, выступаю я в этой книге» (Там же. С. 1).

\*\*\*\*\* Там же. С. III.

6\* Философия хозяйства. С. 41.

7\* Там же. С. 149 (примеч.).

8\* Свет Невечерний. С. 205.

жит положительное всеединство» \*. Далее читаем: «Онтологическая основа мира заключается в *сплошной*, метафизически непрерывной софийности его основы» \*\*.

Исходя из этого существенного, ничем не стираемого различия между Абсолютом и космосом, Булгаков следует в его осмыслении за тем построением, которое впервые установил Филон, стоявший перед такой же антитезой. София как идеальная основа мира стоит *между* Абсолютом и космосом («*meta-xu*»), как некое «третье бытие», соединяющее в себе и божественную, и тварную природу... Даже и тогда, когда Булгаков перешел к учению о метафизическом единосущии Абсолюта и мира, он не терял никогда из виду их различия и говорил о «двух *неравных* реальностях» (Бога и мира) \*\*\*. «Хотя и вызванное к бытию из ничего, — пишет тут же Булгаков \*\*\*\*, — творение не есть ничто перед Богом, потому что имеет... так сказать, свою собственную божественность (которая есть тварная София)... имеет в себе собственную *метафизическую* упругость... Эта самостоятельность осуществляется в *душе мира*, как всеобщей связи, *всеединстве тварного бытия*». Булгаков упрекает, например, томизм в том, что у него «нет места различению Бога и мира» \*\*\*\*\*, считает *теокосмизм* (который мы видели, например, у Франка) «нехристианским учением» 6\*, так как «здесь нет самостоятельного места для мира в его *реальности*»: «Мир принадлежит самому себе... он *действительно имеет в себе* творящую и движущую силу» 7\*.

«Собственную реальность» мира Булгаков ощущает тем больше, чем ярче выступает для него тварное всеединство, чем больше *natura naturans* просвечивает сквозь *natura naturata* 8\*, чем сильнее чувствует он «панэротизм» природы; ее динамизм. «Влечение природы к своей форме-идее, стремление облечься в свою собственную форму в существе своем есть *эротическое*

\* Там же. С. 214, 215. Ср.: С. 231.

\*\* Там же. С. 229.

\*\*\* Невеста Агнца. С. 211. Надо заметить, что «Невеста Агнца» (последняя книга Булгакова) прямо примыкает к «Свету Невечернему», как это справедливо отметил Л. А. Зандер (Бог и мир. Т. I. С. 87).

\*\*\*\* Невеста Агнца. С. 212—213.

\*\*\*\*\* Там же. С. 231; ср.: С. 252.

6\* Там же. С. 241.

7\* Там же. С. 243.

8\* Свет Невечерний. С. 254.

стремление» \*. Отсюда живое ощущение *мощи мира*, его творческой неистощимости и безграничности — благодаря его «софийности» (Булгаков однажды говорит об «океане» софийного (тварного) бытия) \*\*. Для Булгакова космос есть живое, одушевленное целое \*\*\*, и потому он серьезно и настойчиво выдвигает понятие «души мира» — уже в «Философии хозяйства» \*\*\*\*. «Единая мировая душа, — читаем здесь \*\*\*\*\*, — *natura naturans* стремится овладеть природой, как *natura naturata*». «Душа мира, — читаем мы в другом месте <sup>6\*</sup>, — содержит в себе все, является единящим центром мира». Еще ярче выдвигается понятие души мира в «Свете Невечернем»: здесь мы читаем <sup>7\*</sup>: «Мировая душа, как энтелехия мира, есть начало связующее и организующее мировую множественность *natura naturans* по отношению к *natura naturata* — универсальная инстинктивно бессознательная или сверхсознательная *anima mundi* <sup>8</sup>, которая обнаруживается в вызывающей изумление целесообразности строения организмов, бессознательных функциях, инстинктах родового начала... Эта душа мира закрыта многими покрывалами, причем эти покрывала сами собою *истончаются* по мере духовного восхождения человека. Мировая душа, как сила единящая, связующая и организующая мир, проявляет свое действие всякий раз, когда ощущается именно *связанность* мира, как бы она ни осуществлялась *феноменально*, она *многολика*, пребывающая субстанционально единой». В другом месте <sup>8\*</sup> Булгаков говорит о «мудрости мировой души»; «Душа мира, — пишет он <sup>9\*</sup> в «Невесте Агнца», — есть *органическая сила*, имеющая инстинктивную закономерность бытия в его «эволюционном развитии». «Душа мира, — отмечает, однако, Булгаков <sup>10\*</sup>, — *как не имеющая своего ипостасного центра*, но являющаяся лишь ипостасную «природу», в некоей своей слепоте и инстинктивности, в борении стихийных сил, созидательных и разруши-

\* Там же. С. 253—254.

\*\* Невеста Агнца. С. 156.

\*\*\* Ср.: Философия хозяйства. С. 79.

\*\*\*\* У Булгакова есть и понятие «сердца мира» (Философия хозяйства. С. 44).

\*\*\*\*\* Там же. С. 125.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 149.

<sup>7\*</sup> Свет Невечерний. С. 223—225.

<sup>8\*</sup> Тихие думы. С. 136.

<sup>9\*</sup> Невеста Агнца. С. 346.

<sup>10\*</sup> Там же. С. 188.

тельных, как бы ощупью, осуществляет внутренний план бытия в возможных его вариантах». «В душе мира находятся “семенные логосы” бытия — однако в потенциальной их аморфности. Реальная множественность многообразной твари, свойственная вселенной, связывается в единство мировой душой» \*. «Душа мира движет его или как темный инстинкт, внутренняя закономерность бытия в разных его образах, или как индивидуальная жизнь особей, которым свойственна самопроизвольность движений, низший род тварной свободы и самотворчества» \*\*, ибо «душе мира, рассматриваемой независимо от тех ипостасей, которыми она ипостазирована, свойственна собственная свобода, поскольку она есть общее начало жизни творения. Мир себя осуществляет в эволюции жизни, повинуюсь смутному инстинкту и восходя к высшим формам ее *свободно*, т. е. не как вещь, *но как живое существо*» \*\*\*. «Безусловно мертвого вообще в творении не существует, — “мертвая” есть еще не испостасированная природа, — здесь имеет место особый вид подсознательной, еще не сознательной жизни» \*\*\*\*.

Эти все размышления Булгакова (которые можно было бы при желании чрезвычайно умножить) мы привели, чтобы показать, как сильно выступает у него (вплоть до последней его книги «Невеста Агнца») *космологическая тема*. Булгаков идет гораздо дальше Флоренского, — для него единство тварного бытия, его живая мощь, своеобразный «панэротизм» природы — все это формирует его понимание, лучше сказать — его *восприятие* природы, как «живого существа». Но этому «живому единству бытия» (его «всеединству») Булгаков, вслед за Вл. Соловьевым и Флоренским, усваивает именование «Софии» — и этим он уже выходит сразу за пределы чисто космологической темы, начинает для себя ряд новых проблем. Ввиду центральности понятия Софии в метафизике Булгакова, мы должны несколько подробнее остановиться на нем.

8. Булгакову — и не ему одному — импонировало, конечно, прежде всего самое имя — «София», тот поэтический облик ее, который дает ей Соловьев, зачаровавший целую плеяду поэтов \*\*\*\*\*. Но вслед за Соловьевым, и еще вслед за Флоренским,

\* Там же. С. 74—75.

\*\* Там же. С. 112.

\*\*\* Там же. С. 143.

\*\*\*\* Там же. С. III.

\*\*\*\*\* Выражение этой поэтической зачарованности Булгакова образом Софии у Соловьева находим в его прекрасной статье, посвященной стихотворениям Соловьева («Тихие думы»).

Булгаков центрирует больше и больше свое внимание на *понятии* Софии, которая позже становится таким всеобъемлющим понятием, что оно поглощает все иные категории.

Проследим разные аспекты идеи Софии у Булгакова. Прежде всего сюда привходит все то, что было сказано о душе мира. Уже в «Философии хозяйства» «душа мира» именуется Софией\*, но здесь же мы узнаем, что «мир потенциально софичен, актуально же он хаотичен; *в своем вневременном бытии* он есть сама София... мир удален от Софии не по существу, но по состоянию... Вследствие нарушения изначального единства Софии мы находим в мире смещение бытия с его метафизического центра, что создает болезнь бытия — процесс становления, временности, несогласованности, противоречий, эволюции, хозяйства»\*\*. «*На первобытный хаос, первоволю, перво материю, представляющую бесформенное влечение к жизни, выброшено одеяние софийности, но он несет его только, как покров*»\*\*\*. «На мир ложится тяжелый покров механизма, закон всеобщей причинной связи, как универсальная форма связи сущего»\*\*\*\*.

Космологический аспект Софии меняется постепенно уже в «Свете Невечернем». По-прежнему еще «*тварь* есть всеединство», т. е. понятие всеединства все еще имеет смысл чисто космологический (что и законно), — но тут же проступают и новые мотивы. «Тайна мира, — пишет Булгаков, — в женственности... зарождение мира есть действие всей Св. Троицы, в каждой из Ее Ипостасей простирающееся на *восприимлющее Существо, вечную женственность*, которая через это становится началом мира». И она есть «четвертая ипостась»\*\*\*\*\*. Мы дальше коснемся мотивов, в силу которых Булгаков именует здесь Софию, как Вечную Женственность и материнское лоно бытия «четвертой ипостасью», а пока проследим развитие космологического аспекта Софии у Булгакова. «Что же есть эта Вечная Женственность, — спрашивает он<sup>6\*</sup>, — в своей метафизической сущности? *Тварь ли? Нет не тварь*. Занимая место *между Богом и миром*, София пребывает между бытием и сверхбытием... София, *хотя не есть Абсолютное* или Бог, но имеет то, что имеет, не-

\* Философия хозяйства. С. 119.

\*\* Там же. С. 146.

\*\*\* Там же. С. 149.

\*\*\*\* Там же. С. 153. Все это очень близко к учению Соловьева в его «La Russie et l'Église Universelle» (см. выше, ч. III, гл. II).

\*\*\*\*\* Свет Невечерний. С. 205, 213.

6\* Там же. С. 214.

посредственно от Бога, т. е. абсолютным образом». «Не будучи сама вечностью, она всем обладает *вечным образом*... Она свободна от времени, возвышается над ним, но самой ей не принадлежит Вечность. Ей принадлежит положительное всеединство» \*. Но «мир в одно и то же время и есть София, но и отличается от нее, не есть София»; София собственно есть «мир идей, т. е. *идеальная основа мира*» \*\*. «София по отношению ко множественности мира есть организм идей, в котором содержатся идейные семена всех вещей» — в ней «*корень их бытия*» \*\*\*. Этот «мир идей, идеальное “все”, актуально содержащееся в Софии, существует для тварного мира не только, как его основа, но и как норма, предельные задания, аристотелевская энтелехия» \*\*\*\*. «Мир есть ничто, засемененное идеями, *становящаяся* Софией... Есть (? отдельно? — В. З.) предвечная *божественная* София («третье бытие», как мы говорили выше. — В. З.), а мир, как София, есть *становящаяся София*».

Уже в этих словах есть расплывчатость — понятие Софии, *оставаясь* понятием космологическим, раздваивается — частью София еще в пределах мира, частью уже вне его. Но дальше мы узнаем, что «акт творения мира осуществляется созданием в Софии двух центров» — «неба и земли»: это и создает различие Софии божественной и Софии космической (= «Земли») \*\*\*\*\*. Углубляя это различие — до того, что мы имеем уже фактически не одно, а два понятия Софии, — Булгаков строит интересное учение о «телесности», проводя различие между «материей» и «телом». Булгаков выдвигает понятие «духовной телесности», — материал для него есть «не субстанция тела», как думают материалисты, — а только его «*качество*» — *сила, делающая тело плотью*»<sup>6\*</sup>. «Духовная телесность»<sup>7\*</sup> не связана ни временем, ни пространством<sup>8\*</sup>, и в применении к

\* Там же. С. 215.

\*\* Там же. С. 216.

\*\*\* Там же. С. 221.

\*\*\*\* Там же. С. 222. Ср. учение об «истине бытия» у Кудрявцева<sup>9</sup> (ч. III, гл. IV).

\*\*\*\*\* Там же. С. 239, 240.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 268. У Булгакова есть еще понятие «умопостигаемой материи» (Там же. С. 252).

<sup>7\*</sup> Самое существо телесности, ее определяющий момент Булгаков видит «в чувственности, как самостоятельной стихии жизни, отличной от духа, но ему не чуждой и не противоположной» (Там же. С. 249).

<sup>8\*</sup> Там же. С. 255.

ней «противоставление духа и тела, спиритуализма и материализма *теряет* всякий смысл»: «Эта антитеза выражает собой не изначальную сущность тела, но лишь его модальность, определенное состояние телесности».

Если к метафизике тварного бытия, как «духовной телесности», присоединить то, что тварное бытие едино и целостно («весь мир, — пишет Булгаков \*, — есть *одна* телесность и *одно* тело»), то теперь понятно различие «потенциальной софийности мира» \*\* и Софии, как «идеальной основы мира» (т. е. Софии божественной), т. е. понятно различие двух *аспектов* в Софии. При таком толковании формула о «двух центрах» в Софии по меньшей мере неудачна... Заметим тут же, что Булгаков бывал часто достаточно *неосторожен* в своих формулах, — у него на каждом шагу найдем мы и противоречия, и трудно согласуемые выражения — и именно о Софии. Часто создается впечатление, что Булгаков словно стоит перед закрытой дверью и неизбежно поэтому дает расплывчатые формулы о том, что предносилось его умозрению.

Итак тварное бытие в своей целостности есть и не есть София — оно есть София в своей идеальной основе, но и не есть София, поскольку эта идеальная основа лишь определяет жизнь мира и его эволюцию. Но зачем же тогда Булгаков учит о Софии, как особой («четвертой») ипостаси, которая, хотя по своей сущности «находится вне божественного мира, не входит в его абсолютную полноту», но в то же время «допускается в нее»? \*\*\* Тут мы встречаемся с той же мифологемой, которую мы уже видели у Флоренского; я думаю даже, что здесь Булгаков подпал под чрезвычайное влияние Флоренского \*\*\*\*. Приняв идею «третьего бытия» (между Богом и миром — «*metaxu*»), Булгаков пишет: «Нельзя мыслить Софию только как идеальный космос»; Бог «*внеполагает* (в смысле метафизической внеположности) Софию, изливая на нее животворящую силу триипостасной Любви». Это значит, что «предмет» божественной любви должен быть «субъектом, лицом, ипостасью»... Не трудно видеть, как здесь концепция «всеединства», сначала определенно относимая только к космосу, через понятие «третьего бытия» выходит за пределы космоса. Из реального понятия (понятия Со-

\* Там же. С. 258.

\*\* Там же. С. 239.

\*\*\* Там же. С. 212.

\*\*\*\* Сам Булгаков не скрывает этого и прямо отсылает читателя к Флоренскому (Там же. С. 213, примеч. 2).



фии, как живого единства космоса) через эту мифологему София становится постепенно «двоящимся» понятием. О том, что здесь имеются некие свои основания, спорить не приходится, — только эти основания, лежащие в области *богословской* (в учении о Софии, как Премудрости в *Боге*) сами по себе лишь связывают, а не сливают два различных понятия (Софию в Боге и Софию, как живое единство твари) в *одно* понятие.

В небольшом этюде «Ипостась и ипостасность»\*, Булгаков дает «несколько иное изложение, нежели дано в “Свете Невечернем”, *не отличающееся по существу, но более точное*»\*\*. По-прежнему Булгаков признает Софию «живой сущностью», но уже не считает ее ипостасью, «ибо это означало бы самобытное существование, подобное трем Ипостасям, вносило бы в Троицу четверицу»\*\*\*. Во имя богословской корректности Булгаков, все еще называя Софию «живым существом», усваивает ей ныне только «ипостасность», что есть «способность ипостасироваться, принадлежать ипостаси, быть ее раскрытием, отдаваться ей»\*\*\*\*. Зачем же понадобилось Булгакову это странное и по существу фиктивное понятие «ипостасности»? Это становится понятным лишь в свете дальнейших работ Булгакова — и прежде всего в «Агнце Божиим» и еще яснее — в «Невесте Агнца», где *уже всецело торжествует метафизика всеединства на почве учения о Софии*. София божественная (сопринадлежащая Абсолюту) и София тварная оказываются *тождественны* — ибо в творении мира «София божественная становится Софией тварной»\*\*\*\*\*. — «Единая София открывается в Боге и в творении»6\*. Несколько неожиданное утверждение это связано как раз с тем, что София уже неипостасна, и, чтобы дать ей все же образ бытия, Булгаков учит о Софии как «усии», т. е. «сущности» в Боге. Еще в этюде «Ипостась и ипостасность» Булгаков говорит, что «надо строго различать Софию от сущности Божией или природы»7\*, но в «Агнце Божиим» и в дальнейших всех работах Булгаков утверждает, что «божественная София есть не что иное, как природа Божья», «усия», *понимаемая как*

---

\* Напечатано в сборнике статей в честь П. Б. Струве.

\*\* Ипостась и ипостасность. С. 361 (примеч.).

\*\*\* Там же. С. 361.

\*\*\*\* Там же. С. 362.

\*\*\*\*\* Агнец Божий. С. 149.

6\* Там же. С. 148.

7\* Ипостась и ипостасность. С. 360.

*всеединство*» \*, как «божественный мир, божество в Боге, природа в Боге» \*\*.

Все это определяет новую метафизику у Булгакова, которую теперь можно представить в системе очень стройной, но тем более роковой вследствие трудностей, связанных с понятием «всеединства» в полном смысле этого слова.

9. Булгаков по-прежнему признает *тварность* мира и в этом смысле свободен от всякого упрека в пантеизме — отвержение теокосмизма, о чем уже шла выше речь, между прочим как раз находится в «Невесте Агнца». Там же ярко и сильно изображена не только активность мира и его «метафизическая упругость», не только подчеркнута прежняя идея о том, что «тварная София есть энергетическое начало мира» \*\*\*, но очень рельефно показано, что «зло в тварном мире есть плод тварного самоопределения», что зло сотворено тварью \*\*\*\*. «Душа мира больна демонским одержанием», в мире мы находим «противоестественное внедрение бесов в жизнь мира» \*\*\*\*\*. Поскольку мир есть единое целое и в нем существует онтологическое единство <sup>6\*</sup>, постольку ясно, что при сравнении Абсолюта с нашим «полутемным» миром <sup>7\*</sup>, «Бог и мир суть *неравные* реальности» <sup>8\*</sup>.

Но при всем том для Булгакова ныне «сущность мира и мир божественный — одно и то же»: «Надо со всей силой утвердить и постигнуть эту “тождественность” мира божественного и тварного или, что то же, — Софии божественной и Софии тварной» <sup>9\*</sup>. Эта метафизическая однородность Бога и мира или их метафизическое единосущие, эта мифология всеединства не отвергает различие мира (в его *эмпирической* реальности) от Бога, но к чему же тогда сводится *взаимоотношение* Бога и мира? Не отвергая некоторой *богословской* выгоды в этой системе (при уяснении мистерии Боговоплощения — см. книгу Булгакова «Агнец Божий»), надо признать, что философски очень трудно принять эту систему. Надо при этом заметить, что Булгаков *се-*

\* Агнец Божий. С. 125.

\*\* Невеста Агнца. С. 46—50.

\*\*\* Там же. С. 342.

\*\*\*\* Там же. С. 165.

\*\*\*\*\* Там же. С. 173.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 184.

<sup>7\*</sup> Там же. С. 177.

<sup>8\*</sup> Там же. С. 244. Ср.: «Бога нет в мировом бытии» (Там же. С. 43).

<sup>9\*</sup> Там же. С. 58.

*ррезно, а не номинально* принимает идею *творения* мира, — но что же может значить в этой системе понятие «творения»? Еще в книге «Агнец Божий» Булгаков укрывался от трудностей, здесь возникающих, с помощью чисто словесного обхода их. «Сотворение мира, — пишет он здесь \*, — метафизически состоит в том, что Бог положил свой собственный божественный мир не как предвечно сущий, но как становящийся. В этом смысле «он срастил его с ничто, *погрузив в становление*». Эта загадочная формула, по существу лишенная смысла, (ибо что может значить «погружение» божественной Софии в «становление», которое ведь есть образ мира, уже сотворенного, т. е. который имеет место *после* сотворения, но *не до него*) повторяется в последней книге Булгакова, хотя именно в этой книге Булгаков усиленно настаивает на том, что надо принять идею *сотворенности* мира \*\*. Но одно дело принять эту идею, а другое — ее истолковать... «Творение состоит в том, — пишет Булгаков в «Невесте Агнца», повторяя вновь Соловьева, — что Божественное бытие в Софии получает для себя *инобытие* в мире» \*\*\*. «Творя мир, т. е. давая ему самобытие, Бог полагает его, как бы вне Себя, *отпускает* (снова реминисценция Соловьева) его на внебожественное и даже не божественное бытие» \*\*\*\*. Но отсюда неизбежно получается не только расплывчатость, но неуместная игра слов — вряд ли, впрочем, устранимая в метафизике всеединства. «Тварная София, — пишет Булгаков \*\*\*\*\*, — не есть другая или нарочито сотворенная с миром и для мира София, но лишь особый образ ее бытия. Мир, поскольку он имеет отношение к Софии божественной, — не сотворен... но вместе с тем он и сотворен». «И так как «София божественная и тварная не две сущности, но одна», то из этого единства Софии в двух образах и вытекает эта непостижимая формула, что мир и сотворен и не сотворен<sup>6\*</sup>. Неудивительно, что из такой формулы вытекают и мнимые проблемы у Булгакова (например, «нужно ли особое творение мира, раз существует его основа — тварная София?»). Можно, конечно, спастись в удобный тупик антиномизма<sup>7\*</sup>, но когда вы читаете, например, что «тварная София,

\* Агнец Божий. С. 149.

\*\* Невеста Агнца. С. 12.

\*\*\* Там же. С. 54.

\*\*\*\* Там же. С. 58.

\*\*\*\*\* Там же. С. 69.

6\* Там же. С. 70.

7\* См., например: Там же. С. 88.

творится так сказать из Софии божественной» \*, а рядом \*\*, что «тварная София в известном смысле не повторяет божественную, но есть совокупление творческих *вариантов* (?) на ее темы», то во всем этом ничего, кроме невылазных трудностей, вытекающих из метафизики всеединства, усмотреть невозможно. *Софиологический монизм* у Булгакова, хотя словесно уживается рядом с софиологическим же дуализмом, на самом деле ведет к тому, что в нем тонет, должно тонуть все, что было высокоценного в космологии Булгакова. Тут надо выбирать — либо метафизика всеединства, либо (как раньше утверждал Булгаков) всеединство есть категория лишь космологическая, а не метафизическая. То, что Франк назвал у себя «монодуализм», так же неприемлемо и у Булгакова, а, главное, дает мнимую цельность системе.

10. Мы уже видели, с каким трудом давалась Франку проблема зла. Надо признать, что Булгаков гораздо ярче, чем Франк, рисует всю глубину зла — это особенно относится к философии истории у Булгакова. Еще в «Свете Невечернем» зло связывается Булгаковым с тем, что «ничто» «вырывается в осуществленное уже мироздание, как *хаотизирующая сила*» (Бог «не остановился и перед тем, чтобы смириться, дав место бунтующему хаотическому ничто»). Таким образом, «возможность зла и греха, как *актуализации ничто*, была заранее дана мирозданием\*\*\*. Надо сказать, что это очень странная теория зла, которое возводится к «ничто» — словно это ничто (т. е. чистый ноль), может стать «хаотизирующей силой»! Несколько дальше уже по-иному Булгаков учит, что «грехопадение произошло» лишь в низшем центре софийной жизни\*\*\*\*. В «Невесте Агнца» Булгаков постоянно возвращается к теме зла — и здесь уже особенно выдвигается у него значение свободы. «Основа зла, — пишет он\*\*\*\*\*, — в самом характере тварности, как соединения свободного самоопределения и природной данности». Очень много пишет Булгаков о зле в *истории* — эта тема его мучит и ставит проблему эсхатологии. «Положительное естество природного человека в его творческих силах, — пишет он<sup>6\*</sup>, — здраво и софийно, но оно больно в своем *состоянии*». Отсюда его заклю-

\* Там же. С. 92.

\*\* Там же. С. 94.

\*\*\* Свет Невечерний. С. 260.

\*\*\*\* Там же. С. 262.

\*\*\*\*\* Невеста Агнца. С. 168.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 353.

чение, что «история не кончится в имманентности своей, но катастрофически оборвется» \*, — история окончится «всемирно-исторической катастрофой и мировым пожаром». Но если вдуматься в эту метафизику зла, то возникает трудность примирить «софийность» космоса (т. е. согласно новой метафизике Булгакова *божественность бытия*) с началом бунта. Булгаков готов признать, что бытие в его свободе «не софийно» \*\*, но тогда и остается (вслед за Соловьевым) обращаться уже не к «низшему центру» софийного бытия, а к чистому «ничто», как «хаотизирующей силе». Софиологический монизм в этом пункте терпит явное поражение.

Вообще, пока Булгаков не распространял идеи всеединства за пределы космоса, т. е. пока стоял на почве онтологического дуализма, в его системе (как она выразилась в «Свете Невечернем») было более цельности, — но зато понятие Софии (чисто космологическое) превратилось в «четвертую» ипостась (без достаточных, впрочем, для этого оснований, как мы видели). Когда же Булгаков, богословски перестроив свою систему, встал на позиции софиологического монизма, то система его явно не удалась. Мы не хотим этим ослабить бесспорную и высокую ценность отдельных, часто замечательных идей и формул Булгакова; *система всеединства остается ведь верной, поскольку она включает в себя только космос*. Неудачи метафизики всеединства, как ее начал строить впервые Вл. Соловьев, а затем его новейшие последователи, не могут отстранить огромного и крайне актуального значения космологической проблемы, всю глубину которой трудно переоценить. Но навязчивая мысль, что Абсолютное «вовлечено» в мировой процесс» \*\*\*, а не просто «сопребывает в твари» (по формуле архиепископа Никанора<sup>10</sup> — см. ч. III, гл. III) и «участвует» в жизни мира, навязчивый соблазн монизма мешал и мешает найти равновесие между миром и Абсолютом...

Мы не будем больше входить в анализ построений Булгакова в области метафизики; скажем теперь несколько слов о его построениях в других частях философии.

Что касается проблем антропологии у Булгакова, то надо сознаться, что в этой сфере он дал мало значительного — больше повторяя Соловьева, отчасти Флоренского. Человек, как «ми-

\* Там же. С. 361—362.

\*\* Там же. С. 480.

\*\*\* Свет Невечерний. С. 195.

ровой хозяин или демиург» \*, «причастен natura naturans, творящей душе природного мира» \*\*. Булгаков постоянно подчеркивает эту творческую стихию в человеке, однако, его мысль все же слишком сильно тяготеет к тому, чтобы выдвинуть человечество, как целое, как подлинный субъект творческой деятельности. О «хозяйстве», т. е. вообще о творчестве, Булгаков писал, что «истинным его субъектом является не человек, но человечество» \*\*\*. Даже так говорит Булгаков: «Человек познает, как *око Мировой души*» \*\*\*\*, и это отчасти приближается к знакомому нам учению кн. С. Трубецкого о «соборной природе человеческого сознания», — но лишь отчасти: для Булгакова «соборность» человечества, его живое единство слишком связано с софийностью мира, как бы тонет в нем. Центр тяжести для него в том, что человек именно есть «око мировой души», проводником движения которого оно является — таков вообще антропологический аспект софиологии и у Соловьева. У С. Трубецкого же «соборность» сознания — и здесь к нему близок Франк — есть прежде всего и больше всего эмпирический, а лишь затем уже метафизический факт... Для Булгакова же самое важное в человеке то, что он «центр мироздания» \*\*\*\*\*, что природа «только в человеке осознает себя, становится зрячей, очеловечивается». Но в отдельном человеке постоянно дает себя знать *самость*, «которая набрасывает свой тяжелый флер на всю жизнь». И как «самость в человеке может быть исторгается и побеждается лишь трудом его над самим собой или религиозным подвигом, так и *самость в природе* побеждается трудом хозяйственным, в историческом процессе» <sup>6\*</sup>. Поэтому, на человеке, через грехопадение прародителей, внесших «суету» и неправду в жизнь природы, лежит задача искупления греха — это и есть путь человека. «Между миром, как космосом, — пишет тут же Булгаков <sup>7\*</sup>, и миром эмпирическим (человечеством. — В. З.) существует живое общение», — но на человеке лежит долг извлекать из этого общения мотивы творчества, чтобы свободно преодолевать в себе и в природе самость. Свобода одна может помочь «миру, отпавшему в состояние неистинности, а потому

---

\* Философия хозяйства. С. 122.

\*\* Там же. С. 125.

\*\*\* Там же. С. 114.

\*\*\*\* Там же. С. 120.

\*\*\*\*\* Там же. С. 107, 106.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 155.

<sup>7\*</sup> Там же. С. 139.

смертности, прийти в разум истины». У Булгакова не исчез тот исторический детерминизм, который у Маркса (от Гегеля) гарантирует, что в «конце истории» наступит «царство свободы», — только теперь у Булгакова «София правит историей, как объективная ее закономерность; только в софийности истории лежит *гарантия*, что из нее что-нибудь выйдет» \*. Но как же тогда, при этом софийном плане истории, при этом внутреннем ее детерминизме, осмыслить начало свободы в человечестве? Эта тема занимала всегда Булгакова, и она-то и обращала постоянно его внимание к вопросам антропологии. Уже в раннем своем этюде «Основная проблема теории прогресса» Булгаков твердо исповедовал независимость моральных императивов от того, может ли их вместить действительность \*\*. В «Философии хозяйства» Булгаков говорит, что «по *формальной беспредельности* своего сознания и своей свободы человек божествен», но свободе его кладет границы «чуждое ему инобытие» \*\*\*. Реальность свободы это одно, ее «мощь» это другое, — и здесь и возникает основная проблема о смысле свободы и о путях ее преобразующего мир творчества. «Формальную беспредельность» свободы Булгаков, следуя всецело Шеллингу, связывает с (ноуменальным) актом свободы «на грани нашего бытия». «Вызывая к жизни определенные души, Бог предоставляет им участие в творении самих себя... люди свободны уже в акте рождения (не в хронологическом, а онтологическом порядке) \*\*\*\*». Это учение о свободе «на грани бытия» оставалось у Булгакова всю жизнь. В человеке есть, — читаем в «Свете Невечернем», — субстанционально волевое ядро личности — субъект свободы \*\*\*\*\*. «Тварная свобода, — читаем тут же <sup>6\*</sup>, — вольна вызывать и небытие к бытию, актуализировать “ничто” — и тогда оно косвенно получает жизнь».

Все это учение развивалось в дальнейших работах Булгакова и достигло высшего своего выражения в «Невесте Агнца». Прежде всего Булгаков еще раз подчеркивает здесь ноуменальную свободу в человеке: «Если “я” и сотворено, — пишет он <sup>7\*</sup>, — то оно не могло быть сотворено, как вещь, так сказать, без

\* Там же. С. 157.

\*\* От марксизма к идеализму. С. 146 *passim*.

\*\*\* Философия хозяйства. С. 226.

\*\*\*\* Там же. С. 220.

\*\*\*\*\* Свет Невечерний. С. 249.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 262—263.

<sup>7\*</sup> Невеста Агнца. С. 98.

спросу»... «при сотворении я оно само было спрошено». Это странное учение о субъекте свободы до того, как оно становится субъектом, было бы понятно, если бы признавать *предсуществование* души, но Булгаков это предсуществование отвергает\* и стремится обойти трудность, с которой он имеет дело. «Согласие (на бытие) и есть самоположение я, — пишет он\*\*. — *...Из пустоты ничто (!) звучит это да твари, вопрошаемой о ее собственном бытии. В этом смысле ничто подлинно оказывается вместилищем свободы*» (!). «Творение личности, — пишет далее Булгаков\*\*\*, — необходимо включает не только божественное призвание к бытию, но и *ответное* самоположение тварной ипостаси или согласие я на свое положение Богом... В этом смысле творение я является вместе и *самотворением*, человек *соучаствует* с Богом в своем собственном сотворении». Сказано, конечно, смело, но, говоря прямо, лишено всякого смысла... \*\*\*\* «Свобода, — пишет тут же Булгаков, — не возникает и не начинается... она и не сотворена... она излучается из вечного света свободы Божией и в этом смысле она *премирна и претварна*». Но если так, то нужно прямо говорить о предсуществовании души — ибо если есть «премирная свобода», то уже тем самым есть и субъект этой свободы. Но вот уже иные слова: «Сама человеческая личность («я») *не софийна, но придана* софийности, *вложена* в нее, как ее субъект или ипостась» \*\*\*\*\*. Эти слова, уже по-иному рисующие тайну человека, связаны у Булгакова с различием *природы* в человеке и его *ипостаси*: человек *по природе* софиен (как софиен и весь космос), а его ипостась не так связана с «природой», как в Боге связаны ипостаси с «природой» (сущность) в Боге»<sup>6\*</sup>: ипостась «*вложена*» в природу человека. Однако, если каждое «я» входит в мир, «дав на это согласие», то не ведет ли это к *метафизическому индивидуализму*? Булгаков этой проблемы, закономерно возникающей из учения о

\* Там же. С. 124.

\*\* Там же. С. 98.

\*\*\* Там же. С. 103, 104.

\*\*\*\* Ср. собственные слова Булгакова (Там же. С. 137): «Дотварное ничто просто не существует... и свобода до или вне того, что является субъектом свободы, тоже не существует».

\*\*\*\*\* Там же. С. 95.

<sup>6\*</sup> «Хотя природа в Боге, — писал Булгаков в «Агнце Божиим» (С. 119) есть иное, чем ипостась, но она вся ипостасирована». В человеке же (Там же. С. 159), есть сотворенная его природа и нетварное начало — ипостась».



свободе «на грани бытия», просто не замечает — для него человечество есть целое, а не сумма, и каждый индивид «в одно и то же время и личен, и всечеловечен» \*. Эту «всечеловечность» индивидуальности Булгаков считает даже «антропологической аксиомой» \*\*.

Можно было бы, конечно, относить «всечеловечность» к «природе» (одинаковой у всех и даже единой), и тогда ипостась была бы носителем чисто индивидуального начала (самополагающегося я). Но Булгаков считает, что «между ипостасью и природой в человеке есть исключительная связь в глубочайших тайниках личной жизни» \*\*\*. «Каждая ипостась есть (лишь) личное как всеобщего что», — в другом месте говорит Булгаков \*\*\*\*, как бы отвергая у ипостаси ее особое, собственное содержание. «Природа твари (человека), хотя и озарена личным самосознанием, — пишет Булгаков \*\*\*\*\*, — но не до конца пронизана им — она представляет темную ипостасно непросветленную данность», и ипостаси надлежит просветлять природу, «освободить» в ней софийную основу. Вся эта теснейшая связь ипостаси и природы в человеке не допускает их разрыва (котрый, например, утверждается в перевоплощении)<sup>6\*</sup>.

Так все время учение о человеке и свободе остается у Булгакова недоговоренным, расплывчатым.

Но вернемся к теме о соотношении свободы и необходимости в человеке и его творчестве — в истории. Преодоление внешней необходимости дается во всяком акте свободы — и здесь, как мы видели, Булгаков твердо стоит за автономию человека, за его свободу. Но, кроме внешней необходимости, перед человеком стоит иная, уже метафизическая необходимость — та тайная логика истории, о которой мы знаем из формулы, что «София правит историей». «Свобода, — писал в “Философии хозяйства” Булгаков<sup>7\*</sup>, — распространяется лишь на *ход* исторического процесса, но не на его *исход*». Булгаков идет и дальше, возвращаясь к формуле марксизма, но внося в нее новое содержание: «Свобода есть познанная необходимость»<sup>8\*</sup> и «Промысел Бо-

\* Там же. С. 121.

\*\* Там же. С. 122.

\*\*\* Там же. С. 199.

\*\*\*\* Там же. С. 283.

\*\*\*\*\* Там же. С. 334.

6\* Там же. С. 384.

7\* Философия хозяйства. С. 237.

8\* Там же. С. 242.

жий, *путем необходимости* ведущий человека, есть высшая закономерность истории» \*.

В этих формулах еще не чувствуется трагичность в свободе. Так в «Свете Невечернем» находим мы тот же софиологический детерминизм, какой мы видели в «Философии хозяйства». «Поскольку мир бытийными корнями погружен в Бога, он чужд свободе и связанным с ней случайностям и неверностям. Но мир не может совсем не удалиться — не может совсем разложиться; однако, в силу свободы своей, мир может задержаться в состоянии меональности, не достигая высшей ступени бытия» \*\*. «Свободе не дано погубить или даже существенно испортить творение» \*\*\*. «Нужно скрепить, — пишет Булгаков в заключительной главе «Света Невечернего» \*\*\*\*, — Божественное всемогущество и тварную свободу в одно целое и тем окончательно согласовать божеское и человеческое». Однако тут же \*\*\*\*\* Булгаков пишет: «Если человеческая свобода признана в полном объеме, то с ней приходится считаться со всей серьезностью и последовательностью — вплоть до адских мук...» Но чтобы удержаться в рамках метафизики всеединства Булгаков кончает мыслью <sup>6\*</sup>, что «вполне мыслимо полное обессиление и прекращение зла», «противоставление рая и ада не есть еще предельная цель мироздания».

В этих словах чувствуется все же — хоть слабая — та самая «надтреснутость» в отношении к «всеединству», которую мы видели у Франка <sup>11</sup>.

В «Невесте Агнца», как мы уже знаем, свобода признается «не софийной», т. е. *стоящей вне софийной детерминированности в бытии*. «Тварный мир, — как пишет Булгаков <sup>7\*</sup>, — совершенно детерминирован лишь в онтологическом своем основании». Булгаков снова верит <sup>8\*</sup>, что «диалектика тварной свободы... *должна* в конце пути свободы слиться с океаном софийного бытия через способность на путях свободы *преодолеть индивидуальность* ради высшей и последней свободы — с принятием софийной детерминации, как цели». Но так как «перво-

\* Там же. С. 237.

\*\* Свет Невечерний. С. 205.

\*\*\* Там же. С. 209.

\*\*\*\* Там же. С. 410.

\*\*\*\*\* Там же. С. 413.

<sup>6\*</sup> Там же. С. 417.

<sup>7\*</sup> Невеста Агнца. С. 151.

<sup>8\*</sup> Там же. С. 156.

родный грех явился онтологической катастрофой в человеке, силой истории... ослаблено все человеческое естество» \* и так как «люциферизм заложен в самой тварности — как искушение, подлежащее преодолению» \*\*, вообще в силу «удобопревратности свободы» и несофийности «я», как субъекта свободы, — то «софийная детерминация» оказывается вовсе не обеспеченной и даже сомнительной. Булгаков очень сильно и остро говорит об «отравленности и извращенности всего человеческого творчества» \*\*\*, — и здесь с исключительным мужеством и правдивостью он признает, что «несмотря на единство человечества и единый корень всего его творчества, оно не имеет гармонического свершения и, наоборот, удел человечества есть самая раздирающая трагедия последней борьбы» \*\*\*\*. «В пределах самой истории, — тут же пишет Булгаков \*\*\*\*\*, — этой трагедии *нет конца и исхода*». Метафизика всеединства в пределах истории, в пределах времени оказывается таким образом не верной, а «софийная детерминация» просто идеалом, а не реальностью: «Сгорит все в мире, недостойное увековечения, не софийное его приращение, — и воссияет софийный его образ, так что София тварная станет совершенно прозрачным откровением Софии Божественной... Душа мира, сохраняя всю свою реальность и самобытность, перестанет быть закрытой для духа, но станет ему послушна, для него прозрачна, с ним сообразна» 6\*. Однако и в будущем эоне сохранится антиномизм блаженства и мук 7\*, ибо и там свобода, неустранимая и в будущем эоне, хотя она и должна быть признана в своем бунте против Бога «онтологическим безумием» 8\*, может пребывать «в злой вечности пустоты, пока не начнется обращение (даже сатаны) к Богу» 9\*. «Сатанизм исчерпаем, — думает Булгаков, — здесь открывается возможность конца сатанизма», но этот «онтологический постулат (определяемый «метафизикой всеединства»). — В. З.) есть тайна, нам

\* Там же. С. 207.

\*\* Там же. С. 168.

\*\*\* Там же. С. 352.

\*\*\*\* Там же. С. 361.

\*\*\*\*\* Там же. С. 362.

6\* Там же. С. 451.

7\* См. § 6 эсхатологии (Там же. Отд. III. С. 493—553, особенно с. 520, 537).

8\* Там же. С. 539.

9\* Там же. С. 543.

совершенно неведомая и потому не подлежащая дальнейшему обсуждению» \*.

Мужество мысли не покинуло Булгакова и в этой точке, которая так была нужна для системы всеединства, — «софийная детерминация» оказывается лишь *возможной*, связанной с *сознанием* «безумия пути, на котором ищется свобода в производстве» \*\*, но и *только*.

Мы подошли к концу в изложении системы Булгакова. Мы не касаемся ни его этических высказываний, в которых нет ничего, выходящего за пределы общего этического идеализма и мистического обоснования моральных движений \*\*\*, — ни эстетических воззрений его. Благоуханные страницы, посвященные эстетическим переживаниям \*\*\*\*, не дают ничего, однако, значительного для философской эстетики.

11. Обращаемся к оценке системы Булгакова. Булгаков был прежде всего ученым — и строгость научной мысли он перенес и в свои философские исследования. Он всегда «основателен», всегда глубок и вдумчив, — и это делает его работы ценными и для тех, кто не разделяет его установки, его исходных положений. Но именно в силу своей «основательности» Булгаков не мог ограничиться «чистой» философией — метафизическое чутье направило его мысль в сторону религиозную, сделало его философом-богословом. Эта неотделимость философа от богослова в Булгакове есть самое яркое свидетельство его умственной зоркости и духовной серьезности: ведь философия всегда занята проблемами Абсолюта, т. е. стоит «на пороге» богословия, а следовательно остаться «чистой» философией по существу не может. Булгаков имеет чрезвычайное значение в развитии русской философии одним уже тем, что он углубил темы космологии, столь существенные для уразумения бытия. Понятие «тварной Софии» (если и не стоять за самый термин, по разным причинам не всегда удачный) глубже всего и основательнее всего проработано в русской мысли именно Булгаковым, — особенно вдохновляющими являются его анализы в «Философии хозяйства». Но уже в «Свете Невечернем», законно связывая проблемы космологии с религиозной тематикой, удачно и убедительно преодолевая всяческий имманентизм, Булгаков подпадает под

\* Там же. С. 545.

\*\* Там же. С. 550.

\*\*\* См. особенно статью «Героизм и подвижничество» (первоначально в сборнике «Вехи», перепечатано в сборнике «Два града», т. 2).

\*\*\*\* Их особенно много в сборнике «Тихие думы».

чары метафизики всеединства. Влияние Флоренского на Булгакова было и положительным, в смысле сближения философских исканий с богатейшей церковной традицией, но было и отрицательным, навевая ему тенденции софиологического монизма. Еще в «Свете Невечернем» Булгаков относит «всеединство» лишь к космосу, но тут же стоит рядом вся бесплодная мифология о «третьем бытии», («*metaxu*»), навеванная Флоренским. Богословски очищая понятие «Софии» от двойственности, какая ей была присуща еще в «Свете Невечернем», Булгаков впадает в софиологический монизм, от трудностей которого он думает найти спасение в антиномизме. На самом деле получается *номинальный*, а не реальный антиномизм, и это всего яснее проступает в кардинальном понятии творения, от которого зависит все построение метафизики. С одной стороны, Булгаков со всей силой и добросовестностью защищает реальность понятия творения, — и в этом отношении он достигает большего успеха, но с другой стороны, при его софиологическом монизме, при отождествлении «сущности» в Боге («усии», Софии Божественной) с «сущностью» в космосе *творение является мнимым понятием*, подменяясь загадочным «кенозисом», странным превращением Абсолюта (в его полноте) в «становящийся Абсолют»). Всюду, где научная добросовестность диктует Булгакову черты реализма (как в учении о зле, о свободе), он фатально теряет путеводную нить «софийной детерминации», — и вся система софиологического монизма расплзается, уступая место основному онтологическому дуализму, с которым связано понятие творения.

Синтез науки, философии религии так же не удастся Булгакову, как не удался он Соловьеву, — как он вообще не может удасться в линиях метафизики всеединства. Но метафизика всеединства стоит в самой тесной близости к тому чаемому синтезу, который, будучи свободен от основной ошибки всеединства, даст надлежащее и плодотворное сочетание науки, философии и богословия — задача этого синтеза явно неустраима для русской мысли, не утратившей внутренней связи с сферой религии — и на этом пути такие мыслители, как Франк и Булгаков, каждый в своих линиях, говорит нам «предпоследние» слова.

Изучать Булгакова трудно. Своеобразная красота его слога закована в несколько тяжеловесные формы, но если привыкнуть к мысли Булгакова, всегда строгой, свободной от риторики, всегда добросовестной, то нельзя не восхищаться и внутренней мощью его испытующей мысли и страстной жаждой истины и

силой его духа. Булгакову, как и другим, не дано было войти в «обетованную землю» русского духовного синтеза, он остался в последней близости к ней, не сумев переступить чар метафизики всеединства, но огромное богатство, заключенное в его трудах, не пропадет для будущей русской философии, если это будущее ей будет даровано.

