

# **"Элементы психоанализа в философской публицистике С.Н.Булгакова" Антонов К.М.**

*Антонов Константин Михайлович - доктор философских наук, профессор и заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета ПСТГУ.*

*Впервые опубликовано в:  
Антонов К.М. Элементы психоанализа в философской публицистике С.Н. Булгакова // Философия хозяйства, № 2, 2002. С. 45-59*

## **Введение: терапевтический аспект русской философии**

Мы привыкли говорить о русской религиозной философии как о течении мысли, совокупности философских школ или направлений, но склонны забывать о том, что она была так же и некоторым социальным институтом, исполнявшим, или по крайней мере, пытавшимся исполнять, ряд важных общественных функций.

Эти функции в наибольшей мере были определены тем фактом, что возникновение русской религиозной философии и функционирование ее представителей в качестве философов было обусловлено феноменом религиозного обращения, властно вторгшегося в секуляризованное русское образованное общество, в то время, когда такие вещи как духовная жизнь, вера, Церковь были в этом обществе вытеснены на крайнюю периферию жизненного мира.

Эта периферийность духовной жизни для образованного общества при том, что рядом существовала такая мощная и глубокая духовная традиция, как Православие - вела к тому, что в душе русской интеллигенции возникал глубокий разлад между чрезвычайно высоким уровнем религиозных и метафизических запросов и теми реальными путями, с помощью которых эта потребность удовлетворялась - наиболее радикальными и упрощенными программами и схемами Европейского Просвещения[1].

Этот разлад, вместе с тем фактом, что уровень притязаний представителей интеллигенции значительно превышал реальные возможности реализации ее интеллектуального потенциала в общественной жизни, приводил их к глубокому душевному нездоровью. В таких условиях религиозное обращение оказывало, как правило, целительное, катарсическое воздействие на личность. Из этого естественно возникало стремление не только продумать и отразить свой собственный духовный путь, оправдать его и перед другими и перед собой, но и провести этих других тем же путем очищения. Все это создает предпосылки для формирования терапевтической функции русской религиозной философии.

Стремясь осуществить социальную адаптацию русской общественности путем привлечения ее представителей к созидательной культурной работе, представители всех поколений русской религиозной философии, начиная с Чаадаева и славянофилов и кончая авторами сб. «Вехи» непременно сталкивались с глубокими духовными и душевными деформациями интеллигенции. Свое краткое выражение это столкновение получило в обращенном к Герцену восклицании Хомякова: «Однако как человеку надобно свихнуть себе душу!»[2]

Возможно именно отсюда, из необходимости понять эту «свихнутую» душу, проистекают многочисленные точки пересечения между русской религиозной философией и психоанализом, обнаруживающиеся не только в романах Достоевского (на что указывал и сам Фрейд), но и в работах Н.А. Бердяева, Б. Вышеславцева, И. Ильина и др. мыслителей[3].

## Психоаналитическая парадигма

Психоанализ ассоциируется обычно с учением о бессознательном. Им предполагается, что в душе человека существуют такие ряды мыслей и представлений, которые вытесняются другими мыслями и представлениями из сферы сознания, а затем пытаются так или иначе, как правило, в превращенной форме, хотя бы в виде намека, вернуться в сферу сознания, или, по крайней мере, как-то напомнить о себе, но не в собственном, запрещенном виде, а с помощью заместителей. Тем самым они определяют психическую жизнь человека в значительно большей мере, чем осознанные влечения и мотивы. Однако такое, или очень близкое представление было свойственно на рубеже XIX – XX веков не одному Фрейду, но и, например, Ницше, а в русской литературе – конечно, Толстому и Достоевскому[4]. Склонность к такого рода разоблачительной герменевтике была почерпнута русскими мыслителями именно отсюда и применена первоначально, именно сюда – уже Л. Шестов тщательно исследует именно то, что Ницше, Толстой и Достоевский старательно скрывали не только от читателей, но и от самих себя. Параллельно ему, будущие «веховцы», особенно С.Н. Булгаков, стали применять ту же технику к исследованию сознания русской интеллигенции. Предпосылки такого подхода могут быть найдены уже в поздних статьях Вл. Соловьева о Ницше и Конте, цель которых - не только дать христианский ответ ницшеанству и позитивизму, но и, прежде всего, показать возможность и необходимость христианского удовлетворения тех потребностей, которым концепции сверхчеловека или Великого Существа могли дать только превращенное удовлетворение (но зато, в отличие от официально декларируемого Церковью вероучения, они его реально давали).

Говоря здесь о психоанализе, я имею в виду не тот или иной его конкретный вариант – фрейдовский, адлеровский, юнговский и под. – но некоторую парадигму, совокупность общих мест, с наибольшей ясностью и отчетливостью сформулированных в работах Фрейда по метапсихологии, таких как «По ту сторону принципа удовольствия», «Я и Оно», «О психоанализе» (если отвлечься при этом от свойственного Фрейду пансексуализма, как частной конкретизации этой парадигмы).

Фрейд дал законченное, хотя и специфическое, выражение этим идеям в приложении их не к сфере общественного движения, а к психотерапевтической практике (хотя, по всей видимости, он и ставил перед собой некую общественно-значимую сверхзадачу). Наоборот, русские мыслители, ставившие перед собой, прежде всего, общественную задачу, несомненно учитывали ее психотерапевтический аспект (хотя и не формулировали это вполне ясно и отчетливо).

Рассмотрим исходные установки Фрейда более детально. В указанных работах он утверждает, что вытесняемый комплекс представлений, с одной стороны, травмирует психику человека, оказывается связан с теми или иными резко негативными впечатлениями и переживаниями. Это запускает в действие защитный механизм вытеснения, в значительной мере связанный с высшей структурой человеческой психики, «высшим началом в человеке» – «Сверх-Я или «Я-идеалом» – которое, в конечном счете, через идентификацию с отцом восходит к социальным основам человеческого бытия и в значительной мере так же остается за пределами сознания[5].

С другой стороны, однако, он выражает собой желание, потребность, стремление настолько сильное, что вытеснение не может оказаться полным и успешным.

Тем не менее, защитные механизмы психики действуют, хотя и не очень успешно, но весьма интенсивно, так что фрустрированная и вытесненная потребность может выразиться на сознательном уровне лишь в сильно искаженном, изуродованном виде. Таким образом, защитный механизм сам оказывается в каком-то смысле травматическим фактором.

Результатом конфликта в предельном случае оказывается невроз – расстройство психики (а иногда и соматики) человека в симптомах которого с помощью соответствующих психоаналитических усилий можно усмотреть породившую его конфликтную ситуацию.

«В симптоме наряду с признаками искажения есть остаток какого-либо сходства с первоначальной, вытесненной идеей, остаток, позволяющий совершиться такому замещению». При этом Фрейд подчеркивает важность отыскания путей, по которым произошло это замещение, поскольку «для выздоровления необходимо, чтобы симптом был переведен в вытесненную идею по этим же самым путям». При этом психический конфликт, которого больной хотел избежать, возвращается в сознание и получает «лучший выход, чем он получил с помощью вытеснения». Фрейд описывает ряд возможных решений конфликтной ситуации, которые при случае могут совмещаться друг с другом. Во всех случаях решающим оказывается момент сознательно и ответственно принимаемого решения. Больной или принимает патогенное желание, или отвергает его, сознательно осуждая, или сублимирует, т.е. направляет энергию желания «на более высокую, не возбуждающую никаких сомнений цель»[6].

Еще один существенный момент, отмечаемый Фрейдом и важный для нашего рассмотрения – момент сопротивления лечению, включающий в себя, в том числе, критику врача, ориентирующуюся не на реальность, а на действие, преодолеваемых в ходе анализа, защитных механизмов.

Если мы попытаемся теперь в свете этой схемы рассмотреть философскую публицистику Булгакова, квинтэссенция которой была собрана им в сборниках «От марксизма к идеализму» и «Два града» (далее, соответственно, МИ и ДГ), объединивших его исследования бытия и сознания русской интеллигенции, мы увидим здесь не только общую тенденцию, но и ряд весьма существенных частных моментов, весьма близких психоаналитической парадигме. Это позволит рассмотреть всю эту серию работ Булгакова так, как если бы у него существовал некий общий замысел, относительно которого отдельные статьи предстают как моменты его реализации. Разумеется, что говорить об этом замысле можно только в модальности «как если бы», однако его реконструкция, возможно, будет бесполезна с точки зрения изучения внутренней логики, организующей эти циклы работ пусть и независимо от субъективного намерения их автора.

### **Булгаков: общая установка**

Итак, Булгаков исследует душу интеллигенции, признает эту душу больной и ищет путей терапевтического воздействия на нее.

Рассмотрим статью «Иван Карамазов как философский тип»: Иван, «самая яркая в философском отношении точка» романа, представлен Достоевским как своего рода олицетворение русской интеллигенции; это «самый близкий, самый родной» для нее образ – говорит Булгаков: «мы сами болееем его страданиями, нам понятны его запросы»[7]. Здесь важно, что, объявляя «психиатрическую точку зрения» на кошмар Ивана «малоинтересной», Булгаков рассматривает этот эпизод как характеристику состояния души Ивана... высший пункт его нервного и умственного напряжения». «Черт Ивана Федоровича» есть не что иное как «произведение его собственной больной души, частица его собственного я»[8]. При этом подразумевается, что эта частица, так ярко проявившаяся в состоянии бреда, присутствовала в составе души и в ее «здоровом» состоянии, оказываясь, однако, вытесненной. Более того, благодаря своей укрытости, она оказывала на мысли и поступки Ивана (а в его случае это более или менее одно и то же) определяющее и направляющее воздействие. Таким образом, все рассмотрение ведется вполне в психоаналитическом ключе.

В статье «Душевная драма Герцена» Булгакова интересует опять-таки не какая-либо отдельная сторона деятельности его героя, но «весь Герцен», «Герцен как человек,

истинный духовный субстрат и основа всех отдельных видов деятельности...» При этом воззрения Герцена интересуют его не как философское учение, но как «психические переживания, как умственное настроение»[9]. Фрейд сказал бы: как симптом. Булгаков хочет показать бессознательные истоки душевной драмы Герцена и кошмара Ивана Карамазова. С его точки зрения, душевные силы, взаимодействие которых порождает эти явления продолжают определять судьбу русской интеллигенции.

В той же статье Булгаков так формулирует свою общую задачу: «У позитивизма нет мужества быть последовательным, поэтому он всегда уклоняется от своих последних выводов и, допуская ряд логических непоследовательностей, выставляет различные теории прогресса, главная задача которых – вернуть утерянный смысл жизни и оживить омертвевшую правду. В этом познается нравственное бессилие доктрины позитивизма... для торжества истины необходимо наглядно показать это бессилие... необходимо вскрыть все отчаяние последовательного позитивизма»[10]. Итак, позитивизм, с помощью различных теорий прогресса скрывает (т.е. позитивисты скрывают от самих себя) свое отчаяние, ведущее их к нравственному бессилию. Для преодоления бессилия, это отчаяние необходимо привести к сознанию, последовательно продумав позитивистскую доктрину вместе с наиболее решительными ее представителями. Таким образом, налицо не только терапевтическое задание всей серии статей Булгакова, но и определенное сходство его исполнения с психоаналитической парадигмой.

Рассмотрим это сходство более подробно.

Булгаков указывает даже не одну, а две, с его точки зрения, основополагающие для человека потребности, систематическое неудовлетворение (точнее, псевдоудовлетворение, фрустрирование) которых, травмирует психику русского интеллигента.

В статье «Основные проблемы теории прогресса» он обозначает их как метафизическую и религиозную потребности. Эти потребности, наряду с потребностью в положительном знании (науке) «являются всеобщими для всех людей и во все времена их существования и составляют духовное начало в человеке в противоположность животному»[11]. При этом ни одна из них не может заменить две другие.

Бесконечная в своем поступательном движении наука не может, однако, «окончательно разрешить свою задачу – дать цельное знание...» Но человеку оно необходимо. «Ему необходимо так же получить ответы на вопросы, выходящие за поле зрения науки» – вопросы метафизики и нравственности – и он не способен заглушить в себе эти вопросы[12].

«Столь же основной потребности духа, как наука и метафизика, отвечает религия... То, что в метафизике познается как высший смысл и начало мира, становится святыней сердца, как предмет религиозного обожания». Религия дает человеку возможность выхода за пределы своего конечного я, возможность его связи «бесконечным и высшим», «устанавливает связь между умом и сердцем человека, его мнениями и поступками». Человек «без всякой религии», даже атеистической, был бы отвратительным уродом»[13] – именно в смысле душевного состояния.

Здесь естественно напрашивается параллель с Юнгом и В. Франклом. Последний, в частности, писал о «специфичном *«ноогенном неврозе»*, который этиологически восходит к ощущению бессмысленности» человеческого существования, к экзистенциальному вакууму, возникающему как следствие «утраты традиции» и фрустрирующему присущую человеку потребность в смысле.[14]

Фрустрирование этих потребностей у русской интеллигенции определяется, по Булгакову сложным переплетением внешних и внутренних факторов.

При первом взгляде, внешний фактор оказывается определяющим. Истоки атеизма Герцена, например, Булгаков видит прежде всего, в том «общем предубеждении к религии, какое только могла внушить официальная Россия и церковная казенщина», а так же воспитание – «самый отвратительный тип барского религиозного индифферентизма»[15].

Аналогично, в статье «Героизм и подвижничество», Булгаков утверждает, что особый духовный склад русской интеллигенции «воспитывался прежде всего ее внешними историческими судьбами:... правительственными преследованиями и насильственной оторванностью от жизни»[16].

Однако реальное действие всех этих неблагоприятных условий оказывается двояким. Прежде всего, они не отвращают человека от духовного поиска, но наоборот, стимулируют его. «Законченность, прикрепленность к земле, духовная ползучесть мещанского быта претит русскому интеллигенту»[17]. Статья об Иване Карамазове не случайно начинается комментарием к известному рассуждению о русских мальчиках, трактирах и мировых вопросах. С другой стороны, кажется что и сам ход духовного поиска, и его результат: нигилизм в метафизике, атеизм в религии, радикализм в политике, более или менее слепое поклонение науке – предопределены этими условиями. Именно несвобода, известная предопределенность результата поиска и связанная с этим неизбежная психическая травма запускает в действие механизм вытеснения. Это действие Булгаков прослеживает, изучая духовный опыт праотцов русской интеллигенции, как русских, так и европейских: Фейербаха, Маркса, Герцена, Фр. Ницше, О. Конта. Двум последним Булгаков, правда, не посвящал отдельных статей, вероятно из нежелания повторять Вл. Соловьева, но их имена постоянно появляются на страницах его работ.

Каждый из них – личность с огромными метафизическими и религиозными запросами, но, по указанным причинам, эти запросы реализуются в формах нигилизма и атеизма. Своей интерпретацией их учений и (главным образом) их духовных судеб, Булгаков направляет нашу мысль на тот факт, что несмотря на всю трагичность и мучительность их переживаний, все они как будто уже заранее знают, что ответ на их вопросы может быть только отрицательный. Больше того, вся эта мучительность и трагичность как раз из этого факта и проистекают. Это есть некое изначальное данное их непосредственного и именно религиозного, как особо настаивает Булгаков, опыта, обладающее свойством несомненной самоочевидности истин веры[18]. Единственный возможный в таких условиях путь – попытка проблематизации этих истин именно как таковых, т.е. как истин веры: исследование их истоков, их «генеалогии» (Ницше), реконструкция психологических путей их проникновения в сознание человека. При этом Булгаков обращается не только к истории идей XIX века, но и к древнеиудейской апокалиптике.

Недостаточность простого указания на реальность вытесненной потребности и необходимость вскрытия механизма и путей вытеснения осознается Булгаковым не сразу и находит свое выражение главным образом не в МИ, а уже в ДГ.

### **Механизм вытеснения**

Что касается XIX века, то здесь мы можем наблюдать чрезвычайно любопытное явление – если у некоторых (как правило более ранних) мыслителей, религиозный и метафизический, и, в особенности, нравственный вопросы еще осознаются именно как вопросы, хотя ответ на них как бы уже предопределен, то чем дальше, тем больше и само вопрошание отстраняется в глубину души, заменяясь сперва враждебностью, а затем полным индифферентизмом. Таково различие, которое Булгаков устанавливает в МИ между И. Карамазовым и Герценом: «первый ищет Бога и потому еще спрашивает там, где Герцен, уже окончательно изверившийся, имеет вполне готовые ответы». Тем не менее, «вопросы одного и того же порядка мучают обоих»[19].

В ДГ, ищущая истоков мысль Булгакова упирается в странную фигуру Фейербаха – почти забытого, но оказавшего на последующую мысль огромное влияние (через Маркса и того же Герцена), психоаналитическим языком говоря, «вытесненного» мыслителя. Булгаков устанавливает между ним и Марксом примерно такое же отношение, как между Карамазовым и Герценом.

Все усилия Фейербаха сосредоточены именно в области философии религии. Фейербах – «благочестивый богоборец», для которого «Бог был и первой и второй и последней мыслью»[20].

Маркс, по определению Булгакова – фейербахианец и притом не очень оригинальный. Однако его своеобразие состоит в том, что он «берет только одну сторону учения Фейербаха – критическую» и полностью игнорирует «благочестие» своего учителя, «его трогательное стремление преклониться перед святыней»[21]. Религиозное «мучение» Фейербаха сменяется у Маркса «ожесточенной враждебностью», которую Булгаков характеризует как «центральный нерв всей его деятельности»[22].

В связь с этим различием Булгаков ставит и стремление Маркса и Энгельса отмежеваться от Фейербаха, преувеличить свое расхождение с ним и через его голову перебросить мост от марксизма к Гегелю и всей немецкой классике, с которой у него в действительности «нет никакой преемственной связи»[23].

Стремление это вряд ли можно считать вполне осознанным, скорее всего, оно действительно отражает реальное самосознание Маркса и Энгельса. В своем описании их отношения к Фейербаху, Булгаков подчеркивает однако, неадекватность этого самосознания, наличие у него бессознательной, но действенной мотивации. «Настоящая разгадка» Маркса, без которой его «нельзя понять» состоит в том, что «Маркс – это фейербахианец», но скрытый. «Фейербах – это невысказанная тайна Маркса»[24]; само выражение «невысказанная тайна», взято у Фейербаха и означает у него именно бессознательно скрываемую сущность некоторого явления – само описание Булгакова указывает на то, что здесь именно и действует, сам оставаясь в тени, механизм вытеснения. К сожалению, трижды останавливаясь на одинаковом «освобождающем» воздействии «Сущности христианства» на Маркса и Герцена[25], Булгаков не разъясняет психологический и религиозный смысл этого воздействия.

После Маркса, «эта связь идей» – идеи Фейербаха, как общепhilosophическое основание социал-демократизма, марксизм как социально-экономическая «плоть» идей Фейербаха – «очень слабо осознается или совсем не осознается участниками современного социал-демократического движения»[26].

Таким образом, карамазовское мучение Фейербаха, Герцена, Ницше, Достоевского все более вытесняется за пределы сознания. Интеллигенция удовлетворяет свою религиозную потребность бесплодными мечтаниями противоречивой и пошлой теории прогресса. «Человеческой мысли ставится неразрешимая задача, мнимое разрешение которой может быть получено только ценою внутренних противоречий и самообмана»[27].

Параллельно непосредственному генезису интеллигентского сознания в XIX в., в статье «Апокалиптика и социализм», Булгаков рассматривает религиозную природу социализма в более широкой исторической перспективе. Здесь он выстраивает генеалогию социализма так же, как Ницше выстраивал «генеалогию морали» – с целью освободить человека от гипноза этических предрассудков, создать возможность сознательного отношения к бессознательно усвоенной исторической традиции.

Здесь важно не только то, что социализм имеет историю – и значит, он не абсолютен, значит, он не имеет права претендовать на статус религиозной ценности, который ему (пусть и в скрытой форме, но иногда и вполне откровенно – вспомним Луначарского) присваивается. Столь же важно, что эта история разворачивается по нисходящей линии как история вульгаризации: религиозный хилиазм ранних христиан – происходящее как его вырождение в рамках христианской цивилизации возрождение иудейского «чувственного» хилиазма и мессианизма – хилиазм сектантских движений Нового времени – социализм.

Хотя притязание социализма быть религиозной ценностью – ложно, он все же имеет религиозные истоки, ибо представляет собой вульгаризацию определенного типа «общего религиозного мировоззрения и настроения»[28].

Поэтому приводятся многочисленные доказательства изоморфности социализма и апокалиптики[29] - симптом должен хранить черты сходства с первоначальной идеей.

Булгакову важно отстоять хилиазм (естественно в его наиболее духовных формах) в качестве одного из возможных и допустимых течений религиозной мысли, остающееся, несмотря на свою маргинальность, «в пределах церковного учения». Именно он, хотя и не как отдельное учение, но как необходимая составляющая «основной антиномии христианской философии истории», способен дать подлинное удовлетворение той потребности, которой социализм дает хотя и реальное, но извращенное удовлетворение. «Преобладающее до сих пор течение в церковной мысли»[30], связанное с аллегорическим истолкованием 20-й главы Апокалипсиса сделать этого, как, по всей видимости, полагает Булгаков, не в состоянии.

Общая задача здесь – та же, что и при восхождении к Фейербаху – показав путь и механизм вытеснения вернуть человека к исходному состоянию, дать ему возможность сознательно пережить изначальный момент выбора, указав на более перспективный и, в плане религиозного опыта, более подлинный путь.

Однако Булгаков исследует не только первоначальные, внешние побуждения к вытеснению и его путь, но и его весьма действенные, хотя в значительной степени так же остающиеся бессознательными, мотивы. Сама постановка метафизических и религиозных проблем оказывается в интеллигентской среде под запретом, мотивированным, как правило, этически.

«Большая совесть», «скорбь русского интеллигентного сердца», выразились в сне Мити Карамазова – этим кончается статья об Иване. Бессознательный характер присущего русской интеллигенции комплекса вины перед народом – общее место русской религиозной философии от Достоевского до Федотова, вполне разделяемое и Булгаковым.

С этой точки зрения оно, несомненно, действовало как травмирующий фактор, закрывающий пути для более конструктивного решения порождающих это переживание реальных проблем – как социально-политического, так и духовного порядка.

Рассмотрение Булгаковым этой мотивации позволяет выявить новые точки соприкосновения с Фрейдом. «Психоанализ с самого начала приписывал моральным и эстетическим тенденциям в Я побуждение к вытеснению»[31] – писал последний. Впоследствии это вылилось в учение о сверх-Я.

Учение Фрейда о сверх-Я, которое властвует над Я как совесть или как «бессознательное чувство вины», может прояснить динамику этих отношений. Сверх-Я, или, для данного случая, точнее, Я-идеал, возникает на самых ранних этапах становления личности, как обладающий большой реактивной силой осадок ее первых выборов. Он возникает из первоначальной идентификации субъекта с отцом, а его реактивность объясняется внутренней противоречивостью того требования, которое он предъявляет Я: помимо требования ««Ты должен быть таким же (как отец)», он выражает так же запрет: «Таким же (как отец) ты не смеешь быть, т.е. не смеешь делать все то, что делает отец; некоторые поступки остаются его исключительным правом»»[32].

В случае русской интеллигенции, как его описывает Булгаков, речь идет о выборе духовной позиции, происходящем в юношеском или даже подростковом возрасте, т.е. тогда, когда сознательное, критическое отношение к занятой позиции еще невозможно. Этот выбор осуществляется через идентификацию своей творческой и общественной позиции с позицией своих духовных предшественников. Но сама эта позиция такова, что провозглашая на словах тотальный критицизм, она на деле препятствует развитию критического к себе отношения. Таким образом, первые идеологические выборы субъекта вполне аналогичны тем первым сексуальным, чреватым Эдиповым комплексом, выборам, о которых говорит Фрейд[33].

Аналогия с Эдиповым комплексом может быть прослежена и далее: каждое последующее поколение интеллигенции стремится устранить своих предшественников в

моральном и политическом смысле, но, в то же время, обожествляет их (особенно после смерти). В результате, представители интеллигенции, с одной стороны, чувствуют себя обязанными держаться того же мировоззрения, что и устраненные ими их учителя, духовные наставники и предтечи, но с другой – они не смеют заново и критически продумывать основы этого мировоззрения. При этом основное мировоззрение интеллигенции – позитивизм – само в себе содержит теоретическое оправдание такого табуирования. Позитивизм, по Булгакову, «сводит насмарку не только те или иные философские доктрины, но и в значительной степени и самые проблемы, самые жгучие и настоятельные вопросы философского сознания»[34]

Преодоление этого табу, осуществленное Булгаковым и его единомышленниками еще во второй половине 90-х гг. XIX века положило вначале неосознаваемый вполне ясно и отчетливо раздел между ними и «ортодоксальными» интеллигентами, стало их первым шагом на пути обращения. Однако помимо этого, скажем условно, «теоретического» аспекта, это табуирование имело и чисто практическую, именно моральную, мотивацию: охваченная основанная на чувстве вины перед народом, пафосом освободительного движения, понимаемого как некое общественное, точнее, коллективное, действие, «интеллигенция не хочет допустить, что в личности заключена живая творческая энергия», требующая реализации в личном самоусовершенствовании, размышлении, вопрошании. Такое допущение обосновало бы право теоретического пересмотра и право отказа от коллективного действия, т.е. поставило бы под угрозу всю конструкцию вытеснения и защиты. Именно к этому и стремились авторы «Вех». Впрочем, гораздо ярче, чем Булгаков, об этой стороне дела говорят другие участники сборника – Гершензон, Бердяев, Франк. С этой точки зрения, кстати, становится вполне объяснимой реакция на «Вехи». Сборник, с одной стороны, имел ошеломительный и для самих авторов коммерческий успех, а с другой – был встречен целом шквалом чрезвычайно жесткой и неконструктивной, стремящейся не к опровержению, а к снижению образа авторов, путем навешивания на них тех или иных, в зависимости от направления критикующих, ярлыков. Все это вполне может интерпретироваться как хороший пример сопротивления лечению самозванных аналитиков.

Таким образом, Булгаков рисует образ русского интеллигента, личность которого раздражается глубоким конфликтом стремящихся к реализации духовных стремлений (которые в данном случае вполне аналогичны фрейдовскому «Оно»), крайне неблагоприятных внешних условий социальной среды (реальность) и давлением внутренних моральных запретов, проистекающих из чувства вины (Сверх-Я). При разрешении этого конфликта она выбирает отчетливо выраженную невротическую позицию. За это она расплачивается творческим бессилием и нарастающей пошлостью своего наличного существования. Обличение этой пошлости интеллигентского быта составляет, по Булгакову, бессмертную заслугу Чехова («Чехов как мыслитель»).

Бессилие теории прогресса удовлетворить религиозную потребность человека особенно проявилась после революции 1905 г., неудача которой была, прежде всего, творческой неудачей интеллигенции и привела ее к творческому, идейному и нравственному кризису, анализу которого были посвящены «Вехи».

Во всех этих симптомах проявляется глубокая внутренняя раздвоенность интеллигентского сознания, которая определяется Булгаковым, как сочетание в нем черт особой «религиозности, иногда приближающейся даже к христианской» – и принятого на веру без «сложной, мучительной и продолжительной работы ума, сердца и воли» догматического атеизма, религии человекобожия, порождающей настроение героизма и атмосферу нравственной вседозволенности. Причем именно последние становятся все более определяющими духовный облик интеллигенции.

## Пути лечения



Эти симптомы и вся история болезни подсказывают Булгакову и пути лечения, которые так же весьма напоминают психоаналитические.

Из многообразия методов, применявшихся Фрейдом, Булгаков проходит мимо метода свободных ассоциаций и анализа оговорок (в отличие от Л. Шестова, сделавшего его одним из базовых принципов своей герменевтики). Анализ сновидений заменяется анализом утопии (которая лишается своего статуса научной теории и фактически низводится на уровень замещающей мечты, фантазии) и таких феноменов, как бред Ивана или сон Мити Карамазова, а так же вообще творчества писателей-интеллигентов типа Гаршина, или Г. Успенского. Все это подчинено главному – диалогу с пациентом, цель которого - вскрыть вытесненные структуры психики и сам механизм вытеснения и открыть возможность нового, здорового способа существования. Не случайно что, как пишет Зандер, «большинство статей о Сергия были вначале им прочитаны в качестве публичных лекций, и лишь потом напечатаны». Все они «производили неотразимое впечатление на слушателей»[35], т.е. имели непосредственный катартический эффект.

Напоминая интеллигенции об ее духовных истоках, Булгаков, действует как врач-психоаналитик, «посредством дружеского воздействия побуждающий пациента оставить сопротивление», «вспомнить это как часть прошлых переживаний»[36]. Он заставляет ее вновь пережить духовную трагедию Фейербаха, Герцена, Ницше, героев Достоевского и Чехова; он стремится вновь поставить перед ней мучившие их и забытые их духовным потомством нравственные, метафизические и религиозные вопросы «о смысле и целях, о связи всего со всем, о высших идеалах»; создает возможность, вновь и на этот раз, сознательно, продумать и решить их, «обратившись во внутрь себя». Он напоминает о том, что, несмотря на все исторические причины, выбор духовного пути был, тем не менее, «свободным делом самой интеллигенции, за которое она постольку и ответственна перед родиной и историей». Эти напоминания должны были, по замыслу Булгакова, «содействовать сознательному самоопределению человека в ту или другую сторону, от него, как от философского распутия, резко расходятся дороги в противоположные стороны, и полезно каждому, прежде чем окончательно вступить на извилистые тропинки, углубляющиеся в дебри, прийти к этому распутию, откуда видно исходное различие путей»[37]. Возвратившись к этой исходной точке, человек может или, приняв стремление своей души к Богу, пройти, точнее, начать свой путь, через катарсис религиозного обращения, или, сознательно отвергнув эту возможность, самоутвердиться в своем отрицании, что будет все же лучше, чем бессознательное инфантильное отторжение. Первый исход, освобождая, скованную неврозом психическую энергию, открывает затем новую возможность творческой сублимации в стремлении к «высокой, невозбуждающей никаких сомнений цели»[38]. «Уродливый интеллигентский максимализм с его практической непригодностью есть следствие религиозного извращения, но он может быть побежден религиозным оздоровлением»[39]. Открывая новые жизненные пути, Булгаков конструирует идеал церковной интеллигенции, «которая подлинное христианство соединяла бы с просвещением и ясным пониманием культурных и исторических задач»[40]. Это конструирование нового идеала, новой, более продуктивной творческой позиции, Булгаков осуществляет в целом ряде работ. Прежде всего, это работы, посвященные религиозным философам современности. Не случайно, конечно, одна из важнейших статей МИ отвечает на вопрос «Что дает современному сознанию философия Вл. Соловьева?». Аналогичное строение имеют и многие отдельные статьи, концовка которых содержит как правило призыв к движению по новым путям, наброски нового идеала. Здесь надо назвать «Героизм и подвижничество», «Под знаменем университета», «Народное хозяйство и религиозная личность» и др. Сюда же относятся статьи о Федорове, Достоевском, Толстом, С.Н. Трубецком и др.

До сих пор я говорил так, как будто у Булгакова существовал некий терапевтический замысел, который на всем протяжении его публицистической деятельности оставался

неизменным. В действительности это не совсем так. Во-первых, как уже отмечалось выше, говорить о «замысле» в данном случае можно только в модальности «как если бы». Во-вторых, на протяжении 1900-х гг. Булгаков прошел долгий духовный путь, который сказался, разумеется и на его отношении к русской интеллигенции. И в МИ, и ДГ, и в дальнейшем почти каждая крупная статья обозначает прохождение и продумывание определенной вехи на этом пути.

Этим вехам соответствуют и этапы формирования и углубления этого «замысла». По мере движения самого Булгакова по пути обращения он претерпевает ряд изменений и уточнений. Так, по сравнению с МИ в ДГ мы находим не только указание на реальность фрустрированных духовных потребностей и внешние причины этой фрустрации, но и тщательное исследование механизма вытеснения, а так же более четкое, с нарастанием черт церковности сформулированное, описание нового идеала.

В МИ рассмотрение ведется прежде всего на психологическом уровне, в терминах потребностей и их удовлетворения. В ДГ Булгаков обращается и к антропологии, в которой эта психология должна быть укоренена. Это находит свое завершение уже в первой «большой» философской работе Булгакова – в «Философии хозяйства». В ДГ, в «Размышлениях о национальности», «сознательная и волевая жизнь» человека, его «эмпирическое я» рассматриваются как неадекватное выражение «нашей подлинной субстанциальной личности», ее «бытийственного ядра», которое вследствие своей алогичной, сверхлогичной или даже антилогичной природы может быть определено только апофатически, не может быть логизировано. Для его описания равным образом подходят и не подходят такие понятия как «инстинкт» Бергсона и «сублиминальное сознание» Джемса. Именно оно есть то главное, что есть в человеке, ибо творится «по непреложному определению Творца»[41]. Несколько расширяя контекст нашего исследования, можно сказать, что Булгаков здесь не только предвосхищает Гуссерлевское различие рефлексивного и дорефлексивного в сознании, намеченное в первом томе «Идей» (1913), но и более сильную, хотя и натуралистическую, с точки зрения феноменологии, критику понятия сознания у Фрейда[42]. Эмпирическое же «я» предстает здесь у Булгакова как место встречи этого бытийственного ядра и «иного бытия», что уже существенно напоминает отношения между «я», Оно и реальностью у Фрейда. В отличие от последнего, как мы уже видели, для Булгакова существенно, что это ядро оказывается носителем не только чисто природных, но и специфически человеческих, духовных потребностей и определенностей личности (напр. национальных)[43].

Таким образом, указание на явные параллели между психоанализом и исследованием природы русской интеллигенции у Булгакова помогает понять совокупность публицистических работ последнего, относящихся к к. XIX – н. XX в. (сб. «От марксизма к идеализму» и «Два града») как единое целое, подчиненное определенной логике, которая, хотя и не была четко сформулирована (а может быть и вполне осознана) им как замысел, тем не менее, может быть реконструирована как таковой.

- [1] Данный текст писался в начале 2000-х годов и нетрудно видеть, что первые его абзацы представляют собой некритический перепев «веховского» подхода к анализу феномена «интеллигенции» и вообще русской общественной мысли. Я до сих пор считаю этот подход весьма продуктивным и полагаю, что критическое и осторожное введение его в современный диалог идей могло бы принести значительную пользу. Очень важно, однако, подчеркнуть, что критические аргументы и риторические фигуры, направленные в адрес «интеллигенции» в «Вехах», в том числе и самим Булгаковым, имели смысл, совершенно противоположный тому, которым они наделяются в современном антиинтеллигентском дискурсе: пресловутое «выздоровление» должно было вести не к утрате главной составляющей интеллигентского сознания – его критической функции, но к преодолению мешавшего ее нормальному отправлению «нигилистического комплекса», присущего «правым» радикалам не в меньшей степени, чем «левым». См.: Антонов К.М. «Вехи»: понятие религии в контексте философского постижения модерна в XX веке // «Вехи» русской религиозной мысли: 1909–2009. Рим, 2012. С. 175–194. [http://molodajarossija.ru/?page\\_id=411](http://molodajarossija.ru/?page_id=411)
- [2] Герцен А.И. «Былое и думы», Соч. т.5, с. 158, М., 1956. При этом, правда, не следует забывать о том, что и Герцен не остался в долгу, поставив собственный диагноз своему словоохотливому собеседнику (примечание 2015 г.)
- [3] См. об этом: Эткин А.М. Эрос невозможного. История психоанализа в России. М., 1994; Лейбин В.М. Фрейд и Россия // Зигмунд Фрейд и психоанализ в России. Москва — Воронеж, 2000. С. 305-518. Более систематично восприятие психоанализа в русской религиозной философии рассмотрено мной в: Антонов К.М. Рецепция классического психоанализа в русской религиозной мысли и современные психоаналитические теории религии // Вестник ПСТГУ сер. 1. Богословие.Философия. 2014. Вып. 5 (55). С. 47-67 (электр. доступ: <http://pstgu.ru/scientific/periodicals/bulletin/I/archives/articles/55/>)
- [4] А среди собственно психологов можно назвать К.Д. Кавелина, Т. Липпса и др.
- [5] Фрейд З. Я и Оно // Фрейд З. Психология бессознательного. М., 1990. С. 425–440, здесь с. 435, 439.
- [6] Все цитаты в этом абзаце см.: Фрейд. О психоанализе // Фрейд. Психология бессознательного. С. 346–381, здесь с. 360.
- [7] Булгаков С.Н. Иван Карамазов (в романе Достоевского «Братья Карамазовы») как философский тип // Булгаков С.Н. сочинения в 2-х тт. Т. 2. Избранные статьи. М., 1993. С. 15–45, здесь с. 17.
- [8] Там же. С. 18-19.
- [9] Булгаков. Душевная драма Герцена // Булгаков. Избранные статьи. С. 95–130, здесь с. 96, 99.
- [10] Там же. С. 107-108
- [11] Булгаков. Основные проблемы теории прогресса // Булгаков. Избранные статьи. С. 46-94, здесь с. 46.
- [12] Там же. С. 47-48.
- [13] Там же. С. 49-50
- [14] Франкл В. Теория и терапия неврозов. М., 2001. С. 10. Процесс «гуманизации психоанализа» от Фрейда к Франклу был с большой заинтересованностью прослежен С.А. Левицким в одноименной статье, см.: Левицкий С.А. Трагедия свободы. М., 1996. С. 388-394.
- [15] Булгаков. Душевная драма Герцена. С. 97.
- [16] Булгаков. Героизм и подвижничество // Булгаков. Избранные статьи. С. 302-342, здесь с. 306.
- [17] Там же.
- [18] Булгаков. Основные проблемы... С. 50.

- [19] *Булгаков*. Душевная драма Герцена. С. 108.
- [20] *Булгаков*. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // *Булгаков*. Избранные статьи. С. 162-221, здесь с. 165, 171.
- [21] *Булгаков*. Карл Маркс как религиозный тип // *Булгаков*. Избранные статьи. С. 240-272, здесь с. 256-257.
- [22] Там же. С. 248.
- [23] Там же. С. 249
- [24] Там же. С. 256.
- [25] Подробно – в «Душевной драме Герцена» (с. 98) и статье о Фейербахе (с. 166), мельком – в работе о Марксе (с. 257)
- [26] *Булгаков*. Карл Маркс... С. 267.
- [27] *Булгаков*. Основные проблемы... С. 62.
- [28] *Булгаков*. Апокалиптика и социализм // *Булгаков*. Избранные статьи. С. 368-434, здесь с. 420.
- [29] Там же. С. 424.
- [30] Там же. С. 420.
- [31] *Фрейд*. Я и Оно. С. 438.
- [32] Там же. С. 437-438.
- [33] Этот процесс довольно подробно описан А. Изгоевым в «веховской» статье «Об интеллигентской молодежи».
- [34] *Булгаков*. Под знаменем университета // *Булгаков*. Избранные статьи. С. 273–285, здесь с. 278.
- [35] *Зандер Л.А.* Бог и мир (Мирозерцание о. С. Булгакова). Париж, 1948. Т. 1. С. 34.
- [36] *Фрейд*. По ту сторону принципа удовольствия // *Фрейд*. Психология бессознательного. С. 382-424, здесь с. 390.
- [37] *Булгаков*. Религия человекобожия... С. 163.
- [38] *Фрейд*. О психоанализе. С. 360.
- [39] *Булгаков С.* Героизм и подвижничество. С. 342. Ср. описание исходов анализа в: *Фрейд*. О психоанализе. С. 380-381.
- [40] Там же. С. 340.
- [41] *Булгаков*. Размышления о национальности // *Булгаков*. Избранные статьи. С. 435-457, здесь с. 438-439.
- [42] См. об этом: *Рикер П.* Конфликт интерпретаций. М., 1995, С. 157-158.
- [43] *Булгаков*. Размышления. С. 438-439.