



**Н. А. БЕРДЯЕВ**

## **Типы религиозной мысли в России**

Возрождение православия

### I

Для духовной жизни России за последние пятнадцать лет знаменательно возникновение и развитие религиозно-философских течений, искание веры и опыты ее оправдания. Традиционное мировоззрение позитивизма и материализма претерпело серьезный кризис и пережило крах в духовно передовом слое русской интеллигенции. Россия вступила в XX век с религиозными вопрошаниями, с готовностью направить свою духовную энергию на религиозно-философскую мысль. В широких слоях общества все еще продолжало господствовать традиционное интеллигентское мировоззрение, и старый позитивизм не потерял еще кредит. Но не этими количественными критериями определяется центральное и существенное в национальной духовной жизни. Творческая энергия мысли окончательно ушла от старых направлений и перешла к новым религиозно-философским течениям. Это должны признать и враги этих течений. Но ложно было бы утверждение, что русской религиозной мысли начала XX века ничто не предшествовало в России XIX века. Достоевский, Л. Толстой и Вл. Соловьев предопределили направление русской передовой религиозной мысли в XX веке. Эти большие, самые большие русские люди поставили темы, над которыми наше сознание теперь работает. Мы уже далеко ушли от их учений, но всегда должны вспоминать их образы, когда обращаемся к своим истокам. Именно они произвели сдвиг в русском сознании и направили мысль нашу на новый путь. Русская религиозная мысль вращается вокруг христианства, и для нее существенно и характерно лишь то, что связано с христианскими

темами и вопрошаниями. Этим определяется и задача моих очерков. Для меня важны и нужны лишь те течения, которые имеют ту или иную связь с христианством, хотя бы в самой неортодоксальной форме. Только эти течения имеют творческое будущее в России. Религиозная мысль в России имеет много оттенков. Но некоторые формы религиозной мысли имеют лишь переходное значение и для религиозного сознания являются элементарно-зачаточными. Развитое и раскрывшееся религиозное сознание не может не подойти вплотную к христианству и не болеть христианскими темами. Это чувствуется даже в теософических течениях.

В многообразных проявлениях русской религиозной мысли можно открыть несколько основных типов мироощущения и миросозерцания. (Классификация типов, на которой я буду основывать свои характеристики и свою критику, конечно, условна и в значительной степени определяется интересами моей собственной религиозной мысли, но, думается, есть тут и что-то объективное, проводящее в нашей духовной жизни существенные борозды.) Основным все-таки является тип православной религиозной мысли, который выражается в разнообразных попытках возродить православие. Более всего меня интересует психология религиозной мысли. Для православного течения характерно стремление к религиозной серьезности и к исторической монументальности: оно ищет корней и вековых основ религиозного сознания, боится человеческого произвола и подмены религиозно-подлинного надуманным и искусственно взвинченным. Но эти благие устремления воли не спасают возродителей исторически-монументального православия от искусственной стилизации прошлого, от искусственного настраивания себя на лад старинных чувств, от упадочного эстетизма в жизненных оценках, от бессознательных или полусознательных подмен. Всего более это чувствуется в самом ярком, талантливом представителе нашей православной мысли — в свящ. П. Флоренском, книга которого «Столп и утверждение Истины» должна быть признана самым значительным явлением в этом течении\*. С. Н. Булгаков, св. П. Флоренский, кн. Е. Н. Трубецкой\*\*, В. Эрн, Волжский и др. — это уже если не новое христианство, не новое религиозное сознание, то во всяком случае новое православие,

---

\* См. об этой книге мою статью «Стилизованное православие» в «Русской мысли» (Январь. 1914).

\*\* Кн. Е. Трубецкой стоит несколько в стороне и наименее характерен.

новое в православии. Им не удается до конца стилизовать себя под старый, архаический тип исторического православия, хотя они видят свой *point d'honneur*<sup>1</sup> в том, чтобы не быть модернистами. Вопреки своим желаниям и эстетическим вкусам они все-таки остаются православными модернистами, но раздвоенность их воли и их сознания делает их модернизм не творческим. Это — явление совершенно обратное тому, которое мы видим в католическом модернизме. Там исконные католики пленены современным духом, ищут новой жизни и новой мысли. У нас люди современного духа пленены старой религиозной истиной и ищут путей возврата в лоно Церкви. Но православие этих людей не походит на православие епископа Феофана Затворника<sup>2</sup> или на православие таких современных хранителей консервативного православия, как М. Новоселов, В. Кожевников, Ф. Самарин<sup>3</sup> и т. п. С новым православием находит возможным сближаться и устанавливать с ним мистико-эстетические связи даже Вячеслав Иванов.

## II

Для интересующего нас типа религиозного сознания характерна неутолимая жажда *возврата*, бегство от современности в материнское лоно Церкви, вечное обращение в христианство, которое никогда не может быть завершено. Творческие силы этого течения надорваны вечным покаянием мысли, самопреодолением, отрицательной реакцией против своего прошлого, против интеллигентского сознания. Представителям этого типа религиозной мысли кажется смелым и дерзновенным их возврат к христианству, к православию от интеллигентского неверия. Они почти любят тем, что стали православными, церковниками, конкурируют друг с другом в степени своей ортодоксальности и церковности, детски радуются этому своему новому положению в мире. Но внутри самого христианства они не обладают смелостью почина, они лишены творческой силы. Они модернисты не потому, что вступают на путь религиозного творчества, а потому, что не могут победить в себе раздвоенности современных людей. Но самолюбие их направлено на то, чтобы быть как можно более ортодоксальными, как можно более верными древним преданиям. Они хотели бы постепенно принять все историческое здание не только Церкви, но и церковно-бытового и церковно-государственного строя, эстетически запугивают себя и других уродством всего нового, совре-

менного, творимого человеком. Но в силу необходимости обречены они оставаться посредниками между старым православием и современной культурой, раздвоенными и разодранными. Люди этого религиозного типа роковым образом лишены религиозной цельности и особенно жадно ищут цельности в возврате к старой ортодоксальности, к былой органичности. Они вечно осматриваются, озираются назад, убегают от себя и своего времени и этим обессиливают себя, не могут найти в себе твердой точки опоры для творческого движения вперед. Это течение обладает довольно высокой философской культурой и отличается большой сознательностью, даже слишком большой. Возврат к православной цельности и к православному примитивизму в этом течении насквозь сознательный, надуманный, философский, культурный, умственный. Наивности переживаний и наивности мысли в этом течении нельзя найти. *Наивно и непосредственно переживать можно лишь свое новое, современное, впервые творимое. Старое же, бывшее, сотворенное другими можно пережить лишь сантиментально, рефлексивно-сознательно.* Тот религиозный материализм и религиозный наивный реализм, которые в известном возрасте жизни христианских народов утверждаются непосредственно, наивно, цельно и в атмосфере поэтического народного жизнеощущения, в современном возрождении православия утверждаются сознательно-философски, с рефлексией, с оглядкой, с стилизацией. Сознательная наивность, рефлектирующая цельность, модернизированная архаичность — вот что характерно для современного возрождения православия. Но за этим скрыта подлинная жажда целостной веры.

Общественно наиболее характерным представителем этого типа религиозной мысли является С. Н. Булгаков. Его путь — типический. Он от марксизма, через идеализм, пришел к православию. Он занимает руководящее положение в известном религиозно-философском течении. Булгакова можно назвать кающимся интеллигентом, подобно тому как когда-то были у нас кающиеся дворяне. Это — новое явление в русской жизни. Более своеобразен, блестящ и в религиозном смысле более инициативен свящ. П. Флоренский, и его, по-видимому, можно признать вдохновителем всей современной школы православной религиозной мысли. Священник, профессор Московской духовной академии, близкий к старцам и к пустыням — он в силу пройденного им религиозного пути и занятого им положения дает религиозные директивы. Несмотря на его молодость, его признают авторитетом. Плохо различают упадочность в

свящ. П. Флоренском, его искусственное стилизаторство, александризм<sup>4</sup>, его вечные счеты с собой и бегство от себя, его страшный скептицизм и отсутствие в нем творческого духа. Но как ни оценивать свящ. Флоренского, нужно сказать, что значение его более индивидуальное, вне большого исторического пути русской мысли. Он — тепличен и экзотичен. Значение Булгакова более общее, более исторически-типическое, более широко-общественное. Как мыслитель и писатель Булгаков не интимен, он боится интимности и не имеет дара интимности. Он — широко общественен по характеру своего мышления, по своей манере писать, хотя бы сам он и бежал от духа общности. В типе Булгакова есть что-то исторически-общеобязательное, характерно-типическое для русской духовной жизни и русских исканий. Булгаков внес в свое православие свой былой марксизм, и в самом его бегстве из стана русской интеллигенции продолжают чувствоваться типически-интеллигентские черты. Он характерен для духовного кризиса интеллигенции. По духовному типу своему он был и остался догматиком, раздражающимся рефлексией, вечно соблазняемым тем, что чуждо ему и что внеположно ему. В. Ф. Эрн плывет в том же религиозно-философском русле, что и Булгаков, но он недостаточно еще себя выразил в литературе и менее типичен, менее связан с основными течениями русской мысли, более узок, в нем нет тревожности Булгакова. Кн. Е. П. Трубецкой стоит несколько в стороне, он менее крайний, слишком академичен, недостаточно чуток к мистическим темам. Но книга его о Вл. Соловьеве интересна и характерна для православной мысли\*. В характеристике того типа религиозной мысли, который можно назвать возрождением православия, я прежде всего буду иметь в виду Булгакова.

### III

Для мироощущения Булгакова и для всей его религиозной философии характерен дуализм, раздвоение, трансцендентное противопоставление, всюду проводимое\*\*. Этот крайний дуа-

\* См. мою статью о книге кн. Е. Трубецкого «О небесном и земном утопизме» в «Русской мысли» (Июль. 1913).

\*\* Для характеристики Булгакова основой является его книга «Философия хозяйства». Важны также главы по философии религии, печатаемые в «Вопросах философии и психологии»<sup>5</sup>; имеют значение собранные в два тома статьи «Два града».

лизм есть, по-видимому, единственный ведомый ему способ восприятия жизни, и он пытается найти для него религиозную и философскую санкцию. На всем, что пишет Булгаков, явственно отпечатлеваются его вечные колебания между святыней православия, пустыню, старцами, аскетизмом, молитвой, божественной трансцендентностью и мирской культурой и общественностью, разумом устрояющим жизнь, наукой, философией, хозяйством и хозяйственностью, всем человечески-имманентным. Этот дуализм унаследован Булгаковым от всего его жизненного пути. Все время чувствуется, что Булгаков бессилён пережить с религиозным пафосом и имманентным просветлением ценности культуры и общественности, ценности своей жизни в мире и своей мысли, своего познания, своей человеческой активности. Он не может жить без мирской культуры и общественности, без мысли, без мирского знания и без общения в миру, но не может и вложить во все это религиозного пафоса, не может почувствовать во всем этом Бога изнутри. Религиозно патетичны для него лишь моменты бегства из мира и от мирских ценностей в пустыни, к старцам, к устойчивому опыту православия. Но все вновь и вновь обращается он к миру и поворачивается к нему своим хозяйственным, разумным, благоразумным и благоустрояющим обликом. Бог остается трансцендентным человеку и миру, мир и человек — трансцендентны Богу. Вечно убегает Булгаков от человека и мира в трансцендентное, вечно боится человека и мира. И вновь возвращается к человеку и миру, но трансцендентного не вносит в жизнь человека и мира. Трансцендентное так и не становится имманентным, не преображает и не просветляет жизни изнутри. В творчестве жизни нет внутреннего религиозного горения, нет пафоса. И остается один лишь способ оправдания жизни в мире — оправдания мирской жизни, как послушания, как несения бремени и тяготы, как наживание последствий греха. Булгаков и вступает на этот путь оправдания жизни. Религиозный пафос его — пафос дистанции, бесконечного расстояния между человеком и Богом, миром и Богом, пафос трансцендентности Бога, низости и ничтожества твари перед лицом Творца. По-видимому, переживание этого трансцендентного расстояния он и считает религиозным переживанием по преимуществу. В переживаниях религиозной имманентности, божественной близости он склонен видеть уклон к человекобожеству и миробожеству. Это ощущение бесконечного трансцендентного расстояния Бога от мира и человека унаследовано Булгаковым еще от его позитивизма и марксизма. Ибо поистине для позитивизма и марксиз-

ма Бог совершенно и окончательно трансцендентен миру и человеку, ничто божественное не просвечивает изнутри. В сущности, позитивизм и есть крайний, самый предельный трансцендентизм богосознания, — Бог окончательно вынут из бытия человека и мира и отодвинут за пределы всякой достигаемости. Эта отравка совершенно безбожной мирской жизни осталась в Булгакове и вечно его пугает. Этот пафос трансцендентности и делает его внутренне несвободным, всегда чем-то подавленным, порождает в нем робость духа. Булгаков не вносит своего человеческого опыта в свое религиозное сознание, не обогащает своей религиозной мысли своим путем, так как он в вечном ужасе от своего человеческого, вечно бежит от него, как от бытия, лишённого всякой божественности. И это мешает ему сыграть творческую религиозную роль. Он не идет к новой жизни. Он обречен быть реставратором. Путь Булгакова, как и путь слишком многих в современном религиозном движении, есть бегство от человека и человеческого в божественную трансцендентность. Он ищет религиозного центра не внутри себя, не в глубине, не в сокровенно-имманентном ему, а вовне, в бесконечной дистанции, в совершенно трансцендентном ему. И это так характерно для современного человека, для его усталости от безбожного человеческого существования, так обнаруживает религиозное бессилие после блужданий по пустыням позитивизма! Религиозная тоска человека обессилевшего и испуганного находит себе оформление в трансцендентном религиозном сознании.

Трансцендентный дуализм Булгакова выражается и в его манере писать, в невозможности найти свой единый стиль. Он не может освободиться от академизма, от старой рационалистической манеры, от совершенно дискурсивного метода трактования мистических тем. В строении фраз чувствуется боязливость изнутри и свободно вплотную подойти к религиозным и мистическим вопросам. Но эта старая рационалистическая манера, очень осторожная и боязливая, чередуется у Булгакова с лиризмом, который нельзя назвать удачным. Булгаков может быть назван неудачником в лирике, и это неудачничество определяется исконным дуализмом, обрекающим его на разодранность, его чувством божественного не как внутреннего начала, а как предмета устремления. Булгаков не смотрит на свое писательство, как на патетическое выявление своей внутренней духовной энергии. Он не может освободиться от обязательства доказывать и оправдывать свою истину и правду так, как он привык это делать, когда был марксистом и кантианцем. Он не любит науки, не имеет пафоса научного знания, но он боится науки и

считается с ней, как с угрожающей внешней силой. И науку ощущает он, как трансцендентное, т. е. несвободно. Язык Булгакова лишен внутреннего религиозного пафоса, так как всякая литература ощущается им как мирское, совершенно трансцендентное божественному, почти как грешное и недолжное. Лучше было бы умолкнуть в молитве. Булгаков идет от мира к Богу, но никогда не идет от Бога к миру. Он как бы презирает свою собственную мысль и боится ее, всегда ощущает ее грешную нечистоту. При таком чувстве нельзя мыслить и писать с пафосом, нельзя выработать стиль, адекватный своей внутренней духовной жизни. Булгаков строит религиозную философию и презирает ее, не уверен в праведности и ценности такого рода занятия. И завидует святости: хочет бежать от собственной мысли, от собственного писательства. Дело мыслителя и писателя в мире остается неоправданным. Для возрожденного православного сознания всякое культурное творчество отравлено, все плоды человеческого творчества горьки. Остается лишь возможность нести двойственное, компромиссное существование, вечно колебаться между двумя полюсами, трансцендентными друг для друга. Самое характерное для Булгакова это то, что он совершенно лишен пафоса силы, ничего не может переживать, как своей внутренней мощи.

#### IV

Философия Булгакова делает попытки оправдать эту мирскую культурную жизнь, которая остается неоправданной его психологией. Так как из человека и из мира вынута божественное, так как Бог не имманентен и нельзя творить жизни с религиозным пафосом, то остается оправдание всей жизни в мире, как послушание, как несение бремени и тяготы греховного мира. Философия Булгакова очень модернизирована и вооружена всеми современными философскими орудиями, но в основном дух ее тот же, что у епископа Феофана Затворника, для которого вся жизнь в мире оправдывалась, как послушание последствиям греха. И в православном богословствовании Феофана был тот же хозяйственный мотив, что и в современном философствовании Булгакова. Хозяйственность есть в русском православии, в духовном нашем быту. Современная хозяйственность Булгакова, связанная с его экономическим материализмом, встретила со старой хозяйственностью Феофана Затвор-

ника\*. И Булгаков принимает хозяйственное отношение к жизни и со страхом отвергает творческое отношение к жизни. Религиозное переживание жизни в мире для него есть послушание, несение тяготы, а не творчество, — оно определяется не избыточной творческой энергией, а недостатком греховной природы.

Самое значительное и своеобразное создание Булгакова — его «Философия хозяйства». В этой книге ему удалось выразить свое мироощущение и философски его хорошо обосновать. Заглавие этой книги не совсем точное и слишком узкое. В сущности это не философия хозяйства, а хозяйственная философия, даже хозяйственная религия. Булгаков дает нам особый тип религиозной мысли. Хозяйственность не есть только объект мысли Булгакова, — она проникает насквозь и субъект мысли. Булгаков — богослов в экономике и экономист в богословии. Он остался экономическим материалистом и перенес свой экономический материализм на небо, небо оросил трудовым потом. Даже Софии и софийности придал он экономически-хозяйственный характер. Хозяйство превратилось для него в целую метафизику бытия, даже в своеобразную мистику. Булгаков чувствует мир, как хозяйство, и Бога, как Хозяина. Человек — управляющий этого Хозяина, которому поручено возделывать землю. Человек не имеет своей собственности. И он может лишь управлять, возделывать, хозяйничать на господской, хозяйской земле, но не может быть творцом, не может быть оригинальным художником жизни. Булгаков абсолютизирует хозяйство и придает ему характер универсальный. Отношение человека к природе он понимает исключительно как хозяйственное отношение. И он принужден определить культуру как хозяйство. «Культура лишь трудом человечества высекается из природы, и в этом смысле можно сказать вместе с экономическим материализмом, что вся культура есть хозяйство»\*\*. Ему совершенно чуждо понимание культуры как творческой избыточности. И это так характерно для русской мысли! Хозяйственное мироощущение и мирозерцание противоположно всякому артистизму, аристократизму, всякому пафосу свободы и творчества. Но хозяйственная работа, хозяйственный труд как послушание, — основное для Булгакова и единственный источник его религиозного оправдания жизни. Он совсем как будто бы не сознает, что хозяйственное отношение к природе

\* См. очень характерную книгу епископа Феофана «Начертание христианского нравоучения».

\*\* См.: Философия хозяйства. С. 308.

всегда корыстное и озабоченное и потому не может быть христианским, евангельским. Христианское, новозаветное отношение к природе и к жизни должно быть бескорыстным и беззаботным, должно быть созерцанием божественной красоты космоса и творчеством новой космической жизни. Хозяйственное же отношение к природе целиком еще ветхозаветно, подзаконно. Ему неведома новозаветная духовная свобода. И Булгакову чужд пафос христианской свободы. В его отношении к жизни, в его философствовании чувствуется ярмо подзаконности. В основе его хозяйственной религиозной философии лежит ветхозаветное чувство жизни, библейское проклятие, по-новому осознанное в экономическом материализме, вечная зависимость от природной необходимости. Хозяйственная религия Булгакова и есть религия рода, проклятого натурального рода. Сама София, к культу которой он приходит и с которой связывает самое интимное в своей религиозной философии, есть София родовая, рождающая и хозяйничающая. Поэтому и хозяйство оказывается софийным. Но Небесная Дева — София не рождает и не хозяйничает в роде человеческом, и она не может быть причастна к хозяйственным заботам и трудовому поту. Эти планы совершенно несоизмеримы. Для Булгакова все хозяйственное оказывается своеобразно божественным. Он приходит в своей хозяйственной религиозной философии к оправданию быта. И в этом он встречается с старым православием. Русские старцы, как, например, Амвросий Оптинский\*<sup>6</sup> или Феофан Затворник, религиозно оправдывали именно родовой быт, хозяйственные заботы, естественное, традиционное домостроительство жизни. Торговля в лавке для Амвросия и Феофана имела больше оправдания, чем творчество философское, художественное, общественное. Жизнь в родовом быту оправдана, как послушание. Творчество же человека есть дерзновение и может оказаться сатанинским уклоном к человекобожеству. У Булгакова все это менее примитивно и менее наивно, сложнее, сознательнее, современнее. Но и он приходит к тому же.

## V

Булгаков очень последовательно отрицает творческую природу человека и боится творчества как сатанизма. В этом отно-

---

\* См. интересное «Описание жизни блаженных памяти оптинского старца иеросхимонаха Амвросия» протоиерея С. Четверикова.

шении в его «Философии хозяйства» есть очень яркие места. Философского обоснования своего религиозного страха творчества Булгаков ищет в платонизме. Прежде всего он отрицает, что знание есть творчество. Источник отрицания творчества человека — в религиозном пафосе трансцендентной дистанции между тварью и Творцом. В глубине тварной природы нет источников творчества, — источники эти всегда лежат в трансцендентном по отношению к тварной природе Творце. Творить не дано из ничего, т. е. из свободы, из глубины, — дано лишь перераспределять данные элементы замкнутой и завершенной тварной природы. Притязание твари на самобытное творчество для Булгакова есть сатанизм. Знание «есть выявление того, что метафизически дано, оно в этом *не есть* творчество *из ничего*, но *лишь воссоздание, воспроизведение данного, сделавшегося заданным*, и это воссоздание становится творчеством лишь постольку, поскольку оно есть свободное и трудовое воспроизведение. Человеческое творчество не содержит поэтому в себе ничего *метафизически нового*, оно лишь воспроизводит и воссоздает из имеющихся, созданных уже элементов, и по вновь находимым, воссоздаваемым, но также данным уже образцам. Творчество в собственном смысле, создание метафизически нового, человеку, как тварному существу, не дано и принадлежит Творцу... Человеческое творчество создает не «образ», который дан, но «подобие», которое задано, воспроизводит в свободном, трудовом, историческом процессе то, что предвечно *есть*, как идеальный первообраз. И бунт твари против Творца, уклон сатанизма, метафизически сводится к попытке стереть это различие, стать, «как боги», иметь все свое от себя» \*. Так объявляет Булгаков всякое имманентное религиозное сознание, открывающее внутри, в глубине человека творческую божественную энергию, уклоном к сатанизму. Трансцендентное и абсолютное противоположение твари и Творца есть схема, в которую он хочет вместить ортодоксальное, благочестивое, богопокорное христианство. Творение совершенно закончено и замкнуто, творческий процесс не продолжается в человеке и через человека. Человек — трепещущая и униженная тварь. Ему дано лишь хозяйственно устраивать созданное Богом, божье имение. В таком сознании чувствуется непреодоленный религиозный сервиллизм<sup>7</sup>, религиозное несовершенство человека. Покорность трансцендентной, т. е. внешней и далекой воле Божьей есть последнее. Это — гетерономное, а не автономное религиозное

\* См.: Философия хозяйства. С. 140—141.

сознание. Такое полагание центра вне собственной глубины порождает робость и приниженность раба, переживаемую почти экзотически. А ведь, казалось бы, и христианство ставит перед человеками великую задачу — «будьте, как боги», казалось бы, христианство и есть достижение совершенной имманентности Бога человеку, христианство возносит человека на небывалую высоту и через Богочеловека приобщает его к божественным тайнам Св. Троицы. Но Булгаков в своей религиозной онтологии абсолютизирует один из моментов религиозного опыта и религиозного пути — прохождение через расщепление и противоположение человеческого и Божеского, твари и Творца. Он рационалистически закрепляет этот неизбежный в религиозной жизни момент и создает на веки веков статическую религиозную онтологию. Булгаков делает это по-своему, но он в этом следует за всем внешним христианством известного возраста человечества. Его христианство остается в натуралистической стадии религии рода. Философски и религиозно Булгаков принимает объективно-предметный материализм и реализм. Он — не символист. Он верит, что материализация христианства в природном и историческом плане есть последнее и самое сокровенное. Он не делает различия между эзотерическим, сокровенным, внутренним христианством и христианством экзотерическим, видимым, внешним. Все материально видимое и воплощенное в христианстве — не символы иного, сокровенного, а последние реальности. Это несимволическое, реально-материалистическое принятие христианства ведет к безнадежной зависимости от внешнего и всегда кончается рабством духа. Дух освобождается, лишь вобрав все внутрь себя и постигнув все внешнее как символы совершающегося в его глубине, сокровенно внутреннего.

Из трансцендентизма и материализма религиозной философии Булгакова вытекает то, что свобода для него поглощается необходимостью. Он лишен пафоса религиозной свободы. Для иррациональной тайны свободы, для бездонной свободы у него не остается места. Его свобода подзаконна и подчинена необходимости. Страх перед свободой не проходит у Булгакова, и с религиозным пафосом переживает он божественный фатум, божественную необходимость. «Свобода... должна быть введена в твердые берега необходимости, чтобы послужить раскрытию единого плана... Свобода есть общая основа творческого процесса, необходимость же определяет рамки этого процесса и постольку предeterminирует свободу, направляет ее путь. И для отдельного человека, и для исторического человечества суще-

ствуует необходимость, как закон его же собственной жизни» \*. «Для Бога человек со скрытыми в нем возможностями и силами истории вполне прозрачен, и именно благодаря этому гарантируется исход истории, отвечающей божественному плану. Свобода распространяется лишь на *ход* исторического процесса, но не на его *исход*. Промысл Божий, путем необходимости ведущий человека, есть поэтому высшая закономерность истории» \*\*. Так обнаруживает Булгаков совершенно пассивное понимание Апокалипсиса всемирной истории. Человек и человечество — не активный творец мировых исторических судеб. Человек пассивно и с трепетом ждет совершения над ним судеб апокалиптических. Очень связаны в религиозной философии Булгакова его экономизм, материализм, натурализм, его пафос труда и послушания и его отрицание творческой свободы. Все одно из другого вытекает и одно другое поддерживает.

По внешности учение Булгакова о Софии неудачно и может показаться неорганическим. Но если вникнуть глубже в мирозерцание Булгакова, то станет ясно, что он должен был прийти к софийности. Булгаковская софийность есть выражение женственно-пассивной религиозности, покорно принимающей данный миропорядок. Высшая точка этой софийной религиозности есть мление и умиление. Для более мужественного религиозного духа София есть искание человеком своей утерянной девственности, своего андрогинического образа. София связана с проблемой человека. Но в религиозно-философском сознании Булгакова София есть санкция на веки веков материи, как богоматерии, санкция рода, как божественной ипостаси. И образуется уклон к созданию четвертой ипостаси Божества, ипостаси женственной. Это особенно явственно у свящ. П. Флоренского. Но и у Булгакова есть сильная тяга к религии женственного Божества. Это — самое интимное в нем, единственный выход для него из чувства бесконечной дистанции и противоположения между человеком и Богом, из прозы и тяготы хозяйственного послушания. Поэзия булгаковской религии, которая, конечно, есть у него, связана с Софией, с посредничеством божественной женственности, разлитой в природе и пропитывающей землю. Мир и мировая жизнь для Булгакова не божественны, но софийны. И можно заподозрить это сознание в том, что для него не Христос, не Богочеловек — посредник между человеком и Богом, миром и Богом, а София, божественная женственность.

\* См.: Философия хозяйства. С. 236.

\*\* Там же. С. 237.

Этот уклон, по-видимому, неизбежен для всякого типа религиозности, отрицающего активность и творчество человека и героическое религиозное начало. Есть это и в недрах самого православия, и там есть более интимное чувствование Богоматери, чем Христа. И Мария ощущается более как мать, чем как дева. В русском православии есть уклон к религии рождающей женственности, рождающей земли, религии материнства и рода. С этим связано и ощущение святости и вечности материи. В этом — глубокие корни консерватизма. Для такого типа религиозного мироощущения характерна жажда раствориться, отдаться. Культ девы, рождающей от Духа, — свобода. Культ женственности, рождающей в природно-родовом порядке, — необходимость. И образ девственности двоятся между этими двумя путями. Булгаков избирает тот путь софийности, который закрепляет необходимость. Так образуется религия животной, органической теплоты, женственная религия. В эту теплоту, в эту всеобъемлющую женственность прячутся от холода и огня религиозного пути, дерзающего взять на себя крест и распятие. Софийность и есть интимно-лирическая, радостная сторона того, что объективно и принудительно раскрывается Булгакову как хозяйственность. Все это московское православное течение никогда и ни в чем не обнаружило чувства Христа, интимной близости к Христу. Остается впечатление, что София подменяет Христа: Самого Христа почти боятся. И труднее всего найти Христа у свящ. П. Флоренского.

## VI

Для характеристики булгаковского типа религиозной мысли очень существенны опубликованные им главы из задуманной философии религии\*. Очень характерно и интересно, что в своем подходе к проблемам философии религии Булгаков остается кантианцем, подобно тому как он остается экономическим материалистом в своей философии хозяйства. Он притворяется кантианцем, из страха перед научной философией надевает на себя одеяние ненавистного ему кантианства. Очень странные для русского православного мыслителя, всегда противопологающего свой онтологизм кантианскому трансцендентализму, такие заглавия, как «Трансцендентальная проблема религии», «Как возможна религия?» и т. п. По своему методу Булгаков

\* Напечатаны в «Вопросах философии и психологии».

остается рационалистом в философии религии, он прежде всего имеет дело с трансцендентальными категориями. В этом чувствуется раздвоенный и сомневающийся ум, для которого его догматизм никогда не бывает имманентным. Предмет веры Булгакова всегда остается трансцендентным его мысли. Он совсем не гностик, он антигностик. Гностик — совершенно свободный человек в путях своего религиозного познания, ему не нужен трансцендентный авторитет и он не принимает никаких ценностей гетерономных, внешних для его глубины<sup>8</sup>. Булгаков совершенно не свободен в путях своего религиозного познания, он неизбежно приходит к трансцендентному авторитету, он вне себя помещает центр. Несвободен он уже потому, что совершенно лишен пафоса науки, никогда не считает науку своей, своим делом, но боится чужой науки, «их» науки и все время приспосабливается к ней. Наука для него тоже авторитет. Он приспосабливается к ней и вместе с тем занимает положение защищающееся, апологетическое. Булгакова явно смущает работа «их» науки в области религии, не дает ему покоя. Трансцендентальная постановка проблем философии религии, перевод на гносеологический язык молитвы и таинства, рассмотрение христианства как мифа, а всякого мифа как реальности и как синтетического религиозного суждения *a priori*, — все это не имманентный гнозис у Булгакова, не свободное его познание, а предохранительное приспособление, мера защиты от врагов, принимающая некоторые приемы врагов. В познании для него все — послушание, ничто не вдохновение. Он любит употреблять такие выражения, как «научное благочестие», послушание науке и т. п.

Основной объективной философской ошибки Булгакова нужно искать в совершенно неверной постановке проблемы имманентности и трансцендентности и неверном ее решении. Он как будто бы смешивает имманентизм с субъективизмом, а трансцендентизм с объективизмом. «Имманентным является то, что содержится в пределах данного замкнутого круга сознания; то, что находится за этим кругом, трансцендентно или не существует в этих пределах». Но религиозная проблема имманентности стоит по ту сторону субъективного и объективного в гносеологическом или психологическом смысле этих понятий. Религиозный имманентизм совсем не означает пребывания «в пределах данного замкнутого круга сознания». Как раз наоборот. Религиозный имманентизм означает безграничное движение духа вглубь, беспредельность внутреннего религиозного опыта,

неограниченность религиозного знания никакими непереодо-  
димыми пределами. Можно ли сказать, что такой типичный ре-  
лигиозный имманентист, как Экхарт, возвращается «в пределах  
замкнутого круга сознания», ограничен субъективностью? В  
сущности все мистики были имманентистами, и имманен-  
тизм всегда означает опытное движение от всякой периферии и  
оболочки в глубь божественного, переживание божественного,  
как внутреннего и глубинного. Но вся религия Булгакова — в  
*объективации*. Его трансцендентизм и есть объективация, выб-  
расывание вовне того, что в глубине. При всем своем формаль-  
ном гносеологизме Булгаков даже не пробует ставить основной  
для религиозной гносеологии вопрос: что значит в религиозной  
жизни «объект» и «объективное»? Он и не помышляет о преодолении  
всякой «объективации» в религии, к чему стремились  
все мистики. Есть ли вообще в религиозной жизни и религиоз-  
ном познании разделение на субъект и объект? Не в тождестве  
ли субъекта и объекта протекает религиозная жизнь и религи-  
озное познание? Не есть всякое противопоставление объекта  
субъекту уже рационализация? И может ли Бог быть объек-  
том? Все эти вопросы Булгаков даже не ставит и потому легко  
обращается с терминами «объективный» и «субъективный».  
В рационалистическом аспекте Бог может являться объектом.  
Но не в этом глубина религиозной жизни, религиозного опыта.  
И глубина религиозного опыта самого Булгакова, конечно, ле-  
жит вне его объективации трансцендентного. «Бог есть транс-  
цендентное... Он есть единственное подлинное *Не-я*... Между  
миром и Богом лежит абсолютное, непреодолимое для мира  
расстояние...». «Религия основана на поляризации сознания,  
напряженном чувстве противоположности трансцендентного и  
имманентного, богосознания и мирознания». Все эти опреде-  
ления Булгакова не находятся в последней глубине. Все это —  
вторичное, а не первичное, уже рационализация, уже объекти-  
вация, внешне-экзотерическое выражение внутренне-сокровен-  
ного. Предпоследнее Булгаков хочет выдать за последнее и мо-  
мент объективации в духовном пути хочет абсолютизировать и  
увековечить. Его преследует повсюду призрак человекобоже-  
ства, — основной испуг его жизни, и страх перед этим призра-  
ком мешает ему признать имманентность божественного чело-  
веку, внутреннее, глубинное действие божественного разума и  
божественных энергий в человеке. К той же центральной своей  
теме он подходит еще и со стороны отрицательного богословия.

## VII

Интересно то, что пишет Булгаков об отрицательном богословии, но и тут повсюду чувствуется его боязливость и несвобода. Как будто бы все для него наружное и далекое, а не внутреннее и близкое. Он объективирует свою несвободу в своем трансцендентном сознании. Булгаков более всего дорожит антиномичностью религиозного сознания и крепко держится за нее. «Антиномия есть явный знак известный трансцендентности предмета мысли для мышления и, вместе с тем, крушение рассудочного, гносеологического имманентизма. Антиномическое мышление овладевает своим предметом, делает его себе имманентным только отчасти, либо до известного предела, который и обнаруживается в антиномии». Так говорит Булгаков и делает из антиномии стражу, не допускающую движения по имманентным путям познания и духовной жизни. Но он неверно понимает природу религиозной антиномии. Антиномия совсем не для того существует, чтобы опровергать имманентизм и утверждать трансцендентизм. Возможно совсем другое понимание антиномичности. Антиномия всегда обращена к «миру» и к «разуму мира сего». Тайны божественной жизни прикрыты антиномичностью для мира, и антиномичность эта непреодолима для рациональной мысли. Антиномичность есть прикровенность божественной полноты, для которой не существует рационалистически-ограничительного или/или, — например, Бог Единый, или Бог Троичный. Но эта антиномичность, всегда соотносительная с этим «миром» и с его «разумом», снимается внутри религиозного опыта, в переживании тайн божественной жизни и божественного познания. Религиозный опыт, религиозное познание — всегда имманентны, а не трансцендентны. Трансцендентное существует лишь для жизни этого «мира» и для познания мирского разума. Антиномия есть страж, не допускающий «мир» и «разум мира» к тайнам божественной жизни без жертвы и отречения. Но дух человеческий имманентен божественной жизни, и божественная жизнь имманентна духу человеческому. Ему ведома божественность не только со стороны ее обращенной к «миру сему» предохраняющей антиномичности. Основная ошибка Булгакова, быть может, в том, что для него человек всегда имманентен этому миру и трансцендентен Богу, в то время как глубина человека имманентна Богу и трансцендентна миру. Антиномия направлена против рационализма, а не против подлинного и глубокого имманентизма. И основной для Булгакова тезис о *прерывности*, непроходимой

трансцендентной пропасти, разделяющей Абсолютное и относительное, Творца и творение, Бога и человека, может быть направлен лишь против популярного пантеизма и вульгарного монизма, отождествляющих Бога с миром и природой. Но нужно считаться с более сложными и тонкими формами богосознания. Булгаков слишком упрощенно стилизует неприятный и враждебный ему тип богосознания и рискует одержать слишком легкую победу. Гладкий рационализм и монизм отрицает всякую прерывность и антиномичность в мышлении и в опыте, утверждает эволюционную непрерывность. Но Булгакову кажется, что всякий гностик, хотя бы то был величайший мистик вроде Я. Бёме, — все тот же гладкий рационалист и монист и что против него уместны все те же аргументы. Но поистине мистический гнозис вступает на иной путь, он входит в ту глубину, которая не знает уже стража антиномии, он имманентен божественному, а не мирскому, в нем познает разум божественный, а не разум мира сего. Для мистического гнозиса открыта имманентная непрерывность божественной мысли и божественной жизни, бездна пройдена уже, чудесно и таинственно преодолена. Но Булгаков не верит в гнозис, боится его и не хочет его. Он более всего дорожит охранением дистанции и «священным неведением». Гнозис представляется ему гордыней и угрозой для самого существования религии. Но ведь и всякое вхождение в глубину божественной жизни и божественной тайны грозит существованию религии, и с этой точки зрения нужно желать принципиально оставить человека вдали от Бога! Таков парадокс религиозной жизни: слишком большое углубление в религиозную жизнь упраздняет религию, которая была создана для далеких и отпавших. Булгаков как будто предпочитает оставаться на периферии, лишь бы иметь религию. Религией он дорожит больше, чем самой божественной жизнью.

Всякая мистика и всякий мистический гнозис оказывается рационализмом. Рационалисты — Экхарт и Бёме. Но рационализмом, преодолением рационализма можно признать лишь трансцендентную церковную догматику. Не рационалисты — учителя Церкви. Для Василия Великого, как и для всякого самого заурядного учителя Церкви, существует трансцендентная прерывность, священный агностицизм, поэтому он не рационалист. И Булгаков в сущности принужден отвергнуть всех мистиков, каких знает история. Экзотерическое, внешнее христианство для него выше христианства эзотерического, внутреннего. Остаться на периферии — значит для него преодолеть рационализм; идти вглубь значит быть рационалистом. Так все опро-

кидывается, и совершается насилие над терминологией. Все-таки большая часть учителей Церкви были в мышлении своем самыми обыкновенными рационалистами. Мистическая глубина Исаака Сирианина<sup>9</sup>, Максима Исповедника или Симеона Нового Богослова<sup>10</sup> — редкие жемчужины в святоотеческой литературе. А в официальном богословии, целиком основанном на принципе трансцендентной прерывности, ничего нельзя найти, кроме мертвящей схоластики и поверхностной рационалистической апологетики. Основная схема Булгакова о прерывности, упирающейся в трансцензус и в бездну, и непрерывности, имманентно познающей божественные тайны, совершенно не годна для суждений о мистике, хотя она вполне ортодоксально-церковна. В сущности Булгаков в более утонченной и углубленной форме повторяет обычные аргументы догматических церковных авторитетов против мистики и гностицизма. Церковь, на известной стадии своего развития, запретила гностицизм и тем укрепила агностицизм. Авторитарное сознание не может вынести автономности мистического гнозиса.

И отрицательное богословие Булгаков хочет непременно истолковать как богословие трансцендентное, приводящее всякое познание к трансцендентному прорыву. Но отрицательное богословие, связанное с ареопагитическими творениями, приписываемыми св. Дионисию Ареопагиту<sup>11</sup>, есть мистическое, серафическое богословие. Как и всякое мистическое богопознание, оно основано на имманентном мистическом опыте и признает имманентное богопознание через ступени отрешенности. Отрицание есть лишь особый метод мистического познания, внутренне им полагаемый, а не извне навязанная граница и предел. Ортодоксальное трансцендентное богословие всегда было в довольно натянутых отношениях с мистическим отрицательным богословием и всегда подозревало его в уклоне к пантеизму, в заимствованиях у неоплатонизма, т. е., в конце концов, в религиозном имманентизме. Для отрицательного богословия догмат о трансцендентном Боге есть объективация, а не последняя тайна, не последняя глубина. Для мистического богословия откровение есть имманентный, а не трансцендентный акт. Откровение Бога и божественной жизни совершается в нашей глубине и с нами. И потому всякий религиозный опыт и религиозное познание — имманентны, внутренни, глубинны, есть самое интимное в нас. Отрицательный путь мистического богословия приводит к трансцендентному, как неизреченной Тайне, Бездне, изначальному Ничто. Но это не та трансцендентность, которой хочет Булгаков. Божество и ближе, имманентнее нам, и

дальше, таинственнее, чем утверждает трансцендентное сознание. Тайны божественной жизни не кончаются там, где видит конец трансцендентное богословие, они отодвигаются во все большую глубину. Трансцендентное богосознание остается в какой-то середине, в чем-то промежуточном, для него Божество и слишком далекое, внешнее, и слишком хорошо известное, недостаточно таинственное. Эта промежуточность и срединность есть судьба всякой объективации, всякого выбрасывания вовне. Для имманентного богосознания и богопознания Божество есть Тайна и Бездна, к Нему не применимы никакие категории этого мира с его объективацией и материализацией, и вместе с тем возможно бесконечное имманентное движение в духовном опыте и духовном познании, открыт путь в глубь божественной жизни. Все мистики учат о том, что Божество открывается и прикрывается. Анализ Божественного Ничто у Булгакова интересен и может показаться убедителен, но он основан на совершенно внешних, периферических и, в конце концов, призрачных противопоставлениях. Напрасно думает он, что всякий имманентизм должен отрицать творение и признавать в том или ином виде эманационное учение. Если Бог — Творец и сотворил мир, то это не значит, что творение — внебожественно, не в Боге пребывает. Творение есть откровение Бога, раскрытие Его, развитие в Нем.

### VIII

Булгаков в последнее время очень заинтересовался Яковом Бёме и уделил ему много внимания в своей философии религии<sup>12</sup>. Бёме беспокоит его, соблазняет и отталкивает. И в его отношении к Бёме чувствуется какая-то несвобода, вечная оглядка, сообразование с целями апологетическими. Булгаков хочет во что бы то ни стало втиснуть Бёме в свою схему и отнести его к враждебному себе типу. В булгаковской характеристике Бёме слишком чувствуется современная борьба, современные религиозно-философские счеты. Булгаков не чувствует единственности и неповторимости Бёме, необщего выражения его лица. Для него Бёме стоит в том же ряду, что Экхарт, и принадлежит к тому общему типу германской мистики, который должен быть для апологетических целей изобличен и опровергнут. Бёме оказывается рационалистом, монистом, акосмистом, имманентистом, эволюционистом, эманентистом, т. е. наделен всеми болезнями и грехами еретической мистики вообще и гер-

манской мистики в частности. В Бёме сидят уже и Гегель, и Гартман, и даже Штайнер<sup>13</sup>. «В бёмевском Боге от первого его движения к откровению до отдаленного уголка мироздания, от ангела до последнего клопа, *все понятно*, все объясняется, все рационализируется. Здесь нет места для антиномии, с ее логическим перерывом, ни Тайне: беспримесный рационализм — вот обратная сторона того всеведения или “гнозиса”, которым мнил себя обладающим, по одним основаниям, Гегель, а по другим — Бёме, почему он и оказывается столь родственным по тенденциям современному “теософизму”, оккультизму или мистическому рационализму». Тут Бёме явно падает жертвой апологетического рвения и схематизма. Бёме должен был оказаться рационалистом, потому что он заранее отнесен к тому типу гностицизма, который базируется на законе «непрерывности мышления». И вот оказывается, что у величайшего из мистиков, который постоянно прерывал свое изложение восклицанием: «Это великая тайна», у которого все есть Тайна, нет места для Тайны. Напрасно думает Булгаков, что гнозис исключает Тайну, — он подводит к Тайне, он есть откровение и прикровение. Но Тайна мистического гнозиса лежит глубже и дальше, чем Тайна ортодоксальной догматики. Она глубже и дальше самих догматов о Боге. Булгаков, по-видимому, вчитывался в Бёме, но воспринял его внешне и в целях апологетического использования. И он не увидел последней глубины Бёме, самого таинственного из мистиков, величайшего теософа всех времен, знавшего подлинное откровения, видевшего блеск молнии во тьме. Бёме, который весь насыщен откровениями космоса, большая часть творений которого посвящена натурфилософии, оказался по требованию схемы акосмистом. По Булгакову, германская мистика всегда должна быть акосмической. Это предопределено Экхартом и родством германского духа с духом Индии и с неоплатонизмом. Бёме оказывается виновным и в имперсонализме. Но ведь вся мистика Бёме — конкретна, а не отвлеченна, пронизана откровением космической множественности. В центре у Бёме стоит лик Христа. Мистика Бёме в отличие от Экхарта, Плотина и мистики Индии не есть мистика Единого, признающая человека лишь отпадением и грехом. У Бёме были великие прозрения о человеке, как положительном откровении, перед ним стояла уже антропологическая проблема. Не очень уместно характеризовать как рационалиста того провидца, который видел Бездну глубже Бога и дальше Бога и которому открывались первичные яростные стихии в космосе. Оказывается также, что Бёме гнушается плотью и с брезгли-

востью относится к браку. Все оказывается совсем так, как у индусов, как у Плотина и Экхарта. Булгаков прошел мимо величайших откровений Бёме о Софии и об андрогине, с которыми связана у него проблема человека. Слишком уж София Бёме не походит на Софию Булгакова. Мистика Бёме очень сложная и загадочная, в ней совершенно нет гладкости монизма. Это не чисто арийская мистика индусского типа, — в ней есть семитическая прививка Каббалы<sup>14</sup>, есть соль, которой нет в пресной мистике Единого. Бёме требует к себе исключительно внимательного, углубленного отношения\*. Он не принадлежит ни к какому традиционному и легко различимому типу, он многоставен и необычайно богат. Лишь одной своей стороной он мог повлиять на таких германских мыслителей, как Гегель или Гартман. Но в Бёме были и совсем другие стороны. Им многие питаются. Питался им полусознательно и наш Вл. Соловьев, и вся христианская теософия. Слишком часто черпают в наше время из вторых рук божественную мудрость, не зная, что истоком ее является мудрость Якова Бёме. Вне его нет пути для христианской теософии.

Настало время: лик Мистерий  
Разоблачится. В храм чудес  
Сей Книгой приоткрыты двери.  
И видим день сквозь ткань завес...

Тысячелетнего Завета  
В веках приблизилась череда.  
Тебя наполняют реки света,  
И Яков Бёме — твой всегда\*\*.

Я. Бёме не может и не должен пасть жертвой нашего правого противления германскому духу. Булгаков, очевидно, самоопределяется на полемике против Бёме. И для понимания самого Булгакова эта полемика очень характерна. В сущности он должен был бы открыто сказать, что он — враг мистики, что всякая мистика для него еретична. Но он решается высказаться до конца. Его влечет и манит мистика. Булгаков отрицает мистический гнозис, который весь основан на конкретных мифологемах, и признает религиозную метафизику, которая основана на отвлеченных философемах. Это очень характерно. Таковы были

\* Я специально занимаюсь Я. Бёме и предполагаю писать о нем книгу, поэтому и особенно останавливаюсь на отношении Булгакова к Бёме.

\*\* Из стихотворения Новалиса<sup>15</sup> в переводе Вяч. Иванова.

большей частью и учителя Церкви в своем философствовании. Пугливый агностицизм часто принимали за преодоление рационализма. Но в действительности Ириной Лионский<sup>16</sup> был во много раз более рационалистом, чем гениальный гностик Валентин<sup>17</sup>. Гнозис есть опьяненное, экстатическое знание и рационализмом его не подобает называть. Для Булгакова мысль, знание есть послушание, а не творчество, и он отвергает экстазы знания, как соблазн. Творчески-экстатическое знание, подобное бёмевскому, чудесным образом переносит через бездну, и лишь смотрящему со стороны кажется, что мышление гностика непрерывно. Булгаков хочет как будто бы сблизить имманентизм мистический с имманентизмом позитивистическим. Но это не более, как чисто внешнее совпадение терминов. Таким же внешним является и сближение гностицизма с рационализмом. Метод отрицательных квалификаций, в которых происходит совпадение различного смысла терминов, неубедителен. Квалификации Булгакова характеризуют его самого, а не Бёме, который ускользает от всех определений, который антиномичен для всех категорий. В конце концов ведь и чистый теизм есть рационализм, всегда такой же гладкий, как и пантеизм. Теософия Бёме не есть ни теизм, ни пантеизм, она таинственнее, антиномичнее, мистичнее этих приглаженных богопознаний. Теизм Булгакова тоже ведь слишком рациональный и приглаженный, как и теизм отцов Церкви. Булгаков всюду видит монизм в стиле Дрекса, хочет открыть его и у Бёме. Но в Бёме — иная глубина. Что-то от мистики Бёме должно быть привито и нашему русскому религиозному сознанию.

## IX

Основы религиозной философии Булгакова имеют свои роковые и неотвратимые последствия на практике. Невозможность имманентно, изнутри освятить жизнь и творчество в мире ведет к пассивному принятию мира, к смирению перед миропорядком, таким, каким он дан, к освящению авторитарной общности. Такое отношение к жизни подрезывает крылья, лишает творческой энергии. Мы сталкиваемся с интересным парадоксом религиозной мысли. Трансцендентный разрыв между Богом и миром, отрицание божественности мира на практике ведет к смиренному и покорному принятию мира таким, каков он есть, вплоть до смирения перед злом. Имманентное достиже-

ние мира, как внутреннего момента божественной жизни, на практике ведет к неприятию мира таким, каков он есть, к направлению творческой энергии на преобразование мира. Булгаков религиозно себя обессиливает и не может направить свою энергию на реформирование, революционизирование и преобразование мира. Для него закрыт путь творческого обращения к миру. Мир для него внебожествен, но он вынужден принять его, как ниспосланное за грехи бремя и тяготу, смириться перед миропорядком во имя религиозной добродетели послушания. Это ведет к традиционно-бытовому принятию мира. Начинается это мирочувствие с крайнего отрицания божественности мира, а кончается утверждением божественности быта, божественности родовой жизни, божественности хозяйства в мире, божественности материи жизни. Булгаков — последовательный враг героического, прометеевского начала, которое всегда представляется ему человекобожеством и сатанизмом. Героизму он противопоставляет смирение и подвижничество\*. Героическое понимание жизни принимает Христа не как внешнего, трансцендентного Искупителя, а как внутренний, имманентный путь духа, проходящего через распятие и вольную Голгофу. Понимание жизни, враждебное всякому героизму, принимающее все тайны религиозной жизни в трансцендентном противоположении, окончательно объективирует и материализирует христианскую мистерию, крест возлагает на Христа, а на людей — смирение.

Булгаков боится и, по религиозным своим посылкам не может не бояться, утверждать волю к новой жизни. Повсюду видит он человекобожество, скрытое антихристово начало. Зло чувствуется ему во всяком освободительном человеческом движении. Понимание зла у него совершенно трансцендентное, а не имманентное. Он боится всякого свободного раскрытия человеческой природы, как продолжающегося отпадения Адама. Гуманизм для него есть как бы вторичное отпадение Адама в новой истории. Он не понимает неизбежности опыта гуманизма, не хочет видеть в нем момента в откровении человеческой природы. Булгаков никогда и ни в чем не обнаружил понимания имманентных путей человеческого духа, испытаний, неизбежности расщепления и раздвоения. Религиозная истина для него статична, а не динамична, она дана как трансцендентная норма, а не как живой, движущийся опыт. Это отражается и на его отношении к общественной жизни, которая принимается стати-

---

\* В этом отношении интересна его статья в «Вехах».

чески, а не динамически. Путь, пройденный Булгаковым, очень знаменателен и интересен. Он начал с того, что соединял христианство с прогрессивной общественностью, с христианской политикой и с христианским социализмом. Но в сущности прогрессивная политика и некоторый социализм Булгакова не вытекали органически из его, в то время еще не зрелого христианства, они унаследованы были от его старого марксизма и от секулярного мировоззрения его молодости. И по мере того, как христианство Булгакова делалось более глубоким, по мере его подлинного обращения в православие, он уходил, убежал от своего мирского прошлого, от своего человеческого, только человеческого. Весь путь Булгакова есть бегство от человека к Богу, и бегство это внутренне мотивировано испугом перед человеческим, неверием в том, что само человеческое — божественно. На этой почве вырастает религиозно значительная драма. И нужно прямо сказать, что по мере того, как Булгаков делался «реакционнее», он делался религиозно значительнее и подлиннее. В нем живет секулярный общественник, природный общественник, но религиозно оправданного, имманентно освященного общественника в нем нет. И это для него трагично. Мирская общественность остается для него соблазном. В сфере мысли он все-таки пытается вывести «реальную политику» из своей религиозной философии и иногда с большими натяжками. Слишком видно, что дуализм его есть не только сознательный религиозный принцип, но также и двойственность его природы, двоящееся его существование. Поэтому его решение основных вопросов социальной жизни лишено патетизма. Для него, экономиста, создателя философии хозяйства, вся сфера социальной жизни представляется тяжелым долгом, бременем, а не вдохновением, не сферой творчества. Он весь — в хозяйстве, но настоящего пафоса хозяйственности он лишен. Он компромиссно, дуалистически соединяет аскетизм и культ юродства с волей к хозяйственности и обогащению. И очень характерно и знаменательно, что Булгаков, социальный философ по преимуществу, ничего не сделал для постановки и решения социального вопроса с религиозной точки зрения. Многие основные социальные проблемы он решает так, как их решают самые обыкновенные «буржуазные» идеологи. В своей «Философии хозяйства» он не обмолвился ни единым словом о судьбе трудящегося народа, о рабочем вопросе, о социальной неправде. Он в сущности склонен оправдывать «буржуазный» строй, подводить под него религиозный фундамент в явном противоречии со своим аскетизмом и народничеством. Капиталистическое накопление он пытается

вывести из религиозного закала личности\*. Он как будто бы не видит глубокой противоположности между христианством и всякой трудовой заботой, накоплением, попечением о завтрашнем дне. Булгаков стремится принять все традиционное, все освященное веками, все исторически-преемственное. Он — консерватор из религиозного пафоса смирения и послушания, но консерватор непоследовательный, принявший в себя много прогрессивного, либерального и демократического, неспособный от этого освободиться. От духовного сословия он унаследовал соединение консерватизма с демократизмом. Его исходная религиозная точка зрения, как мы видели уже, не автономна, и она влечет его к авторитарной общественности, к трансцендентно-священной общественности, а не имманентно-освящаемой общественности. И отношение Булгакова к общественности остается не цельным, двойственным и разорванным. Он — очень либеральный реакционер, очень демократически настроенный буржуа, очень романтически настроенный реальный политик. Булгаков не может освободиться от романтики священной общественности, священной государственности. Для него это остается трансцендентной мечтой, осуществлять которую реально он совершенно бессилён. Он не может не знать, чего стоит старая священная, теократическая государственность и какая страшная ложь за ней скрыта. Но он не может открыто и решительно оправдать пути свободной и секулярной государственности и общественности. Он не видит, что секуляризация общественности и культуры, освобождение их от всяких трансцендентных религиозных санкций имеет глубокий религиозный смысл, как путь к имманентному религиозному освящению общественности и культуры. Чтобы увидеть это, нужно исходить из другого, автономного религиозного сознания. Мы станем религиозно свободными только тогда, когда перестанем искать святых во внешнем мире, в природном и историческом порядке, когда обретем их в своей глубине и будем творить их из глубины.

## Х

С религиозным натурализмом и религиозным материализмом Булгакова, с его верой в вечность изначальной органической цельности, изначального природного синтеза связано его

---

\* См. очень характерную и интересную статью Булгакова «Народное хозяйство и религиозная личность» в I т. сборника «Два града».

религиозное народничество, столь характерное для русской религиозной мысли. Булгаков верит в священную материю, природную и историческую, в натуральное хозяйство духа, навеки установленное Творцом для своего творения. Весь процесс развития культуры, начиная с Возрождения, представляется ему столь же злым, как русским народникам представлялся процесс развития капитализма в России. Секуляризация культуры, секуляризация жизни воспринимается им как отпадение человека от Бога, как разрушение божественного миропорядка. Всякая дифференциация, всякое расщепление представляется злым, разлагающим священную материю. И у Булгакова является консервативное желание остановить процесс разложения старой органической цельности, оставить в принудительной цельности. Эта вера в божественно установленное скрепление духа с органической материей, с естественной жизнью рода, эта абсолютизация относительного морального порядка и есть религиозное народничество. Религиозное народничество есть порабощенность духа, его плененность родовой материей. Оно лишает свободы, внушает вечный страх за то, что органическая целостность, старая скрепка духа с материей разложится, расщеплится и расслоится. А страх и стремление к охранению связаны с особым рода утилитаризмом. Религиозное народничество Булгакова не до конца последовательно, оно половинчато. Он поневоле многое принял из процесса секуляризации и культурного расщепления. Он слишком современный человек и колеблется между обоготворением старой органичности и потребностями новой культуры. Он не слишком верит в возможность сохранения этой старой органичности и потому настроен пессимистически. Процесс мировой жизни идет в противоположную сторону. Это расщепление духа и материи, расслоение органического синтеза жизни, эта секуляризация того, что казалось почти священным, воспринимается апокалиптически, как начало конца. В действительности же правильнее было бы это почувствовать, как мировой кризис, как начало новой мировой эры. Но Булгакова пугает жертва старым уютом и безопасностью органической жизни, священной плоти, — он как будто бы не хочет идти через смерть к воскресению, не хочет, чтобы старая Россия умерла для воскресения к новой жизни. Понятие «плоти» у Булгакова, как и у других христианских мыслителей, остается невыясненным и двусмысленным, даже много-смысленным. Плоть духовная, плоть тонкая и преображенная, смешивается с плотью материальной, природно-исторической, бытовой. И это характерно для религиозного народничества. Но

религиозный материализм может быть лишь наивным, лишь состоянием религиозного полусна, — философски и сознательно утверждать материализм в религии невозможно. Это всегда будет лишь подделкой под архаический стиль, под примитивизм, стилизаторством, а не подлинной жизнью духа. И религиозное народничество ныне может быть лишь настраиванием себя на известный лад, а не подлинной жизнью. Живой веры в священную органическую материю, в старую священную общественность уже быть не может. Нет этой живой веры и у Булгакова, а есть лишь мучительная раздвоенность.

## XI

У Булгакова и у всех русских религиозных мыслителей православного типа не только не решена, но и не поставлена религиозная проблема о человеке. Слабость религиозного антропологического сознания и есть источник всех их слабостей. И для возрожденного православия, как и для православия старого, человеческая природа должна быть приведена в состояние послушания и смирения, должна уступить место природе божественной. Смирение понимается не методологически, не как путь очищения и укрепления человека, освобождения его от низших стихий, а онтологически, как последняя правда о человеке. Без момента смирения невозможен христианский жизненный путь. Это — метод освобождения. Но онтологична в христианстве — любовь, а не смирение. Онтология смирения — онтология рабов Божьих, а не сынов Божьих. Булгаков хочет быть верен святоотеческому сознанию. У святых отцов научился он онтологии смирения. Но святоотеческому сознанию не открывалась никакая положительная антропология. Антропология учителей Церкви — лишь осколки антропологии языческой. Вся духовная энергия отцов и учителей Церкви была направлена на преодоление языческой человеческой природы, ветхого Адама. Новый Адам раскрывается им в момент искупления греховной природы человека, в тайне смирения, неведомой язычникам. Но святоотеческое христианство не есть полное и окончательное христианство, оно — лишь момент христианского пути человечества, в нем открывается лишь один аспект Христовой истины. На высших ступенях христианского сознания человеку через его внутреннюю творческую активность должно открыться, что сам Бог ждет положительного откровения человеческой природы, ждет рождения в своей божественной природе челове-

ка, как своего обогащения. Проблема Человека и есть по преимуществу божественный вопрос, вопрос самого Бога, в то время как проблема Бога есть вопрос по преимуществу человеческий. Тайна Христа соединяет в себе две тайны — тайну рождения Бога в человеке и тайну рождения человека в Боге, это тайна — богочеловеческая\*. Это чувствовали великие христианские мистики, как, например, Я. Бёме и Ангелус Силезиус<sup>18</sup>. Но у Булгакова нет даже предчувствия о том, что должен наступить час религиозного откровения о человеке, раскрытия творческой человеческой природы, ожидаемого самим Богом. Его христианский путь есть жажда освобождения от человеческого, испуг перед гуманизмом, боязнь человеческого произвола и дерзновения. Он утомлен и напуган своим позитивистическим гуманизмом и не в силах взять на себя бремя раскрытия божественной человеческой природы, этой второй ипостаси природы божественной. Онтология смирения легче онтологии творчества, предполагающей исключительную духовную мужественность, активность и дерзновенную жертвенность. И начало человеческое заменяется у Булгакова и его единомышленников началом ангельским.

Ангельскому, а не человеческому началу хотел бы Булгаков вручить судьбу мира<sup>19</sup>. Это обычный путь пассивно-женственной религиозности, души, жаждущей покориться и раствориться. Ангельское начало — не творческое, оно лишь прославляет Бога, образует в окружении Бога передаточную медиумическую среду. В церковной жизни ангельское начало выражено в священстве, в котором нет ничего человеческого. В жизни государственной ангельское начало можно увидеть во власти, совершенно независимой от человеческой природы, в царственном священстве. Папацезаризм и цезарепапизм, теократия папская и теократия царская и есть подмена человеческого ангельским. На практике это всегда бывает отрицанием богочеловеческого пути. Совершается ангельское насилие над человечеством. И это ангельское начало нередко является в зверином обличье. Только вручение судеб истории и мира человеку и человечеству побеждает звериную стихию, над которой ангельское начало не имеет власти. Человеческое начало, в отличие от ангельского, — активное и творческое начало, мужественное, а не женственно-рецептивное и передаточное. Ангельскому началу не может принадлежать власть в мире, — власть принадлежит че-

\* См. мою недавно вышедшую книгу «Смысл творчества. Опыт оправдания человека».

ловеку. Через человека, а не через ангела, продолжается дело божьего творения, преображения мира. И священство, как начало ангельское, а не человеческое, должно быть введено в свои пределы. Вот почему теократическая общественность есть ложь и соблазн. Общественность должна быть человеческой и божественной лишь через человека, через его божественность, через его имманентную глубину. Трансцендентное религиозное сознание всегда имеет тенденцию подчинить человеческое ангельскому, царство и пророчество — священству. Так закрывается путь к антропологическому откровению и к самой постановке религиозной проблемы человека. Возрождение православия, как оно выразилось у Булгакова, не ведет к религиозному творчеству и возрождению. Новые апокалиптические ноты, которые звучат у Булгакова и отличают его от старых славянофилов, ничего не меняют в отношении к человеку и человеческому откровению. Это — апокалиптичность пассивная, рецептивная, это — пронизанность мистическими тонами, а не активно-творческое раскрытие нового аспекта Христа, Христа Грядущего, предполагающее исключительное напряжение человеческой природы изнутри, имманентно, явление нового человека. Булгаков не любит человека, и ему ничего не открывается о человеке.

## XII

Булгаков — иудей, а не эллин. По типу своей религиозности он семит, а не ариец. Подобно древним евреям, видение Бога поражает его, как ударом грома, опалает его огнем. Бог — далек и страшен, увидевший Его подвергается опасности умереть. Бог не окрыляет человека, не возносит его вверх, не повышает его творческой энергии, а дает прежде всего чувство тварной низости и слабости, греховности, подавляет, потрясает своим далеким величием. От ран, нанесенных Богом, может излечить лишь София. Интимно близкой, умиляющей и радующей может быть лишь божественная женственность — София. Это — другая сторона религиозной природы Булгакова, смягчающая его древнеиудейский религиозный страх. София как бы защищает от страшного грома, страшного огня Божьего. Булгаков остается в первом родовом рождении. Его религия не прошла через второе духовное рождение. Я говорю о выявляемой религии Булгакова. Его внутренний религиозный опыт, конечно, гораздо сложнее и неисследим до конца. Но в подлежащей об-

суждению религии Булгакова я не вижу никаких признаков нового, вторично рожденного, внутренне свободного духа, постигающего все внешнее как символизацию внутреннего, достигающего независимости от материальной родовой жизни. А ведь с этих внутренних достижений должно начаться религиозное возрождение, новая религиозная жизнь. Религия духа не есть отрицание символов плоти. Но религия святой плоти, природной и исторической, — невозможна. Вовне, в объективации, в природе и истории всегда дано лишь относительное, никогда не абсолютное, лишь символическое, а не реальное. Тип булгаковской религиозности порождает религиозный национализм, абсолютизацию национальной и исторической плоти. Крайний религиозный национализм всегда есть иудаизм на христианской почве и легко перерождается в семитический фанатизм. В темпераменте Булгакова есть мягкость, в нем нет яростности, и его религиозный национализм носит скорее лирический характер, внешне не боевой. Раздвоенность мешает ему быть воином. В нем преобладает жажда растворения в матери-земле. Для его религиозного национального мессианизма более характерна верность материнскому лику, чем мужественно-творческий призыв к будущему, к активному выполнению национальной миссии в мире. В отношении Булгакова к России совершенно отсутствует сознание необходимости раскрытия и развития человеческого начала в России, религиозного откровения личности. Он хотел бы оставить русский народ в натуральном коллективизме, который представляется ему религиозной соборностью, хотя в действительности этот коллективизм лишь предшествует религиозному сознанию личности.

Я отношусь очень критически к булгаковскому типу религиозной мысли и хочу религиозно ему противиться. Но путь Булгакова, искания Булгакова имеют большое значение и должны быть высоко оценены. В нем есть подкупающая серьезность и искренность. Он очень русский, и пережитый им религиозный кризис имеет значение для судьбы русского сознания. В лице Булгакова как бы русская интеллигенция порывает со своим атеистическим и материалистическим прошлым и переходит к религиозному сознанию и христианству. Это — процесс большого углубления. В религии Булгакова нет ничего нового и творческого, но сам он, как явление жизни, нов и по-новому взволнован. Взволнованность его мысли, ее гибкость, ее способность вечно обогащаться и расширяться очень ценны. И все-таки остается впечатление, что этой взволнованности Булгакова, этой гибкости и богатству его мысли, этим вопрошаниям его

не соответствует новое рождение души. Религиозность его ветхая, запуганная древним ужасом. Он вернулся к традиционной, кровной религиозности своих отцов и дедов.

Булгаков наводит на мысль о невозможности возродить старое православие так, чтобы это имело значение для судьбы России, для судьбы мира, а не только для судьбы индивидуальной души. Булгаков и свящ. П. Флоренский прежде всего спасаются, и все их мышление, все их познание окрашено в этот цвет самоспасения. Они познают истину под давлением панического страха гибели, и это не может не сказаться на характере познанной ими истины, — на ней лежит печать рабов божественного фатума. Булгаков и свящ. П. Флоренский — несвободны. Совершенно свободен другой представитель православной религиозной мысли — В. Ф. Эрн. Он утверждает свое исключительное православие из себя, из своей свободы, и ни с чем, и ни с кем на свете не считается. За религиозно-философским мышлением Эрна чувствуется не столько оригинальный и самобытный ум, сколько оригинальный и самобытный характер. Но в нем есть что-то не русское, слишком ясное и успокоенное, не мятущееся, что-то от протестантского пиетизма<sup>20</sup>, слишком доктринерское. Эрн менее интересен и показателен для русской религиозной мысли, чем Булгаков и свящ. П. Флоренский, хотя доктринально он один из самых крайних славянофилов. Вполне свободен по сравнению с Булгаковым и Флоренским и кн. Е. Н. Трубецкой. Но путь его несложен и слишком ясен, в нем не чувствуется взволнованный трепет религиозных вопрошений и сомнений. Христианство кн. Е. Трубецкого слишком гладкое, слишком рациональное, не знающее антиномий, слишком, быть может, либеральное\*. Некоторое сближение Вячеслава Иванова с группой московских православных, их религиозное влияние на него и его эстетическое влияние на них не дает оснований причислить его к типу православной религиозной мысли. Он остается прежде всего и больше всего значительным поэтом с религиозными, мистическими и философскими настроениями, не принимающим окончательно никакой религиозной веры и никакого философского учения, учителем искусства, а не учителем жизни. В нем остаются не до конца просветленные элементы свободной мистики и недисциплинированного оккультизма, хотя в известный момент он может яв-

---

\* Кн. Е. Трубецкой последовательнее Булгакова в утверждении совершенной внебожественности мира, крайнего дуализма Бога и мира. Даже идея софийности пугает его, как пантеизм.

латься и в обличье православного. Наиболее органическим у Вяч. Иванова остается все-таки его дионисизм и его язычески-дионисическая интерпретация самого христианства. Руссизм В. Иванова носит на себе печать утонченной западной культурности и художественной стилизации, чуждой русской душе. Центральное значение остается за С. Н. Булгаковым.

### ХІІІ

На мистических своих вершинах православное возрождение упирается в имяславство, которое несколько лет тому назад так волновало нашу церковную жизнь. Через имяславство, принимаемое и возрождаемое в монастырях и пустынях, хотя современные православные мыслители воссоединиться с древней и исконной православной мистикой, восходящей до Григория Паламы<sup>21</sup>, до Симеона Нового Богослова. Несколько лет тому назад цвет русского православия возлагал большие надежды на имяславское движение \* и даже вступил в конфликт с Синодом. Но надежды не оправдались, никакого настоящего религиозного движения не возникло, и волна спала. Мистического возрождения православия через имяславство не произошло. Вопрос о реальном присутствии самого Божества в имени Иисус, произносимом в молитве Иисусовой, — очень тонкий и интимный вопрос религиозно-мистического опыта. Он почти не подлежит экзотерическому обсуждению. Никакого выявленного, исторического церковного движения на этой почве произойти не может. Тут мы сталкиваемся с некоторым первичным мистическим опытом, с мистической медитацией, которая имеет более широкое значение, чем православно-христианская интерпретация этого опыта. Но во всяком случае можно сказать, что нового в имяславстве нет ничего, и нельзя ждать на этой почве никаких новых религиозных откровений. От проблем религиозной антропологии имяславство очень далеко. Это лишь более глубокий слой исконного православия. Все ожидания наших новых православных, что вот-вот начнется новое откровение внутри церковной жизни, из ее недр, в православном старчестве, производят впечатление безнадежного религиозного бессилия и робости. Пассивно ждут, что дыхание Духа, Духа нового, начнется в недрах церковных, начнется, как нечто трансцендент-

---

\* См. предисловие к книге И. Антония Булатовича «Апология веры во имя Божье и во имя Иисуса».

ное им самим, над ними совершающееся, но сами не берут на себя почина, в своей собственной глубине ничего не раскрывают. Но всякое религиозное движение начинается с имманентного опыта, с имманентного творческого почина. Дух дышит, где хочет, и дыхание Духа я должен прежде всего ощутить в себе, в своей глубине, а не извне, не от внешнего какого-то центра. Такая трансцендентализация религиозного опыта есть показатель религиозного упадка, умаления и угашения Духа. Всякое религиозное движение и религиозное возрождение начинается с меня самого, и я не могу возложить на других бремени и труда начинаний. Моя глубина и есть глубина церковная. И религиозная реформа в России возможна будет лишь после этого внутреннего, в самой глубине совершившегося сдвига, нового рождения в духе. Любители схематических противоположений могут сказать, что этот путь есть форма протестантизма и уже потому он стар. Но в пределах протестантизма никогда не ставилась религиозная проблема человека, человеческого откровения. Протестантство еще менее антропологично, чем католичество. Посмотрим, есть ли новое рождение, перенесение центра тяжести в глубину человека в опытах нового религиозного сознания, нового христианства, или и там человек возлагается лишь на то, что вне его и над ним совершается.

