

## ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ ВРЕМЕНИ У С. Н. БУЛГАКОВА: КОНТЕКСТ АНТИНОМИИ ПРИРОДЫ И СВОБОДЫ

Т. Н. РЕЗВЫХ

Автор статьи исследует подход С. Н. Булгакова к проблеме времени, уникальность которого состоит в стремлении ее разрешения в опоре на следствия из кантовской антиномии природы и свободы, а также на шеллингианство. Булгаков понимает время антиномически. Именно размышления о смысле кантовского антиномизма и приводят Булгакова к постановке вопроса о времени. Впервые проблема времени была поставлена в статье «Апокалиптика и социализм» в рамках антиномии эсхатологии и хилиазма. В этой работе Булгаков впервые рассматривает соотношение времени и вечности с точки зрения антиномии природы и свободы. В «Философии хозяйства» она разрешается в понятии Софии как онтологической основы личности, соединяющей в себе свободу и природу, вечное и временное. В «Свете Невечернем» антиномия природы и свободы уже рассматривается из различия апофатического и катафатического богословия. В качестве синтезирующего понятия Булгаков использует шеллинговскую идею «вечного времени» как единства вечности и времени. Тем самым время сближается с вечностью, несмотря на многократные утверждения Булгакова об их различии. Эта попытка, в конечном счете, ставит под вопрос саму возможность свободы.

При исследовании проблемы времени в русской философии нельзя игнорировать усвоенных ею традиций. В большинстве русских систем ее разработка была так или иначе связана с общей ориентацией на неоплатонизм (Плотин, Прокл). С. Л. Франк, Л. П. Карсавин и А. Ф. Лосев опирались, кроме того, на Августина и А. Бергсона, усматривавших онтологическую связь между временем и душой. Время в конечном счете характеризует божественное присутствие, данное человеку в опыте его личного бытия, познания им самого себя. Оно есть при этом длящаяся непрерывная целостность, текучая сущность божественного бытия, противоположная дробному пространству, связанному с эмпирией, ложной видимостью.

Для творчества В. С. Соловьева, С. А. Аскольдова и П. А. Флоренского значение имела шеллинговская концепция времени, построенная на идее потенций. У Шеллинга Личный Бог (идеальное) рождается из темного бессознательного начала (реального)<sup>1</sup>. Темная основа в Боге характеризуется Шеллингом

---

<sup>1</sup> Впервые эта идея появилась у Шеллинга в «Философских исследованиях о сущности человеческой свободы» (1809).

как первая потенция (*Seinkönnen*, «могущее быть»), противоположность ее составляет вторую потенцию (*Seinmüssen*, «вынужденное быть»), их примирение, единство реализуется в третьей потенции (*Seinsollen*, «должное быть»). Получаемые в результате этой борьбы потенций три положения Абсолюта («в себе», «для себя», «в себе и для себя») отождествлялись Шеллингом с тремя *божественными* временами. Описывая в «Философских началах цельного знания» два принципа в Абсолютном, Соловьев не зря употребляет термин «потенции». Первое и Второе Абсолютное суть полюса в Абсолютном, т. е. соотносительны, предполагают друг друга. Они равны и в этом качестве сходны с шеллинговскими потенциями. Последнее предположение подтверждается тем, что соотношение этих начал приобретает характер трех *положений* Бога, сближаемых Соловьевым с тремя этапами *откровения*. Соловьев, с одной стороны, говорит о вечном наличии в Абсолютном двух центров, а с другой — о последовательном разворачивании Второго Абсолютного из Первого и его утверждении. «Абсолютное само в себе сущее (1) необходимо саморазличается (2), и, в этом различии оставаясь самим собою, утверждает себя как такое (3)»<sup>2</sup>. В первом положении сущность существует в сущем лишь потенциально, а на первый план выступает собственно начало сущего, т. е. личностное начало. Во втором положении Бог утверждает сущность, противопоставляя ее себе. Сущее противопоставляет себя своему другому как своему содержанию. Возникновение бытия есть акт самоопределения абсолютно сущего. В этой диалектике сущего, сущности и бытия рождаются Три Лица Троицы. Тем самым вслед за Шеллингом Соловьев вводит время в Абсолют.

Качественное понимание времени не как атрибута, а как принципа бытия Шеллинг распространяет на наличный мир. Но если в Боге начало находится там же, где конец, потенции действуют одновременно, то в творении они становятся опосредованными, внешними друг к другу. Вследствие этого намечается переход от кругового движения к прямолинейному, время становится собственно временем<sup>3</sup>. Если в вещи преобладает реальное (первая потенция), то мы говорим о прошлом, если преобладает идеальное (вторая потенция), то речь идет о будущем, если же реальное и идеальное пришли к единству, то, значит, наступает будущее (третья потенция). Время — процесс преодоления, изживания темного, негативного в себе. Это соответствует цели человеческого бытия: путем самовоспитания сформировать в себе подобие Божие и привести его к единству с образом Божиим. Сходная концепция содержится в ранней работе Флоренского «О типах возрастания» (1905), где духовный рост рассматривается как множество состояний личности, расположенное во времени. В гносеологическом аспекте она же изложена и в статье «Пределы гносеологии» (1909).

Очевидны шеллинговские мотивы и у Аскольдова, согласно которому пространство и время порождены «раздроблением мировой действительности, выпадением ее из абсолютного единства природы Бога»<sup>4</sup>. Но если пространство есть абсолютная внеположность вещей друг к другу (соловьевский мотив), вы-

<sup>2</sup> Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // Он же. Полное собрание сочинений и писем: В 20 т. М., 2000. Т. 2. С. 270.

<sup>3</sup> См.: Шеллинг Ф. В. Й. Философия откровения. СПб., 2001. Т. 1. С. 341–342.

<sup>4</sup> Аскольдов С. Сознание как целое. Психологическое понятие личности. М., 1918. С. 168.

ход из Абсолюта, то время — объединение, возврат в Абсолют. Во времени проявляется побеждающая сила духа над материей; время связано с изменением, с переходом из эмпирической действительности в иную, этот переход создает прошедшее, отделяя его от настоящего. Переход прошлого из настоящего, а из настоящего в будущее есть движение не по горизонтали, а по вертикали. «Время есть форма возврата в природу Бога, для одних возврата, для других окончательного отпадения»<sup>5</sup>.

У Соловьева, Франка и Карсавина, для которых неоплатоническое влияние было определяющим, время связывается, с одной стороны, с греховным падшим миром, а с другой — является основой исторического процесса, ведущего к восстановлению единства мира с Богом. Поэтому им пришлось прибегать к введению двух времен: истинного и ложного. Уникальность подхода С. Н. Булгакова к проблеме времени состоит в стремлении разрешить ее, опираясь на следствия из кантовской антиномии природы и свободы, а также на шеллингианство. Поэтому он говорит о едином времени, однако понимает его *антиномически*. Более того, именно размышления о смысле кантовского антиномизма и приводят Булгакова к постановке вопроса о времени.

Первое приближение Булгакова к проблематике времени было сделано еще в статье «Апокалиптика и социализм», вошедшей в сборник «Два Града» (1910). Проблема этой статьи выросла из идеи «христианской политики», выдвигавшейся Булгаковым вместе с близкими ему деятелями Христианского братства борьбы<sup>6</sup>. Если в 1905 г. философ еще находится целиком в русле соловьевской идеи Царства Божия на земле<sup>7</sup>, то в дальнейшем все более отходит от нее, одновременно пересматривая и свой взгляд на Соловьева. В статье «Апокалиптика и социализм» Булгаков утверждает, что до «Краткой повести об Антихристе» Соловьев целиком находился в русле хилиазма (оптимистического представления о имманентном, гармоническом завершении истории), а здесь у него появилась эсхатология (как представление о ее трагическом трансцендентном обрыве)<sup>8</sup>.

В связи с размышлениями о Соловьеве Булгаков формулирует антиномию апокалиптики (хилиазма) и эсхатологии, проводя параллель между пониманием истории как смены апокалиптических царств и сменой формаций у Марк-

<sup>5</sup> Аскольдов С. А. Время и его религиозный смысл // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 117. С. 170.

<sup>6</sup> См.: Носов А. К цензурной истории религиозно-общественной печати (1905–1906 гг.) // Вопросы философии. 1996. № 3; Иванова Е. В. Флоренский и «Христианское братство борьбы» // Вопросы философии. 1993. № 6; Колеров М. А. Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996; Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова и др. / В. И. Кейдан, сост. М., 1997.

<sup>7</sup> См.: Булгаков С. Без плана // Вопросы жизни. 1905. Март; Он же. Без плана // Вопросы жизни. 1905. Июнь; Он же. Неотложная задача // Вопросы жизни. 1905. Сентябрь; Он же. На религиозно-общественные темы. I. Средневековый идеал и новейшая культура // Русская мысль. 1907. Январь.

<sup>8</sup> Современные исследователи показывают, что это не так (см.: Максимов М. В. Историософия Вл. Соловьева в отечественной философской мысли // Соловьевские исследования. 2001. Вып. 2). Да и в самом тексте «Краткой повести об Антихристе» есть упоминание о наступлении тысячелетнего Царства Божия на земле.

са. Хотя в апокалиптике история движется Божьей волей, а в марксистской социологии — имманентной, природной закономерностью, Булгаков сближает их на том основании, что в обоих случаях история понимается как имманентный, «эволюционно-механический процесс чисто натурального характера»<sup>9</sup>. Апокалиптике в своей основе хилиастична, в ней «история рассматривается как процесс, ведущий к достижению некоторой запредельной, однако истории еще имманентной и ее силами достигаемой цели»<sup>10</sup>. Для Булгакова хилиазм — не установка на Царство Божие на земле, а прежде всего ориентация на потенциальную бесконечность имманентной истории, с точки зрения которой исторический горизонт никогда не приближается и никогда не будет достигнут. Причина появления такого подхода коренится во временности самого нашего существования. «История есть процесс во времени, но вместе и бесконечный, ибо не может остановиться; временность, дискурсивность, условность всего исторического не есть его случайное свойство, *accidentia*, но самое существо — *essentia*»<sup>11</sup>.

В рамках истории интегрировать исторический ряд нельзя, историю как целое мы можем видеть только вне формы временности, за пределами истории. В истории на первый план выступает имманентное, сугубо природное начало. Но запросы человеческого духа не временны и не эмпиричны, сущность человека божественна, хотя трансцендентна его эмпирическому существованию. Бесконечная, ненасытимая история невозможна, история обязательно должна иметь завершение, мир будет преображен, пересоздан. Осознание неизбежной завершенности времени указывает на его претворение в нечто вневременное. Этой стороне человеческого духа соответствует эсхатологический подход, нацеленный на сверхприродную, «внутреннюю, запредельную, метаисторическую цель истории»<sup>12</sup>.

Апокалиптическая установка видит в истории феномен, эсхатологическая — ноумен. Хилиазм абсолютизирует временность, эсхатология предполагает вмешательство в историю трансцендентного начала. Для хилиазма время существует само по себе, для эсхатологии оно неотделимо от вечности, проникнуто ею. Оба подхода раскрывают антиномию человеческого сознания, и оба неправомерны; каждый из них, будучи частичен, хочет претендовать на окончательный ответ. «Наличность антиномии неизбежно приводит нас к заключению, что теперешнее состояние бытия есть переходное, неокончательное и, в этой очевидной незаконченности, она теперь уже открывает просветы в иные возможности сознания»<sup>13</sup>. Причина — грех, в который впадает человек. Итак, основная антиномия, формулируемая в работе «Апокалиптике и социализм», — это антиномия временного и вечного как имманентного и трансцендентного, природного и свободного. Булгаков еще не использует понятия времени, а говорит о временном характере эмпирического человеческого существования, о временности

<sup>9</sup> Булгаков С. Н. Два града: исследования о природе общественных идеалов / В. В. Сапов, сост., коммент. М., 2008. С. 361.

<sup>10</sup> Там же. С. 362.

<sup>11</sup> Там же. С. 363.

<sup>12</sup> Там же. С. 362.

<sup>13</sup> Там же. С. 398.

как характеристике того, что в экзистенциализме будет называться существованием как проективностью, экзистенцией. Соответственно, противоположность временности он видит в трансцендентном как вечной сущности временности. Время, еще не получившее определения, уже мыслится Булгаковым как антиномическое понятие. В своих дальнейших работах Булгаков ищет пути разрешения этой антиномии.

В «Философии хозяйства» (1912) видно стремление автора синтетически связывать, сплавлять разные категории в единое целое. Здесь, кроме кантовской идеи различия свободы и природы, используются идеи шеллинговской «философии тождества» и трактата «Философские исследования о сущности человеческой свободы» (1809). Предметом книги является анализ понятия хозяйства, понимаемого как богочеловеческий творческий процесс осуществления во времени вневременного божественного плана. Булгаков увязывает с понятием хозяйства концепты Софии и трансцендентального субъекта (чистого Я). Субъектом всего мирового исторически развивающегося хозяйства и является София как «трансцендентальный субъект», а философия хозяйства тем самым оказывается соединением философского прагматизма с трансцендентальным идеализмом<sup>14</sup>.

София понимается здесь как изначальное, чистое тождество субъекта и объекта, в результате грехопадения претерпевающее распадение на небесную и земную. Жизнь раскрывается как постоянное выявление этого изначального тождества вместе с преодолением разделенности, полярности. При этом субъективная сторона трактуется Булгаковым как свобода, а объективная — как природа; хозяйство же есть не что иное, как воздействие субъекта на объект. Весь исторический процесс — это борьба свободы с началом необходимости, восстановление единства субъекта и объекта. «Мир в собранном, законченном виде с Адамом-человечеством в центре создан Творцом, и то, что развивается во времени и составляет содержание истории, лишь воспроизводит внутреннюю связь и соотношение элементов мира, нарушенные грехопадением»<sup>15</sup>. Человек потому и может покорять природу и постигать ее, что он потенциально софиен. Процесс этот протекает в знании как действовании, т. е. в хозяйстве. Знание — это преобразовательная деятельность, хозяйство же есть опредмеченное, реализованное знание, постепенное осуществление Софии в природе. «Труд человечества, рассматриваемый как связанное целое, и есть человеческая история»<sup>16</sup>. Хозяйственный акт — это слияние механизма природы с человеческой телеологией. Содержанием истории является творчество как раскрытие изначально заданного, божественного плана. «Свобода распространяется лишь на *ход* исторического процесса, но не на его *исход*»<sup>17</sup>. Творчество «есть выявление того, что метафизически дано, оно в этом смысле *не есть* творчество из ничего, но *лишь воссоздание, воспроизведение данного, сделавшегося заданным*, и это воссоздание становится творчеством лишь постольку, поскольку оно есть свободное и трудо-

<sup>14</sup> См.: Булгаков С. Н. Сочинения: В 2 т. М., 1993. Т. 1. С. 304.

<sup>15</sup> Там же. С. 134.

<sup>16</sup> Там же. С. 231.

<sup>17</sup> Там же. С. 232.

вое воспроизведение»<sup>18</sup>. Речь идет о постепенном, трудном, временном процессе восстановления вечного божественного замысла. За эмпирической причинностью, застилающей изначальное единство, скрывается свобода.

Для пояснения соотношения ноуменального божественного плана и его эмпирического воплощения Булгаков привлекает кантовское учение об умопостигаемом и эмпирическом характерах<sup>19</sup>. По Канту, наличие эмпирического характера у субъекта чувственности означает, что его поступки стоят в сплошной связи с другими явлениями, т. е. относятся к естественным явлениям. Но у субъекта есть, кроме того, умопостигаемый характер, который, являясь причиной поступков как явлений, сам не относится к числу явлений. Этот действующий субъект по своему умопостигаемому характеру не принадлежит времени, не подчинен закону временного определения. Не все, говорит Кант, имеет причину в явлениях, есть причинность свободная, постигаемая не в явлениях. В ряду явлений невозможно добраться до начала, это ряд, целиком лежащий в пределах времени, но сама эмпирическая причинность может быть результатом свободной причинности, т. е. оба характера связаны. Умопостигаемый характер нельзя было бы познать непосредственно, но «мы должны были бы *мыслить* его сообразно с эмпирическим характером, как мы вообще должны полагать в основу явлений трансцендентальный предмет»<sup>20</sup>. По своему умопостигаемому характеру субъект должен был бы рассматриваться как свободный от всех условий чувственности, поскольку он ноумен. Эта свобода у Канта не противоречит тварности, поскольку Бог творит не феномены, а ноумены. Итак, для того чтобы спасти свободу человека, Кант извлекает ее из временного процесса.

Опираясь на Канта, Булгаков утверждает, что «корни нашей эмпирической, развивающейся во времени личности заложены во вневременном бытии, в том творческом и вместе самотворческом акте, которым мы вызваны к бытию и к времени»<sup>21</sup>. Умопостигаемый характер, свободу человека Булгаков видит в Софии небесной: «Учение об идеальном предсуществовании человека в Боге, как Софии, и о сотворении его на основе свободы заложено в самых глубоких основах христианской философии»<sup>22</sup>. Софиологию Булгаков прямо связывает с идеей умопостигаемого характера, развитой у Канта, Шеллинга и Шопенгауэра. «Любопытно, что к этому же учению вплотную приближается, несмотря на весь свой рационализм, и Кант в учении об интеллигибельной свободе воли, которое так высоко ценит и подчеркивает у него Шопенгауэр»<sup>23</sup>. С эмпирическим характером связана София падшая. Личность человека — область изначального единства субъективного и объективного, временного и вечного, т. е. его идеальная, умопостигаемая софийность. Это чистое Я индивида, осуществляющееся в эмпирическом, временном, а «эмпирическое Я оказывается как бы произво-

<sup>18</sup> Булгаков. Сочинения... Т. 1. С. 159.

<sup>19</sup> См.: Там же. С. 214–222.

<sup>20</sup> Кант И. Сочинения: В 3 т. М., 1964. Т. 3. С. 482.

<sup>21</sup> Булгаков. Сочинения... Т. 1. С. 218.

<sup>22</sup> Там же. С. 221.

<sup>23</sup> Там же. С. 222.

дным, зависимым по отношению к этому первообразному Я (Кант называл его интеллигибельным)»<sup>24</sup>.

София есть и чистое, идеальное, свободное, умопостигаемое единство, соборное человечество, в хозяйстве преодолевающее косность природы, и одновременно она есть умопостигаемый характер человека, реализующийся в эмпирическом Я. Поскольку кантовский дуализм для Булгакова неприемлем, антиномия, намеченная в статье «Апокалиптика и социализм», разрешается в понятии Софии как онтологической основы личности, соединяющей в себе свободу и природу, вечное и временное. Тем самым время оказывается процессом преодоления субъектом объекта, изживанием субъективного, преобразованием природного, хаотического в осмысленное, свободное. Эта позиция чрезвычайно близка шеллингианской версии времени, однако сама идея хозяйства как творческого процесса ософиевания мира как деятельности организма времени является абсолютно новой.

Развитие этой концепции мы видим в «Свете Невечернем» (1917), где антиномия природы и свободы решается с привлечением апофатического и катафатического подходов и вновь увязывается с вопросом о тварности мира, как это было заявлено еще в статье сборника «Два Града». Тезис Булгакова воспроизводит первую гипотезу платоновского диалога «Парменид», в котором впервые в философской форме сформулирован апофатический подход: «Творец пребывает трансцендентным творению, потому что иначе это будет не Его творение, но собственное Его естество или природа. Иначе говоря, мировое бытие внебожественно, пребывает в области относительного, и именно эта внебожественность или относительность и делает мир миром, противопоставляя его Божеству»<sup>25</sup>. Антитезис (соответствующий второй гипотезе «Парменида») <sup>26</sup>: «Нет, мир существует в Боге и только Богом, нет и не может быть ничего, лежащего вне Бога и своим бытием Его ограничивающего. Бог не был бы Богом и Абсолютное было бы не абсолютным, а относительным, если бы наряду с Ним, но вне Его был бы вне-бог и против-бог. Мир совершенно прозрачен для Бога, он насквозь пронизан божественными энергиями, которые и образуют основу его бытия»<sup>27</sup>. Обе гипотезы, утверждает Булгаков, указывают на то, что мир есть вполне самостоятельное, чисто природное начало, и одновременно укоренен в Боге, т. е. является проявлением божественной свободы, т. е. тезис и антитезис примирены в принципе *тварности* мира.

Несмотря на свое уже основательное знакомство с философской (Платон) и богословской версиями апофатизма (подробный экскурс включает выдержки из Отцов Церкви от св. Климента Александрийского до св. Иоанна Дамаскина), Булгаков опять привлекает на помощь Канта. Русский философ связывает первую и вторую гипотезы с космологической антиномией о причинности и свободе. Идея тварности и составляет, по Булгакову, ее подлинный смысл. Тезис: «Причинность по законам природы есть не единственная причинность, из ко-

<sup>24</sup> Булгаков. Сочинения... Т. 1. С. 217.

<sup>25</sup> Там же. С. 142.

<sup>26</sup> См.: Платон. Парменид 142c–157b.

<sup>27</sup> Там же. С. 142.

торой можно вывести все явления в мире. Для объяснения явлений необходимо еще допустить свободную причинность (Causalität durch Freiheit)<sup>28</sup>. Антитезис: «Нет никакой свободы, все совершается в мире только по законам природы»<sup>29</sup>. Итак, природное существо имеет еще и свободную причинность. Однако Булгаков сразу же преодолевает Канта, у которого Бог творит только ноумены, а мир природы есть связь явлений на основании необходимых правил рассудка, прежде всего закона причинности. Антитезис у Канта никоим образом не может быть связан с проблемой творения. У Булгакова «природа» есть сфера сотворенного из ничего, весь мир как творение Божие, не-Бог.

Из первой гипотезы следует, что Бог трансцендентен миру, из второй — что Бог вовлечен в мировой процесс. «Нетрудно видеть, что указанная космологическая антиномия есть лишь дальнейшее раскрытие основной религиозной антиномии, намечаемой “отрицательным богословием”. Бог, как знает Его “отрицательное богословие”, — Абсолютное НЕ, совершенно трансцендентен миру и всякому бытию, но как Бог Он соотносителен миру, причастен бытию, есть. Исходная антиномия: *Абсолютное — Бог* — в космологии получает выражение: *всеблаженный и самодовлеющий Бог — Творец мира*<sup>30</sup>. Бога нельзя мыслить в качестве эмпирической *причины* мира. Полнота бытия обладает вполне самостоятельной реальностью. Идея творения состоит в том именно, что «небытие», «ничто» получает жизнь. Реальностью становится то, что, казалось бы, не должно иметь самостоятельного бытия — временное, эмпирическое. Однако мир есть «становящееся Абсолютное». Загадку творения разрешить невозможно, но человек знает о ней, сознавая себя как «относительно-абсолютное». Здесь Булгаков близок раннему Соловьеву: «Абсолютное оставляет ничем не возмущаемый покой абсолютности своей, полагая в себе другой центр, вводя в себя начало относительности. Оно само становится тем самым своей Собственной потенцией (или «мэоном»), давая в себе и через себя место относительному, но не утрачивая в то же время и абсолютности своей»<sup>31</sup>. Оно добровольно полагает в себе «другой центр» — оὐκ ὄν (абсолютное небытие) и, превращая его в μὴ ὄν (относительное небытие), тем самым создает общую материю тварности. Полагание небытия в Боге и бытия вне Бога (творения) осуществляется одним актом. Чтобы мир был самостоятельным началом (первая гипотеза «Парменида») он должен быть сотворен именно из абсолютного «ничто», но наличие этого абсолютного «ничто» обусловлено тем, что в Абсолютном уже есть бытие, «последнее ведь только и полагается в бытии, на фоне бытия, как его грань»<sup>32</sup> (вторая гипотеза).

Булгаков переосмысливает кантовскую антиномию в духе двух первых гипотез «Парменида». Свобода есть абсолютное «НЕ», ничто из всего, и, одновременно, свобода осуществляется в природе; природа потенциально обожена. Бог отрешен от всякого бытия, но всякое бытие находится в нем; человек находит себя в Абсолютном, ибо нет ничего вне Абсолютного. Если Бог — ничто из всего,

<sup>28</sup> Кант. Цит. соч. Т. 3. С. 418.

<sup>29</sup> Там же.

<sup>30</sup> Булгаков С. Н. Первообраз и образ. СПб., 1999. Т. 1. С. 180.

<sup>31</sup> Там же. С. 168; Соловьев В. С. Полное собрание сочинений. Т. 2. С. 260–283.

<sup>32</sup> Булгаков. Первообраз и образ... С. 172.



то человек свободен, обоснован. Если Бог — все, то человек обожен, потенциально божественен. Сущность тварности состоит в том, что человек свободен, но свою основу имеет в Боге. Разрешение кантовской антиномии состоит в том, что Бог открывается миру не по сущности, но по своей нетварной энергии, под которой Булгаков понимает Софию. Мир имеет свой вечный исток в Софии, но временно отпал от нее. Время есть антиномия вечного и становящегося, оно совпадает с Софией. У Булгакова, как и у Соловьева, проблема времени естественно вырастает из софиологии. Но если Соловьев детально рассматривает проблему времени только в книге «Россия и Вселенская Церковь», Булгаков уделяет ей гораздо больше внимания. Он решает проблему времени в антиномическом ключе.

Тезис: время присуще только твари: «временность есть всеобщая форма бытия, качество тварности, которому подвластна вся тварь: и ангелы, и человеки, и весь мир»<sup>33</sup>. Поскольку София трансцендентна и имманентна миру, т. е. мир двухосновен и задается основой-Софией и абсолютным ничто-уконом, он есть становящаяся София. Следовательно, время и пространство связаны с меональностью и становлением<sup>34</sup>. Булгаков берет в союзники Плотина, ссылаясь на то рассуждение в третьей Эннеаде (7), где говорится о том, что время присуще только низшему, чувственному бытию. Вечность же «субстанциально принадлежит только Богу, есть синоним абсолютности, самосущности, самодовлеемости Его»<sup>35</sup>. Это время Булгаков называет «конкретным временем», совпадающим с историей<sup>36</sup>. Здесь время берется именно как характеристика становящегося, т. е. эмпирической, природной стороны бытия. Итак, вечность и время строго разделяются как принадлежащие разным мирам.

Антитезис: поскольку мир софиен, время соотносится с вечностью как икона со своим первообразом, время онтологически связано с вечностью, укоренено в ней. Ссылаясь на Платона, русский философ утверждает, что время есть не что иное, как вечность, простершаяся в бытие, проекция вечности в ничто<sup>37</sup>. Вечность здесь может пониматься двояко: как нетварная вечность Бога и тварная вечность мира. Последнее понятие связано со святоотеческой традицией и означает вместилище всего творения (*αἰών*)<sup>38</sup>. Булгаков не уточняет, о какой вечности идет речь, но настаивает на антиномизме вечности и времени в духе первой и второй гипотез «Парменида». Синтез тезиса и антитезиса выглядит так: вечность трансцендентна времени, но время обосновывается вечностью, временное ничего не добавляет к вечному, а каким-то образом имеет подлинное бытие. Следовательно, время монодуально.

Это, в свою очередь, приводит философа к стремлению достичь синтеза, т. е. найти такое понятие, в котором время и вечность были бы соединены.

<sup>33</sup> Булгаков. Первообраз и образ... С. 184.

<sup>34</sup> См.: Там же. С. 228–229.

<sup>35</sup> Там же. С. 196.

<sup>36</sup> См.: Там же. С. 304.

<sup>37</sup> См.: Там же.

<sup>38</sup> См.: Зима В. Н. Проблема своеобразия учения о времени и вечности в восточной патристике в контексте эволюции терминологического аппарата // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2011. Вып. 3 (35). С. 45–57.

В качестве синтезирующего понятия Булгаков использует шеллинговскую идею «вечного времени» как единства вечности и времени. Русский философ опирается на результаты «философии откровения», где Три Лица Троицы трактуются как три мировые эпохи. Абсолют у Шеллинга выступает в саморасчленении трех потенций («сущее», или идеальное, «не-сущее», или реальное, и их равенство, синтез, т. е. «должное быть»), в борьбе которых Он становится собой. В этом процессе потенцирования личность полностью высвобождается из природы и рождается Личный Бог-Троица. Этот процесс самовозрастания Бога в борьбе с самим собой, высвобождение в нем личного начала (идеального, субъекта) из темной безличной необходимости (реального, объекта) происходит, с одной стороны, вечно, а с другой — имеет начало и конец. В мировых эпохах даны «начало, середина и конец, только они находятся не *вне* друг друга, а в друг друге <...> в тех трех определениях абсолютное по отношению к себе самому или в себе самом конечно»<sup>39</sup>. Именно поэтому Шеллинг вправе говорить о времени внутри Божества, о вечном целокупном времени. Бог вечен, но имеет историю, *становится* в процессе того, что можно назвать теогонией. Три потенции и есть три части времени: прошлое, настоящее и будущее. В каждой из этих частей присутствуют две другие, поскольку деятельность потенций осуществляется и в рамках всего времени, и мгновенно. На этом основании Шеллинг трактует это время как такое, в котором части не исключают целого, но каждая часть и есть целое. Поскольку диалектика потенций в «философии откровения» осуществляется не только в Абсолюте, но и в каждом существе, и даже в каждой неживой вещи, то у Шеллинга везде речь идет об одном и том же времени. В Боге это процесс смены трех мировых эпох: Отца, Сына и Духа, а в человеке — история изживания греховного как самопознание.

Саму идею потенций, а следовательно, и потенцированного самостановления Абсолюта как Личного Бога, теогонию, Булгаков категорически отвергает. Поэтому он возражает против введения времени в Божество: «Однако именно то, что может раскрываться во времени, существует от вечности, а Шеллинг, вместо этого, само время, т. е. мировой процесс, вводит в недра Божества, Его им определяет»<sup>40</sup>. Бог присутствует во временном процессе, но в нем самом нет времени<sup>41</sup>. «Насколько нельзя допустить в вечности или абсолютном какого бы то ни было процесса, протекающего во времени, нового становления и возникновения, настолько же невозможно говорить и о теогоническом процессе, ибо в Боге все предвечно *сверх-есть*, и в отношении к твари и для твари возможна лишь теофания. Однако, так как Христос связан с временем, процессом, становлением, историей, то и человеческая история является в разных смыслах существенно теогонической»<sup>42</sup>. Однако философ спорит с самим собой: «Вообще, если мы примем во внимание хотя бы только события земной жизни Спасителя, Его воскресение из мертвых и вознесение на небеса, сошествие св. Духа на апостолов, то становится уже невозможно уклониться от вывода, что временность,

<sup>39</sup> Шеллинг. Указ. соч. С. 301.

<sup>40</sup> Булгаков. Первообраз и образ... С. 183.

<sup>41</sup> См.: Там же. С. 187.

<sup>42</sup> Там же. С. 294.

процесс, вводится здесь и в жизнь Св. Троицы, в которой также совершаются в каком-то смысле эти события, следовательно, тоже как бы назревает полнота, происходит теогония. Это непостижимое единство времени и вечности, теогонии и теофании, абсолютного и относительного, именно и утверждается основным христологическим догматом»<sup>43</sup>. Следовательно, все же мировое время можно распространить на Троицу.

Булгаков связывает это время с Софией, которая в «Свете Невечернем» понимается как четвертая ипостась<sup>44</sup>. В одном из примечаний Булгаков пишет: «У Шеллинга в “Философии Откровения” (I, 306-9; II, 108-9) имеются чрезвычайно тонкие замечания о том, что между вечностью и временем должно находиться нечто, с чего бы могло начаться время и что может стать предшествующим, если только появится последующее, а таким последованием и установится объективное время. Однако, вследствие того что Шеллинг вообще не знает Софии, он не может до конца углубить свою же собственную идею. Является абсурдом вбирать время в Бога, а Бога во временный процесс, в чем вообще состоит основной недостаток всей его концепции»<sup>45</sup>. Для Булгакова, как мы видим, важна не сама диалектика организма времени, описанию которого Шеллинг посвятил весь первый том «Философии откровения», а то, что между временем и вечностью есть нечто среднее, имеющее черты обоих.

Булгакову кажется привлекательной идея применить шеллинговское понятие мирового времени к нетварной, но онтологически связанной с миром Софии. София отличается от Трех Ипостасей, не участвуя в жизни внутрибожественной, но являясь «началом новой, тварной многоипостасности»<sup>46</sup>. Она есть нетварная грань между Богом и миром<sup>47</sup>. «Зарождение мира в Софии есть действие всей Св. Троицы в каждой из Ее Ипостасей, простирающееся на воспринимающее существо, Вечную Женственность, которая через это становится началом мира, как бы *natura naturans*, образующею основу *natura naturata*, тварного мира»<sup>48</sup>. «Итак, София свободна от времени, возвышается над ним, но самой ей не принадлежит Вечность. Она причастна ей как София, как любовь Любви, однако причастна не по существу своему, но по благодати Любви — по воздействию “энергии” божественной, но не по “усии” (*οὐσία*). Этим средним положением между временем и вечностью, “μετάξυ”, и определяется ее своеобразная метафизическая природа в отношении к временности и тварности. Не обладая вечностью по своей природе, София может находиться в плоскости временности, будучи к ней обращена. Более того, она может ее собой обосновывать, давая ей в себе место: из нее или в ней может истечь время, которое не могло бы непосредственно начинаться из Вечности»<sup>49</sup>. Итак, во-первых, поскольку Бог обосновывает весь временной процесс, иначе говоря, Ему также присуще время, то оказывается, что время внедрено в жизнь Троицы. Во-вторых, поскольку София

<sup>43</sup> Булгаков. Первообраз и образ... С. 294.

<sup>44</sup> См.: Там же. С. 194.

<sup>45</sup> Там же. С. 196; Шеллинг. Указ. соч. С. 301–302.

<sup>46</sup> Булгаков. Первообраз и образ... С. 194.

<sup>47</sup> См.: Там же. С. 193.

<sup>48</sup> Там же. С. 195.

<sup>49</sup> Там же. С. 196.

в качестве четвертой ипостаси есть одновременно энергия Божия, мировое время оказывается энергией вечности. В-третьих, время выступает процессом постепенного высвобождения природного начала и восстановления его единства с Богом, т. е. ософииения. В-четвертых, оно рассматривается философом как время тварного мира. Таким образом, все четыре смысла понятия времени, соответствующего четырем разным онтологическим уровням, соединяются Булгаковым в одно. Это соединение происходит из стремления примирить антиномию вечности и времени.

Такая концепция близка и к платиновской, хотя отличается от нее. У Плотина время связано с уровнем Мировой Души, созерцающей Ум и творящей космос. Время присуще разъятой, растянутой жизни Мировой Души в противовес единой, вечной жизни Ума. Плотин стремится различить вечность и время как категории, свойственные разным уровням реальности. Отличие позиции Булгакова проистекает из понимания материи как единства укона и меона. Если укон, чистое небытие, есть «кромешная тьма», то меон есть общая материя тварности, «Великая Мать Земля»<sup>50</sup>, потенция тварности, творческая живая сила. Булгаковский космос божественен, укоренен в Боге. Тем самым время сближается с вечностью, несмотря на многократные утверждения Булгакова об их различии<sup>51</sup>. В таком случае история становится предсказуемым, предопределенным процессом, идущим к заранее известному результату. Для модели времени Булгакова проблемой становится та самая свобода, о которой в статье «Апокалиптика и социализм» говорилось как о неотъемлемой сущности человека. Настойчивое стремление примирить антиномию природы и свободы в конечном счете ставит под вопрос именно статус свободы. Эта концепция времени окончательно побеждает в труде «Агнец Божий» (1933). В нем Булгаков вечность именуется ноуменом времени, а время — феноменом вечности<sup>52</sup>. В «Невесте Агнца» Булгаков, исходя из этого сближения, выстроит концепцию апокатастасиса: все несовершенное, смертное, временное, несофийное сгорит при втором пришествии Христа. Негативизм тварного бытия будет полностью преодолен. Тварная София полностью соединится с Софией божественной, полностью преобразится и обожится. Это не значит, что изменчивость тварного бытия застынет в неизменной вечности. По Булгакову, начнутся «новые времена, новые века веков с новым становлением»<sup>53</sup>. Победит то время, что описано им в «Свете Невечернем», — «мировое», «вечное» время.

Иные варианты трактовки времени Булгаковым открывает его проповедь на новолетие 1935 г. «Вечность и время (слово на Новый год)», требующая отдельного исследования. Она несет на себе явные следы «Философии культа» отца Павла Флоренского. В ней Булгаков стремится соединить вместе циклическое и

<sup>50</sup> См.: Там же. С. 170–178.

<sup>51</sup> Особенностью булгаковского подхода является и то, что у него остается в стороне вопрос о субъективной стороне времени, о его переживании. Так, чрезвычайно привлекавшая его современников-философов модель времени Бергсона совершенно не оказала влияния на русского философа. Время понимается Булгаковым только как объективная космическая и историческая характеристика.

<sup>52</sup> См.: Булгаков С., *прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Париж, 1933. С. 157.

<sup>53</sup> Булгаков С., *прот.* Невеста Агнца. М., 2005. С. 527.

линейное время: церковное новолетие как момент, в котором переживается начало мира (творение), связывается Булгаковым с точкой его завершения (Второе Пришествие). Следовательно, церковный год (годовой цикл) в символическом виде заключает в себе всю историю (линия), или, иначе, линейная история есть богослужебный год, многократно повторяющийся. Эту мысль можно сравнить с идеей свт. Василия Великого, что каждый день Шестоднева — это «день один», семикратно сам на себя возвращающийся<sup>54</sup>. Точка начала времен, указывающая одновременно и на его конец, есть момент, в котором открывается возможность выхода за пределы времени. Поток времени исходит из вечности и влечет человечество к точке, где оно преодолевается и трансформируется в вечность<sup>55</sup>.

*Ключевые слова:* С. Н. Булгаков, Э. Кант, Ф. В. Й. Шеллинг, время, свобода, антиномизм, эсхатология, хилиазм, вечность, София, апофатическое и катафатическое богословие.

## POSING THE PROBLEM OF TIME IN S. N. BULGAKOV: IN THE CONTEXT OF NATURE AND FREEDOM ANTINOMY

T. REZVYKH

The author discusses a S. N. Bulgakov's unique approach to the problem of time, consisting of an effort to resolve the problem basing on corollaries from Kant's antinomy of nature and freedom, as well as on ideas of Schelling. Bulgakov views the time antinomically. It was his reflection on the meaning of Kant's antinomism which led him to posing the problem of time. For the first time we find him treating this problem in his article *Apocalypticism and Socialism*, which dealt with antinomy of eschatology and chiliasm. Here also he starts to consider relation of time and eternity through antinomy of nature and freedom. In his *Philosophy of Economy* the same problem is solved by means of the concept of Sophia as the ontological basis of personality, which unites freedom and nature, the eternal and the temporal. But in his *Unfading Light* the antinomy of nature and freedom is discussed through differentiation between negative and positive theology. Bulgakov uses as a synthesizing concept Schelling's idea of «eternal time» as unity of eternity and time. Thus, despite Bulgakov's repeated statements about their clear distinction, time and eternity are drawn together. Such an attempt to solve the problem of time raises doubts about the very possibility of freedom.

*Keywords:* Sergei Bulgakov, Immanuel Kant, Friedrich Schelling, time, freedom, antinomism, eschatology, chiliasm, eternity, Sophia, apothatic and cataphatic theology.

<sup>54</sup> См.: *Свт. Василий Великий. Беседы на Шестоднев*. М., 1999.

<sup>55</sup> См.: *Булгаков С., прот.* Радость церковная. Слова и поучения. Париж, 1938. С. 28–30.

Список литературы

1. *Аскольдов С. А.* Время и его религиозный смысл // Вопросы философии и психологии. 1913. Кн. 117. С. 137–173.
2. *Аскольдов С.* Сознание как целое. Психологическое понятие личности. М., 1918.
3. *Булгаков С.* Без плана // Вопросы Жизни. 1905. Март. Июнь.
4. *Булгаков С. Н.* Два града: исследования о природе общественных идеалов / В. В. Сапов, сост., коммент. М., 2008.
5. *Булгаков С. Н.* Первообраз и образ. СПб., 1999.
6. *Булгаков С. Н.* Сочинения: В 2 т. М., 1993.
7. *Булгаков С.* На религиозно-общественные темы. I. Средневековый идеал и новейшая культура // Русская Мысль. 1907. Январь.
8. *Булгаков С.* Неотложная задача // Вопросы жизни. 1905. Сентябрь.
9. *Булгаков С., прот.* Агнец Божий. О Богочеловечестве. Париж, 1933.
10. *Булгаков С., прот.* Невеста Агнца. М., 2005.
11. *Булгаков С., прот.* Радость церковная. Слова и поучения. Париж, 1938.
12. *Зима В. Н.* Проблема своеобразия учения о времени и вечности в восточной патристике в контексте эволюции терминологического аппарата // Вестник ПСТГУ. Серия I. Богословие. Философия. 2011. Вып. 3 (35). С. 45–57.
13. *Иванова Е. В.* Флоренский и «Христианское братство борьбы» // Вопросы философии. 1993. №6. С. 153–166.
14. *Кант И.* Сочинения: В 3 т. М., 1964.
15. *Колеров М. А.* Не мир, но меч. Русская религиозно-философская печать от «Проблем идеализма» до «Вех». 1902–1909. СПб., 1996.
16. *Максимов М. В.* Историософия Вл. Соловьева в отечественной философской мысли // Соловьевские исследования. 2001. Вып. 2. С. 5–39
17. *Носов А.* К цензурной истории религиозно-общественной печати (1905–1906 гг.) // Вопросы философии. 1996. № 3. С. 203–229.
18. *Соловьев В. С.* Полное собрание сочинений: В 20 т. М., 2000.
19. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и дневниках С. А. Аскольдова, Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова и др. / В. И. Кейдан, сост. М., 1997.
20. *Шеллинг Ф. В. Й.* Философия откровения. СПб., 2001.