

М.ДЕНН

Вклад Сергея Булгакова в дело оправдания и в исследования имяславия

Говоря о вкладе Сергея Булгакова в дело оправдания и исследования имяславия, отметим, что он интересовался этим вопросом параллельно с Павлом Флоренским и Алексеем Лосевым. Булгаков использовал некоторые элементы толкования имяславия П. Флоренским, а А. Лосев продолжил исследования П. Флоренского и самого С. Булгакова в области чисто философской и теоретической. Поэтому нас будет прежде всего интересовать место, занимаемое С. Булгаковым в ряду этих мыслителей.

Сам феномен имяславия мы здесь рассматривать не будем, так как в последние годы ему было посвящено в русской специализированной литературе немало работ[1]; во Франции мною также было написано несколько статей, посвящённых этой проблематике[2]. Таким образом, мы приступим к тематике, составляющей своего рода «диалогическую герменевтику». Это позволит подойти к текстам С. Булгакова с методологической точки зрения, определить специфичность его истолкования имяславия, а также уточнить значение такого истолкования в онтологии языка, составившей одно из направлений русской мысли начала двадцатого века[3].

Чтобы быть свидетелями «герменевтического диалога» между С. Булгаковым, П. Флоренским и А. Лосевым, мы обратимся к текстам, служившим у каждого мыслителя оправданием имяславия:

у П. Флоренского — это тексты, опубликованные в книге «У водоразделов мысли», особенно, «Имяславие как философская предпосылка»[4], а также отрывки из его писем, документы и другие тексты об имяславии, напечатанные в этой книге[5];

у С. Булгакова — это «Философия имени»[6];

у А. Лосева — это тексты двадцатых годов о языке и о мифологии, и особенно: «Философия имени» (1923)[7]; «Диалектика мифа», (1927, издана в 1930 г.)[8]; «Очерки античного символизма и мифологии», (1930)[9].

Опираясь на эти тексты и на некоторые другие исследования[10], можно выделить элементы, позволяющие нам сразу определить основную позицию С. Булгакова в его истолковании имяславия. В то время как П. Флоренский, используя в основном филологический подход, доказывает, что христианская традиция имяславия как будто проистекает из понимания Имени Божьего в Ветхом Завете, а А.Ф. Лосев, включая в свой чисто философский подход элементы, заимствованные у Павла Флоренского, сводит данные христианского Откровения к выводам своего феноменологического описания и своего диалектического рассуждения, открывая, благодаря сопоставлению сущности мифа и бытийной энергии слова новые горизонты для онтологизации культуры, С. Булгаков занимает между ними промежуточное положение. Его подход — по сравнению с размышлениями П. Флоренского и А. Лосева — состоит прежде всего в чётком разделении традиции Ветхого и Нового Заветов. С методологической точки зрения, это соответствует отделению лингвистического анализа слова от мистически-богочеловеческого Откровения Имени. И хотя лингвистический подход Булгакова имеет прямое отношение к присутствию Логоса («мета-логос») в Языке через сознание человека[11], и богослов подчеркивает особое преимущество местоимения «Я», открывая путь к воплощению Бытия в языке[12], сущность слова остаётся для него смутной. Поскольку слово является ответом человека на откровение трансцендентной сущности (или вещественной или божественной), постольку оно несет на себе печать человеческой конечности. Для С. Булгакова, слово — будь оно имя собственное или даже Имя Божие — в чём-то

всё ещё остаётся сказуемым, т. е. относится к чему-то предшествующему и преодолевающему его, к чему-то трансцендентному[13]. По мнению С. Булгакова, это составляет специфичность так называемого акта именованя. Подобная специфичность приводит философа к традиционной богословской восточно-христианской тематике об отличии энергии от сущности[14]. Его онтология языка опирается на энергичность трансцендентного начала (софийного, или божественного)[15]. Однако такой онтологизм сам по себе не оправдывает имяславцев, наделяющих произношение Имени Христа — т.е. Иисусову молитву — специфичным и исключительным значением. Причина в том, что слово–имя, подобно иконе[16], хоть и в разной степени оказывается, по самой сути акта именованя, на пересечении (на грани) двух миров[17]. С. Булгаков употребляет в своем тексте слово «символ»[18], подразумевая под ним то же, что подразумевал П. Флоренский и что будет подразумевать А. Лосев. Для троих мыслителей — сторонников имяславия — слово есть символ в том смысле, что оно является энергичным равновесием божественного и человеческого начал. Однако С. Булгакова простое описание бытийной сути языка, — будь оно филологическим исследованием, как у П. Флоренского или феноменологической установкой и диалектической дедукцией, как это произойдет у А. Лосева — остаётся неудовлетворительным для оправдания имяславия.

В самом деле, в то время как П. Флоренский подчёркивает дополнительную связь, существующую между традициями Ветхого и Нового Заветов, С. Булгаков наоборот их явно противопоставляет, так же как и явно противопоставляются для него рационально-лингвистический, или философский подход, с одной стороны, и мистически-религиозная установка, с другой.

Развивая дальнейшее сопоставление подходов, можно добавить, что Павел Флоренский филологически истолковывает еврейское слово «ШеМ» и показывает, как развитие семитического корня уже содержит в себе таинство Боговоплощения, и как, в таком семитическом контексте Божия сущность (так же как и Божие Имя) — в связи с человеческим актом именованя — закрывается в своей трансцендентности[19]. В своих исследованиях о слове «имя» и о развитии корня этого слова в разных индоевропейских языках[20], П. Флоренский показывает, как в индоевропейском контексте суть языка подготавливает человека к приятию Боговоплощения и христианского Откровения. Таким образом, он намекает на неразрывность еврейской и христианской традиций, видя в христианской традиции логическое продолжение того, что было уже заложено в обращении к Богу в традиции еврейской.

У С. Булгакова дело обстоит совсем иначе. Для него христианство принципиально отличается от всех других религий тем, что оно является исповеданием, сущность которого *открывается* в самом *Откровении*, когда само слово Божие воплощается, сам Бог является в человеке, и следовательно имя этого человека оказывается настоящим Именем Божиим. С. Булгаков устанавливает тесную связь между таинством Боговоплощения и возможным воссоединением Имени Божиего с именем человеческим[21]. Именно в таком контексте христианского Боговоплощения меняется отношение человека к Имени Божиюму, так как именно здесь меняется значение, т. е. *внутренняя форма* этого слова. С. Булгаков сам пишет, что Боговоплощение есть обязательно воплощение Его Имени («*имявоплощение*»)[22].

Имя не является здесь результатом акта именованя самого человека — в противоположность тому, что могло случиться даже когда такое именоване соответствовало Откровению Бога о Себе, т. е., когда, через Имя Божие, человек всё-таки всё ещё ссылался на первоначальное скрытое Имя, как и на скрытое и трансцендентное божественное начало[23].

По мнению С. Булгакова, с Именем Господним — Иисус Христос — мы оказываемся совсем в другом контексте: «Наречение имени *Иисус* совершается не человеком, но Ангелом, посланным Богом, иначе говоря, самим Богом»[24].

Оно «родилось прежде своего Обладателя»[25]; оно «предшествовало Его зачатию и рождению от Девы»[26], хотя оно «предвечное Имя Второй Ипостаси, Слова Божия, Сердца Божия» и следовательно, «по нераздельности и единству всей Святой Троицы <...> присуще и Отцу и Духу, всей Святой Троице»[27].

Таким образом, для С. Булгакова, *Иисус* и только *Иисус* есть истинно «имя собственное» — несмотря на то, что такое же имя могут носить и другие люди в разные времена, сила этого имени не умаляется, когда, через него, произносятся имя Сына Божиего. Напротив, для Булгакова, это ещё сильнее указывает на сущность Христианского Бога, на Его *Kenosis*, на Его способность воплощаться в настоящее имя человеческое[28]. Здесь С. Булгаков возвращается к различию (уже установленному П. Флоренским и развитому дальше А. Лосевым) между «фонемой» и «синоймой». Намекая на то, что, в контексте Христианского Откровения, речь скорее идёт не о фонетике, грамматике или семантике и даже не о внешней или внутренней форме слова[29], Булгаков замечает, что для него всё зависит от «мистической синоймы», от «индивидуальной энергии»[30]. Дело не в объяснении или в истолковании, а в исповедании, в способности человека исповедать свою веру в Боговоплощение и во Имя Божие — Иисус Христос. В связи с тем, что есть непреодолимая «пропасть между двумя заветами»[31] — есть также, с методологической точки зрения, неизмеримая разница между лингвистическим, филологическим или философским подходами. Это позволяет определить сущность слова и сущность языка, с одной стороны, и мистическое поведение, благоприятствующее вере в Христианское Откровение, с другой. Для С. Булгакова только вера позволяет внедриться в суть Иисусовой молитвы и общаться по-настоящему с действующей божественной энергией. Это не значит, что этим отрицается трансцендентность Бога. Наоборот, это значит, что такая трансцендентность изначально существует и постоянно возобновляется через имманентно-трансцендентный процесс, что христианский опыт — особенно через произношение Имени Божиего — сам является приобщением к такой сути трансцендентности, и что такое приобщение оказывается самой сущностью человеческого бытия. В конце концов, С. Булгаков оправдывает имяславие не длинными грамматическими и семантическими истолкованиями о сущности слова, а указанием на необходимость прибегнуть к вере, чтобы приобщаться к божественной природе слова[32].

В конце своего текста о философии имени С. Булгаков всё-таки возвращается к грамматическим понятиям, т. е. к понятиям «подлежащего» и «сказуемого». Однако он это делает для того, чтобы уточнить значение предложения, указывающего на исповедание имяславцев: «Имя Божие есть Бог»[33]. Доказывая необратимость этого предложения, С. Булгаков тем не менее не стремится к определению истины, присущей имяславью. Такой подход позволяет ему лишь ограничить значение этого предложения, подчеркнуть, что этим почти ещё ничего не сказано об имяславии. Формула, по его мнению, имеет слишком общее значение. Она нуждается в уяснении, в дополнении[34]. Но, прежде всего, она ни в коем случае не может заменить тот личный опыт, через который можно общаться с вечным Таинством Боговоплощения.

С. Булгаков заканчивает свой текст, намекая на это неизрекаемое Таинство о присутствии Бога в своём собственном Имени[35]. Это значит, что Иисусова молитва способна быть сама местом присутствия Бога и таинственного общения с Ним. Но такая таинственность укореняется в силе веры и никакое истолкование не может её уяснить. В своём стремлении оправдать имяславие, С. Булгаков, по сравнению с П. Флоренским и с А. Лосевым, отдал большее место самой вере как таковой, и в этом состоит наиболее яркая специфичность его подхода.

Если П. Флоренский оправдал имяславие, включая прославление Имени Иисуса Христа в ветхозаветную традицию божественных имён, если А. Лосев, со своей стороны, стремился к такому же оправданию через применение абсолютной диалектики к самому проявлению Бытия и таким образом, переходя от абсолютной диалектики к абсолютной мифологии, включил область христианского Откровения и прославления имени Христа в область Логоса и Бытия, то С. Булгаков не старался преодолеть разрыв, привнесённый христианским Откровением в обычное восприятие мира. Напротив, включая религиозный опыт в свои размышления об Имени Христа, он видел такой разрыв как единственный способ, единственное условие обращения в веру, чтобы, таким образом, обосновать прославление имени Христа. Несмотря на то, что «Философия имени» считается наиболее философским из его произведений, можно сказать, что в нём все же сохраняется, хотя и скрыто, основной мотив всех религиозных произведений Булгакова, свидетельствующих о личном христианском опыте, — мотив внезапного обнаружения присутствия Бога в своей личной жизни. В подтверждение можно сослаться на «Свет Невечерний»[36], где «История одного обращения» приводится автором в сноске и является, таким образом, своего рода заметкой на полях, вынесенной за пределы самого текста. И несмотря на это она всё-таки оказывается, в конце концов,

основой всех размышлений С. Булгакова о Божием Откровении: «И тогда, — пишет он, — неожиданно пришло *то* ...Зазвучали в душе таинственные зовы и ринулась она к ним навстречу <...>.

<...> И вдруг в тот час заволновалась, зарадовалась, задрожала душа: *а если есть* ...если не пустыня, не ложь, не маска, не смерть, но Он, благой и любящий Отец, Его риза, Его любовь...»[37].

Такая неожиданность — все тот же признак того расстояния между небом и землею, о котором С. Булгаков говорит в последней главе «Философии имени».

Это расстояние никогда окончательно не преодолевается. Оно только осознается и поэтому оставляет свободным место для Божественного Откровения. Это и является, по нашему мнению, основным ключом к истолкованию всех текстов, написанных С. Булгаковым после его обращения в Христианство. Данный вывод можно сделать из сопоставления С. Булгакова с другими русскими философами, заинтересовавшимися, как и он, имяславием. Такой ключ даёт нам также возможность понять специфичность булгаковского истолкования и оправдания религиозного аскетического и мистического направления, так сильно повлиявшего на русскую культуру.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Например: Лосев А. Имяславие (предисловие А.А. Тахо-Годи) // Вопросы философии. 1993. № 9. С. 52—60; Материалы по имяславиям // Начала. 1995. № 1—4. С. 43—205; Начала. 1998. № 1—4. С. 132—229; Половинкин С.М. Хроника Афонского дела // Начала. 1995. № 1—4. С. 7—42; Архимандрит Неофит (Осипов) // Начала. 1998. № 1—4. С. 4—110; Вениамин (Федченков), митр. // Начала. 1998. № 1—4. С. 111—131; Бонецкая Н.К. Борьба за логос в России в XX веке // Вопросы философии. 1998. № 7. С. 148—169; Бонецкая Н.К. О филологической школе П.А. Флоренского // *Studia Slavica Hung.* 1991—1992. № 37. С. 113—189; Хоружий С.С. К феноменологии аскезы. М., 1998; Хоружий С.С. Философский процесс в России как встреча философии и Православия // Вопросы философии. 1991. № 5. С. 26—57; Резниченко А.И., Семенкин И.С. Имяславие (Имяславие) // Русская Философия. Словарь. (Под ред. М.А. Маслина). М., 1995. С. 284—285; Гоготшвили Л.А. Коммуникативная версия исихазма (послесловие) // Лосев А.Ф. Миф, число, сущность. М., 1994. С. 878—893.

[2] *Les Glorificateurs du Nom : une rencontre de l'hyssychasme et de la philosophie au dйbut du XXIe siсcle, en Russie* // *Slavica occitania*. Toulouse. 1999. № 8. P. 143—171 ; «Vitesse de la parole et dйploiement du discours : de la *Glorification du Nom* a un fondement de temporalitй», *Modernitйs russes* 2. Lyon, 2001. Aussi, in Maryse Dennes, *Husserl — Heidegger, influence de leur ъuvre en Russie*. Paris, l'Harmattan, 1998. P. 221.

[3] См. об этом, например: Безлепкин Н.И. Философия языка в России. Санкт-Петербургский университет, 1999; Философия языка и имени в России (Материалы круглого стола 25 июня 1997 г.). Москва, 1997 (Министерство общего и профессионального образования Российской Федерации — Российский межвузовский центр по русской философии и культуре).

[4] См.: Флоренский П.А., священник. У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики) // Он же. Соч.: В 4 т. Т. 3 (1) / Сост. и общ. ред. игумена Андроника (А. С.Трубачёва). М.: Мысль, 1999. С. 252—287.

[5] Там же. С. 287—364.

[6] Булгаков С. Первообраз и Образ. Соч.: В 2 т. Т. 2. М.: Искусство, 1999. Это издание русского текста вышло после издания перевода К. Андроникова на французский язык: *Pire Serge Boulgakov. La philosophie du verbe et du nom. Traduit du russe et annotй par Constantin Andronikoff*. Lausanne: *L'Age d'Homme*, 1991. Впервые русский текст появился в 1953 году, в

Париже (YMCA-Press), под названием «Философия имени» под редакцией Л.А. Зандера. В отдельном издании 1998 г. напечатаны замечания Л.А. Зандера, позволяющие судить о трудностях, которые он встретил при подготовке текста: «“Философия Имени”, подобно смежной с нею “Трагедии философии”(последняя была издана в 1927 г. на немецком языке (Darmstadt: Reichl-Verlag)), осталась в рукописи. Только первая ее глава под названием “Was ist das Wort?” была напечатана в сборнике в честь Т.Г. Масарика (Bonn, 1930, ed. F. Cohen). Post scriptum к “Философии Имени”, написанный в 1942 г., свидетельствует о том, что проблема эта оставалась для о. Сергия живой до конца жизни. И издание этой книги было его горячим желанием, которое, однако, постоянно должно было откладываться исполнением других еще более важных задач. Эти задачи не дали о. Сергию возможности придать “Философии Имени” окончательную форму, и редактору пришлось иметь дело не только со связным текстом основной части книги, но и с множеством примечаний и экскурсов, не имевших ни нумерации, ни порядка последовательности, и написанных, к тому же, на отдельных листках бумаги» (Зандер Л.А. Предисловие редактора // Булгаков С.Н. Философия Имени. СПб.: Наука, 1998. С. 6).

[7] См.: Лосев А.Ф. Философия имени // Лосев А.Ф. Из ранних произведений (Под. ред. А.А. Тахо-Годи). М.: Правда, 1990. С. 11–192.

[8] См.: Там же. С. 393–599.

[9] См.: М.: Мысль, 1993. (Сост. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи).

[10] См. сноски 1 и 2.

[11] См об этом: Булгаков С. Философия имени. Глава I «Что такое слово?». С. 13–16 и С. 23: «...словесное облачение в звуки данного языка становится лишь фактическим средством осуществления внутреннего, неизменного слова, так сказать, мета-логоса, мысли».

[12] См. об этом: Т а м ж е. «Речь и слово. 1. Части речи (имя, глагол, местоимение)». С. 47–50. «Я есть та точка, из которой говорящий смотрит и выражает в слове весь мир, но себя он не видит, а потому и выразить не может иначе, как общим символическим свидетельством бытия» (С. 48).

[13] См. об этом: Т а м ж е. С. 51–52.

[14] См. об этом: Булгаков С. Философия имени. Глава II «Речь и слово». С. 60–61; Глава VI «Имя Божие». С. 147.

[15] См. об этом: Т а м ж е. Глава II «Речь и слово». С. 62; 64–65.

[16] Там же. Глава VI «Имя Божие». С. 148–153.

[17] Там же. С. 152–153.

[18] Там же.

[19] См. об этом: Флоренский П.А., священник. Имеславие как философская предпосылка // Он же. Соч.: В 4 т. Т. 3 (1): *У водоразделов мысли (черты конкретной метафизики)*. С. 277–280.

[20] Т а м ж е. С. 274–276.

[21] Об этом см., особенно: Философия имени. С. 147–148 ; С. 162–163.

[22] «Теперь Имя должно принадлежать, быть присуще самому существу и Бога и Человека, соединившихся в Богочеловеке. Имя Богочеловека есть Имя Божие для человека в совершенно особом и *новом* смысле, ибо оно есть Имя и Человека, проникая в самую глубину Его существа, образуя Его ядро, и вместе с тем это же самое Имя есть и Имя Божества, воплотившегося в человеке. <...> **Боговоплощение есть и необходимо должно быть, не может не быть, и имявоплощение**» (выделено нами — М. Д.). (Т а м ж е. С. 163).

[23] «Имя Господа Иисуса Христа принадлежит, по смыслу основных догматических определений, обоим естествам, оно есть Имя Бога и Человека в их единстве. Значит, здесь имя это имеет совершенно иное значение, чем ветхозаветные Имена Божии, там они были для человека, но не принадлежали человеку, имели основание в Божестве, но не принадлежали Богу, а только давались Ему человеком в ответ на Его откровение». (Там же).

[24] Там же. С. 164.

[25] Там же.

[26] Там же.

[27] Там же. С. 165.

[28] «Итак, имя Господа Иисуса есть Имя Божие, но и человеческое. Оно неразрывно связано с человеческим естеством и человеческим именем, и, будучи имманентно человеческому естеству, оно вводит в него силу Божию, есть боговоплощение и в Имени. Чрез это Имя Иисусово имеет для нас совершенно единственную, исключительную близость и доступность». (Т а м ж е. С. 169).

[29] «Здесь не нужно забывать сказанного о различии между фонемой (и морфемой) и синемой. Если фонема составляет звуковое тело имени (сюда же в данном случае относится и «внутренняя форма» его, т.е. непосредственное словесное значение, имеющее интерес лишь для его генезиса), то синему имени составляет его данный носитель, с ним оно связано нераздельно. Поэтому брать абстрактно одну звуковую форму или тело имени без души и без силы, превращать имя в кличку, как делают имяборцы, это значит не понимать существа имени». (Т а м ж е. С. 168). Об этом см. также С. 171: «...хотя Имя, имея полную конкретность, во всяком данном случае имеет и *какой-нибудь* вербальный модус, но не этот модус, равнозначный всякому другому модусу, делает Имя именем, но вся полнота и насыщенность его, живущая в нём, как в скудельном сосуде благовонное миро, сила: сосуд может быть полирован или шероховат, покрашен в любой цвет, это не касается мира, но сосуд неизбежно будет иметь *какую-нибудь* конкретную форму, ибо без этого он не может выполнить свою задачу — удержать заключённого в нём мира».

[30] «...речь идёт не о фонеме имени, и не о морфеме, но их мистической синеме, индивидуальной энергии, присущей каждому имени и в нём живущей, ядре его». (Т а м ж е. С. 167).

[31] «И в этом одном уже проявляется вся пропасть между двумя заветами, сила и спасительность боговоплощения». (Т а м ж е. С. 170).

[32] См. там же: «Имя Иисусово доступно, дано каждому, «верующему во Имя Его»».

[33] Там же. С. 174–175.

[34] См. там же. С. 175.

[35] «Но это присутствие Божества в Имени Своем, заставившее благоговейного молитвенника в изумлении воскликнуть: «Имя Божие есть Сам Бог», вовсе не означает, что Бог есть самое

Имя, не вводит фетишизма Имени, но являет вечное и непостижимое таинство боговоплощения и богоснисхождения, пребывания Бога в Имени Своём, которое удовлетворяется в таинстве молитвы». (Там же. С. 175).

[36] Булгаков С.Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. М.: Республика, 1994.

[37] Там же. С. 13.