



Иеромонах ТИХОН (ВАСИЛЬЕВ)

Богословие и философия в трудах отца Сергия Булгакова

В качестве введения: проблема четкости понятий

Кем же все-таки был Булгаков: богословом или философом? Может быть, сначала — философом, потом — богословом? Если это так, то, когда он стал богословом, перестал ли он быть философом? Кем он считал себя сам? Кем его считали другие? На все эти вопросы невозможно ответить, если не определиться с понятиями богословия и философии, а главное — не провести более или менее четкую границу между этими двумя родами мыслительной деятельности.

Некоторые могут задаться вопросом: а зачем это вообще нужно? Был Булгаков религиозным философом или философствующим богословом — о чем тут спорить? Кому как нравится, тот так и может его называть. Вот именно такой ответ, с нашей точки зрения, в корне неверен. Он порочен, потому что позволяет неясности и непроясненности утвердиться еще больше в наших умах и в нашей жизни. Вообще, проблема четкости понятий, подмены смыслов, и в целом, утрата смысла чего бы то ни было характерны для нашей эпохи плюрализма и эклектизма во всем. Когда устойчивые смыслы отсутствуют, открываются громадные перспективы для разного рода идеологических манипуляций, чему мы и являемся сейчас свидетелями в глобальном масштабе. Если же обратиться к нашей стране и вернуться к теме отношения богословия и философии, то актуальность данной проблемы очевидна. Действительно, вопрос соотношения богословия и философии особенно важен в современной России, где богословие искусственно было вытеснено из академической жизни на несколько десятилетий и сейчас с трудом обретает свою нишу в российской академической среде. Данная статья является нашей скромной попыткой внести

свою лепту в обретение устойчивых смыслов путем демаркации территории богословия и философии на материале трудов отца Сергея Булгакова.

1

Возможные подходы к проблеме отношения богословие/философия

Прежде чем мы перейдем к тому, что говорил об отношении богословия и философии отец Сергей Булгаков, и как он практически соотносил их в своих работах, рассмотрим, как данную проблему решал Гегель. Нужно сказать, что фигура Гегеля важна для понимания самого Булгакова. Ведь свой академический и философский путь Булгаков начинал как марксист, а значит, испытал значительное влияние этого немецкого философа, который был очень важен для Маркса. Видимо, не случайно позднее именно Гегель становится одной из основных мишеней для критики отца Сергея в его труде «Трагедия философии» (1927).

Булгаков указывает на исключительные амбиции гегелевской философии, которая, по его словам, претендует быть гораздо большим, чем просто философией. По сути, Гегель включает религию и богословие в свою философскую систему, и философия в какой-то своей части становится богословием. Действительно, Гегель утверждает единство содержания философии и религии, подтверждая тем самым «богословские функции» философии:

«...у философии и религии общее содержание, общие потребности и интересы. Предмет религии, как и философии, есть вечная истина в ее объективности, Бог и ничто, кроме Бога и объяснения Бога»*.

Гегель подчеркивает также различие между философией и религией, несмотря на их единство, о котором утверждалось в предыдущей цитате:

«Здесь религия и философия совпадают. В самом деле, философия сама есть служение Богу... Они отличаются друг от друга методами своего постижения (*der Beschäftigung*) Бога. В этом коренятся трудности, достигающие на первый взгляд таких размеров, что подчас представляется невозможным согласиться с этим отождествлением философии и религии»**.

* Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии. Ч. 1 // Гегель Г. В. Ф. Философия религии: В 2 т. / Пер. с нем. М. И. Левиной. М.: Мысль, 1975–1977. Т. 1. С. 205–530, здесь: с. 219.

** Там же. С. 220.

Казалось бы, немецкий философ стремится доказать принципиальное «совпадение» философии и религии. Однако далее он подробно говорит об их отношении, проясняя, как данное «совпадение» нужно понимать:

«В вере налицо истинное содержание, но ей недостает еще формы мышления. Хотя все формы, рассмотренные нами ранее, — чувство, представление — могут иметь истинное содержание, но они сами не являются истинной формой, которая с необходимостью делает содержание истинным. Мышление — это абсолютный судья, перед которым содержание должно себя оправдать и удостоверить. Философию упрекали в том, что она ставит себя выше религии, но это неверно уже фактически, ибо она имеет только это, и никакое иное, содержание, но она придает ему форму мышления; следовательно, она ставит себя только выше религиозной формы, имея одинаковое с религией содержание»*.

Гегель вроде бы различает богословие и философию, оставляя только чувства для богословия и отдавая философии сферу мысли. Он не отрицает богословие, признавая его важность на определенной стадии само-откровения Абсолютного Духа. Тем не менее, вера остается только одним из элементов философской системы Гегеля; она обнимается разумом, философией. В конечном счете богословие становится частью философии, так как философия успешно выполняет функции богословия.

Действительно, Гегель пишет: «Таким примирением является философия, и поскольку она есть теология, она изображает примирение Бога с самим собой и с природой, показывает, что природа, инобытие, божественно в себе и что конечный дух отчасти сам поднимается до примирения, отчасти же приходит к примирению в ходе всемирной истории»**.

Итак, у Гегеля, философия действует, так сказать, «на территории» богословия, имея с ним один и тот же предмет. Отсутствие четких границ между философией и богословием позволяет интерпретировать систему Гегеля в различных перспективах, делая его или атеистом***, или еретиком****, или даже ортодоксальным христианином, излагающим в своей системе халкидонский дог-

* Там же. Ч. 2. Т. 2. С. 331.

** Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии религии. Ч. 2. Т. 2. С. 332.

*** Anderson P. «The Other», in *The Oxford Handbook of Theology and Modern European Thought*, edited by Nicholas Adams, George Pattison, Graham Ward, OUP, 2013. P. 87.

**** См.: O' Regan C. *The Heterodox Hegel*. Albany: State University of New York Press, 1994.

мат*. Таким образом, очевидно, что интерпретация Булгаковым философии Гегеля как богословия не является единственно возможной, хотя и находит для себя некоторое подтверждение в текстах самого Гегеля. Но в любом случае у Гегеля очевидны следующие черты в его подходе к отношению между богословием и философией. По своему предмету и по своему содержанию философия и богословие совпадают. Но поскольку богословие основано на вере, то философия стоит выше богословия, объемлет его.

Подход Булгакова к вопросу отношения философии и богословия в чем-то созвучен, а в чем-то противоположен описанному выше подходу Гегеля. По Булгакову, так же как и по Гегелю, богословие и философия по большому счету совпадают, но если у Гегеля философия является высшим судьей богословия, то у Булгакова наоборот — философия поверяется богословием. Так же как и в случае с Гегелем, отсутствие четких границ между философией и богословием позволяет по-разному интерпретировать труды Булгакова. В самом деле, Булгаков считал себя богословом, в то время как когда-то его ученик и духовный сын, а позднее — оппонент и критик отец Георгий Флоровский, много лет спустя после его смерти называл Булгакова «скорее христианским философом, чем богословом»**.

Чтобы узнать мнение самого Булгакова, достаточно заглянуть в предисловие к его «Трагедии философии». Он пишет:

«Хотя по содержанию она <работа “Трагедия философии”> является для меня некоторым подведением итогов в области философии... Внутренняя тема ее... — о природе отношений между философией и религией, или о религиозно-интуитивных основах *всякого* философствования»***.

* «Все система Гегеля, и особенно его религиозная философия, демонстрируют такую теорию Абсолюта, которая имеет Абсолют в качестве Посредника между бесконечным и конечным духом. И это может быть понято как философская переформулировка Халкидонского догмата. Главная мысль данной книги состоит в том, что из-за той логической структуры, которая была положена в основание его системы, Гегель не мог предложить здоровой реконструкции Халкидонского догмата» (*Wendte M. Gottmenschliche Einheit bei Hegel: eine logische und theologische Untersuchung.* 2007. P. 1).

** *Zaviysky R. Shaping modern Russian Orthodox Trinitarian theology: a critical study of Sergii Bulgakov with reference to Vladimir Lossky and Georgii Florovsky.* DPhil thesis, University of Oxford; Regent's Park College, 2011. P. 257.

*** *Булгаков С. Трагедия философии // Булгаков С. Сочинения: в 2 т. М.: Наука, 1993. Т. 1. С. 309–518, здесь: с. 311.*

Булгаков таким образом утверждает, что хотя он и говорит о философии в своей книге, он в то же самое время, может быть, менее очевидно, выполняет богословские задачи. Из этих слов мы можем понять, что богословская суть книги для Булгакова более важна, чем ее философское содержание. Он не отвергает философию, но провозглашает что богословие является более фундаментальной реальностью, на которой философия только и может быть построена. Более того, чуть ниже он продолжает: «...история новейшей философии предстает в своем подлинном религиозном естестве, как христианская ересеология, а постольку и как трагедия мысли»*.

Главной особенностью данной работы Булгакова является то, что христианские догматы являются не только критерием, но и мерой истинности философских систем. Это может показаться чистым богословием, не касающимся философского исследования. Однако можно утверждать, что Булгаков ведет свою апологетическую борьбу на поле философии, и поэтому его идеи могут иметь также некоторую философскую ценность. Данный принцип отношения богословия и философии характерен и для других, более поздних работ Булгакова, в которых он излагает разные аспекты своей софиологии.

Рассмотрим еще один альтернативный подход к проблеме отношения философии и богословия, который ярко выражен во вступительной статье к 1-му тому *pro et contra*, посвященному Булгакову (2003), написанной современным петербургским философом И. И. Евлампиевым. Евлампиев довольно четко определяет разницу между философией и богословием. Ключевым моментом для него становится понятие свободы. Философию Евлампиев относит к области свободного мышления, развивающегося на принципах рациональной строгости и последовательности. При этом богословие у него ассоциируется с порабощением разума традиционно установленной системе догматов. Евлампиев подразделяет богословие на два вида: либо оно становится «произвольным “мифотворчеством” на основе догматов», либо ограничивается «вторичным, чисто словесным комментированием» тех же догматов. По крайней мере, Евлампиев признает за богословием достоинство мысли, но для него эта мысль категорически несвободна.

* Там же. Hadot утверждает, что Булгаков заимствовал и определение ереси и шире — свой «ересиологический подход» у Шеллинга, ср. *Hadot P. La philosophie comme hérésie trinitaire (à propos du livre de Serge Boulgakov: “La tragédie de la philosophie”)* // *Revue d’Histoire et de la Philosophie Religieuses*. N 3. 1957. P. 247–249.

Применяя данный подход к творчеству Булгакова, Евлампиев совершенно четко отделяет философские работы Булгакова от его богословских трудов. Итак, по Евлампиеву, богословие и философия жестко разделены, это две совершенно независимые сферы мысли. У богословия и философии не может быть никаких точек пересечения. Мыслитель должен четко определиться: занимается он богословием или философией. Даже если и сам мыслитель не считает нужным или не находит возможным это сделать, критерий Евлампиева позволяет отнести его в ту или иную категорию. Однако здесь возникает следующий терминологический вопрос: а может ли мысль в принципе быть несвободной, если она мысль? По нашему мнению, мысль — свободна по определению. Если мысль осуществляется, она не может быть несвободной. Несвобода, ограничение мысли — это ее смерть. Там, где мысль встречает ограничение, она умирает и перестает существовать. Область несвободной, омертвевшей мысли — это сфера идеологии. Богословие же — это сфера свободной, самостоятельной, «совершеннолетней» мысли. Оно всегда ориентируется на завет апостола Павла: «Братия! не будьте дети умом: на злое будьте младенцы, а по уму будьте совершеннолетни» (1 Кор 14: 20). Что это, как не призыв к свободной мысли?

Итак, мы рассмотрели три альтернативных подхода к отношению между философией и богословием: когда философия включает в себя богословие, когда богословие объемлет философию и когда они считаются независимыми сферами мысли. Но вполне возможно описать и четвертый подход к данной проблеме, с одной стороны, утверждающий самостоятельность философии и богословия, как сфер мысли, отвечающих определенным критериям, а с другой стороны, указывающий на их взаимные точки пересечения, помещающий их в одну перспективу свободной мысли.

Для этого мы хотели бы остановиться подробнее на терминах «философия» и «богословие» и объяснить, как они используются для целей данной работы. Очевидно, что практически невозможно провести четкую границу между богословием и философией, так как они оказываются связаны с личной позицией философа/богослова*, мы, тем не менее, предложим наши определения,

* Например, блж. Августин понимает связь между богословием и философией таким образом: «Философами, само имя которых, если мы переведем его на латынь, означает любовь к мудрости. Но если Премудрость есть Бог, через Которого все сотворено, как свидетельствуют о том божественное Писание и истина (Прем 7: 24–27; Евр 1: 2–3), то истинный философ — это любитель Бога. Но... сама та вещь, которой свойственно это имя, существует не во всех, кого величают этим именем (ибо не всегда

чтобы постараться прояснить то, как используются эти термины по отношению к творчеству Булгакова в данной статье.

Под «философией» мы понимаем любое человеческое размышление, которое имеет самодостаточное значение для человека, безотносительно к другим личностям. Философия предполагает только одного автономного мыслителя, который обязательно философствует самостоятельно. Разумеется, мыслитель должен быть введен в философию или научен мыслить педагогом, но после данного введения в эту область, никто не может помочь философу в его философствовании, никто — даже Бог. Философствование поэтому не только является преимущественно человеческим делом*, но по существу является *моим личным* человеческим делом. Сама этимология слова «философия» (греч. φίλο-σοφία) предполагает *мое* чувство, *мою* любовь к «софии», *мою* жажду мудрости. В то время как философия касается только индивидуального мыслителя, богословие всегда предполагает Другого. Если сказать очень кратко: целью философии является приобретение личной мудрости, отвечающей положению философа в мире; целью богословия является встреча с Богом и последующее сохранение возникшего отношения. Таким образом, предлагается телеологический критерий для различения между философией и богословием. В данной работе под «богословием» мы понимаем любое человеческое размышление, которое учитывает существенную необходимость *отношения*, как для начальных предпосылок человеческой мысли, так и для ее конечных целей. Эта внутренне присущая богослову связанность с другими людьми и с Богом выражается в его личном опыте веры, в опыте веры тех людей, кому он доверяет, и в тех догматических положениях веры, которых он придерживается. Многие авторы связывают богословие с Откровением, которое является первоначальным источником богословия. Действительно, Откровение по своему существу является межличностным отношением. С одной стороны, конечно, нужно видеть различие между философским и богословским дискурсами, однако с другой стороны, невозможно полностью их разделить, так как они во многом взаимозависимы. Взаимозависимость обусловлена прежде всего общей предметной областью и общей терминологией.

бывают любителями истинной мудрости те, которые называют себя философами)», *Августин Иппонский, блж.* О Граде Божьем 8. 1. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Avrelij_Avgustin/o-grade-bozhem/8_1#sel=9:78,9:153 (дата обращения: 01.09.2021).

* *Хайдеггер М.* Онто-гео-логическое строение метафизики // Хайдеггер М. Тожество и различие. М.: ИТДГК Гнозис, Логос, 1997. С. 29–59.

2

**Философия на службе богословия в работах о. Сергия
Булгакова****1. Концепция антиномизма у Булгакова**

Антиномизм является одним из логических оснований богословского метода отца Сергия. Булгаков применяет метод антиномий систематически ко всем аспектам своих богословских построений. Ни для кого не является секретом, что Булгаков первоначально воспринял идеи антиномизма у отца Павла Флоренского.

Хотя философы изучали и использовали противоречия и антиномии с самого начала философии, методически к вопросу антиномий подошел Иммануил Кант в «Критике чистого разума». Флоренский тщательно проанализировал четыре космологические антиномии Канта в своем докладе, сделанном им на общем собрании Совета Московской духовной академии в 1908 году, и изложил свои собственные взгляды в книге «Столп и утверждение истины», изданной в 1914 году. Отец Павел стремится доказать, что кантовские антиномии на самом деле не являются «антиномиями чистого разума», а демонстрируют лишь противоречия между разными функциями разума. Он делает вывод, что идея Канта о возможности антиномий является очень глубокой и плодотворной, но что его аргументация оказывается недостаточно обоснованной. Для Флоренского сама «истина есть антиномия». Он уточняет, что это истина с маленькой буквы, иначе — наше знание об Истине с большой буквы. Он излагает свое собственное понимание антиномической структуры человеческого разума и предлагает читателю «формальную логическую теорию антиномии». Антиномический подход особенно уместен, когда дело касается религии. Флоренский пишет:

«Тайны религии — это не секреты, которые не следует разглашать, не условные пароли заговорщиков, а невыразимые, несказанные, неопишуемые *переживания*, которые не могут облечься в слово иначе, как в виде противоречия, которые зараз — и “да” и “нет”. Это — “вся паче смысла — таинства”. Вот почему, делаясь церковным песнопением, восторг души неизбежно облекается в оболочку своеобразной игры понятий. Вся церковная служба, особенно же каноны и стихиры, переполнены этим непрестанно-кипящим остроумием антитетических сопоставлений и антиномических утверждений»*.

* Флоренский П. Столп и утверждение истины. М.: Путь, 1914. С. 158.

Отец Павел связывает понятие догмата с наличием в нем антиномии, непостижимости его рассудком. И Флоренского, и Булгакова часто называют софиологами из-за той роли, которую играет учение о Софии в их трудах. В плане развития учения о Софии оба автора являются продолжателями идей Владимира Соловьева. Однако и Флоренский, и Булгаков критиковали Соловьева за, по их мнению, его излишний рационализм. Именно антиномизм, характерный для Флоренского и Булгакова, оказывается пунктом их расхождения со своим предшественником.

Софиологическое учение Соловьева становится мишенью для критики Флоренского в «Столпе и утверждении истины». Флоренский ставит под вопрос понимание Софии Соловьевым, которое основано на его интерпретации догмата о Святой Троице. О. Павел развивает свой аргумент, противопоставляя формулировки Соловьева учению святого Афанасия Великого. Далее он обвиняет Соловьева в приуменьшении роли личности, в отсутствии духа персонализма, а также в излишнем рационализме. Для Флоренского рационализм становится, можно сказать, «ругательным» словом. Описывая свою безрелигиозную юность, он говорит, что был воспитан с детства в «тюрьме» рационального и научного мышления. Рациональность в богословии просто неприемлема.

Булгаков подхватывает критику Флоренского. В своей работе «Свет Невечерний» (1917) он замечает, что хотя Соловьев вступает в полемику с Гегелем и Шеллингом, но, пытаясь построить свою собственную систему, «он неожиданно оказывается рядом с ними (Гегелем и Шеллингом), и в целом грешит излишним рационализмом в своем богословии». Соловьев создает *систему*, которая как таковая «греховна» по определению, потому что она система.

И действительно, в «Философских началах цельного знания» (1877) Соловьев вполне в гегелевском духе говорит о «цельном знании», которое он называет также «свободной теософией», и о его трех философских стадиях. Мы видим здесь три гегелевские стадии: тезис, антитезис и синтез. Антиномический же подход предполагает одновременное сохранение тезиса и антитезиса без их преодоления в синтезе.

Булгаков вторит Флоренскому, отдавая должное философии Канта в постановке вопроса антиномий. Он пишет:

«Крупнейшею заслугой Канта в теоретической философии было констатирование антиномий рассудка, благодаря которым он неизбежно запутывается в свои собственные сети. Имманентный рассудок, который не знает никакого соприкосновения с миром трансцендентным, вдруг становится трансцендентен для самого себя: оказывается, что в центре его имеется щель, через которую высыпается его содержание. Правда,

эти антиномии у Канта благополучно “разъясняются” разумом, однако компетенция этого последнего, после того, как обнаружена антиномичность его структуры, может считаться для этого тоже сомнительной, и, что здесь самое важное, этим нисколько не умаляется самый *факт* рокового антиномизма в мышлении, который явно показывает неадекватность мышления своему собственному предмету»*.

Итак, по Булгакову, идея антиномичности мышления может быть обнаружена в философском размышлении. Постольку, поскольку богословие является мышлением, для него также важна идея антиномизма. Булгаков объясняет свой антиномизм и дает антиномическое резюме своей богословской системы во второй главе небольшой работы «Икона и иконопочитание» (1931). Таким образом философская концепция антиномии оказывается частью богословского размышления. Отец Сергий излагает три общие антиномии:

I. Теологическая антиномия (Бог в Себе).

II. Космологическая антиномия (Бог в Себе и в творении).

III. Софиологическая антиномия (Премудрость Божия в Боге и мире)**.

Если изложить эту схему вкратце, первая антиномия говорит о Боге как Абсолюте и как Троице; вторая — о возможности творения из ничего, и что это может значить для Абсолютного Бога и Его творения; и наконец, третья антиномия касается возможности Откровения — как Абсолютный Бог может быть познаваем своим творением; есть ли какие-то основания для взаимного отношения Творца и твари?

Можно сказать, что Булгаков усваивает идеи Флоренского об антиномиях и их роли в структуре разума. Он пишет в «Трагедии философии»:

«Разум закономерно упирается в антиномии, определяющие его собственное строение и задачи. Он не лишается возможности чрез это созерцать сущее и философствовать о смысле и значении этих созерцаний, но он привязан к этим созерцаниям, мысль имеет эмпирические корни. А это означает, что разум отправляется не от пустого места и не начинает свою нить из самого себя, как паук, но исходит из мистических фактов и метафизических данностей... Раздирающие разум антиномии — они же его строят и определяют»***.

* Булгаков С. Свет Невечерний. М.: Путь, 1917. С. 97.

** Булгаков С. Икона и иконопочитание // Булгаков С. Сочинения: в 2 т. М.: Искусство; СПб.: Инапресс, 1999. Т. 2. С. 241–312, здесь: с. 264.

*** Булгаков С. Трагедия философии. С. 327–328.

Отец Сергей утверждает, что разум не может избавиться от антиномий. Их присутствие указывает на общую поврежденность всей человеческой природы, которая происходит от грехопадения и первородного греха. Согласно Булгакову, человеческий разум сам по себе, без поддержки со стороны веры, не способен преодолеть существующее расстройство. Более того, разум часто даже не видит своих собственных границ и не знает, где нужно остановиться в своей систематизирующей деятельности. Поэтому антиномии, с одной стороны, являются наказанием и злым роком разума. С другой стороны, они являются его лекарством и эффективным средством заставить разум признать свое состояние и вернуться к реальности. Хотя антиномии делают невозможным для разума построение абсолютной философской системы, они не только позволяют, но и способствуют философствованию: «Философствование есть трагедия разума, которая имеет свой катарсис» *.

История философии является трагедией. С одной стороны, человеческий разум не может прекратить делать попытки объять мир, объяснить все логически, как бы присвоив себе все. Эта деятельность естественна для разума. С другой стороны, мир не является разумным в самом последнем смысле, так как разум не является ни источником самим по себе, ни единственным архитектором мира. В происхождении мира есть место тайне. В работе «Трагедия философии» Булгаков вводит также понятие мудрости, которая «требует самосознания разума» для постижения его действительных границ**.

2. Логико-грамматическая структура суждения и ее философское значение

Концепция антиномизма является краеугольным камнем другой важной концепции, которая служит Булгакову как бы «мостиком» между его философскими рассуждениями и христианским догматическим богословием. Он противопоставляет идею антиномизма принципу логического монизма. Логический монизм (например, такой, как у Гегеля) утверждает, что человеческий разум имеет способность описывать мир достаточно полно, придавая каждой попытке философии дух и пафос системы. Булгаков указывает, что «разум не является единственным и исключительным всемогущим творцом мира»***. Поэтому, согласно Булгакову,

* Там же. С. 354.

** Там же. С. 316.

*** Булгаков С. Трагедия философии. С. 315.

любая философская система неизбежно является односторонней и недостаточной. Он отмечает, что мир разворачивается в разуме, но что источник нового знания таинственен. Для того, чтобы прикоснуться к этой тайне, Булгаков предлагает анализ универсальной формы суждения. Он излагает этот анализ в уже упоминавшейся выше книге «Трагедия философии». Из этого анализа он делает вывод, что сущее в своей основе не монада, а триада, а точнее — сущее триедино.

Булгаков описывает субъект как личное местоимение «Я», которое является «словесным мистическим жестом» и находится в основании каждой вещи, благодаря суждению «Я *есть* нечто», а потенциально — *все*. Каждое суждение необходимо соотносит субъект и объект. «Я», или ипостась, не может быть ухвачено мыслью, и мысль не может постичь свой собственный источник, кроме как живого свидетельства жизни, которое выражено в суждении. Каждое суждение имеет три момента, которые хотя и взаимосвязаны, но не сводимы друг к другу. Это:

- 1) Чистая ипостасность Я — субъект;
- 2) Природа Я, которая открывает себя в Я — предикат;
- 3) Самосознание, или отношение к своей собственной природе, бытие или связка «*есть*», самосознание и самоутверждение Я.

Субъект и предикат не указывают на логический анализ, выведение или доказательство, но являются собой синтез превыше логики. Булгаков далее вводит понятие субстанции. Он пишет: «Субстанция одна, но в то же время и троична... Она существует не только “в себе” как субъект, но также и “для себя” как предикат и в то же время “в себе и для себя” как их бытие»*. Булгаков утверждает, что они не являются только лишь «диалектическими моментами», которые снимают друг друга, как было представлено в гегелевской философии. Три вышеозначенные момента суждения существуют одновременно и равноправно, являясь, так сказать, «корнями бытия», где уже не применим закон тождества**. Здесь Булгаков определяет философские категории «бытие» и «сущее». Согласно мысли Булгакова, *сущее* первичнее бытия, так как *сущее* — это постоянно продолжающийся синтез между ипостасью и ее собственной природой, ее самораскрытие в акте бытия.

Булгаков также обращает внимание на связку «*есть*», которая, являясь инструментом мысли, совершенно непостижима для логики, так как она связывает вместе не равные, а различные и непохожие вещи. Он указывает: «*Всякое есть* имеет в первоисточке

* Там же. С. 319.

** Там же.

не грамматический и логический, но онтологический смысл: в нем осуществляется самооткровение ипостаси, оно есть мост над бездной, соединяющий сущее и бытие, подлежащее и сказуемое, им утверждается действительность...»*.

Все эти три момента суждения неслиянны и нераздельны в своем существовании. Однако такое триединство неприемлемо в логическом плане, говорит Булгаков. Логика может принять только один исходный пункт для развития мысли, только одну точку отправления в каком-либо размышлении. Он иллюстрирует это наличием трех типов философских систем: идеалистических — где исходным пунктом является «Я» или ипостась (в философии Нового времени — это Декарт, Фихте), панлогических — где исходным пунктом является второй момент суждения (Гегель), и субстанциальных — где исходным пунктом рассуждения является связка *есть* (Спиноза, Лейбниц). И такое положение является настоящей антиномией для разума, которая **не может быть преодолена**. Булгаков определяет субстанцию как «метафизическое триединство, выраженное в суждении»**.

В другом месте он говорит о ней так: «мысль, выражающая субстанцию, необходимо содержит в себе антиномию: единое начало осуществляется в трояственности»***. «Субстанция есть как бы равносторонний треугольник, углы которого могут быть пройдены в любом порядке, но каждый из трех необходимо предполагает и оба другие»****.

Идея субстанции как некоего основания всех вещей взята Булгаковым из новоевропейской философии. Он развивает классическое Спинозовское определение субстанции. Отличием является то, что в то время, как для Спинозы субстанция является разумной и постижимой, для Булгакова она необходимо антиномична и открыта Богом в христианском догмате триединства. Идея триединства и является, по Булгакову, тем отношением, которое субстанциально соединяет Бога и творение.

3. Философия троичности

Основываясь на грамматическо-философском анализе суждения, отец Сергей пытается обосновать так называемую «философию троичности» во второй части книги «Трагедия философии».

* Булгаков С. Трагедия философии. С. 325.

** Там же. С. 325.

*** Там же. С. 387.

**** Там же. С. 326.

Мыслитель делает следующие логические ходы. Первым делом он расширяет сферу и значение суждения с грамматических структур до сущности человеческого духа. Он утверждает, что именно здесь нужно искать аналогию между Троициным Богом и человеком, который был создан по образу и подобию Божию*. Далее он демонстрирует антиномии, внутренне присущие моментам суждения, соотнося их с Лицами Святой Троицы. Он завершает эту часть, указывая на идею Божественной Софии и много-ипостасное единство, воплощенное в Церкви, как пути преодоления антиномий человеческого сознания.

Согласно Булгакову, суждение — это не только необходимый способ человеческого мышления. Можно сказать, что человек — это разворачивающееся экзистенциальное суждение: «я есть нечто». Все остальные суждения являются только отражениями этого первичного онтологического суждения. «Этот характер духа, эта двойца ипостаси и ее природы, вскрывается, отпечатлевается в каждом его движении, в каждом его акте, всего же явственнее... в акте мыслительного самосознания, в суждении»**.

Здесь Булгаков углубляет анализ Я как изначального и таинственного источника личности. Он называет Я «ядром человеческого духа», которое одновременно и действительное, и несуществующее, трансцендентное и абсолютное***. Анализируя это Я, Булгаков отмечает, что Я психологическое и Я гносеологическое являются предикатами Я ипостасного, в то время как тело является нашим космическим Я. Антиномическое определение Я исходит, с одной стороны, из абсолютной потенциальности ипостасного Я, а с другой стороны — из невозможности абсолютным образом объять его предикат.

Анализируя далее связку, которую он называет «силой бытия», Булгаков замечает, что действительность без ее связи с ипостасью невозможна. Он выступает против использования чистого понятия бытия, потому что «бытие не есть просто бытие, лишенное всяких предикатов и приравнивающееся ничто, но всегда есть бытие *кого-нибудь* (ипостасное) и *чего-нибудь*... Бытие алогично и вместе с тем насквозь пронизано логосом, который, однако, без него бессилён»****.

Тот факт, что различные субъекты могут иметь один и тот же предикат, объясняется идеей, что все предикаты вместе взятые

* Булгаков С. Трагедия философии. С. 390–391.

** Там же. С. 397.

*** Там же.

**** Там же. С. 398–399.

образуют природу, иными словами — мир как целое*. Следовательно, один мир обладаем многими ипостасями. Таким образом Булгаков приходит к идее антиномического отношения между абсолютным Я и мы, указывая на проблему многоединства**. Проблема многоединства может быть решена в перспективе любви. «Это и есть любовь, единство многих, знание себя вне себя... познание истины, как бытие всех в единстве... ощущается нами как *дело* нашей свободы, за которое мы ответственны»***. Дело любви — это работа временного для вечного.

От любви Булгаков приходит к свободе, так как любовь может быть истинной, только если она свободна. Но свобода не существует без необходимости. «Свобода и необходимость суть понятия соотносительные, и та и другая антиномически сочетаются в жизни Духа»****. Объект, природа, или другими словами — предикат, необходимо даны Я. В этом отношении мысль Булгакова созвучна идее заброшенности человека в мир, которую мы находим у немецкого философа М. Хайдеггера.

Проблемы тварного ипостасного «я» могут быть решены только через его отношение с нетварным абсолютным «Я», которое является прототипом тварного «я»: «Абсолютный, Божественный Дух, первообраз человеческого существа, не есть произвольное примышление или вспомогательная гипотеза, но есть внутренний его постулат»****. Булгаков связывает сотворенное «я» с «Я» абсолютным посредством онтологической категории бытия: *тварное я есть «Я» абсолютное* в его формальном аспекте^{6*}. Однако обратное отношение невозможно из-за различного онтологического статуса тварного «я» и абсолютного «Я», несмотря на внутреннюю «абсолютность» первого. Данное противоречие составляет непреодолимую антиномию «Я».

Похожим образом Булгаков демонстрирует внутренние антиномии, присутствующие в предикате и связке, которые он соотносит со второй и третьей Божественными Ипостасями соответственно. Подводя итог своим рассуждениям, Булгаков говорит, что «природа я тварного понятна лишь из природы Я Божественного», так как «человеческая ипостась есть только образ Божественной

* Булгаков С. Трагедия философии. С. 405.

** Там же. С. 406.

*** Там же. С. 410–413.

**** Там же. С. 414.

***** Там же. С. 418.

^{6*} Там же. С. 419.

ипостаси» *. Данные рассуждения Булгакова вполне могут выглядеть, как будто бы он философствует в перспективе богословия. Тем не менее, по нашему мнению, Булгаков здесь покидает сферу философии, и его мысль теряет как философскую значимость, так и догматическую точность, когда он пытается построить свою собственную философскую (или спекулятивную) догматику. Необходимо проанализировать эту попытку более подробно.

Во-первых, хотя антиномии, на которые указывает о. Сергей, кажутся весьма правдоподобными, очевидно, что в привязке моментов суждения к Божественным Ипостасям только лишь из-за присутствия антиномий, видится логическая непоследовательность. Действительно, антиномии могут указывать на необходимость богословского объяснения, они могут указывать на Божественное, но не обязательно на ту или иную Ипостась. Поэтому утверждение Булгакова, что «из анализа субстанции мы вплотную подошли к постулату троичности»**, нам кажется непоследовательным.

Во-вторых, Булгаков многократно упоминает разного рода постулаты в отношении Святой Троицы, такие как вышеупомянутый постулат троичности, постулат отцовства и сыновства и т. д. Говоря о такого рода дополнительных абстракциях в отношении Троицы, отец Сергей вольно или невольно вводит некоторые внешние правила внутри-троичных Божественных отношений, которые становятся выше самих Божественных Лиц и поэтому каким-то образом ограничивают Их совершенную любовь и свободу.

В-третьих, и это самое главное, Булгаков начинает свои построения «философии троичности» с утверждения, что «догмат имеет философский смысл»***. Данное утверждение правомочно, только если мы не различаем область богословия и философии, если богословие и философия по существу совпадают. Если же принять во внимание, что философия и богословие не совпадают полностью, а являются различными сферами мысли, совпадающими лишь в ряде моментов (см. подробнее — четвертый подход к отношению философии и богословия в начале данной статьи), то становится невозможным говорить о «философском смысле догмата» со всеми его постулатами и абстракциями, так же как говорить о математическом смысле какой-нибудь поэмы. В данном случае имеет смысл говорить о богословском смысле догмата.

* Там же. С. 420–21.

** Булгаков С. Трагедия философии. С. 425.

*** Там же. С. 425.

Наконец, можно найти некоторые места, где Булгаков, пытаясь объяснить внутри-троичные отношения между Лицами, ссылается на примеры анализа суждения. Например, он пишет:

«Вместе с ипостасным рождением Сына возникает и ипостасное же исхождение Св. Духа, “животворящей” силы бытия. Рождение Сына связано с исхождением Духа Св. (подобно тому как сказуемое, слово, идея необходимо влечет за собою связку, бытие). Это исхождение есть сопряженный по существу акт с рождением Слова. Как логически неразделимы сказуемое и связка, так что лишь в совокупности своей составляют они раскрытие подлежащего, так же неразрывно связаны между собою рождение второй и исхождение третьей ипостаси» *.

Аналогические утверждения Булгакова не кажутся ни философски убедительными, ни догматически состоятельными. Далее, идея Троицы как универсального обоснования всего не нова. Она была впервые выражена Яковом Беме в его *Авроре* (1612) и затем изложена Гегелем в третьей части его *Лекций по философии религии* (1827) и также Шеллингом в *Философии откровения* (1858).

Наиболее вероятно, однако, что Булгаков выполнял программу отца Павла Флоренского, конструируя свою философию троичности. В самом деле, Флоренский пишет в *Столпе и утверждении истины*:

«Учение о Троичности должно быть, а полусознательно — часто бывало, основанием философствования. “Учение о Св. Троице не потому только привлекает мой ум, что является как высшее средоточие всех святых истин, нам откровением сообщенных, — писал 2-го окт. 1852 г. А. И. Кошелеву И. В. Киреевский, — но и потому еще, что, занимаясь сочинением о философии, я дошел до того убеждения, что направление философии зависит, в первом начале своем, от того понятия, которое мы имеем о Пресвятой Троице”**. Шеллингова “Философия откровения” — вот одна из немногих попыток осуществить философствование на сознательно принятом догмате Троичности. Философствование о. Серапиона Машкина — другая. Затем можно назвать имена Фр. Баадера, Вл. С. Соловьева, А. Н. Шмид и еще несколько. Большинство же философов не давали себе труда изначала определить свое отношение к этому догмату»***.

* Булгаков С. Трагедия философии. С. 432–33.

** Елагин Н. А. Материалы для биографии И. В. Киреевского // Киреевский И. В. Полное собрание сочинений: в 2 т. / Под ред. М. Гершензона. М.: Путь, 1912. Т. 1. С. 3–82, здесь: с. 74.

*** Флоренский П. Столп и утверждение истины. С. 804.

Итоги: о философии в богословской перспективе

Главным аргументом Булгакова в его полемике с классической философией является то, что богословие оказывается более фундаментальной реальностью, чем философия. Отправным пунктом данного аргумента служит предпосылка, что суждение лежит в основании любого мышления. Булгаков пытается охватить различные философские системы и поместить их внутри своего собственного построения. В этом смысле Булгакова, как он выступает в «Трагедии философии», можно назвать в некотором роде гегельянцем, так как Гегель известен своей попыткой включения всех предыдущих философий в свою систему. Булгаков пытается обосновать тезис, что богословие составляет сущность философии. Философия оперирует человеческими мыслями, которые выражены в форме суждения, а природа суждения таинственна, так как соединена с ипостасью человека и имеет триединую структуру, которую Булгаков и хочет продемонстрировать*.

Такое слияние философии и богословия в мысли Булгакова спровоцировало практически противоположные оценки современных авторов. Например, современный английский теолог Дж. Мильбанк, рассуждая об «интегральных связях между богословским и философским дискурсом» в русской религиозной мысли, замечает, что русские религиозные философы смогли «воспринять такой образ мысли, когда богословское и философское нераздельно слито», что, очевидно, видится им как большое преимущество. Мильбанк далее замечает, что «укорененность в древне-христианской традиции также позволила русским мыслителям ответить на пост-кантианскую немецкую мысль не только значительно отличающимся от западных европейцев образом, но и, возможно, отнестись более внимательно к глубокому характеру немецкого идеализма»**.

* Идеи Булгакова о таинственности природы суждения довольно близки мысли Э. Жильсона относительно наличия в рассуждении философов неустранимых нерациональных элементов. Жильсон утверждает, что каждое рассуждение философа сосуществует с чем-то нерациональным. Этот христианский философ «убежден в рациональной плодovitости своей веры и... несомненно, что эта плодovitость неисчерпаема». Вкратце, философия требует позитивного влияния веры и поэтому просто должна быть христианской (Reason fulfilled by revelation: the 1930s Christian philosophy debates in France. Edited and translated by Gregory B. Sadler: Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 2011. P. 54).

** *Milbank J.* «Sophiology and Theurgy: The New Theological Horizon» // *Encounter between eastern orthodoxy and radical orthodoxy: transfiguring the world through the Word*, eds. Pabst A., Schneider C., Farnham: Ashgate Pub. Ltd., 2009. P. 45–85, here: p. 45.

С противоположной оценкой слияния философии и богословия у Булгакова выступает современный петербургский философ О. Иванов. Он оспаривает симметрию, конструируемую Булгаковым, когда триипостасность Бога становится некоей формулой или теоремой для постижения человеческой природы. Прежде всего потому, что такого рода «нейтральная» троичность позволяет перевернуть аргумент и зайти с противоположного конца, как это было сделано Фейербахом в «Сущности христианства» (1841), когда он «объяснил» религию и догмат о воплощении, исходя из своего понимания человеческой природы. Это означает полнейшую утрату всякой богословской перспективы для философии, потому что при таком подходе «она оказывается целиком и полностью на собственной территории, делая богословские смыслы своими собственными. И тем самым одновременно вне собственной территории, так как уже не знает своих пределов»*. Иванов небезосновательно утверждает, что философия должна быть независима от богословия, чтобы избежать всякого рода смешения и непоследовательности; тем не менее, философия должна рассматриваться в перспективе богословия. Только соблюдая богословскую перспективу, философия может осознать свои собственные границы. Именно такой подход позволяет найти и обозначить место богословию (или теологии) в системе гуманитарных наук.

Очевидно, что Булгаков не говорит о философии в перспективе богословия. Для него сама по себе философия уже является (плохим или хорошим) богословием. Согласно Булгакову, систематическая мысль — это неотъемлемая черта человеческого разума. Любой истинный мыслитель обязательно создает некую систему. Однако же, никакая философская система не может быть совершенной и завершенной. В этом и проявляется трагедия любой философии, которая не признает своего основания в богословии и которая желает избавиться от антиномий разума. В свете всего вышесказанного говорить о «системе», будь то философской или богословской, по отношению к самому Булгакову можно лишь с большими оговорками. Однако уйти от ощущения, что Булгаков пытается создать именно систему, объемлющую собою и философию, и богословие, вряд ли представляется возможным. В этом состоит величие Булгакова как мыслителя, и в этом, по его же собственным словам, его трагедия.



* *Иванов О. Е. Метафизика в богословской перспективе. СПб.: Церковь и культура, 1999. С. 14.*

РУССКАЯ ХРИСТИАНСКАЯ ГУМАНИТАРНАЯ АКАДЕМИЯ



Серия «Русский Путь: pro et contra»
основана в 1993 году



С. Н. БУЛГАКОВ: PRO ET CONTRA

*Религиозно-философские и теологические идеи
С. Н. Булгакова
в оценках отечественных и зарубежных
мыслителей и исследователей*

Антология

Издательство
Русской христианской гуманитарной академии
Санкт-Петербург
2021

Серия «РУССКИЙ ПУТЬ»

Серия основана в 1993 г.

Редакционная коллегия серии:

*Д. К. Богатырёв (председатель), В. Е. Багно,
А. А. Ермичёв, К. Г. Исупов (ученый секретарь),
А. А. Корольков, М. А. Маслин,
Р. В. Светлов, В. Ф. Фёдоров*

Ответственный редактор тома

Д. К. Богатырёв

Составители:

*иером. Мефодий (Зинковский), иером. Кирилл (Зинковский),
А. И. Резниченко, иером. Тихон (Васильев)*



*Исследование выполнено при финансовой поддержке
Российского фонда фундаментальных исследований (РФФИ)
в рамках научного проекта 20-011-00272 «Творчество
С. Н. Булгакова в историческом и современном контекстах»*

С. Н. Булгаков: pro et contra, антология / Сост. и коммент.
иером. Мефодия (Зинковского), иером. Кирилла (Зинковского),
А. И. Резниченко, иером. Тихона (Васильева). — СПб.: РХГА,
2021. — 1044 с. — (Русский Путь).

ISBN 978-5-907505-22-3

Антология «С. Н. Булгаков: pro et contra», изданная к 150-летию со дня рождения русского мыслителя XX в. прот. Сергея Булгакова, представляет собой всестороннее исследование философской и богословской мысли зрелого и позднего периодов жизни философа. В книге собраны наиболее значимые фрагменты произведений о. Сергия, связанные с софиологией, архивные и исторические материалы, отражающие ход спора о Софии, воспоминания и переписка с учениками, друзьями и близкими, проповеди, молитвы, дневники, раскрывающие богатое мировоззрение философа, основанное на святоотеческом наследии и литургическом опыте. Особую ценность представляет доселе неизвестный читателю фрагмент «Глав о Троичности». Некоторые из публикуемых работ впервые переведены на русский язык.

Книга адресована как специалистам по русской религиозной философии и богословию, так и широкому кругу читателей.

- © Иером. Мефодий (Зинковский), составление, вступ. статья, комментарии, 2021
- © Иером. Кирилл (Зинковский), составление, вступ. статья, комментарии, 2021
- © Резниченко А. И., составление, комментарии, 2021
- © Иером. Тихон (Васильев), составление, вступ. статья, комментарии, 2021

ISBN 978-5-907505-22-3