

К. М. Антонов

ПРОБЛЕМА ЛИЧНОСТИ В МЫШЛЕНИИ ПРОТОИЕРЕЯ СЕРГИЯ БУЛГАКОВА И ПРОБЛЕМАТИКА БОГОСЛОВСКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА В XX ВЕКЕ*

В статье анализируется постановка проблемы личности в философском и богословском творчестве прот. Сергея Булгакова в контексте проблематики богословского персонализма XX века. В первой части статьи в качестве основного текста, в котором персоналистическая установка мыслителя предстает с наибольшей ясностью, рассматриваются опубликованные в конце 1920-х гг. «Главы о Троичности». В связи с этим рассмотрением возникают вопросы об истоках персонализма Булгакова и его соотношении с теми элементами его мысли, которые дают повод для упреков в имперсонализме (прежде всего, софиологией). В поисках ответов на эти вопросы автор последовательно анализирует тексты дореволюционного периода творчества Булгакова: «От марксизма к идеализму» (1903), «Два града» (1911), «Философия хозяйства» (1912), «Свет Невечерний» (1917). Проведенный анализ позволяет выявить те тенденции в мышлении Нового времени, которые обусловили становление персонализма, как стиля философского и богословского мышления, вскрыть ряд внутренних проблем персоналистического богословия.

Ключевые слова: прот. С. Булгаков, персонализм, софиология, София, личность, ипостась.

Как писал Р. Уильямс: для Вл. Лосского «борьба против софиологии есть борьба за православную экклезиологию, против детерминизма и имперсонализма, против фундаментального губительного заблуждения Булгакова — смешения личности и природы»¹. Обвинения в имперсонализме (и в связанном с ним детерминизме, отрицании свободы) действительно являются стандартным критическим аргументом, направляемым в адрес софиологии в целом (и еще шире — концепции всеединства)

Константин Михайлович Антонов — доктор философских наук, заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (konstanturg@yandex.ru).

* Статья написана в рамках гранта Фонда развития ПСТГУ «Генеалогия идей богословского персонализма (на материале русской религиозной мысли XIX — начале XX века)», договор № 04–1215/КИП.

¹ Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев, 2009. С. 66.

и идей прот. С. Булгакова в частности². К нему добавляются, как правило, обвинения в детерминизме, гностицизме и пантеизме, источником которых является, с точки зрения этих критиков — некритичное восприятие рационалистических схем западного философского мышления, прежде всего — немецкой классической метафизики. Вместе с тем, тот же Уильямс вполне справедливо говорит о том, что православный богословский персонализм, в лице, прежде всего, Лосского и Флоровского, отстаивал свою позицию как «альтернативное решение» проблем «богословской концептуализации, характера и статуса личности и отношений между Богом и миром». Но это значит, что в основании его концептуального каркаса лежат проблемы, поставленные предыдущим поколением русских мыслителей и исследование логики постановки и анализа этих проблем способно пролить свет на действительный смысл и значимость их персоналистских решений³.

В соответствии с этим, я не ставлю перед собой задачу защиты или критики: вопрос о конечной богословской правоте или ошибочности софиологии или персоналистического богословия меня здесь не интересует. Скорее, как представляется, анализ исходной проблематики должен выявить основания и пределы правомочности той критики, которая была Булгакову предъявлена с персоналистических позиций, а это, в свою очередь, может сказать кое-что об истоках самого персонализма, причем о таких истоках, которые он сам упускает из виду или предпочитает о них умалчивать.

В самом деле — беспристрастное обращение к текстам С. Булгакова показывает, что 1) персоналистский ход мысли является для него одним из основных и наиболее принципиальных; и 2) наряду с ним читатель встречается с другими мыслительными движениями, на первый взгляд, плохо с ним сочетающимися. Каково их соотношение? Идет ли речь о простой непоследовательности или о некоторой логике, заставляющей

² Так, А. М. Малер считает, что среди всех претензий персоналистов к софиологам «имперсонализм» последних имеет «ключевое значение», что он «был унаследован русскими софиологами от немецкой идеалистической философии Нового времени, а в конечном счете от античной метафизики, в преодолении коей зарождалась сама христианская догматика». См.: Малер А. М. Понятие «личности» в софиологии и неопатристике // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. М., ПСТГУ. 2013. С. 225–226).

³ О зависимости богословия Лосского от ряда идей Булгакова см. мою статью: Антонов К. М. Философия религии С. Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В. Н. Лосского // Софиология и неопатристический синтез... С. 95–114.

переходить от одного к другому, выходить за рамки персонализма? Если второе, то в чем она состоит? Не кроется ли за этой двойственностью присущая персоналистическому мышлению проблематичность? Если да, то в чем она заключается?

Отвечая на эти вопросы, мы 1) рассмотрим персоналистическое богословие прот. С. Булгакова, как оно представлено в «Главах о Троичности»; 2) проанализируем ход мысли, приведший Булгакова к этой концепции; 3) проследим пути выхода Б. за рамки персонализма; 4) посмотрим, какие проблемы для персоналистического богословия из этого вытекают, и что все это говорит нам о его генезисе.

1. «Главы о троичности»

Итак, наиболее «персоналистическим» произведением о. С. Булгакова являются «Главы о троичности»⁴, написанные и опубликованные в конце 1920-х гг.⁵, и представляющие собой, по мнению современных исследователей, своего рода промежуточную ступень между концепциями «Света Невечернего» и «Агнца Божия». Как пишет современный комментатор, в «Агнце Божиим» «детально раскрывается новая, отличная от изложенной в “Свете Невечернем” онтологическая модель, заявленная в работе “Ипостась и ипостасность” и развернутая в “Главах о Троичности”»⁶. В сжатом и более популярном виде эта же модель излагается о. Сергием в докладе о преп. Сергии Радонежском⁷.

Представим кратко основные черты и логику этой модели .

Начать, несомненно, следует с того, что персонализм предстает здесь как специфически христианский способ мышления, укорененный в Ветхо- и Новозаветном откровении, и вне откровения невозможный.

⁴ Это совершенно упускает из виду А. М. Малер, анализирующий концепцию личности Булгакова только по «Свету Невечернему». См.: Малер А. М. Понятие «личности»... С. 242–245.

⁵ Первые публикации: Булгаков С., прот. Главы о Троичности. Экскурс. Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии // Труды Православного богословского института. Париж, 1928. Вып. I. С. 31–88; Булгаков С., прот. Главы о Троичности // Труды Православного богословского института. Париж, 1930. Вып. II. С. 57–85.

⁶ Резниченко А. И. Примечания // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001. С. 160. Подробный анализ см.: Резниченко А. И. «Я». К метафизике субъекта С. Н. Булгакова в работах 20-х годов // Резниченко А. И. О смыслах имен. М., 2012. С. 200–225.

⁷ См.: Булгаков С., прот. Благодатные заветы преп. Сергия православному богословию // Путь. 1926. № 5. С. 3–19.

Естественный человеческий разум в своем богопознании приходит к апориям, которые вынуждают его признать достигнутые им же самим результаты иллюзорными⁸. Однако нельзя сказать, что его усилия не имеют смысла: анализ этих апорий позволяет сформулировать антропологические предпосылки и базовые постулаты богословского дискурса. «Антропология есть естественная основа богословия» (54)⁹ — говорит Булгаков. Антропологический анализ не заменяет откровение, но делает возможным его принятие и осмысление. Дальнейшее рассмотрение булгаковского текста показывает, что речь идет о более сложном отношении: анализ человеческой субъективности позволяет уяснить структуру Абсолютного Субъекта, но вместе с тем, только откровение Бога как Личности проясняет специфику личностного бытия человека: «лишь откровенное учение о Святой Троице содержит в себе разрешение всех трудностей естественного богопознания и дает исход из его апорий» (62) именно через самораскрытие Богом Себя как Личности: «Самооткровение Бога как о Лице, Абсолютном Субъекте, проходит через весь Ветхий Завет и завершается в Новом, где личное богочеловеческое самосознание Христа, Его богосознание, которое нераздельно связано с богосыновством, с обращенностью к личности Бога Отца, совершенно раскрывает Бога, как соборную личность» (65).

Таким образом, весь текст «Глав...» представляет собой описание челночного герменевтического движения, в котором антропология и догматика взаимно проясняют друг друга. Этим отводится восходящее к Спинозе и Фейербаху возражение, указывающее на очевидный антропоморфизм в наших представлениях о личном Божестве: только откровение может внести ясность в наши представления о человеческой личности. Человек осознает себя личностью¹⁰ (т. е. непостижимым, превышающим всяческие определения «самосознающим, самополагающим Я» (153)) в результате встречи с личностью Божества, возможность которой «свидетельствует о реальном богоподобии человека, как носителя

⁸ Подробно этот момент представлен Булгаковым на материале немецкой классики в «Трагедии философии».

⁹ Здесь и далее в этом разделе «Главы о Троичности» цитируются по: Булгаков С. Н. Главы о Троичности // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001. С. 54–160 — с указанием страницы в скобках после цитаты.

¹⁰ Булгаков дает здесь и формальное определение личности, которое, однако, имеет значение только в контексте всего изложения в целом: «Личность есть прежде всего и после всего самосознающее, самополагающееся Я, которое только и может иметь индивидуальные черты или вообще признаки» (153).

ипостасного Божьего образа» (64). Наше «я» не может конституироваться через отношение к такому же тварному «ты», поскольку последнее само нуждается в подобном обосновании через другое «ты» и так далее, до бесконечности.

Тем не менее, именно структура человеческой субъективности может рассматриваться как базовая метафора, дающая доступ к пониманию троичного догмата. При этом о. С. Булгаков жестко отмежевывается как от природных (характерных для восточно-христианской мысли), так и, в особенности, от психологических (характерных для Запада, начиная с блаж. Августина (их критика см. с. 102–107)), аналогий. «Приблизить к своему сознанию этот догмат» человек может только «через самопознание своего богоподобного духа» (100). При этом центральную роль играет не выявление отношений отдельных сторон или деятельностей духа, как у Августина, а анализ упоминавшихся выше «постулатов самосознания», ответом на которые «является учение о Троице». В этом анализе выявляется «соборность сознания», которая понимается как «основной факт трансцендентального сознания» (100), и таким образом истолковывается как трансцендентальная интересубъективность. В свете этого «постулата» проясняется немыслимость самоположения отдельного я и обособленного чисто индивидуального опыта, которые могут быть реализованы только в конкретной многоипостасности *я — ты — он* отношений (их анализ см. с. 58–60).

Представляется глубоко не случайным тот факт, что натуралистическим и психологическим (Августин) истолкованиям догмата о Троице о. С. Булгаков противопоставляет здесь свое «социологическое» истолкование. В сжатом виде эта концепция изложена в статье «Ипостась и ипостасность», которая вышла в том же сборнике статей, посвященному П. Б. Струве, что и статья С. Л. Франка «„Я“ и „мы“» (1925). Оба текста являются свидетельством происходившей в тот момент в русской мысли рецепции идей диалогического персонализма, представленных М. Бубером, Ф. Розенцвейгом и Ф. Эбнером¹¹. Но вместе с тем, они продолжают и завершают традицию тематизации интересубъективности в русской мысли (П. Я. Чаадаев, А. С. Хомяков, С. Н. Трубецкой). Для обоих мыслителей «соборность» в описанном ее понимании имеет существенное значение при построении

¹¹ См. Резвых Т. Н. Тракта Ф. Эбнера «Слово и духовные реальности» в контексте философии диалога XX века // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 6 (68) 2016. С. 62–77.

философии религии, однако дальше пути их расходятся: Франк развивает свою концепцию в сторону построения социальной онтологии («Духовные основы общества», 1930), Булгаков — православной догматики (большая трилогия).

В этой модели религия оказывается «личным делом», она «начинается там, где человеческое я встречается с Я божественным, как с Ты; или, наоборот, Бог, Божественное Я, обращается к человеку с ты. Она есть диалог человека с Богом в молитве и Бога с человеком в откровении» (67). Дословно повторяя «Свет Невечерний», С. Н. Булгаков и здесь подчеркивает значение молитвы как первофеномена религиозной жизни: «где нет молитвы, там нет и религии» (хотя возможна мистика)¹². Религия «всегда и неизменно предполагает ясный свет личного самосознания» (67), даже на вершинах религиозной жизни, при обожении, в противном случае оказывается невозможной не только молитва, но и отношение любви между Богом и человеком.

Однако, будучи личным делом, религия не является делом индивидуальным. Интерсубъективная («соборная») природа духа проявляется в сложном соотношении общности и раздельности человеческого существования. «С одной стороны, это есть именно единая жизнь многих, которая переживается многими я в общности их, в их соборном единстве, как одна природа всех я, жизнь вообще, и все в ней находят себя единственными, омоусиос» (84). С этой точки зрения и каждый религиозный акт, каждая молитва, будучи *моей*, оказывается, вместе с тем, и соборной молитвой, конкретным осуществлением общей религиозной жизни¹³. Однако, в реальной жизни тварного я это единосущие оказывается весьма ограниченным, я не может ни полностью отделиться от общей жизни, ни в полноте разделить ее с другими, и в результате вынуждено жить с ты и они в отношении подобосущия, омиусиос (85). Таким образом, о. С. Булгаков намечает здесь два модуса человеческого существования, которые в последующем богословском персонализме различались как личностное

¹² Ср.: Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. СПб., 1999. С. 43.

¹³ Ср. Булгаков С. Н. Свет Невечерний... С. 67. Этот момент полностью пропадает в дальнейшем развитии богословского персонализма, напр. у В. Лосского, у которого полностью отсутствует тема «я — ты — он» отношений, «многоипостасность» тематизируется лишь мельком, «соборность» или «кафоличность» мыслится только в экклезиологической перспективе, а отношение человека и Бога всегда понимается как диадическое, и потому, в сущности, мыслится индивидуалистически. В дальнейшем тематика личности, индивидуальности и общения возобновляется у греческих богословов-персоналистов Хр. Яннараса и митрополита Иоанна Зизиуласа.

и индивидуальное бытие (100–102))¹⁴. Несколько дальше оно получает и соответствующее терминологическое закрепление: «Индивидуально может быть что угодно... но при этом вовсе не иметь личности» (144).

Однако в Боге эти ограничения отсутствуют, поэтому Он вступает в отношение с человеком как Абсолютная Личность, превыше всякого обоснования, причинности, целесообразности, оправдания, необходимости, будучи абсолютной жизнью в святости и красоте, Бог «ипостасно открывается, но не обосновывается» (119). Из этого вытекает последовательно персоналистская интерпретация догмата о Троице. С точки зрения С. Н. Булгакова триипостасность абсолютного субъекта должна рассматриваться не как вывод из ... но как первоначальная данность. В осмыслении различия ипостасей «нужно делать логическое ударение не на содержании или природе, но на личности: Слово, не как познание Бога самим собой, но божественная ипостась, личный акт самооткровения; и Дух Св. не как воление самого Себя, но как личный акт совершившегося самооткровения жизни» (121). Идея единоначалия Отца «утверждает личный характер триипостасного акта и устраняет возможность скрытого имперсонализма» (116).

В силу этого он так болезненно воспринимает все отклонения в имперсонализм, свойственные как патристическому, так и схоластическому мышлению. Как и все значительные работы о. С. Булгакова тех лет, «Главы...» сопровождаются «Экскурсом» в историю мысли, содержащим жесткую критику имперсонализма различных направлений мысли, прежде всего, католической догматики.

Отмечу здесь ряд принципиально важных моментов.

1) Подобно всем последующим персоналистам, Булгаков отмечает существенно имперсоналистический характер античной мысли и его влияние на последующую христианскую мысль. Следует отметить, что в значительной степени он Булгаков следует здесь ходу мысли, являвшемуся стандартным для русской философии со времен, по крайней мере, славянофилов: античная интеллектуальная культура рассматривается здесь с одной стороны, как «мост, посредством которого культурное, образованное язычество перешло к христианству», а, с другой, — как источник разнообразных «натуралистических» отклонений в христианском мышлении¹⁵.

¹⁴ Ср. Лосский В. Н. Кафолическое сознание (антропологическое приложение догмата Церкви) // Лосский В. Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 164; Зизиулас И., митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М., 2006. С. 100–102; Чурсанов С. А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2014. С. 155–162.

¹⁵ См.: Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2010. С. 144.

2) В противоположность позднему персонализму, С. Н. Булгаков вскрывает проблематичность в этом контексте мысли святоотеческой. С одной стороны, эта мысль сущностно персоналистична, поскольку опирается на «персонализм откровенного учения о Боге» (134). «Мысль св. отцев совершенно ясна и убедительна в том, что касается конкретного различения трех ипостасей» (142). С другой стороны, однако, эта мысль «вращается в области имперсоналистических понятий», заимствованных в античности (142). Анализируя обширный материал патристических источников (прежде всего св. Василия Великого и преп. Иоанна Дамаскина), Булгаков обращает внимание на факт, мимо которого проходит В. Н. Лосский и следующая ему традиция: терминологическое различение сущности и ипостаси как общего и частного совершенно недостаточно для выражения содержаний, связанных с понятием «личность», которое подразумевает вообще совершенно иной, отсутствовавший в античности, категориальный строй. Взятое само по себе оно неизбежно ведет к устранению антиномичности догмата. Возникает парадоксальная ситуация: «Понятие ипостаси, как оно дано в патристическом аристотелизме, *безлично*, хотя его главная задача состоит именно в том, чтобы уловить ипостась, как лицо» (144). Тем самым делается попытка обосновать необходимость дальнейшей богословской работы по уточнению содержания основных догматов в контексте современного мышления и заранее утверждается недостаточность идеи «неопатристического синтеза» как пути такого уточнения.

3) Подобно многим предшествовавшим русским мыслителям (И. В. Киреевский, Е. Н. Трубецкой и др.) и большинству последующих православных персоналистов Булгаков критикует прежде всего имперсонализм и «односторонний эссенциализм» в западном богословии, которые понимаются им, традиционно для русской мысли, как проявления более общего «рационализма схоластики» (102, 154)¹⁶. «Возможность имперсонализма», таившаяся в аристотелизме восточных отцов, на Западе переходит в действительность (149). Его философским источником является античный имперсонализм, а догматическим — «упрямый филиоквизм», на основе которых возникает триадология «происхождения ипостасей из отношений» (156) со свойственным ей

¹⁶ Ср. рассуждение о связи между *filioque* и «приверженностью римского мира к наружному сцеплению понятий» у И. В. Киреевского. См.: *Киреевский И. В. О характере просвещения Европы и его отношении к просвещению России // Он же. Критика и эстетика.* М., 1979. С. 262–263.

приматом сущности над ипостасями: «Единая эссенция (субстанция) есть здесь (в католическом филиоквизме — К. А.) первичное, производящее, а триипостасная личность есть производное, возникающее в недрах абсолютного» (157–158). Догмат же определенно утверждает их «равномощность» (158)¹⁷.

Итак, представляется очевидным, что написанные в середине и конце 1920-х гг. работы о. С. Булгакова сыграли важную роль в становлении православного персоналистического богословия, предвосхитив целый ряд основных положений этого последнего. При этом представители персонализма как правило не ссылаются на указанные работы, упоминая о творчестве о. Сергия лишь в критическом ключе, имея в виду его работы более раннего («Свет Невечерний») или более позднего (Трилогии) времени. Следует отметить, что в ряде пунктов дальнейшее развитие шло по линии упрощения проблематики, обусловленном, как представляется, прежде всего апологетическим стремлением представить православную мысль как готовое, восходящее к древней традиции, решение западных интеллектуальных проблем («неопатристический синтез» как ответ «западному пленению»).

Указанная критика имеет в виду главным образом софиологическое истолкование догмата, которое представляется несовместимым с персоналистическим. Чтобы понять степень ее обоснованности, необходимо прояснить логику их связи в мысли С. Н. Булгакова, а это в свою очередь требует обращения к истокам и последствиям его собственных персоналистических идей.

2. Булгаков: персонализм в становлении и диалектике

2.1. «От марксизма к идеализму»:

непосредственное переживание vs всеобщая закономерность

В раннем сборнике «От марксизма к идеализму» С. Н. Булгаков представляет основные моменты своего движения от марксистского объективизма, с его борьбой против характерного для различных вариантов

¹⁷ Ср. у Вл. Лосского: «Общий характер этой триадологии можно определить как превосходство природного единства над личностной троичностью, как онтологический примат сущности над ипостасями» и последующее рассуждение о связанной с *filioque* «рационализации троического догмата». *Лосский В. Н.* Исхождение Св. Духа в православном учении о Троице // *Он же.* По образу и подобию... С. 77, 80.

«субъективной социологии» «культы личности»¹⁸, к христианскому персонализму в социологии и социальной философии. Столкновение марксистских (а в пределе — спинозистских) и кантианских интуиций приводит его к осознанию преимущества последних, причем существенную роль играет при этом рецепция важных моментов русской традиции, прежде всего, духовного опыта и мышления Герцена, Достоевского и Вл. Соловьева.

Основной проблемой, из которой возникает персоналистическая проблематика, является здесь проблема соотношения непосредственного осознания субъектом своей свободы и принципа детерминизма как единственно возможной основы научного познания общественной жизни¹⁹. В ранних статьях дуализм познания и переживания²⁰, «представления о строгой закономерности человеческих действий» и «непосредственного чувства свободы, которое живет в душе человека»²¹ устраняется путем отрицания за последним какого бы то ни было гносеологического значения. Эти тексты проникнуты пафосом «всеобщего», реализующимся в своеобразном марксистском сциентизме, в рамках которого человеческая жизнь, «душа познающего субъекта», становится местом взаимодействия общей и особенной закономерности, таким образом, что человек именно как деятель, оказывается «должен пользоваться совместными указаниями наук, устанавливающих как общую, так и специальную закономерность»²².

Ситуация резко меняется, начиная с 4-й статьи, посвященной Ивану Карамазову. Если в первых статьях теоретический разум очевидно доминировал над практическим, о. С. Булгаков в целом следовал Спинозе и Марксу, и даже у Канта искал прежде всего обоснование «универсального приложения закона причинности»²³, то здесь неожиданно выясняется, что «первым по важности вопросом философии» является вопрос об «этической санкции»²⁴, что соотношение теоретического и практического разума необходимо продумать заново. При этом необходимо

¹⁸ Булгаков С. Н. Закон причинности и свобода человеческих действий // *Он же*. От марксизма к идеализму. СПб., 1903. С. 37–38.

¹⁹ Булгаков С. Н. О закономерности социальных явлений // *Он же*. От марксизма... С. 32–33.

²⁰ Булгаков С. Н. Закон причинности... С. 47. Это не нужно, убрать в готовом файле для верстки

²¹ Там же. С. 36.

²² Булгаков С. Н. Хозяйство и право // *Он же*. От марксизма... С. 82.

²³ Булгаков С. Н. О закономерности... С. 9.

²⁴ Булгаков С. Н. Иван Карамазов как философский тип // *Он же*. От марксизма... С. 91.

отметить, что общая антропологическая схема, намеченная в предыдущих статьях, в этой статье сохраняется. С. Н. Булгаков использует образ Ивана для проведения своего рода мысленного эксперимента, призванного подтвердить или опровергнуть теоретические выкладки предыдущих статей. Он продолжает исследовать соотношение переживания и познания. Бунт Ивана интерпретируется здесь как восстание первого против второго. В этом бунте непосредственное переживание получает голос, не считаться с которым оказывается невозможно и в сфере познания: «Теоретический разум приходит здесь в разлад с практическим, то, что отрицает логика, поднимает свой голос в сердце, существует, несмотря ни на какие отрицания, как факт непосредственного нравственного сознания, как голос совести»²⁵.

Тема разлада и бунта проходит через всю статью. Сталкиваются в сложных соотношениях личность („я“ Ивана), «эвклидовский ум», страдание «деток», мировая гармония, Бог. «Эвклидовский ум» (теоретический научный разум) — единственный присущий личности инструмент познания — оказывается неадекватен моральной проблеме соотношения факта страдания и грядущей гармонии, как установленному Богом объективному искуплению, именно потому, что непосредственное переживание этой же самой личностью (со)страдания несоизмеримо ни с каким теоретическим объяснением его необходимости. В следующей статье эта несоизмеримость станет основным аргументом в критике секулярных теорий прогресса. Но уже здесь С. Н. Булгаков дает расширенное толкование проблемы Ивана, допускающей как теистическое, так и атеистическое прочтение: «... бунт человека против Бога, или, выражая ту же мысль на атеистический манер, бунт бессильной человеческой личности против объективного порядка вещей»²⁶. Человеческая субъективность парадоксальным образом признает свою незначительность в универсуме и в то же самое время заявляет о своем праве ставить под вопрос установленный в нем моральный порядок. При этом ни традиционное представление о Боге Творце и Промыслителе мира, ни пришедшая ему на смену идея обеспечивающих «прогресс» «универсальных законов природы и общества»²⁷ не в состоянии предложить ответ, релевантный намеченной проблематике. В результате сложная система внутренних

²⁵ Там же. С. 92.

²⁶ Там же. С. 96.

²⁷ Там же. С. 105–106. См. более подробно в статье «Основные проблемы теории прогресса».

взаимосвязей, конституирующих сознание современного человека, оказывается руинирована: «между идеалом и действительностью, между требованием совести и разума и жизнью у нас лежит огромная пропасть, существует страшный разлад и от этого разлада мы и становимся больны»²⁸. Существенно здесь, что социальная проблематика России конца XIX в., и связанная с ней специфическая структура сознания русской интеллигенции становится точкой отсчета для постановки гораздо более общей проблемы, требующей по крайней мере формальной реабилитации метафизики и религии — проблемы теодицеи²⁹, которая истолковывается Булгаковым предельно широко, как проблема примирения с жизнью вообще³⁰.

Именно в этом контексте тема христианского персонализма впервые возникает у С. Н. Булгакова : разрешение противоречий и возможность восстановления руинированной субъективности он усматривает в идее естественного права, обоснованной христианской идеей «равенства всех перед Богом», «основном завете Христа о равном достоинстве всех людей как нравственных личностей и о любви к этим людям как носителям одного и того же божественного начала»³¹.

Любовь предстает здесь как сила и переживание, противоположные деструктивному переживанию сострадания и связанной с ним разъедающей рефлексии, она снимает с постановки неимеющие формального решения вопросы и намечает пути христианского социального действия. Это не означает отказа о мышления. Наоборот, потерявший традиционную веру в Бога, разочаровавшийся в народническом героизме³² и убедившийся в ограниченности марксистского сциентизма, перестрадавший карамазовскую проблематику, Булгаков оказывается перед необходимостью заново продумать соотношение науки, метафизики и религии, место человека в мире и новые условия возможности веры в Бога — первоначально именно для того, чтобы предложить основания нового социального проекта. Все эти темы оказываются неразрывно связаны с понятием личности, которое в последующих статьях

²⁸ Там же. С. 111.

²⁹ Там же. С. 98.

³⁰ Там же. С. 97–98. См. также: *Булгаков С. Н.* Основные проблемы теории прогресса // *Он же.* От марксизма... С. 120–121.

³¹ *Булгаков С. Н.* Иван Карамазов... С. 103–104.

³² О чем наглядно свидетельствует статья о Герцене и критика «культы личности» в ранних статьях.

выступает в устойчивой связке с такими понятиями как «христианский теизм», «естественное право», «идеал» и различными представлениями о социальной активности.

Точкой отсчета становится здесь рецепция идей Вл. Соловьева. В статье о прогрессе С. Н. Булгаков с небольшими коррективами воспроизводит концепцию цельного знания, в рамках которой, с его точки зрения, теория прогресса только и может получить какое-то рациональное обоснование. Ее необходимыми метафизическими предпосылками оказываются идеи свободы и абсолютной ценности личности, выступающие в то же время как составные элементы «христианского теизма»³³. Его «наиболее удачное философское обоснование»³⁴ Булгаков находит именно у Соловьева. Это значит, в частности, что философия Соловьева интерпретируется им как христианский персонализм. Именно эта концепция, согласно Булгакову, позволяет говорить о решении нравственных задач в общественной жизни и об «огромном этическом значении» общественных наук³⁵. В статье, посвященной Соловьеву, все указанные темы звучат еще более развернуто и получают дальнейшее обоснование в логике изложения соловьевской мысли.

Венцом теоретической философии Соловьева оказывается в изложении С. Н. Булгакова антропология, как учение об образе и подобии Божиим в человеке, его одновременно идеальной и материальной природе и о присущем ему «свободном „я“», самоопределяющемся по отношению к той и другой³⁶. Пониманию человека как «свободного „я“» соответствует «понятие личного Бога (который есть любовь)» — «центральное понятие метафизики Соловьева»³⁷ и одновременно — христианского теизма, становящееся в дальнейшем основой для дедукции учения о Троице, как единстве трех божественных субъектов³⁸. Из их соотношения вытекает учение о богочеловечестве, как основа понимания истории, этики и политики³⁹. Существенно при этом, что «эти руководящие принципы (имеются в виду принципы публицистической деятельности

³³ Булгаков С. Н. Основные проблемы... С. 147.

³⁴ Там же. С. 148.

³⁵ Там же. С. 150.

³⁶ Булгаков С. Н. Что дает современному сознанию философия Владимира Соловьева // Он же. От марксизма... С. 237.

³⁷ Там же. С. 216.

³⁸ Там же. С. 217 и слл.

³⁹ Там же. С. 237–238.

и программы христианской политики в широком смысле — К.А.) являются у него (Соловьева — К.А.) последним выводом теоретической философии...»⁴⁰. Булгаков уделяет особое место подробному изложению идеи «христианской политики» и ее проекциям в область проблематики свободы совести⁴¹, политической экономии (с оговорками о слабости подготовки Соловьева в этом вопросе)⁴², обосновании идеи естественного права⁴³, полемики по вопросу о национальном идеале, в полемике с проповедью Л. Н. Толстого. В центре булгаковского изложения каждый раз оказывается «Евангелие с его учением о Царстве Божиим... с его учением об абсолютной ценности человеческой личности и с заповедью любви»⁴⁴.

Тем самым в основе философии Соловьева, согласно Булгакову, лежит базовая для богословского персонализма корреляция между личным Богом и человеческой личностью, которая осмысливается им таким образом, что получает совершенно конкретные проекции в области политики, экономики и права. Предлагаемое им «современному сознанию» целостное, не только теоретическое, но и практическое, миросозерцание⁴⁵ строится вокруг христианского понимания идеи личности. Предлагаемые С. Н. Булгаковым в завершающих сборник статьях программные построения экономического и социального идеала являются ни чем иным, как развертыванием этой определяющей идеи. Не останавливаясь подробно на содержании этих текстов, укажу только, что все они сводятся по существу к раскрытию гуманистического потенциала христианской идеи человека как образа Божия в противовес антигуманистическим следствиям объективистских секулярных концепций: «... идея абсолютного достоинства человеческой личности и равенства всех пред Богом как «сынов Божиих» проповедана Евангелием и неразрывно связана в нем с учением о Боге и мире, с основными положениями христианской метафизики»⁴⁶. Из последней для Булгакова с очевидностью вытекают базовые принципы и составляющие идеи естественного права: «понятия личности, свободы и равенства»⁴⁷ — из которых именно первая является подлинно

⁴⁰ Там же. С. 240.

⁴¹ Там же. С. 244–245.

⁴² Там же. С. 248–249.

⁴³ Там же. С. 250.

⁴⁴ Там же. С. 246.

⁴⁵ Там же. С. 262.

⁴⁶ Булгаков С. Н. О социальном идеале // Он же. От марксизма... С. 302.

⁴⁷ Там же. С. 303.

определяющей. Именно Евангелие задает масштаб булгаковской интерпретации идеи христианской политики и обосновывающей ее метафизики, существенно однако, что это Евангелие, которое читают глаза, воспитанные на чтении Маркса, Канта, Гете, Ницше и Достоевского, русской публицистики, истории политической экономии, изучении статистических таблиц экономического и социального развития. И эти глаза устанавливают, как нечто само собой разумеющееся, тождество между библейским «образом Божиим» и «достоинством личности», с ее «переживаниями», ее «запросами и потребностями», в современном смысле, а также оппозицию между этой «внутренней душевной храминой», составляющей подлинного человека, его «религию»⁴⁸ и объективными законами «мира сего».

2.2. «Два града»: от личности к человечеству и обратно

В поисках предельных оснований этой оппозиции С. Н. Булгаков приходит к выявлению набора базовых категориальных пар, позволяющих перейти от описания социальных и научных программ к их фундаментальным мировоззренческим предпосылкам. В следующем по времени сборнике работ «Два града» — выявление роли религиозного фактора в истории и актуальной общественной жизни осуществляется на основе таких сопоставлений, как: теизм / пантеизм; богочеловечество / человекобожество; личность / абстракция; христианство / социализм; эсхатология / хилиазм и т. д. Религиозное сущностно связано с личностным, существует именно в нем и однако парадоксальным образом оказывается исторически и социально действенным: в размышлениях Булгакова над этой проблематикой мы найдем как новые манифестации его персонализма, так и мотивы, накладывающие на персоналистическую мысль определенные и весьма существенные ограничения.

В сжатой форме соотношение указанных категорий представлено в концептуальном предисловии к сборнику — «От автора».

Прежде всего, несмотря на то, что религия по-прежнему репрезентирует здесь наиболее глубокие и наиболее личностные переживания человека, именно она рассматривается теперь и как «истинная основа общественности», подлинный «базис» по отношению к которому все прочие формы общественной жизни выступают как «надстройки»⁴⁹ (VII).

⁴⁸ Булгаков С. Н. Душевная драма Герцена // *Он же*. От марксизма... С. 162. См. так же статью «Карл Маркс как религиозный тип» в сборнике «Два града».

⁴⁹ Булгаков С. Н. От автора // *Он же*. Два града. М. 1911. Т. 1. С. VII.

Поскольку история рассматривается как «свободное деяние человечества» она сводится к «религиозному самоопределению человеческого духа»⁵⁰ (VIII), основополагающие пути которого Булгаков определяет как «теизм, находящий свое завершение в христианстве, и пантеизм, находящий его в человекобожестве и антихристианстве»⁵¹. Развертывание этих потенций в истории придает ей в целом и каждому ее фрагменту и моменту религиозный смысл, и, вместе с тем, их борьба, будучи по существу дела в пределах истории безысходной — придает истории трагический характер. Подлинный прогресс человечества в истории есть «прогресс трагедии»⁵². Христианский теизм как религия Искупления, выводит разрешение трагедии за рамки истории, «за пределы этой безысходной жизни», в силу чего каждая личность имеет возможность принять участие в этом эсхатологическом событии. В противоположность ему «для космотеизма и человекобожия необходимо преодоление трагедии в истории, иначе царство от мира сего окажется неосуществимым и тогда угрожает раскрывающаяся бездна пессимизма и отчаяния»⁵³. Следствием такого положения дел становятся оптимистические теории прогресса, опирающиеся на ту или иную антропологическую абстракцию проекты «земного града». Их общим прототипом в статьях из «Двух градусов» оказывается иудейский хилиазм, а наиболее жизнеспособным современным проектом — социализм.

В контексте оппозиции *Богочеловечество / человекобожие* персоналистическая проблематика наиболее ярко проявляется в статьях о Фейербахе и Марксе. Религиозная проблема есть «проблема индивидуального». «Это есть вопрос о ценности *моей* жизни, *моей* личности, *моих* страданий, об отношении к Богу индивидуальной человеческой души, об ее личном, а не социологическом только спасении. Та единственная в своем роде, незаменимая, абсолютно неповторяемая личность, которая только однажды на какой-нибудь момент промелькнула в истории, притягивает на вечность, на абсолютность, на непреходящее значение, которое может обещать только религия, живой «Бог живых» религии, а не мертвый бог мертвых социологии»⁵⁴. Это значит, что именно антиперсонализм марксизма в наибольшей степени выявляет его

⁵⁰ Там же. С. VIII.

⁵¹ Там же. С. IX.

⁵² Там же. С. XII.

⁵³ Там же. С. XIII.

⁵⁴ Булгаков С. Н. Карл Маркс как религиозный тип // *Он же*. Два града. Т. 1. С. 76.

религиозную (точнее, антирелигиозную) природу: «Для него проблема индивидуальности, абсолютно неразложимого ядра человеческой личности, интегрального ее естества не существует». Именно это делает для него возможным «построение смелых и обобщающих концепций «экономического понимания истории», где личности и личному творчеству вообще поется похоронная песнь»⁵⁵. Богоборчество Маркса прочитывается Булгаковым как антиперсонализм, как борьба с личным началом в человеке, с «переживаниями» Ивана Карамазова: «Маркс борется с Богом и своей наукой и своим социализмом, который в его руках становится средством для атеизма, оружием для освобождения человечества от религии»⁵⁶ — т. е. от «личности». Христианские представления об уникальности и абсолютной ценности каждой личности с точки зрения Маркса оказываются препятствием для «эмансипации», полагает Булгаков. Как и Фейербах, Маркс готов «во имя человеческой эмансипации, т. е. уничтожения религии, растворить эту эмансипируемую личность в темном и густом тумане, из которого соткано это «родовое существо»», т. е. растворить конкретную личность в абстракции рода⁵⁷. В этом проявляется сущностная проблема атеистического гуманизма, который «не в состоянии удержать одновременно личность и целое: то личность своим бунтом разрушает целое (Штирнер, Ницше), то личность упраздняется целым (Маркс)»⁵⁸.

Нельзя сказать, однако, что христианский персонализм не сталкивается здесь с аналогичной проблемой. Отстаивая абсолютную ценность и уникальность личности, не рискует ли он «вывалиться из истории» или свести ее к набору никак не связанных между собой личных выборов между добром и злом, Богом и дьяволом⁵⁹? Не упраздняется ли здесь

⁵⁵ Там же. С. 74.

⁵⁶ Там же. С. 78.

⁵⁷ Там же. С. 93–94.

⁵⁸ Там же. С. 94.

⁵⁹ Как это происходит у Флоровского, опиравшегося в своей философии истории на опыт прочтения Герцена. Отчасти заимствуя персоналистические аргументы Булгакова против теории прогресса, он, вместе с тем, склонен отрицать «смысл истории» во имя «смысла личной жизни», не ощущая внутренней связности и осмысленности исторической ткани. См.: *Флоровский Г. В. Смысл истории и смысл жизни // Он же. Из прошлого русской мысли. М., 1998. С. 108. Сопоставление философии истории Булгакова и Флоровского см.: Козырев А. П. Две модели историософии в русской мысли (А. И. Герцен и Г. В. Флоровский vs софиология) // Соловьевские исследования. Иваново, 2001. Вып. 2. С. 73–86.*

человечество как «целое»? Как может быть мыслимо это целое в контексте персоналистического теизма? Постановка этой проблемы связана у Булгакова с его оценкой новых достижений социальных наук.

Эти достижения С. Н. Булгаков сравнивает с открытиями Коперника и исторической геологии: они принципиально меняют представление человека о мире и его месте в нем, открывают перед ним «целый новый мир, ... всю сложность социальной ткани». Политическая экономия открывает общественный характер труда и производства, тот факт, что «общественный труд человечества объективируется в хозяйственных формах», развитие которых подчиняется определенным законам. Это означает, что наряду с личными обязанностями существуют также социальные обязанности, относящиеся к «области экономической жизни и социальной политики», выяснение которых для христиан невозможно без консультации с политической экономией и социальной технологией⁶⁰. В свете этого христиане, полагает Булгаков, стоят перед необходимостью «встать в общую запряжку истории» и, несмотря на «опасность утраты религиозной индивидуальности» принять участие в общей исторической работе⁶¹, последняя же предполагает прогресс, представление о цели истории, говоря религиозным языком — «хилиазм».

Но это, в свою очередь, означает, что человечество как живущее по законам истории, экономики и политики целое оказывается столь же неустранимым моментом мышления и потребностью, как и личность с ее уникальными переживаниями, свободой, жадной вечности. Если христианский теизм с его пониманием человека как образа Божия, с его учением о диалоге Бога и человека, с его эсхатологией, выводящей личность за рамки исторической трагедии, отвечает второму моменту, то где искать ответ первому? Как возможно придать смысл истории в целом, не снимая персоналистических аргументов критики теории прогресса?

В поисках ответа на этот вопрос С. Н. Булгаков обращает внимание на знаменитую 20-ую главу Апокалипсиса, рассматривая ее в контексте, с одной стороны, иудейской апокалиптики и тех смысловых нитей, которые тянутся от нее к современному социализму, а с другой — в контексте традиции ее церковного истолкования, в особенности, традиции ранней Церкви. Булгаков не просто фиксирует структурную идентичность социализма и хилиазма, таким образом, что первый оказывается «рационалистическим, переведенным с языка космологии и теологии на язык

⁶⁰ Булгаков С. Н. Христианство и социальный вопрос // *Он же*. Два града. Т. 1. С. 212–213.

⁶¹ Там же. С. 232.

политической экономии переложение» второго⁶². Он обращает внимание на связывающую их непрерывную историческую традицию сектантских движений «ярко-хилиастического и вместе с тем нередко революционно-коммунистического характера»⁶³, на протяжении всей истории конкурировавших с господствующим августиновским пониманием 20-й главы. Социализм в конечном итоге есть ни что иное как секуляризованный хилиазм. Существенно при этом, что религиозный хилиазм, пусть и качественно отличный от «исторического хилиазма иудейского мессинизма» существовал и в более ортодоксальной церковной мысли. Не претендуя на окончательное преодоление исторической трагедии в земных условиях, эта традиция, «при всей верности Церкви», живет «тревогой неотвеченных вопросов, мечтой о Граде Божиим на земле, чаянием грядущего»⁶⁴. Акцентируя это «теургическое беспокойство» (Зеньковский) в истории, Булгаков противопоставляет ему господствующую августиновскую персоналистическую традицию, в которой «сильнее чувствуется и оценивается наличная церковная данность, абсолютные религиозные блага, опознаваемые в углубляющемся и расширяющемся религиозном опыте. Чувство этой полноты, которую можно вмещать *только личными усилиями* (курсив мой — К. А.), внутренним восхождением не располагает к ожиданию новых откровений»⁶⁵. Именно из такого понимания христианства исходили булгаковские аргументы, направленные против марксизма, социализма, теории прогресса как современных форм хилиастических мечтаний, в основе которых лежит религия человекобожества. Не отказываясь от них, наоборот, даже усиливая их, С. Н. Булгаков начинает осознавать их существенную недостаточность. Критическая рефлексия над социальным мышлением Нового времени первоначально привела его к осознанию значимости персоналистически истолкованного христианского благовестия, и она же заставила его обнаружить границы этого ряда идей, осознать неустранимость «формально-хилиастического восприятия исторического горизонта», «фактической веры в достижимость идеалов прогресса»⁶⁶. Из этого осознания вырастает формула «основной антиномии христианской философии истории», в рамках которой эсхатологическое и хилиастическое понимание истории не просто

⁶² Булгаков С. Н. Апокалиптика и социализм // *Он же. Два града*. Т. 2. С. 241.

⁶³ Там же. С. 240.

⁶⁴ Там же. С. 239.

⁶⁵ Там же.

⁶⁶ Там же. С. 244.

противоречат друг другу, но и переходят друг в друга, логически и психологически нуждаются друг в друге, но никогда не могут прийти к логически непротиворечивому синтезу и в то же время только вместе конституируют христианское понимание истории.

Именно в рамках хилиастической линии мысли может быть поставлена проблема исторического единства человечества и ответственности человека в истории. Это единство может мыслиться двумя способами. В статье о Фейербахе религия человекобожества и христианство противопоставляются друг другу в том числе и в отношении того способа, которым они решают антиномию, возникающую из сопоставления переживания единства человечества как факта сознания и разрушающей это единство реальности смерти⁶⁷. Фейербах, «отвергнув Богочеловека, мистический центр, единящий человечество, начал искать его в эмпирическом мире», критикуя при этом «идею личного бессмертия», заменяя ее идеей бессмертия рода и восхваляя смерть⁶⁸. Однако его попытка представить единство человечества как единство эмпирического рода оказывается обречена на неудачу, Булгаков солидаризируется здесь с аргументами Штирнера и еще усиливает их. По сути, Фейербах решает антиномию тем, что отменяет тезис и антитезис: единство рода он может мыслить только как абстракцию, но не как реальное единство, и он не может продумать значение смерти в жизни личности во всей ее предельности и трагизме. В противоположность ему христианство утверждает и тезис, и антитезис: «реальное мистическое единство человечества» утверждается во Христе как его реальном индивидуальном, а не абстрактном центре, в «Богочеловеке, воссоединяющем человечество с Божеством»⁶⁹; при этом «индивид реально соединяется с единым человечеством, с мировой душой»⁷⁰, тем самым утверждая (а не теряя, как часто полагают) свою личную вечность во всеобщем воскресении. Только так может быть конституирована «вера в прогресс, в историческое творчество *человечества*, а не отдельных чередующихся поколений»⁷¹, единство истории.

Осмыслению этого единства в его соотношении с персоналистической проблематикой посвящено все последующее творчество Булгакова — как в его философском, так и в его богословском измерении.

⁶⁷ Булгаков С. Н. Религия человекобожия у Л. Фейербаха // *Он же*. Два града. Т. 1. С. 61.

⁶⁸ Там же.

⁶⁹ Там же. С. 57.

⁷⁰ Там же.

⁷¹ Там же. С. 61.

2.3. Богословие личности и софиология в «Философии хозяйства»

Представляется, что, исходя из только что сказанного, проблематика «Философии хозяйства» должна была бы побуждать Булгакова акцентировать скорее момент единства человечества, нежели личностной уникальности отдельного человека — и это отчасти так и есть. Именно здесь в связи с разработкой проблемы субъекта хозяйственной деятельности, появляется впервые наиболее спорный концепт булгаковской мысли — идея Софии, продолжающая намеченные выше темы мистического единства, идеального человечества, Мировой души⁷². Несмотря на это, персоналистическая линия здесь отнюдь не исчезает. Более того, понятие «личности» применяется здесь Булгаковым и к Богу⁷³ (255), и к Христу как Богочеловеку (170). Персоналистическая установка находит свое развитие, прежде всего, в критике традиционной политической экономии, экономического материализма и трансцендентального идеализма, и непосредственно в осмыслении проблематики «соединения индивидуального и общечеловеческого в личности» (168), в анализе проблемы «я».

Первая тема всплывает здесь в связи с постановкой проблемы производства, которая может быть понята только путем анализа отношений я и не-я, как двух неустранимых реальностей. В производстве (как и в искусстве) наличествует «выход субъекта в объект и притом не призрачный, но реальный, входящий в состав объективного, всеобщего “опыта”» (128). Политическая экономия (и экономический материализм, как ее само собой разумеющееся самосознание) «знает труд только в его продуктах, в объекте, и просматривает его в субъекте» (136). Как последовательный социологизм марксизм «совершенно игнорирует личность» (356). В свою очередь идеализм теряет его в силу своей чисто созерцательной установки, в рамках которой абсолютно пассивный и лишенный трудовой энергии субъект теряет «здоровое самосознание своей субъективности, реальности я» (136), в результате чего из его представления о познании также исчезает деятельностный момент, по существу дела ему необходимо присущий (137). Введение

⁷² Определения Софии в Философии хозяйства см.: Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2011. С. 378–379.

⁷³ Здесь и далее в этом подразделе ссылки на «Философию хозяйства» даются с указанием страницы в тексте в скобках по изданию: Булгаков С. Н. Философия хозяйства // *Он же*. Сочинения в 2-х томах.. М., 1993. Т. 1.

этого, казалось бы, марксистского компонента «практики» в познавательный процесс позволяет Булгакову, во-первых, рассматривать познание как элемент хозяйственной деятельности, а, во-вторых, «персонализировать» и то, и другое: «Нельзя усомниться в реальности я, когда оно обнаруживает себя как актуальная энергия» (137) — в труде и познании, понятом как труд и элемент трудовой деятельности. Этот персонализм помогает Булгакову решить поставленную марксизмом, но не решаемую в его рамках, проблему соотношения свободы и необходимости (356), осмысляя хозяйство как творчество: «Всякое творчество требует труда, усилий, воли, напряжения, актуальности, а все это и есть то, в чем выражается самочинность, свобода, а-се-изм. Для того чтобы хотеть, очевидно, нужна личность, это — предпосылка персонализма» (175). С этой точки зрения, Булгаков считает возможным рассматривать политическую экономию не только как номотетическую, но и как идеографическую науку, связывая такой подход с проектом М. Вебера (326).

Тем не менее, хозяйство очевидно невозможно рассматривать как деятельность миллионов обособленных друг от друга субъектов, а потому здесь не может вновь не возникнуть тема всеобщности. Рассматривая этот вопрос, Булгаков становится на сторону реализма против номинализма: «То, что делает индивида человеком, совсем не есть его индивидуальное начало, образующее лишь особый динамический центр, способ проявления общечеловечности, но именно эта последняя, со всеми заложенными в ней беспредельными возможностями» (168). Говоря языком более позднего богословского персонализма, с которым здесь обнаруживается полное структурное соответствие: общая всем человеческая природа оказывается таким образом как бы в общем владении множества ипостасей. При этом она «не дробится, не делится на части, а только переходит из потенциальности к актуальности в разной степени и с разной интенсивностью» (169). Это предполагает, в свою очередь, «онтологическую» интерпретацию грехопадения и искупления. «Общее отпадение от Бога» «первозданного и универсального человека Адама» (170) выражается в эмпирической борьбе поколений и индивидов, их обособлении, разделении общей природы (171)⁷⁴. Оно исцеляется в той же самой общей природе Церковью как «новым, единящим и оздоравливающим центром»

⁷⁴ Ср. у Вл. Лосского: «Так же и тварное лицо — личность не есть «индивидуальное существо». Она не часть целого, но как бы потенциальное содержание всего целого. В этом смысле каждую тварную личность можно рассматривать как ипостась общей природы». См.: *Лосский В. Н. Кафолическое сознание... // Он же. По образу... С. 166.*

Христом как Личностью, которая смогла «принять в Себя и пересоздать человеческую природу как таковую, стать в этом смысле новым Адамом, приобщая людей Своей Плоти и Крови» (170).

Существенно отличает позицию Булгакова то, что метафизическая реальность у него теснейшим образом связана с реальностью эмпирической, определяя «поиски социального идеала, стремление найти нормальное устройство общества» (172). Все богословские построения здесь вырастают из стремления уяснить «объективное единство истории и хозяйства» (171), выступают как своего рода кульминация этого стремления.

Существенно при этом, что приведенные выше размышления о реальности человечности как общей природы, актуализациями которой оказываются отдельные личности, отнюдь не умаляет персоналистической установки Булгакова, но, напротив, скорее усиливает ее. «Приобщение единой сущности — Божественной Софии, идеальному человечеству» (261) — становится у мыслителя условием возможности личностной самореализации в ее основных аспектах: индивидуализации и социализации (пользуясь современным психологическим языком) — т. е. обретения себя в своей свободе и уникальности и актуализации на этой основе общечеловеческой универсальности. Приобщенность «идеальному человечеству» обуславливает свободу как «природу личности», в силу чего: «Всякое я, как свободное по природе, индивидуально, конкретно, своеобразно» (261). Только благодаря этому становится понятна структура личности как «*конкретной яйности*», которая не есть «отвлеченное и всеобщее я — ибо я не поддается абстракции и не дает вывести себя за скобки» (261).

Эта рефлексия относительно личностной уникальности, выросшая из «переживаний» Ивана Карамазова, нашедшая свое оправдание в богословском мышлении, оттуда вторгается в сферу общественных наук, взрывая их методологию, ставя под вопрос значение статистики, заставляя по-новому расчерчивать границы экономического, социального и политического аспектов человеческого бытия, придавая им новый, эсхатологический, сотериологический смысл.

2.4. «Свет Невечерний»: от «личности» к «ипостаси»; София как природа и ипостась

В «Свете Невечернем», несмотря на его общую метафизическую направленность, персоналистический пафос звучит реже, главным образом

при осмыслении религии и в изложении христианской антропологии, во многом предваряющих то понимание личности, которое было развернуто затем в «Ипостаси и ипостасности» и «Главах о Троичности». Тем не менее, он довольно часто пользуется упреком в «имперсонализме» как критическим аргументом, направляя его в адрес пантезима вообще и Бруно в частности, немецкой мистики и в особенности Я. Беме, а также Шеллинга и т. д.⁷⁵

Личностный характер религиозного акта и его основных аспектов подчеркивается Булгаковым во Введении: «В основе религии лежит пережитая в личном опыте встреча с Божеством, и в этом заключается единственный источник ее автономии»⁷⁶ (33). С этой точки зрения здесь рассматриваются такие основополагающие религиозные феномены как молитва, откровение, вера. Булгаков делает акцент, с одной стороны на личностном характере этих актов: «Я выступаю здесь не как отвлеченный, средний, безличный, «нормально» устроенный представитель рода, но как конкретное, неповторяемое, индивидуальное лицо» (50); а с другой — на их способности охватывать человека «целиком», быть «функциями... всей человеческой личности в ее цельности» (46).

Здесь же однако подчеркивается и их «кафолический» характер, их связь с человеческой природой, реализацией которой выступает личность: «Как родовое существо, как человек, предстою я пред Божеством; человеческая сущность, человек вообще, ощущает себя во мне в этом акте» (67). Предельная индивидуализированность «религиозного восприятия» совпадает с его предельной универсальностью⁷⁷.

Это соотношение поясняется при обсуждении идеи «образа Божия» в человеке, т. е. при раскрытии оснований христианской антропологии. Образ Божий проявляется в человеке во-первых, в «триипостасности»

⁷⁵ Это было отмечено и А. М. Малером. См. Малер А. М. Понятие «личности»... С. 142.

⁷⁶ Везде в этом разделе «Свет Невечерний» цитируется по изданию, указанному в сноске 12, с указанием страницы в скобках после цитаты.

⁷⁷ Отметим, что в тексте «Введения», так же, как и в «Философии хозяйства», «личность» еще нигде не отождествляется с «ипостасью». Сам Булгаков указывает на то, что «книга писалась медленно и с большими перерывами (в течение 1911–1916 годов)» (22). В основу «Введения», по всей видимости, были положены материалы лекций по «философии религии», читавшиеся Булгаковым в Университете им. Шанявского, начиная с 1912 г. — т. е. сравнительно ранние по отношению к основной части текста. См.: Костылев П. Н. Религиоведение в Московском Университете в первой половине XX века // «Наука о религии», «научный атеизм», «религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI века» М., 2014. С. 91.

внутренней жизни его духа, открывающей возможности для дедукции троичного догмата у блаж. Августина, Плотина, Шеллинга, Гегеля и Вл. Соловьева. Следует отметить, что, как мы видели, в «Главах о Троичности» эта идея будет пересмотрена Булгаковым и на место «психологических» аналогий будут поставлены «социологические», исходящие из идеи трансцендентальной интересубъективности, что послужит дальнейшему усилению персоналистического пафоса.

Вторым существенным для нас проявлением образа Божия в человеке является «ипостасность» его духа: «Человек есть ипостась, лицо, личность» (249)⁷⁸. Личностный характер бытия человека настолько присущ ему, что «даже гипотетически» не может «быть удален из живого сознания» (250), заключен в феноменологические скобки. Структура личности у Булгакова здесь во многом напоминает фрейдянианские схемы, однако, маловероятно, что речь идет о сознательном заимствовании — скорее о некотором общем «веянии времени»: «Она имеет свою глубину и поверхность: под сознанием лежит неопределенное количество слоев бессознательной, вернее, предсознательной или сверхсознательной жизни» (249). Личность абсолютна по значимости, но ограничена по своей эмпирической самореализации. Она «вечна в смысле вневременности» и вместе с тем «меняется и развивается во времени», «смотрит во время» (250). Личность при этом не исчерпывается ни сознанием, ни бессознательным, ни абсолютным, ни относительным, ни вечным, ни временным, ни их суммой: «личность неопределима... оставаясь над всеми своими состояниями или определениями» (249). В силу этого «личность есть каждому присущая и недоведомая тайна» (249).

Существенно для нашей темы, что соотношение личности и природы — важнейшая проблема для богословского персонализма — не очень ясно артикулируется Булгаковым в этом отрывке. По контексту можно судить, что в целом оно мыслится, как и в «Философии хозяйства», как соотношение потенциальности и актуализации. Чтобы уяснить возникающую здесь проблематику необходимо обратиться к разделам, посвященным Софии. Именно София выступает здесь вновь как «идеальное человечество», как «мировая душа» — т. е. как человеческая природа, актуализирующаяся в отдельных личностях, но одновременно — как ипостась,

⁷⁸ Здесь (как и в разделе, посвященном Софии), напротив, отождествление «личности» и «ипостаси» вводится как нечто само собой разумеющееся. Как представляется, это может быть важным маркером, отмечающим момент формирования этого, базового для богословского персонализма, терминологического отождествления.

т. е. личность: «как любовь Любви и любовь к Любви, София обладает личностью и ликом, есть субъект, лицо или, скажем богословским термином, ипостась» (194). Конечно, рассмотрение Софии как «ипостаси» и «личности» скорее подчеркивает персоналистический характер мышления Булгакова, чем противоречит ему (вопреки А. Малеру)⁷⁹, однако более или менее очевидная невозможность одновременно говорить о ней и как о природе и как об ипостаси (Ваганова) ведет к переосмыслению Булгаковым своей схемы и далее — к новой схеме, развитой в «Ипостаси и ипостасности» и последующих произведениях.

На этом кажется уместным остановиться. Очевидно, что дальнейшее рассмотрение с этой точки зрения трудов Булгакова крымского и эмигрантского периодов привело бы к выявлению новых интересных нюансов и оттенков соотношения личностного и универсального в его мышлении. В них, в частности, с гораздо большей ясностью (но весьма спорно) описывается соотношение «ипостаси» и «природы» в человеке. Однако, вряд ли оно выявило бы что-то кардинально новое с точки зрения нашей проблемы. Прот. В. Зеньковский не случайно в своем изложении антропологии Булгакова от «Света Невечернего» переходит сразу к «Невесте Агнца» (текст закончен в 1939 г., первая публ. — 1945), изложение которой он находит «недоговоренным», «расплывчатым» именно с точки зрения выяснения отношений между радикальным «метафизическим индивидуализмом» и «софиологическим монизмом»⁸⁰. Представляется, однако, что эта «недоговоренность» является не столько недостатком мысли Булгакова, сколько свидетельством ее соответствия сложности проблемы.

На описанном фоне, персоналистическая схема «Глав о троичности» становится понятной в своем сложном генезисе и месте в системе мысли Булгакова. Она оказывается здесь не случайным капризом мыслителя, в целом «пленного» пресловутой «метафизикой всеединства», но необходимым выражением тенденции, восходящей к самым исходным, основополагающим интуициям мыслителя, к отброшенному «экономическим материализмом» карамазовскому вопрошанию об онтологическом и социальном значении «чистого переживания». Вместе с тем, проведенный анализ делает столь же очевидным и тот факт, что переход от «персонализма» к «всеединству» (точнее было бы оправдано

⁷⁹ Малер А. М. Понятие «личности»... С. 243–244.

⁸⁰ Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001. С. 857–858.

говорить о постоянном движении мысли от одного полюса к другому и обратно) также не является чем-то случайным. Развитие мысли Булгакова в «Двух градах», «Философии хозяйства» и «Свете Невечернем» показывает, что речь здесь идет не только об ответе тому, что Булгаков считал основным «вызовом современности» — достижениям социальных наук XIX — нач. XX века. Сам этот вызов открывает некоторую общую логику социального бытия, и далее — еще более общую онтологическую проблематику соотношения единичного и универсального. Исследование истоков булгаковской мысли показывает нам, в частности, почему именно в XX веке это последнее соотношение интерпретировалось зачастую как соотношение «личностного», «ипостасного» и «природного», «усийного» начал. На ее примере становятся явными по крайней мере некоторые из тех, характерных именно для позднего Нового времени, тенденций, которые привели к становлению персонализма как не только философского, но и богословского стиля мышления и на которые сам богословский персонализм, в лице как своих основных представителей, так и их современных исследователей предпочитает не обращать внимания.

Наше изложение демонстрирует, что Булгакова вряд ли можно упрекнуть в имперсонализме. Скорее его критикам следовало бы задуматься о том, насколько их пафос преодоления дегуманизирующей объективации современной социальной науки, «не позволяющей выявить уникальность и свободу человеческой личности»⁸¹ осмыслен вне уяснения объективных оснований процедур обобщающего абстрагирования, лежащих в основе этой науки. Насколько заложенная в формулу «несводимость к природе» склонность к принижению или игнорированию момента «общего», «природного» (которое здесь парадоксальным образом начинает обозначать «историческое» как «экономическое», «социальное», «политическое») может служить адекватным основанием гуманитарного познания и социального действия Церкви в современном мире.

⁸¹ Чурсанов С. А. Лицом к лицу. Понятие личности... С. 178.

Источники и литература

1. Антонов К. М. Философия религии С. Н. Булгакова и проблематика концепции неопатристического синтеза В. Н. Лосского // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. М., ПСТГУ. 2013. С. 95–114.
2. Булгаков С., прот. Благодатные заветы преп. Сергия православному богословию // Путь. 1926. № 5. С. 3–19.
3. Булгаков С., прот. Труды о Троичности. М., 2001.
4. Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903.
5. Булгаков С. Н. Свет Невечерний. Созерцания и умозрения. СПб., 1999.
6. Булгаков С. Н. Сочинения в 2-х томах. М., 1993.
7. Булгаков С. Н. Два града. В 2-х тт. М., 1911.
8. Булгаков С. Н. От марксизма к идеализму. СПб., 1903.
9. Ваганова Н. А. Софиология протоиерея Сергия Булгакова. М., 2011.
10. Зеньковский В. В. История русской философии. М., 2001.
11. Зизиулас И. митр. Бытие как общение. Очерки о личности и Церкви. М., 2006.
12. Киреевский И. В. Критика и эстетика. М., 1979.
13. Козырев А. П. Две модели историософии в русской мысли (А. И. Герцен и Г. В. Флоровский vs софиология) // Соловьевские исследования. Иваново, 2001. Вып. 2. С. 73–86.
14. Костылев П. Н. Религиоведение в Московском Университете в первой половине XX века // «Наука о религии», «научный атеизм», «религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX – начала XXI века» М., 2014. С. 79–95.
15. Лосский В. Н. По образу и подобию. М., 1995.
16. Малер А. М. Понятие «личности» в софиологии и неопатристике // Софиология и неопатристический синтез: богословские итоги философского развития. М., ПСТГУ. 2013. С. 225–250.
17. Резвых Т. Н. Трактат Ф. Эбнера «Слово и духовные реальности» в контексте философии диалога XX века // Вестник ПСТГУ. Сер. 1. Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 6 (68) 2016. С. 62–77.
18. Резниченко А. И. О смыслах имен. М., 2012.
19. Резниченко А. И. Примечания // Булгаков С. Н. Труды о Троичности. М., 2001. С. 160–180.
20. Трубецкой С. Н. Метафизика в Древней Греции. М., 2010.
21. Уильямс Р. Богословие В. Н. Лосского: изложение и критика. Киев, 2009.
22. Флоровский Г. В. Из прошлого русской мысли. М., 1998.
23. Чурсанов С. А. Лицом к лицу. Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2014.

Konstantin Antonov. The Problem of Personhood in the Philosophy of Archpriest Sergey Bulgakov and the Issue of Theological Personhood in the 20th Century.

In this article, the author examines the statement of the problem of personhood in philosophical and theological works of Fr. Sergey Bulgakov in the context of the issue of theological personhood in the 20th century. The first part of Bulgakov's "Chapters on the Trinity", which were published at the end of the 1920's, are considered as a basic text, where the views on personhood of the Russian thinker are stated most clearly. In connection with this statement, questions about the origins of Bulgakov's personalism and its correlation with such elements of his thinking that give a reason for him to be criticized for impersonalism (primarily, his sophiology) are reviewed. In the search for answers to these questions, the author analyses the texts of the pre-revolutionary period of Bulgakov's work: *From Marxism to Idealism* (1903), *Two Cities* (1911), *Philosophy of Economy* (1912) and *Unfading Light* (1917). This analysis makes possible exposing those tendencies of modern thought that determined the growth of personalism as a style of philosophical and theological thinking and to discover some immanent problems of personalistic theology.

Keywords: Sergey Bulgakov, personalism, sophiology, Sophia, personhood, hypostasis.

Konstantin Mikhailovich Antonov — Doctor of Philosophical Sciences, Chair of the Department of the Philosophy of Religion and Religious Culturology at the Faculty of Theology of St. Tikhon's Orthodox Humanitarian University (konstanturg@yandex.ru).