

## Приложение

Джузеппе Ло Верде

### Философия троичности С. Булгакова

В нашей собственной сущности  
заключается бесконечность, след,  
прямой образ всезнания  
и всемогущества Бога.  
*Г.В. Лейбниц*<sup>1</sup>

«И сказал Бог: сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему» (Быт. 1: 26). Эта фраза, в частности, множественное число, которое напоминает образ Бога-Троицы, вновь и вновь привлекали внимание церковных писателей. Образ Божий есть образ человека, поэтому образ Троицы должен обнаружить себя в той или иной особенности человеческого характера.

Мы могли бы процитировать здесь все источники, из которых возникли различные учения по этому вопросу, но будем вынуждены ограничиться некоторыми именами и некоторыми ссылками.

Между 180 и 200 гг. в Смирне проповедовал Ноэт, который в противостоянии греческим апологетам утверждал, что Бог един. Его учение называли *патрипассианское монархианство* (он учил, что Сам Отец страдал в лице Иисуса Христа). Это учение отличалось от других форм монархианства, которые объединялись общей целью сохранить единство Божества, пренебрегая различием между Ипостасями, поскольку Ноэт и его последователи сосредотачивались, в частности, на страданиях, перенесенных Христом, которые в силу исходного предположения, что он был, несомненно, един с Отцом, присваивались Отцу (патрипассионизм). Ересь Ноэта проповедовалась в Риме его учеником Эпигоном, но Тертуллиан в одном из своих поздних писаний ок. 213 г. упоминает другого последователя Ноэта, который даже побудил Папу отнестись положительно к патрипассионизму. В этом сочинении, известном под названием «*Adversus Praxeam*» («Против Праксея»), Тертуллиан защищает монтеизм.

---

© Кейдан В.И., перевод на русский язык, 2017

© Кейдан В.И., Резниченко А.И., примечания, 2017

Теперь мы знаем, что Тертуллиан не был типичным представителем монотаннизма, но он приближался к этому реакционному движению лишь только в своей икономической концепции Троицы. В упомянутом выше писании Тертуллиан лишь защищал свою точку зрения против монархианства Праксея. Он верил в постепенное разворачивание божественного в мире, от сотворения мира до Искупления, – и к конечной цели человечества, утверждал божественное единство как множественность ипостасей. Каждая из этих ипостасей соответствует состоянию в религиозной эволюции человечества.

Эта троица Лиц, утверждал Тертуллиан, не отрицает единства божественной сущности и приводит (С. VIII) для сравнения солнце, луч солнечный и свет, которые образуют единство, будучи в то же время различными<sup>2</sup>. В остальном Тертуллиан являет себя индивидуалистом, защитником наивной народной веры, сторонником свободного пророческого вдохновения, врагом аллегорической экзегезы, утонченного гностического мистицизма, и даже излишне регулярной и единообразной иерархии внутри Церкви.

Далее термины *ипостась* и *сущность/субстанция* используются Тертуллианом впервые с юридической точностью как этимологически эквивалентные. Первый из этих двух использовался с эпохи неоплатонизма, и он всегда употреблялся у христианских теологов, чтобы выразить концепцию существующей и независимой реальности в ее индивидуальном существовании, а именно, понятие *сущность / essentia* (οὐσία). Различение термина *ипостась* среди других употребляемых эквивалентных терминов для этого понятия происходило именно в тринитарной полемике.

Три Божественных Лица оставались единосущными (ὁμοούσιος), но каждое из них было признано ипостасью. Термин «ипостазировать / гипостазировать» стал таким образом обозначать процесс, посредством которого возвышаются до уровня объективного существования концептуальные или идеальные лица, которые могут быть возведены только путем абстракции.

Около 260 г. Дионисию Александрийскому пришлось вести борьбу с движением, исповедующим тринитарный модализм (савеллианство), проповедуемым еретиком Савелием.

После 355 г. св. Афанасий, епископ Александрийский, писал в четырех посланиях «Против ариан» из своего третьего изгнания в пустыню (где он укрывался от осуждения на двух соборах в Арле в 353 г. и Милане в 355–356 гг., созданных по воле императора Констанция), в последнем из которых формирует образ: корень, ствол и плод дерева, которые образуют единое целое, будучи разными.

Святой Григорий Богослов, один из трех святых Каппадокийских, также высказывает нечто подобное. В своем «Пятом слове», в двух инвективах против Юлиана Отступника, он употребляет образ источника, воды и ручья, которые едины и в то же время вполне различимы. Это сравнение повторяется им в «Слове XXXI», на пятом из пяти теологических дискурсов, проходивших в Константинополе<sup>3</sup>.

Затем св. Григорий Нисский, в самом глубоком из его догматических произведений, написанном, вероятно, в 383 г., в книге «Против Евномия» («Contra Eunomium») говорит о трех свечах, которые по-разному изливают единый свет<sup>4</sup>.

Естественно, в контексте этих дискуссий очень интересно мнение святого Августина. Уже в речи, произнесенной перед архиепископской хиротонией в Иппоне на соборе епископов и впоследствии опубликованной под названием «О вере и символах» («De Fide et symbolo»), провозглашается Троица в единстве, которая состоит из огня, отражения огня и тепла. Затем Августин составил труд, посвященный догмату Троицы, в 15-ти книгах, «De Trinitate» («О Троице»), где в восьми последних книгах изучаются именно те случаи, в которых мистерия Троицы дает нам человеческую душу с ее собственными способностями и ее собственной деятельностью. Каждая человеческая душа имеет три способности: разум, волю и память, или совесть, знание и волю. Перечень «аспектов» Троицы у св. Августина можно долго продолжать: *mensura* («мера»), *numerus* («число»), *pondus* («вес, масса») – *unitas* («единство»), *species* («вид, разновидность»), *ordo* («порядок») – *esse* («сущность/бытие»), *forma* («форма»), *manentia* («неизменность, постоянство») – *modus* («способ»), *species* («вид, разновидность»), *ordo* («порядок») – *quo res constat, quo discernitur, quo congruit* («то что есть < на самом деле >, что различно, что совпадает») – в трех частях философии, физики, логики, этики отображаются три божественных совершенства: *causa subsistendi, ratio inteiligendi, ordo vivendi* («причина существования, способ мышления и порядок жизни») – в человеке выявляется троица: *cogitatio*, мышление включает чувственную память, внутреннее видение и волю, их соединяющую)<sup>11</sup>.

Н. Schmaus в своей работе «Die psychologische Trinitätslehre des heiligen Augustinus». Münster, 1927. P. 190–194) (Психологическое тринитарное учение св. Августина) также вспоминает об аналогии: *fons, fluvius, potio* («источник, вода, ручей»).

Св. Бонавентура провозгласил (в «Itinerarium mentis in Deum» II, 7)<sup>12</sup>, что единение субъекта и объекта, и в то же время их различие – тайна Воплощения – раскрывается как аналог тайны Троицы. Форма являет нам объект, как Сын являет Отца.

Объект воспринимается органами чувств, поскольку Бог стал человеком в Воплощении.

См. также «Проповеди в честь св. Франциска Ассизского» (Ediz. Giuseppe Stracca, Roma 1882 p. 74 ss.). Sermo VIII... Dico, quod primo creatus est ad imaginem Divinitatis propter quamdam conformitatem, quam habuit cum Divinitate, quae consistit in tribus personis<sup>13</sup>.

1. Conformitatem enim habuit cum Patre, sive cum persona Patris in potentia; quia Patri appropriatur quae consistit in duobus, videlicet in praesidendo et in oberando...

2. Item conformis fuit Filio in sapientia, quae consistit in duobus, scilicet in scientia occultorum et in praescientia futurorum...<sup>14</sup>

Oculi Domini multo plus lucidiores sunt super solem, circumspicientes omnes vias hominum...<sup>15</sup>

3. Item habuit conformitatem cum Spiritu Sancto in bonitate. Bonitas enim consistit in charitate, Rom. 5: «Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum Sanctum qui datus est nobis»<sup>16</sup>.

Папа Иннокентий III в своем «Трактате о презрении к миру» говорит: «Их червь трижды разъедает; память [их] поражает, тоска [их] терзает, запоздалое покаяние [их] мучает»<sup>17</sup>. Страдания отверженных в аду тоже происходят тремя различными способами. (Ср. с: *F. Foberti*. Nuovi chiarimenti sulla concezione trinitaria di Giachino da Flore, in *Civiltà Moderna* gennaio, febbraio 1938 p. 59–70, с указанием литературы, а также: *J. Pizyluski*. Les trois hypostases, in *Melanges Franz Cumont Bruxelles*. Vol. IV.)

Подобные доводы были особенно усвоены православной Церковью в XVIII в. Димитрий Ростовский, последователь Киевской богословской школы, в полемическом труде «Розыск о раскольнической брынской веры» различает три человеческие способности: память, разум и волю. В первой человек подобен Богу Отцу, во второй – Богу Сыну, в третьей – Святому Духу.

Мистическое направление, которое уже с большой силой заявило о себе в русской интеллектуальной среде перед революцией, теперь достигло полного развития у русских эмигрантских мыслителей, в частности у тех из них, что сгруппировались вокруг Православного богословского института в Париже. Здесь говорят о некой «новой богословской школе». Несколько раз эти мыслители сами применяли для мистического направления, ими представленного, термин *неогнозис* или *православный гнозис*. На самом деле речь не идет о разрыве с православной Церковью, но о расширении ее догматического учения, посредством приспособления к нему концепций, которые хотят представить как составную часть наследия, хотя и несправедливо оставленную официальной Церковью в пренебрежении. И именно во имя этого наследия о. Сергей Булгаков,

стоящий во главе Богословского института в Париже, формулирует некое учение, называемое софиологическим и основанное на понятии Премудрости Божьей как ипостаси, идее (в платоновском смысле) творения, со-вечной Творцу. Булгаков заявляет, что позволил себе только *теологумены*, открытые для последующей дискуссии, но в любом случае согласующиеся с традициями Восточной Церкви; он отвергает обвинение в гностицизме, указывая, что его учение свободно от дуализма, присущего древнему гнозису, и, следовательно, не может считаться происходящим от гностических систем, осужденных Церковью<sup>18</sup>. Рассмотрим ряд произведений Сергия Булгакова, стоящего во главе этого движения, на русском языке и его труд, написанный на немецком языке: *Die Tragödie der Philosophie. Darmstadt 1927, come pure: Zur Frage der Weisheit Gottes* (синтетическое резюме в немецком переводе лекции Булгакова в Mirfield в Англии 28 апреля 1936 г.)<sup>19</sup>.

Суть этой доктрины состоит в следующем: «так же, как в Святой Троице есть три лица, а не три Бога, но один Бог, также человеческая душа, хотя и имеет три способности, они не суть три души, но одна душа. К этим подобиям, без сомнения, можно присовокупить и несколько других из мира физического и мира духовного: так, в мире физическом всякое тело непременно имеет три измерения: широту, долготу и глубину; пространство, в котором тела находятся, имеет те же самые измерения; время, в котором тела развиваются или изменяются, слагается также из трех частей: прошедшего, настоящего, будущего; в мире духовном всякая истина непременно заключает в себе три условия: представление, предмет представления и согласие представления с предметом; всякая добродетель тоже три: свободное действие, закон и согласие свободного действия с законом»<sup>20</sup>. Правовая наука разделяет правовые явления на правонарушения, наказания и нормативные требования. И мы пренебрегаем другими различиями, такими, как в настоящее время выдвигает Х.С. Чемберлен, утверждая, что жизнь представляет собой третью категорию, несводимую к материи и энергии (*Immanuel Kant. München 1905*), или категориями тела, души и духа, выдвигаемых Клагесом.

Если некоторые отцы церкви справедливо умаляют ценность подобий или сравнений, приискиваемых разумом для постижения троичности, то это, разумеется, не относится к подобию, вложенному самим Богом в человеческий дух. Оно все резче и глубже отпечатлевается вместе с исторической зрелостью человечества как высшее и предельное откровение о человеке, как правда о нем. Троица природа человеческого духа есть живое свидетельство о Св. Троице; равным образом откровение о Ней, церковный догмат,

есть единственно удовлетворяющий мысль постулат для постижения человеческого духа.

Вместо постепенного раскрытия божественного в мире, о котором говорил Тертуллиан, Булгаков выдвигает тезис о том, что «Богopodobие все резче и глубже отпечатлевается вместе с исторической зрелостью человечества как высшее и предельное откровение о человеке, как правда о нем». С другой стороны, он не заботится о философских доказательствах, на самом деле пытаясь понять Троицу, как, например, это делал Розмини.

Поскольку «троичная» природа человека быть единственным постулатом, который удовлетворяет мысль в понимании человеческого духа? Постольку человек не только думает в суждениях, но в некотором смысле он сам является суждением: «жизнь человеческого духа есть непрестанно развивающееся и осуществляющееся суждение: *я емь нечто; я емь некое А*. Точнее надо выразить порядок суждения так: *я нечто емь, Я – А емь*, причем эмпирические формы суждения могут быть всегда восполнены и раскрыты в трехчленную формулу: 1) *Я емь* означает, в сущности, неопределенность сказуемого: *я емь нечто или же я емь (потенциальное) все*, 2) *Я – А, я* – явным образом означает, что *Я* в этом *А* осуществляет свое бытие, *Я* есть это нечто. Подобный же смысл по существу, а не по форме только, имеют и безличные предложения: светает, темнеет, скучно, досадно и т. п.; они подразумевают себе подлежащее-субъект, относительно которого они являются сказуемым: для меня светает, я наблюдаю рассвет, мне скучно, я емь скучающий» и т. п.

Будучи типом суждения, к которому в своем онтологическом происхождении возводятся все суждения: *я* некая вещь, – вещь, как существительное, не отражает *я*, местоимения первого лица, поэтому каждое частное суждение не является вариацией исходного типа онтологического суждения: *я емь нечто*. Только начиная с этого оригинального онтологического суждения частное суждение может быть понято и к нему всегда должно быть возведено.

Что же касается далее самого онтологического суждения, оно, конечно, не может служить для определения *я* раз и навсегда. *Я* как ядро человеческого духа есть на самом деле нечто, которое действительно есть, но не та вещь, которая существует. *Я* не есть для себя самого, но оно становится существующим, становится чем-то через что-то другое, которое становится его предикатом, и которое не идентично *я*. Определение *я*, следовательно, происходит через непрерывные определения, вся жизнь человека есть не что иное, как это определение.

Было сказано, что *я* не существует, но оно принадлежит к сфере бытия. Поскольку несуществующее не может даже быть выражено,

постольку понятие есть символ существования, есть уловление существования.

Тем не менее слово «я» для любого человека есть «*verstaendliche wortmystische Geste*»<sup>21</sup>, слово, которое представляет собой понятный мистический жест и восходит к глубине того, что не выражается непосредственно тем, что выразимо. Если мы сами не я, если через опыт и жизнь мы не знаем непосредственно, что такое я, все слова были бы бесполезны для того, чтобы выразить его, чтобы показать его или доказать его, и описать его, поскольку я трансцендентно и абсолютно. Но поскольку у нас самих есть я, не требуется никакой нарочитой интроспекции для его познания<sup>22</sup>.

Настоящая трудность познания я не задана первоначальным самосознанием я, но различием разных слоев, которыми оно окружено.

1. Я как субъект является субъектом каждого предиката, какой бы он ни был, но есть большая разница между сферой окружающего нас мира и нашей субъективностью или жизнью физической и умственной. Мы отождествляем с нашим я физическую и умственную жизнь, в то время как все остальное рассматривается нами как не-я. Тем не менее я – это психический субъект, постоянно меняющееся море, движение психических ситуаций, переживаемого, волнений и страстей – предикат в той же степени, как и весь внешний мир есть предикат ноуменального ипостасного я<sup>23</sup>.

2. Как комплекс всех форм и категорий познания, гносеологическое я является предикатом по отношению к я ноуменальному, и Булгаков упрекает Канта за то, что тот недостаточно признал эту истину. В трансцендентальной эстетике, содержащейся в «Критике чистого разума», Кант аккуратно разграничивает синтетическое единство апперцепции и внутренний смысл, другими словами, я гносеологическое и я психологическое. Но для того, чтобы осуществить это различие, Канту важнейшим инструментом служит различие априорных форм чувственности, то есть пространства и времени<sup>24</sup>. В то же время он должен добавить в «Общих примечаниях к трансцендентальной эстетике» (§ 8) «Я мыслю выражает акт определения моего бытия. Следовательно, этим самым мое бытие уже дано, однако способ, каким я должен определять его, т. е. полагать в себе принадлежащее к нему многообразное, этим еще не дан. Для этого необходимо созерцание самого себя, в основе которого лежит а priori данная форма, т. е. время, имеющее чувственный характер и принадлежащее к восприимчивости определяемого»<sup>25</sup>.

Здесь для Булгакова нашлось бы основание, чтобы признать проблематичным «существование» я, как гипотезы, введенной каузально, без каких-либо объяснений, в то время как она на самом

деле открывает брешь в системе. Кант не может в данном пункте поддержать в полноте свой гносеологический формализм, потому что *я* является пунктом абсолютно онтологическим.

3. Воля представляет собой внешний слой, оболочку *я*, видимость в сущности, поскольку сильная самостоятельная воля (своеволие), введенная метафизикой волюнтаризма Шопенгауэра, есть не что иное, как гипостазированный психологизм. Воление есть только в тех, кто волит, а не наоборот; тот, кто волит, есть прежде всякого воления. Воля без субъекта или даже предшествующая субъекту есть не что иное, как призрак философии пессимизма<sup>26</sup>.

4. Наше тело, несмотря на всю свою интимность для нас, не есть *я*, как известные *я* психологическое, *я* гносеологическое и *я* волевое. Тело является единой психофизической организацией и носителем чувств, комплексом органов, с помощью которых мы контактируем со всем миром. Это последнее является в то же время нашим периферийным и потенциальным телом. Тело, которое Булгаков рефлекторно называет космическим *я*, по отношению к *я* является реальным и витальным предикатом, в котором и с которым это *я* живет, то есть осуществляет свою непрерывную предикативность.

Поэтому *я* есть нечто, полностью находящееся в самом себе, словом, оно никогда не может, даже на мгновение, аннулировать, поскольку неразрывно связано со своим предикатом и в нем, через него, с ним *я* входит в бытие. С другой стороны, *я*, будучи уникальным и в этом смысле абсолютно индивидуальным, есть в то же время род (*genus*). Здесь начинается изложение проблемы многоединства *я*, центральной проблемы философии Булгакова.

Все же, будучи уникальным, *я* в то же время является родом, потому что настолько же, как *я*, нам также дано *ты* и *мы*, и сознание *я* является также частью сознания бытия члена *мы*. Логически и гносеологически не существует никакого пути, который ведет от *я* к *ты* и к *мы*. Каждое *я* замкнуто в себе и уникально. Это не похоже на монаду без окон Лейбница. Но само это *я* не знает не-*я*, в котором Фихте полагал возможность исчерпывания и ограничения того, что *я* знает, но только другое *я*, то есть *ты* и *мы*. Следовательно, *я* осознает и себя самое, как *ты* и как *мы*, и потому осознает в себе чужое *я*<sup>27</sup>.

У этого не-*я* Фихте могут быть разные значения для двойного порядка идей: для разных значений «не» и для специфического характера конструкции «не-*я*». Сводя – что, впрочем, и сделал Фихте, – уравнивание не-*я* к одному исключаящему: *я* это всё, и вне *я* нет ничего, поскольку *я*, как гипостась, является абсолютным; это всё, а не-*я* в этом смысле трансцендентно мысли, сознанию, и снова сводит уравнивание не-*я* к другому логическому

противоречию содержания мысли, другими словами, к эквивалентности отрицательного суждения, которое существует как антитеза в диалектике мысли, и поскольку *я* не позволяет подвергать себя самой любой диалектике, как и не допускает никакого отрицания и никакого ограничения, то остаются еще другие, следующие значения не-*я*.

Не-*я* может быть модусом *я*, это может быть  $\mu\eta\ \delta\upsilon\ \acute{\alpha}\nu\ \acute{\alpha}$ . Это может быть *я*, которое становится (находится в становлении), которое рождается в природе и от природы. Тогда мы оказываемся перед различными формам натурализма и эволюционизма, от материалистов до Шеллинга. Она также может быть «инобытием духа» (*l'Anderssein des Geistes*), то есть другим бытием духа, бессилием этого. Между этими двумя значениями колеблется философия Фихте, которая ради пути вводит  $\mu\eta$  природу – по мнению Булгакова, контрабандой. Не-*я* оказывается у него, с одной стороны, бессознательным творчеством *я*, актом, о котором *я* не помнит, а только может о нем умозаключать, постигая, что все вещи вне *я* на самом деле есть его собственное порождение, есть в *я*. Таким образом, в *я* на нижнем уровне проявляется неисчерпаемое богатство, созданное замечательной способностью продуктивного воображения. Но, с другой стороны, не-*я* положено в *я*, как предел, как стимул, как зеркало, в котором *я* обязательно нуждается. Наконец, Фихте приходит к *я* в себе самом. Таким образом, он также рассматривает вещи вокруг нас. Здесь используется «универсальное полагание»: *я* в первую очередь испытывает самое себя. Это возможно, потому что природа *я* есть самосознание и испытание самого себя. В этом Фихте хорошо интерпретировал Декарта: положение *я* и бытие одно и то же. Но масштаб того, что вы можете полагать, ограничивается этим бытием *я*, которое всегда твердо удерживает свое место<sup>28</sup> (см. интересные аргументы: *A. Gelen. Zur Theorie der Setzung und der setzungshaften Wissens. Leipzig, 1927*).

Фихте, напротив, заставляет полагать также не-*я* со стороны *я*, в то время как, напротив, *я* есть в истинном не-*я*, то есть в своей природе, в своем предикате. *Я* живет, являет себя в своем предикате, но не полагается посредством себя самого.

Поместив не-*я* в *я*, Фихте должен был также установить одно в отношении с другим. Не имея другого фундаментального принципа системы *Я*, для него остался единственный путь – рассматривать не-*я* как количество *я*. Для того чтобы иметь возможность измерить это количество, должен быть больший круг: *Я* абсолютное. В нем они образуют два переменных один относительно другого круга: *я* и не-*я*. Но что представляет собой это *Я*? Является ли оно на самом деле абсолютным, которое, однако, здесь все-таки

присутствовало бы в каждом новом *я*, или это «божественность», как несколько раз повторяет Фихте? Но сколько абсолютных *Я* этого рода, сколько существует божественностей, и каким образом они могут продолжать существовать в своей уникальности и многообразии? Эта критика, ранее высказанная И. Ильиным по отношению к философии Фихте в статье «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте-старшего» («Вопросы философии и психологии»): «Между первым действенным актом “самополагания” и вторым актом “инополагания” такое же расстояние, как между Богом до сотворения конечного мира и Богом после его создания... Вся проблема наукоучения возникает из того, что наряду с Абсолютным “*Я*” появляется другое “*Я*”, *не абсолютное*, и задача всего построения лежит в том, чтобы конструировать такое отношение между “*Я*” Абсолютным и “*Я*” относительным, которое могло бы представить оба “*Я*” как известное *единство*. В самом деле, вспомним, что Абсолютному “*Я*” не может быть ничего равнопоставлено или противопоставлено; а между тем, “Не-*Я*” возникает как противопоставленное “*Я*”. Ясно, что оно противостоит *не тому же самому “Я”*, которым оно впервые и первоначально “положено”». (Далее вопрос о делимости *я* и об определении отношения между “*я*” и “не-*я*”, т. е. между субъектом и предикатом, фальшив в основе и есть и абсурд, и протон *ψευδος* у Фихте, но об этом ниже)<sup>29</sup>. Эта критика подтолкнула Булгакова на путь, по которому мы здесь следуем: это новое *я*, которое является единственным реальным *я*, нам известным, не имеет ничего общего с абсолютным *Я*, в котором рождаются столько *я*, сколько не-*я*. Сам Фихте говорит: «В то же самое время, как *Я* противопоставляется некоторое “Не-*Я*”, оно ему и приравнивается, но только не в более высоком *понятии* (которое их обоих заключало бы в себе и предполагало бы некоторый высший синтез или по крайней мере тезис), как то бывает во всех остальных сравнениях, а в более низком *понятии*. Для того чтобы быть уравнено с Не-*я*, *Я* само должно быть низведено до более низкого *понятия*, *понятия делимости*; здесь имеет место не *возведение*, а *низведение*. *Я* и Не-*я*, поскольку они уравниваются и противопологаются чрез *понятие взаимной ограниченности*, сами суть нечто (акциденции) в *Я* как делимой субстанции, они положены *Я* как абсолютным, не допускающим ограничения субъектом, которому ничто не равно и ничто не противопологается» (Наукоучение. С. 95–96; 119)<sup>30\*</sup>.

\* В «Наукоучении» Фихте сказано: «Es wird dem Ich ein Nicht-Ich gleichgesetzt, zugleich, indem es ihm entgegengesetzt wird, aber nicht in einem höheren Begriffe (der etwa beide in sich enthielte und eine höhere Synthesis oder wenigstens Thesis voraussetzen würde), wie es sich bei allen übrigen

Мы сталкиваемся здесь с логическим скачком/переходом или с недопустимым чудом в «абсолютной» системе. Поэтому Булгаков ищет другое значение не-я, которое бы не позиционировалось в я, но которое было бы чужим я, *ты*.

«Наукоучение» не располагает какими-либо средствами, чтобы постичь *ты*, потому что абсолютное Я, которое является единственным источником реальности, позволяет только полагать не-я и я, в то время как полагать *мы*, то есть чужое я, которое в то же время было бы собственным не-я, невозможно и противоречиво. В практической философии Фихте, особенно в философии права, многоипостасность я является необходимым условием, но в «Наукоучении» этот момент не находит места. Особенность *ты*, как я и не-я одновременно, требует преодоления я, попросту говоря, не-я, потому что *ты* таким же образом находится в чужом я, каким оно полагает я. *Ты* не имеет места в философии я, лишенной природы, философии, для которой мир является лишь не-я и пределом.

В том же акте, в котором я становится познающим самое себя, в котором оно «полагается», говоря языком Фихте, как уникальное я, оно осознается и полагается как генетическое, соипостасное я. Эдмон Гобло<sup>31\*\*</sup> также различает три я. Таким образом, гипотеза

---

Vergleichungen verhält, sondern in einem niederen. Das Ich wird selbst in einem niederen Begriff, den der Teilbarkeit herabgesetzt, damit es dem Nicht-Ich gleichgesetzt werden könne, ... Hier ist also gar kein Heraufsteigen, sondern ein Herabsteigen. Ich und Nicht-Ich sowie sie den Begriff der gegenwärtigen Einschränkung gleich-und entgegengesetzt werden, sind selbst beide etwas (Akzidenzen) im Ich, als teil-antinomiabarer Substanz; gesetzt durch das Ich als absolutes, unbeschränkbares Subjekt, dem nichts gleich ist und nichts entgegen gesetzt ist» (95–96; 119). (Прим. Дж. Ло Верде.)

\*\* «Cependant ces trois êtres ne font qu'un, car le premier et le dernier ne sont moi qu'autant, qu'ils s'identifient a ma personne psychologique. Ainsi l'individu organique n'est moi qu'autant que je sens par lui et que j'agis par lui. Ma personnalité sociale, qui réside dans les consciences dans lesquelles je suis représenté et qui peut me survivre, n'est moi que par ma valeur que je lui attribui et les soins que je prends d'elle. Chacune de ces trois personnalités a pourtant ses joies et ses peines, ses biens et ses maux ses tendances et ses répugnances, ses besoins et ses dangers, ses vertus et ses vices, son amour-propre surtout»... «Rien n'empêche de donner a cette conception de la nature humaine à la fois une et triple le nom de trinité humaine. Mais cette trinité n'a rien de mystique, ni même de métaphysique, car ni ces trois personnes, ni la personne unique en qui elles se résolvent ne sont des substances». *Edmond Goblot*. (La logique des jugements de valeur. Paris, 1927, p. 83–84. (Прим. Дж. Ло Верде.)

единственна и не единственна одновременно. Такая антиномия не может быть преобразована в простое гегелевское противоречие.

Выясняется, продолжает Булгаков, что то, что есть в нас и является для нас столь неоспоримым, то, во что Декарт верил как в твердое основание посреди всех сомнений, безопасный и понятный принцип, содержит в себе разверстую бездну. До этого места существует определенная параллель между критикой Булгакова и критикой Ницше.

Аргументация Декарта: я думаю, следовательно, есть нечто, что думает, значит, возможно считать нашу веру в идею субстанции уже априори истинной («Воля к власти», т. 1. № 484). Однако Ницше сразу устанавливает другой порядок идей: «Субъект – это терминология нашей веры в единство всех различных моментов высшего чувства реальности <...> “Субъект” есть фикция, будто многие наши *одинаковые* состояния являлись бы действиями одного субстрата: но *мы* сами же изначально *создали* “одинаковость” этих состояний; *на деле* одинаковость нам не дана, а мы сами предполагаем эти состояния равными и приспосабливаем их друг к другу. Знание работает как инструмент власти» (там же, № 485). И потом: «Смысл “познания”: нужно брать понятие в строго и узко антропоцентрическом и биологическом смысле. Для того, чтобы определенная порода могла удержаться и расти в силе, она должна внести в свою концепцию реальности столько пребывающего себе равным и доступного учету, чтобы на этом можно было построить схему своего поведения» (там же, № 480)<sup>32</sup>.

Здесь осознана абсолютная новизна ницшеанской теории познания, потому что для Ницше речь идет только о психологической проблеме (сегодня мы скажем «антропологической»), эта проблема, которая для Ницше возникает в историческом процессе жизни, а не в философии. См. также: *Hermann Tausend. Das Problem der Wissenschaft bei Nietzsche. Münster 1936. P. 18.*

Доктрина Булгакова также антропоцентрична. По существу, эта точка зрения характеризуется убеждением, что фундаментальная предпосылка всякой философии лежит в идее человека, которая для нас актуальна в каждый момент времени. Эти антропологические течения приняли очень всерьез четвертый из четырех вопросов, к которым для Канта была сведена философия в его универсальной концепции: что я могу знать; что мне делать; на что я могу надеяться; что есть человек. Благодаря трудам и принесенным жертвам великих, одиноких и непонятых мыслителей XIX в. эти антропоцентрические течения смогли утвердить себя в качестве решающей силы в философии. Но почти всегда они выходили за пределы самого теоретического поля и взяли в качестве точки

отсчета философствование над жизнью, прожитой человеком, считая мертвой всякую философию, которая не содержала в себе, по крайней мере потенциально, силы, ведущей к созиданию жизни (Фейербах, Кьеркегор, Ницше, Барт, Гогартен, Ясперс, Хайдеггер, Бердяев, Юнг).

Однако антропологизм Булгакова был разбужен убежденностью, укорененной в душах веками, что антропоцентрические периоды в истории являются философскими симптомами декадентства. Булгаков оставляет поле теории, не заблудившись в рассмотрении реального человека, и пути, который ведет его через борьбу, страдания, удовольствия, изменения и кризисы к преодолению. Он остается в прямом противоречии с философскими течениями, которые действуют в соответствии со строго натуралистическими принципами – и от материализма к позитивизму, и к естественным психологическим течениям, – потому что все они игнорируют концепцию *я*. У Фихте мы находим наибольшее утверждение философии *я*, характерное для немецкого идеализма, но противоречие между ним и Булгаковым совершенно иного рода. Булгаков разрабатывает разновидность процесса редукции *я* в самом широком смысле, в самых интимных слоях, как это делали ранее Риккерт и Липпс. Телесное *я*, органическое *я*, телесно-душевное *я*, *я* идентичное со всем сознанием, *я* истинное и собственное.

Теперь *я*, в котором Декарт полагал, что он нашел точку опоры посреди всех сомнений и на которого ссылается Булгаков, является содержанием сознания: «Что же я такое? Мыслящая вещь. Что это? Нечто, которое сомневается, понимает, утверждает, отрицает, хочет, не хочет, а также воображает и чувствует» («Медитация вторая»). Этот отрывок показывает, что даже для Декарта то, что здесь выражено и есть, то, чем *я* обладает – все это не совсем так. (*Wilhelm Burkamp*. *Das denkende Ich Descartes'*, in *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Agosto, 1937). Как бы то ни было, Декарт не остановился на концепции, которую он выразил в своей второй медитации. Лишь много позже было сформировано мнение, к которому примыкает и Булгаков, что чувство является требованием к *я* и что воля является непосредственным и первичным актом *я*, с которым связано любое другое действие как вторичное и обусловленное. Кроме того, в недавних исследованиях, опубликованных на Картезианском конгрессе в Париже, анализ декартова *cogito* вновь привел к различению между ним и современными проблемами. В то время как Декарт в этом, несомненно, наследуя св. Августина, исходит не из корреляции между мышлением и бытием, но из пережитой разницы между этими двумя терминами, современные мыслители, как, например, Ганс Хейзе, утверждают расхождение между идеей

и существованием, ибо перед ними открылась пропасть между ценностями и жизнью. Но у этой проблематики, которую мы сейчас назвали современной, есть также глубокие исторические корни, прежде всего в древней философии. Согласие между мышлением и существованием, которое Декарт принимает в качестве отправной точки, не «экзистенциально», оно равносильно бегству от реальности. Допуская, напротив, противоречие, которое философия считала преодоленным (часто посредством простых ухищрений, таких, как демонстрирует та же философия Декарта), теперешняя экзистенциальная философия, будь то неотомизм Маритена, мистика Бердяева и онтология Лавелло, просто отсылает к дохристианской мысли.

Действительно, что все то, что мы полагали доступным «малому разуму» (Ницше), однажды «лишилось своего маленького убежища, самосознания *я*, и оказалось таинственным и непонятым. Трагедия разума исполнена, он раздран и заклан на острие антиномии. Но здесь начинается уже катарсис. Во глубине ада в огненном испытании раскрываются человеку его собственные черты, их смысл, он предстает пред собою в образе троичности. Формула церковного догмата, звучавшая для разума доселе чуждой и мертвой, парадоксальной и нелепой, предстает перед ним как единственный ответ на его недоумение, как *правда* об его собственной природе, и как молния прорезает тьму, так догмат все исполняет смыслом»<sup>33</sup>.

Поэтому проблема человеческого сознания для Булгакова находит свое уникальное объяснение в Первообразе, «в Троичности триипостасной Божественности». Троичность образа Бога понятна и близка нам через нашу собственную природу и ее тринитарную сущность. Тайна непостижимости абсолютной сущности основана не на Троичности, а на «триипостасности» и, следовательно, на ипостасировании трех моментов неделимой сущности, на формировании трех ипостасей через порождение и исхождение (вспомним, что для православного богословия Святой Дух не исходит от Сына).

Но на это у нас также есть отклик в природе нашей собственной ипостаси, потому что наше *я*, сознавая свою неделимую сущность, и в то же время несомненный момент *мы*, впоследствии осознает себя как нечто не моноипостасное. Эта не моноипостасная сущность нашего *я* – пока мы не можем ничего сказать более точно об этой чудесной черте нашего духа – есть *мы*. Эту черту в природе нашего *я* мы не можем понять исходя из *я*, но только выталкивая себя за пределы *мы* к первообразу. Каждый из *я* трех ипостасей, которое нераздельно связано с *я* двух других ипостасей, и потому одновременно это *мы*, образуют таинственное единство многих, то есть трех.

Сущность поэтому есть живое суждение, которое содержит в себе как субъект, так и предикат и связку. Философия идентичности, напротив, характеризуется устранением фундаментального различия между ипостасью и сущностью, лицом и природой, субъектом и предикатом, рассматривает их как модусы сущностной силы, которая не является ни одним, ни другим, и «полагает» для себя и в себе по мере явления одного и другого. В этом смысле, поскольку философия идентичности в своем рационализме и монизме хочет снова привести все к рационально унитарному началу, которое соединяет все и которое свободно от антиномии, заложенной в основу бытия, в этом смысле такая система является христианской ересью.

Философия Троичности уже нашла приложение в правовой науке в работе С.А. Emge, философа права Берлинского университета и, безусловно, подлежит дальнейшему развитию.

(С.А. Emge. *Der Philosophische Gehalt der religiösen Dogmatik Prolegomena zu einer wahren Theologie*. München, 1929).

*Перевод с итальянского и публикация В.И. Кейдана*

#### Примечания

- <sup>1</sup> *Leibniz G.W. Von der wahren Theologia mystica // Leibniz G.W. Deutsche Schriften: In 2 bd. Bd. 1. / Hrsg. von G.E. Guhrauer. Berlin, 1838. S. 10–13. Фрагмент 13. Пер. с нем. С. Секунданта.*
- <sup>2</sup> Ср. булгаковскую версию этого текста: *Булгаков С.Н. Трагедия философии. Очерк второй. Философия Троичности. Глава первая. «Философский смысл Троичности» // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 389, сноска 1.*
- <sup>3</sup> Ср.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 390–391, сноска 1.*
- <sup>4</sup> Ср.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 389, сноска 1.*
- <sup>5</sup> См.: *Augustinus St. De Trinitate [О Троице]. XI. 8, 11. V. 42. Col. 998.*
- <sup>6</sup> См.: *Augustinus St. De vera religione [Об истинной религии]. VII. 13, V. 34. Col. 129.*
- <sup>7</sup> См.: *Augustinus St. Epistolae [Послания]. 11, 3. Vol. 33. Col. 76.*
- <sup>8</sup> *Augustinus St. De natura boni contra Manichaeos. III. Vol. 42. Col. 553. Классический русский перевод: Августин. О природе блага против манихеев. Против ниспровергателей Закона и Пророков. Против послания манихея по имени Фундамент. / Пер. О.Е. Нестеровой. Об учителе. / Пер. В.В. Биbihина (Памятники средневековой латинской литературы IV–VII в.). М., 1998. С. 147–208.*
- <sup>9</sup> *Augustinus St. De Diversis Quaestionibus [О разнообразных вопросах]. 83, XVIII. Vol. 40. Col. 15.*
- <sup>10</sup> *Augustinus St. De Civitas Dei [О Граде Божием]. XI, 25. Vol. 41. Col. 338–339.*

- <sup>11</sup> *Augustinus St. De Trinitate. XI. 3, 6. V. 42. Col. 988.*
- <sup>12</sup> *Itinerarium mentis in Deum.* – Традиционный русский перевод основного сочинения монаха-францисканца, «серафического доктора» и Учителя церкви Бонавентуры «*Itinerarium mentis in Deum*» (Путеводитель *ума* (курсив мой. – *А.Р.*) к Богу) – Путеводитель души «Путеводитель *души* к Богу».
- <sup>13</sup> *Sermo VIII ~ personis (лат.).* – Проповедь VIII: «Говорю я, что сначала был создан по образу Божества и некоему подобию, которое имел с Божеством, которое [Божество] состоит из трех лиц».
- <sup>14</sup> *Conformitatem ~ futurorum...* (лат.) – 1. Ведь подобие с Отцом, то есть с лицом Отца, имел [он] по мощи/силе/власти; ибо Отцу свойственна сила/власть в двух [видах], а именно: преставлять и нести [на себе]. 2. Также, подобен был Сыну по мудрости, которая состоит из двух [частей], а именно: знание скрытого и предзнание будущего, как говорится [в Писании].
- <sup>15</sup> «*Oculi Domini ~ hominum...*» (лат.) – «Очи Господни – и во тьме ярче солнца, взирают на все пути человеческие» (цитата из: «Поучение Исихии, пресвиера Иерусалимского. Из Изборника 1076 г.»). В статье дана неправильная ссылка на несуществующую главу кн. Экклезиаста.
- <sup>16</sup> *3. Item habuit ~ nobis (лат.).* – 3. Также, подобен был Духу Святому по милости/доброте; Милость же состоит в любви [к ближнему], «потому что любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым, данным нам». (Римл. 5:5.)
- <sup>17</sup> «*His vermis tripliciter lacerans; affliget memoria, torquetur angustia, sera turbabit poenitentia*» (лат.).
- <sup>18</sup> Параграф заимствован из труда: *Danzas J. Les reminiscences gnostiques dans la philosophic religieuse russe moderne // Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques. 1936. Т. 25. Р. 658–685.* В русском переводе: *Данзас Ю. Гностические реминисценции в современной русской религиозной философии // Символ. 1998. № 39 / Пер. с фр. С. Стратоновского; под ред. А. Мосина. С. 121–149.*
- <sup>19</sup> См. предисловие к публикации.
- <sup>20</sup> См.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 389, сноска 1.* Булгаков цитирует здесь: Макарий (Митрополит Московский и Коломенский). Православно-догматическое богословие. Т. 1. СПб., 1849. С. 208–209.
- <sup>21</sup> *verstaendliche wortmystische Geste.* (нем.) – Словесно-мистический жест: выражение самого Булгакова.
- <sup>22</sup> Ср.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 391–392.*
- <sup>23</sup> Ср.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 393.*
- <sup>24</sup> Ср.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 393–394.*
- <sup>25</sup> *Я мыслю ~ определяемого.* – Ошибка Дж. Ло Верде. Цитируемый фрагмент содержится не в § 8 «Трансцендентальной эстетики», а в примечании к п. 10 § 25 «Трансцендентальной аналитики» (цит. по: *Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: В 4 т. Т. 2. Ч. 1. Критика чистого разума / Подг. Н. Мотрошиловой, Т. Длугач, Б. Тушлингом, У. Фогелем. М.: Наука, 2006. С. 233.*
- <sup>26</sup> Ср.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 393.*
- <sup>27</sup> Ср.: *Булгаков С.Н. Указ. соч. С. 394–395; Булгаков С.Н. Трагедия философии. Очерк второй. Философия Троичности. Глава первая. «Философский смысл*

- Троичности». Экскурсы. Учение Канта о бытии // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 408–409.
- <sup>28</sup> Ср.: Булгаков С.Н. Трагедия философии. Очерк второй. Философия Троичности. Экскурсы. III Экскурсы о Фихте. II. К критике учения Фихте. 2. Не-я и природа // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 512.
- <sup>29</sup> Ср.: Булгаков С.Н. Трагедия философии. Очерк второй. Философия Троичности. Экскурсы. III Экскурсы о Фихте. I. Изложение идей Наукоучения // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 495–496. Ло Верде, вслед за Булгаковым, цитирует известную статью И.А. Ильина «Кризис идеи субъекта в наукоучении Фихте старшего» (Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. I (111). I Отд. С. 59–97; Кн. II (112). I Отд. С. 162–344). Подпись: *Ив. Ильин*.
- <sup>30</sup> Ср.: Булгаков С.Н. Трагедия философии. Очерк второй. Философия Троичности. Экскурсы. III Экскурсы о Фихте. I. Изложение идей Наукоучения // Булгаков С.Н. Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1993. С. 496. Эта же цитата в классическом для начала – середины XX в. в России перевода «Основ общего наукоучения (на правах рукописи для слушателей)» 1794 г., выполненного под редакцией кн. Е.Н. Трубецкого для книгоиздательства «Путь» в 1916 г. (с. 95–96, фрагмент 119): «В то же самое время, как ему противопоставляется некоторое Не-я, оно ему и приравнивается, но только не в более высоком понятии (которое бы их обоих заключало в себе и предполагало бы некоторый более высокий синтез или по меньшей мере тезис), как то бывает при всех остальных сравнениях, а в более низком понятии. Для того чтобы быть уравнено с не-Я, Я само должно быть опущено до более низкого понятия, понятия делимости; но в этом же понятии оно противопоставляется понятию не-Я. Здесь имеет место, стало быть, не *восхождение*, как бывает в иных случаях при каждом синтезе, а *нисхождение*. Я и Не-я, поскольку они уравниваются и противопоставляются через понятие взаимной ограниченности, сами суть нечто (акциденции) в Я, как делимой субстанции; они положены Я, как абсолютным, не допускающим ограничения субъектом, которому ничто не равно и ничто не противопоставляется». Какой версией «Основ общего наукоучения» 1794 г. пользовался при составлении своего обзора Дж. Ло Верде, достоверно выяснить не удалось.
- <sup>31</sup> *Cependant ~ des substances* (франц.) – «Он также различает три я: я органическое и индивидуальное, я психологическое и личное и я помещенное в общество вне двух предшествующих и проявляющееся внутренним образом в ощущениях других. Он продолжает: однако эти три сущности (êtres) составляют одно, поскольку первое и последнее не есть собственно я (moi), до тех пор пока они отождествляются с я психологической личностью (personne). Итак, органический индивид не является я до тех пор, пока я (je) не чувствует через него и не действует (je) через него. Я социальная сторона личности (personnalité sociale), которая коренится в сознаниях/убеждениях (les consciences), в которых я (je) репрезентирован, и который может я пережить, есть я лишь в силу того значения, которое я (je) ему придает и я (je) заботится о нем. Каждая из этих трех сторон личности (personnalités) тем не менее имеет свои горести и радости, свои счастья и несчастья, свои симпатии и антипатии, свои нужды и свои угрозы, свои доблести и пороки, свою любовь – в особенности».... «Ничто не

мешает назвать эту концепцию человеческой природы, одновременно единой и тройной, человеческой троичностью. Но эта троичность не имеет ничего общего с мистической и даже с метафизической, поскольку ни эти три лица (*personnes*), ни единое лицо (*personne*), в которое они обращаются, не являются субстанциями». *Эдмон Гобло* (Edmond Goblot (1858–1935) – французский философ, логик и социолог; профессор университетов городов Лиона и Кан (Саен)).

<sup>32</sup> ...*схему своего поведения*. – Каким конкретно немецким или итальянским изданием «Воли к власти» пользовался автор обзора, достоверно установить не удалось, но совершенно очевидно, что не общеизвестным русским: первый *русский* перевод «Воли к власти» был выполнен Е. Соловьевой со *второго* немецкого издания 1906 г., подготовленного Е. Ферстер-Ницше и Петером Гастом, с комментариями Отто Вейсса, вошел – не полностью: 715 афоризмов из 1067 – в IX том Полного собрания сочинений Ницше (1910 г., ред. тома Г.А. Рачинский и Я.А. Берман) и послужил единственной основой для всех последующих переизданий (см. об этом: *Каплун В.* Комментарии [*Паоло д'Иорио*. Все эти «Воли к власти»] // Ницше и современная западная мысль. СПб.; М., 2003. С. 497, 502–503).

<sup>33</sup> *Булгаков С.Н.* Трагедия философии. Очерк второй. Философия Троичности. Глава первая. «Философский смысл Троичности». Экскурс. Учение Канта о бытии. С. 409.